Recepte 452a

ANTIQUISSIMI

DE PRIMA MALORUM HUMANORUM ORIGINE

PHILOSOPHEMATIS GENES. III.

EXPLICANDI

TENTAMEN CRITICUM ET PHILOSOPHICUM

QUOD

RECTORE UNIVERSITATIS MAGNIFICENTISSIMO

SERENISSIMO DUCE AC DOMINO

DOMINO

CAROLO

DUCE WIRTEMBERGIÆ ET TECCIÆ REGNANTE

REL. REL. &

PRAESIDE

CHRISTIANO FRID. SCHNURRER

LITTER. GRÆC. ET ORIENTALL. PROF. P. O. SEMINARII

THEOLOGICI DUCALIS EPHORO

ORDINIS PHILOS. h. t. DECANO

FAUTORE SUO AC PRÆCEPTORE PIE DEVENERANDO

PRO SUMMIS IN PHILOSOPHIA HONORIBUS RITE CONSEQUENDIS

DIE SEPT. MDCCXCII.

PUBLICE DISPUTABIT

AUCTOR

FRIDER. GUIL. JOSEPH. SCHELLING

LEONBERGENSIS

MAGISTERII PHILOSOPHICI IN ILL. SEMINARIO THEOL. CANDIDATUS.

432

TUBINGÆ, TYPIS SCHRAMMIANIS.

Genesis I

Quid ſumus, & quidnam victuri gignimur? ordo
Quis datus? — — — —

Pers.

§. 1.

Quænam ſint malorum humanorum origines, quæque eorum prima initia fuerint, ut ipſius rationis plurimum intereſt disquirere, ita ſapientiſſimos ab antiquiſſimis inde temporibus homines de hoc ſolicitos fuiſſe, omnes omnium temporum hiſtoriæ declarant. a) Eſſe autem hoc, quod illuſtrandum mihi ſumſi,

---

a) Memorabilis ſane eſt communis omnium fere gentium antiquarum de aurea ætate deque amiſſa primitiva hominum primævorum felicitate traditio (cfr. *Herder vom Geiſt der ebr. Poeſ.* P. I. p. 152. *Kant über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur, in Berl. Monatſchr.* Apr. 1792. init.) Certe mature illis antiquiſſimi orbis ſapientibus & ipſius rationis neceſſaria poſtulata & religionis ſanctitatem cauſſæ mali inveſtigandæ curam excitaſſe, extra omne dubium poſitum eſt. Mature etiam pervulgatam videmus hominum de principiis mali ſingularibus opinionem. Nam cumprimum ignari naturæ legumque eius imperiti *occultas vires* ſuſpicati eſſent, ad has etiam eventus omnes referre cœperunt, cumque ab occultis illis viribus non ad Dei ſublimem ideam, ſed ad cultis omnino hominibus potentiora pervenirent, in iisque eventuum omnium cauſſas quærerent, quæcunque ipſis evenirent, læta & triſtia ad dæmones bonos malosque referebant. Atque ita, quo quæque gens puriorem ſupremi numinis ideam animo informaverat, eo illam deprehendimus in cauſſa mali inveſtiganda minus ſuperſtitioſam. Ita antiquiſſimum & vere divinum poema, *Jobus*, quid eſt, niſi theodicea, (vid. ill. *Eichhornii Einl. in's A. T.* P. III.

ſumsi, monumentum, antiquum *de prima malorum humanorum origine* φιλοσοφουμενον, ex ipſa ejus expoſitione probabile futurum eſſe ſpero. Liceat enim mihi, qui ad hanc omnem disquiſitionem non aliquo rei novæ aut proferendæ, aut propugnandæ incauto pruritu, ſed ſolo veri ſtudio inductus acceſſi, hanc explicationem, ab aliis jam allatam *b*), modeſte certe *vindicare*. Credo

---

P. III. §. 636. & S. R. *Döderleinii Scholia in libr. poet. V. T.* p. 3.) quæ, Dei in rebus humanis regendis juſtitiam atque bonitatem declarans, revera in eodem, in quo ſerior *Leibnitii* Philoſophia ſubſtitit, acquievit: *Res* DEUS *omnes fecit, ergo bene fecit.* Silet certe univerſum poema de principio aliquo mali ſingulari, excepto prologo carminis, in quo perſuaſum quidem nobis eſt, *Satanam Judæorum ſeriorum* memorari, (vid. S. R. *Storrii Progr. de Protevangelio* 1789. p. 13.) ſed cum hujus nec in toto reliquo carmine, nec in ullo ante exilium Babylonicum ſcripto alio libro mentio fiat, conjicere liceat, illum ipſum prologum poſt exilium demum Babylonicum, cui illam Satanæ notionem Judæos acceptam referre probavit ill. *Eichhornius* (*Urgeschichte im Repert.* &c. P. IV. p. 210. ſſ.) additum eſſe ab aliquo, qui cauſam malorum Jobi e notionibus recens acceptis explicare vellet. (Ita Arabum quoque poëtas occaſionem & materiam poëmatum ſuorum non ſolitos fuiſſe his ſcriptam præfigere, ſed traditioni committere, eaque duce ſeriores demum commentatores illam plerumque addidiſſe, diſcimus v. gr. ex *Hamasa* a *Schultensio* edita.) De *Zoroastris* & *Manichæorum* philoſophia taceo. — *Platonis* de origine malorum humanorum μυθους infra memorabimus.

b) Jure hic primum nominamus *Grotium*, (*de jure belli & pacis*. L. II. c. 2. §. 4.) qui hominum ex aureo ſeculo tranſitum deſcribi hoc philoſophemate cenſuit, deinde perill. *Herderum* in *Aelteste Urkunde des Menschengeschl.* P. III. &: *Ueber den Geist der ebr. Poes.* P. I. *Lessingium* in Comm. *die Erziehung des Menschengeschlechts* 1780. §. 48. S. R. *Flattium* in *vermischte Versuche* 1785. p. 201. *Kantium* in comm. not. præc. cit. & in alia, quam mihi plurimum profuiſſe teſtor, *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* in *Berl. Monatsschr. Jan.* 1786. &, qui noviſſime hanc explicationem protulit, ill. *Eichhornium* in *Allg. Bibl. der bibl. Litter.* P. I. p. 989.

Credo enim, veritatem, in quacunque parte posita fuerit, nonniſi caussa omni explicita, nobis apparituram esse. Ceterum in eo tantum mihi acquiescendum fuit, ut ſenſum hujus monumenti *critice*, deinde, quanta illi *veritas* insit, *philosophice* ostenderem. Si quis autem nobis ante omnia objiciat, posse ab antiquissimo orbe, ad res utpote altiores ſcrutandas inepto, non exſpectari ejusmodi philosophemata *c*), nihil in eo nos miri esse censemus, cum homo etiam incultus natura feratur ad res altiores ſcrutandas, viresque ſuas inprimis iis in rebus exercendas, quæ quam maxime animum efferunt, & ad quarum ſcrutinium ipsæ nos rationis leges perducunt. Est etiam in quovis homine philosophiæ indoles, & in plerisque id naturale quasi philosophandi ſtudium, ut maturo, ſi vel pauca externa momenta accesserint, leges intellectus & rationis in ſpeculationibus ſuis etiam haud valde ceteroquin exculti homines ſequi incipiant, etsi obscure id fiat, quoniam usus demum & experientia, ut vires nostras omnes, ita rationem etiam magis magisque explicant, adeoque, quo magis *experientia* adulti fuerimus, eo notiones nostræ omnes, (quæ quippe culturæ nostræ quoddam quasi ſpeculum ſunt,) puriores perfectiores & clariores in animo nostro exsurgunt. Erat igitur illis antiquissimi orbis philosophis eadem, quæ nobis, ratio ad ſcrutandas res altiores dux & auspex, cumque ad ſenſus omnia exigant homines antiquissimi, & ipsa eorum lingua & indoles universa ferat poëticam atque ſymbolicam tradi-

---

c) vid. b. *Dathii vers. Pentat.* ed. recent. ad Genes. XI, 7. & cel. *Hensleri Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und in der Genesis* p. 271. coll. iis, quæ contra hunc monuit ill. *Eichhornius* l. c. P. IV. p. 61. ſs.

traditionum formam d), μυθοις ſapientiam ſuam involverunt, amabilem infantiæ humanæ ſimplicitatem, conjunctamque cum hac veritatem & insignem ſæpe ſublimitatem præ ſe ferentibus. Quid vero, ſi hanc philosophandi rationem ipsa temporis illius & linguæ antiquissimæ universa indoles necessario tulit? Quid ſi *neceſſitate adacti* antiquissimi philosophi ſententias ſuas fabulis involverunt e)? Nonne nostrum erit, rei ipsius & imaginum, ſub quibus illa latet, accuratum facere discrimen? Juvant nos etiam hac in re aliarum gentium μυθοι multi, ſub quibus arcana ſapientia latet, crebra v. gr. apud *Homerum*, & *Hesiodum* f) inprimis, antiquorum philosophematum, fabulis traditorum, vestigia. —

§. II.

---

d) cfr. ill. *Eichhornii. Einl. in's A. T.* P. II. p. 252.

e) Liceat adscribere locum perill. *Heynii* (*in Comm. de origine & cauſſ. fabularum Homericarum* (*inserta Nov. Comm. Soc. Gott.* T. VIII. p. 38.) apprime huc facientem: "*Nec vero hoc* (per fabulas) *philosophandi genus recte ſatis appellatur allegoricum, cum non tam ſententiis involucra quærerent homines ſtudio aliquo argutiarum, quam quod animi ſenſus quomodo aliter exprimerent non habebant. Angustabat enim & coarctabat ſpiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas & inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, & ſua & communia, æstuans & abreptus, exhibere ipsas res & repræſentare oculis, ſub conſpectu ponere & in dramatis modum in ſcenam proferre cogitata allaborabat.*" Huic certe nostro philosophemati tam ſublimis & ex intimis animi humani recessibus petita veritas inest, ut vix videam, quomodo in illa linguæ inopia, quæ notionibus præsertim talibus nequaquam ſufficiebat, exprimi ſatis luculenter & vere potuerit, niſi fabula eam involvisset philosophus. Etiam *Clemens Alex.* (Strom. L. V. p. 571. ed. *Sylburg.*) *antiquissimos* maxime philosophos αινιττομενως & αινιγματωδως philosophatos fuisse docet. Cfr. inprimis etiam *Burneti Archæol. Philos.* C. III. L. I. & *Lowthi Prælect. de Poës. Hebr.* P. I. p. 70. ed. Gœtt.

f) vid. Scholiast. *Homeri* complures, inprimis *Eustathium* in *proleg.* ad *Iliad. Cicer.*

§. II.

Sed anteaquam hoc noſtrum philoſophema expoſituri ſumus, generalia quædam de antiquis Geneſeos monumentis videntur eſſe præfanda. Ac primum quidem Geneſin ex diverſis monumentis conflatam eſſe, dudum comprobatum ab aliis ſumimus. Sed ex hac ipſa diverſiſſima monumentorum indole *g*) & ex ſolicita religione, qua ſervata ſunt, *h*) colligo, complura certe *ſcripta* monumenta ante oculos habuiſſe eum, a quo Geneſis confecta eſt. Sed cum contra omnem hiſtoriæ analogiam majoribus Iſraëlitarum rerum ſcriptis conſignandarum & *ars* & *cura* tribueretur *i*), neceſſario ſequitur, ea monumenta, e quibus

---

cor. de nat. Deor. L. II. c. 24. 28. *Fabricii Bibl. græc.* L. II. c. VI. p. 346. [illegible] complures ab eodem laudatos l. c. p. 377. præcipue autem *Heynii* Comm. [illegible] præc. cit. & Comm. de *Theogon. Heſiodi* in *Nov. Comm. Soc. Gott.* 1779. Vol. II. Memorabilis eſt locus *Clementis Alex.* Strom. L. V. p. 299. ubi de antiquiſſimis Græciæ philoſophis refert, fuiſſe τον τροπον της παρ᾽ αυτοις φιλοσοφιας ἑβραϊκον και αινιγματωδη. De poetis, quod nomen antiquiſſimo tempore idem quod philoſophorum nomen ſignificabat, (vid. *Schmidium* ad *Pindar. Isth.* v. 36.) ibid. L. V. pag. 575. refert Clemens, eos multa δι᾽ υπονοιας φιλοσοφειν, exemplis *Orphei, Lini, Musæi* & *Homeri* propoſitis.

g) Nam, qui traditionem ore tantummodo acceptam in ſcribendis hiſtoriis ſequitur, exceptis *Genealogiis* (cfr. ill. *Eichhornii Monum. antiquiſs. hiſt. Arab.* 1775. §. 6. ſq.) & *carminibus hiſtoricis* (l. c. §. 2. 4.) nihil ex illa poteſt tanta fide ſervare, quanta hæc monumenta ſervata videmus. Itaque erit in hiſtoria, in quam non *ſcripta* monumenta *diverſa* tranſlata ſunt, longe major indolis univerſæ, locutionis & narrationis concordia, quam qualem in Geneſi obſervamus.

h) Tanta hæc fuit, ut vel de eadem re eadem referentia teſtimonia jungeret monumentorum collector, (vid. *Eichhornii Einl.* &c. P. II. §. 418.) quod certò non feciſſet, niſi *ſcripta* monumenta ante oculos habuiſſet.

i) Cfr. *Eupolemum* apud *Euſeb.* in *Præp. Evang.* L. IX. c. 26.

bus postea Genesis composita est, a ſerioribus demum Israëlitis, hieroglyphicam certe ſcripturam in Aegypto edoctis, primum consignata fuisse. k) Præcipua autem diversorum monumentorum nota cum multis nominum divinorum diversitas esse videatur, liceat nobis etiam de hac nostram qualemcunque ſententiam proponere. Cum nec *majores Israëlitarum*, nec *Israelitas in Aegypto degentes* eundem, quem Moses docuit, Deum coluisse verosimile ſit l), & Mosen demum Deo ſuo Jovæ nomen indi-

disse

---

k) Aegyptum enim jam tunc ad aliquem culturæ gradum provectam fuisse, ipsa illa, quæ in ſacris literis prodita legimus, probabile faciunt. Israelitæ vero quum nonnisi extremo, quod in Aegypto transigebant, tempore ſumma illa ſervitute opprimerentur, jure ſumimus, fuisse præter Mosen etiam alios, qui in culturæ, artis & ſcientiæ communionem cum Aegyptiis venirent. Neque ego universam Mosis historiam explicari posse credo, nisi ſumamus, eum habuisse consiliorum factorumque ſuorum certe nonnullos excultos præ ceteris adjutores. *Mosen* hieroglyphicam in Aegypto ſcripturam didicisse, auctores ſunt *Eupolemus* l. c. *Philo* de vit. Mos. L. I. & *Clem. Alex.* Strom. L. I. p. 343.

l) Non Unum Mosis Deum coluisse *Israelitas, in Aegypto degentes*, probabile facit eorum ad ſuperstitionem antiquam perpetuus & pertinax reditus. Deinde dubitare licet, an *majores Israëlitarum*, inculti quippe nomades, ſublimem unius Dei ideam animo informare potuerint, quæ nec in omni antiquitate, nisi inter gentem Israeliticam a Mose institutam, *popularis* fuit. Omnino illud nequit cum universa historiæ humanæ analogia conciliari. Nam cum nihil ſit ſui tam ſimile, quam hominum, ubivis terrarum degentium, ingenium, neque his nomadibus præcipua præ ceteris & ſingularia culturæ adjumenta accesserint, cur legem naturæ in rebus humanis omnibus conspicuam & omni omnium temporum experientia ſtabilitam, qua per gradus diversos & ſensim ſensimque omnia progrediuntur, illorum causa deseramus? Unius Dei cultores Israëlitarum majores fuisse, narratur quidem in Genesi, ſed, cum Moses unum esse Deum certo persuasum haberet, idemque ſuos doceret, eamque doctrinam legum ſuarum fere omnium quasi principium faceret, ipsene veritati obfuerit, dixerit populo, falsam esse quam de majoribus ſuis conceperat, opinionem, dederit

genti,

diſſe ex ipſis ſacris literis conſtet *m*), ſequitur, aut illud Jovæ nomen

---

genti, pertinaci animo ſuperſtitionem ſuam tenenti, ſuperſtitionis graviſſimum prætextum? cum, ſi ulla gens, Iſraelitæ certe ſumma majores ſuos veneratione proſequerentur, *Abrahami* inprimis magnum & ubique in eorum hiſtoria conſpicuum nomen ſit, atque eo, quod hic ipſius Dei amicus & quaſi familiaris fuerit, ita ſe efferrent, ut hoc ei etiam apud exteros (*Arabes* v. c., eum plerumque خليل الله vocantes [vid. S. R. *Schnurreri anim. ad quæd. loc. Pſalm.* Faſc. II. in not. ad Pſ. 148, 14.]) cognomen manſerit.

Profecto qui hæc perpenderit, perſpiciet etiam, Moſi, cui nihil ſua religione prius erat, tollenda fuiſſe omnia, quæ ſuperſtitionis prætextum populo Iſraelitico adeo majores ſuos veneranti præbere poterant, proponendum e contrario magnum Abrahami ceterorumque patrum exemplum, cum ex uniuſcujusque gentis antiquiſſima hiſtoria conſtet, & hoc, quantum valeat majorum auctoritas, & quam quævis gens leges ſuas & inſtituta præcipua ex antiquiſſimis temporibus a primis familiæ patribus accepta glorietur. Deinde cum Mo[illegible] cepiſſet, in Palæſtinam gentem ſuam deducendi, propoſuit nominis ejus, quo ipſe præcipue fretus erat, præclaras de iſta terra ab Iſraelitis obtinenda promiſſiones patribus etiam factas. Quid ſi *Deorum* illos cultores feciſſet? Nonne & eosdem Deos viæ ſuæ & itineris duces & auſpices gens ſuperſtitioſa ſecuta eſſet? (vid. Exod. 32, 4.) Quin Iſraelitarum in antiqua ſuperſtitione tenenda pertinacia nulla intelligendi vi comprehendi poſſe videtur, niſi ſumamus, eos antea a ſublimi unius Dei idea fuiſſe quam maxime alienos.

m) vid. Exod. 3, 13. 14. 15. & inpr. 6, 3. *Hic* certe locus ſi quisquam alius pro nobis eſt. Nam explicatio ejus, a b. *Dathio* & ill. *Eichhornio* (*Einl. in's A. T.* P. III. p. 327.) allata pugnare videtur cum loco Exod. 3, 13. & ſupponit quoque, patribus Iſraelitarum Deum nunquam dediſſe fidei & veracitatis ſuæ documenta, cum tamen multa ipſi Iſraelitæ referant, e quibus ſequitur, Deum ſecundum *ſignificationem* certe nominis יהוה ſatis illis innotuiſſe. (vid. v. c. Geneſ. 17, 19. ſq. 18, 10. 14. coll. c. 21, 1. ſq. 21, 3. coll. c. 23, 4. Ad ſignificationem tamen etiam nominis *Jovæ*, cum illud inveniret, Moſen reſpexiſſe, ex illo ipſo loco (Exod. 6.) apparet.) Quid, ſi veritas in medio poſita fuerit? ſi majores Iſraelitarum *naturas ſublimiores*, Elohim, horum autem præcipue aliquem principem adoraviſſe dixerimus? Certe hæc conjectura & analogia hiſtorica &

[illegible]

nomen ſeriore demum tempore illis monumentis *inſertum*, aut illa monumenta, in quibus Jovæ nomen extat, tunc demum ſcripta eſſe, cum Moses jam unum Deum Jovam docere cœpiſſet. Cum vero nulla probabilis ratio excogitari queat, cur nunc nomen Jovæ illis monumentis inſertum ſit, nunc אלהים reliquum manſerit, *n*) poſterius vero mihi propius eſſe videtur. — Sed

cum

---

eo maxime juvatur, quod etiam post Mosen non rudiores tantum Iſraelitas, ſed ſapientiores etiam multos & religioni ſuæ quam maxime deditos Jovam non pro *uno* ſolo Deo, ſeu tantum pro principe Deorum ceterorum (Ps. 97, 7. 95, 7. al.) habuiſſe conſtat (vid. *Leſſingii* Comm. *Die Erziehung des Menſchengeſchl.* §. 14. 15. 34. 35.) Ex exilio demum Babylonico *unius* Dei ideam retulerunt, (*Leſſing* l. c. §. 35. ſſ.) adeoque cum ex illo rediiſſent, ſubito gens univerſa ab omni ſuperſtitione abhorrere cœpit. (l. c. §. 41.) Poterat igitur Moſes etiam ſalva veritate majores Iſraelitarum facere ſummi Dei cultores. Seriores vero Iſraelitæ, origines ſuas pro communi gentium antiquiſſimarum more velut conſecraturi, (vid. locum memor. *Livii* L. I. proœm.) etiam ipſum Jovam illos coluiſſe credere cœperunt & memoriæ prodiderunt. Fallor, an & ipſe ille locus Exod. 6, 3. hanc noſtram conjecturam juvat. Nam verba אל שדי ſi ex notione arab. شدّ explicantur, (cfr. S. R. *Storrii obſ. gramm.* p. 99.) non poſſunt verti: Deus *omnipotens*, ut plerumque fieri aſſolet, ſed vertenda, ſunt: Deus (omnium ceterorum) *potentiſſimus* (מלך גדול. עליון על כל האלהים Ps. 95, 7). Poſſunt inſuper ex hac conjectura multa alia, quæ negotium interpretibus faceſſunt, explicari. Sed hæc, quæ dixi, ſufficiant.

o) Sed cum (quod poſtea oſtendemus) Moſi debeamus philoſophemata, Geneſi ſervata, cur tamen v. gr. in cosmogoniam c. Imi *Deos* ille induxerit, jure quæritur. Deſcripſit eam Moſes ſine dubio *integram*, nec quicquam ei de ſuo illaturus primitivum ejus characterem ſervavit, forſan & antea eam deſcripſit, quam unum Deum, Jovam docere cœpiſſet. Neque populare ſine dubio eſſe voluit illud monumentum. Satis erat, *ore* de Deo, rerum omnium auctore, Iſraelitas inſtrui. Poſtea tamen is, qui hæc monumenta omnia collegit, videtur illam *verbi ſingularis* (ברא) cum nomine plurali (אלהים) conſtructi anomaliam, ut huic a Moſe primum ſcriptæ cosmogoniæ, ita & ceteris monumentis

ante

cum monumenta Geneſi ſervata non tantum locutionis & narrationis, ſed argumenti etiam diverſitate a ſe invicem diſcrepent, diverſos etiam eorum *fontes* ſumendos eſſe credimus. Sunt enim & philoſophico-mythici & hiſtorici argumenti. Hæc vero vel ad familiam tantum Iſraëlitarum pertinent, vel traditiones de primævo orbe univerſo continent. o) *Has* igitur quod attinet, facile concedi poſſet *Gamborgio*, p) ab Aegyptiis eas ad Iſraëlitas perveniſſe, ſed num, quod idem conjicit, ex iiſdem Aegyptiorum traditionibus fluxerint, quæ a *Diodoro* memorantur, dubito, niſi forte tempore corruptas has traditiones, aut a *Diodoro* non ex omni parte integras proditas eſſe dicas. q) Narrationes autem

---

ante Moſen ſcriptis intuliſſe. (Videntur tamen ejus diligentiam loca nonnulla effugiſſe, in quibus ſcriptionis antiquioris veſtigia ſuperſunt, ut I, 26. III, 22. XI, 7. XX, 13. XXXV, 7. coll. v. 1.) Omnino, qui meminerit, quam ſit difficile, non notiones tantum falſas, ſed & *ſigna* notionum falſarum ex memoria gentis totius proſcribere, illi probabile erit, cum *nomen Deorum* ex lingua Iſraelitarum eliminari non potuerit, maturo certe in lingua etiam vulgari hanc illud nomen quaſi conſecrantem anomaliam adhibitam eſſe. Sed hæc conjicio tantum.

o) Mirum vero eſt, quanta arte is, qui hæc monumenta congeſſit, familiares ſuæ gentis traditiones nectat traditionibus de antiquiſſimo orbe, pro communi gentium antiquiſſimarum generis ſui antiquitatem efferendi ſtudio. (cfr. *Newtoni Chronol. vet. regn. emend.* in ejus opuſc. T. III. 1744. p. 35.) Hinc illæ in omnium gentium antiquarum traditionibus ſupra quam fides eſt longæ hominum primævorum & eorum, quos generis ſui ſatores faciunt, ætates.

p) Hic enim auctor libelli acutiſſime ſcripti: *Nyſa oder philoſophiſch-hiſtoriſche Abhandlung über* Gen. II. III. 1790. eſſe perhibetur.

q) Valde enim a ſe diſcrepant Iſraelitarum & Aegyptiorum traditiones. cfr. v. gr. *Diodor. Sic.* L. I. c. 13. p. 17. 19. 20. ed. *Weſſel.* cum Geneſ. IV, 2. 8. IX, 20. Neque mirum eſt, ſi magna ex parte res eaſdem, v. c. de primis artium autem familiæ Israëlitarum proprias, *traditione* ad posteros transmiſſas, r) ſeriore demum tempore ſcriptis conſignatas eſſe, jam dixi. Illa vero Geneſi ſervata philoſophemata ſi dicas a majoribus Israëlitarum profecta eſſe, jure quæritur, unde incultis nomadibus philoſophemata venerint? Nam etſi ſit in quovis fere erectioris indolis homine naturale quoddam philoſophandi ſtudium, neceſſe tamen est, ut externæ etiam rationes accedant, animum impellentes quaſi, & ſemina in homine recondita excitantes, quod vix fieri poterat in illa vitæ paſtoritiæ ſimplicitate, ſed requirebat ampliorem vitæ conditionem, rerum altiorum ſcrutandarum occaſionem præbentem, conjunctam cum otio & a rerum aliarum curis immunitate. Hæc vero omnia deprehendimus in ſacerdotibus Aegyptiorum, qui religione ipſa, otio felici, immunitate a negotiis civilibus atque ipſa etiam terræ ſuæ natura ad philoſophandum invitati, Moſis jam tempore arcanam ſapientiam jactitabant. (vid. Genes. XLI, 8. Exod. VII, 11. VIII, 3. ſs. IX, 11. ſs.) Ex horum igitur arcana inſtitutione Moſen illa hauſiſſe philoſophemata, quid præpedit ſtatuere? Arcana enim placita ſacerdotum ubique omnium erant, & quod poſcerent

---

tium inventoribus (*Diodor.* L. I. p. 20. Genes. IV, 21.) antiquiſſimæ complurium gentium de primævo orbe traditiones referunt. Erat enim, ut in hoc exemplo maneam, antiquiſſimi orbis univerſi gratiſſimus erga illos humani generis quaſi genios animus, omniumque eorum, qui, quod ad vitæ & ſuſtentationem & cultum maxime pertinebat, invenerant, nomina, immortalitati inter unamquamque gentem conſecrata ſunt. (vid. *Goguet ſur l'origine des loix des arts & des ſciences* P. I. L. II. Ch. I. Art. I. *Herderi Ideen zur Philoſ. der Geſchichte der Menſchheit* P. II. L. IX. Sect. III.)

r) Multa traditionis adjumenta collegerunt *Goguet ſur l'origine des loix* &c. P. I. L. II. Ch. VI. & ill. *Eichhornius* in *Monum. antiq. hist. Arab.* 1775.

rent id præcipuæ eorum utilitates, & quod vita maxime religioſa ad altius rerum humanarum divinarumque ſcrutinium invitaret. Moſen autem ad myſteria ſacerdotum Aegyptiacorum admiſſum eſſe probabile facit mirabilis prorſus in hoc viro ſcientia, & (politica inprimis quoque, quæ a ſacerdotibus maxime diſci poterat,) prudentia, deinde regiæ familiæ, ad quam Moſes pertinebat (Exod. II, 10.) ad illa admiſſio *s*), & antiqua ipſorum Judæorum *t*), & extraneorum quoque ſcriptorum *u*) traditio. Si quis autem nobis diverſum plane ab Aegyptiaco horum philoſophematum genium objiciat, cum illum non

---

[s] Vid. *Diodor. Sic.* L. I. c. 81. *Clem. Alex.* Strom. L. V. p. 566. Et *Sylb. Plutarch. de Isid. & Osir.* ed. Steph. p. 631.

[t] vid. Act. VII, 22. *Philo de vit. Mos.* L. I. coll. *Clem. Alex.* Strom. L. I. p. 343.

[u] Vid. *Manethos* ap. *Joseph.* contr. *Ap.* L. V. c. 26. 28. Liceat h. l. etiam *Sanchuniathonis* mentionem facere, cujus certe fides ex *omni parte* labefactari nondum potuit, quemque cum Moſaicis traditionibus valde conſentire complures faſſi ſunt. (vid. *Jeruſalem Briefe über die moſaiſche Schriften und Philos.* 1783. p. 105. & *Strothii* Comment. *Parallelen zur Geſch. des A. T. aus griech. Schrift.* insert. *Repert. Eichhorn.* P. XVI. p. 72. 80.) Atque hujus cosmogoniæ, cum Moſaica haud parum conſentienti, apud *Euſebium* (in *Præpar. Evang.* L. I. c. 10. p. 34. ed. Colon.) ſubjuncta ſunt verba: Ταυθ' εὑρεθη εν τῃ κοσμογονια γεγραμμενα του Τααυτου. (Taauti vero ægyptiaci cosmogoniam etiam ab aliis auctoribus memorari docuit *Strothius* l. c. p. 72.) *Philo* etiam Byblius, Sanchuniathonis græcus interpres, l. c. p. 31. aperte refert: Σαγχ. πολυ φροντιστικως ἐξεμαστευσε τα Τααυτου, εἰδως, ὁτι των ὑφ' ἡλιῳ γεγονοτων πρωτος ἐστι Τααυτος ὁ των γραμματων την εὑρεσιν επινοησας, και της των ὑπομνηματων γραφης καταρξας. *Suidas* (ed. *Küster* T. IV. p. 274.) refert, eum περι της Ἑρμου φυσιολογιας & αἰγυπτιακην θεολογιαν ſcripsisse. — Noſtri etiam philoſophematis veſtigium in Sanchuniathone extare, patet ex *Grotii Schol.* ad v. 20. & *Allgem. Weltbistor.* P. I. p. 180.

non poſſit non ex græcorum maxime de Aegyptiis narrationibus æſtimare, quamnam nobis harum fidem facturus ſit, jure quærimus. v). — Sed nunc ad noſtrum philoſophema deveniamus.

§. III.

Cum Moſis jam tempore literis Aegyptios uſos eſſe haud credibile ſit, hieroglyphicum vero ſcribendi genus, quod maturo floruiſſe in Aegypto conſtat, a ſacerdotibus certe jam tunc adhibitum eſſe vero ſimillimum videatur, Moſes illa Geneſi ſervata philoſophemata, a ſacerdotibus Aegyptiorum accepta, ex hieroglyphicis ſine dubio deſcripſit. Sed hoc noſtrum præcipue philoſophema indole ingenioque univerſo adeo manifeſto hieroglyphicam, ex qua deſcriptum ſit, arguit, ut idem jam complures viri docti conjicerent. w) Videmus nempe in toto hoc capite

---

v) Nam quæcunque a Græcis auctoribus de placitis ſacerdotum Aegyptiacorum prodita ſunt, ſæpe non valde præclara, haud minus incerta eſſe, ac nimis certe ex altera parte magnam ſapientiæ Aegyptiacæ apud eosdem famam, juſto ſuſpicioſa eſt. Quod ſi vel in eorum myſteria Græcus quis penetraverit, dubito, an ſi exotericam eorum ſapientiam, nominatis certe ſacerdotibus Aegyptiacis, divulgaverit, dubito an, Græcorum & lingua & indole univerſa adeo ab Aegyptiaca abhorrente, illam vel intellexerit tantum, ſi vero illam vel intellexerit, antiqua tamen eorum placita longe recentioribus haud metienda eſſe, meminerimus. Id mihi vero ſimillimum eſſe videtur, & Græcos multis in rebus Aegyptios non intellexiſſe, & ipſorum Aegyptiorum antiquiorem ſapientiam tempore corruptam & depravatam eſſe, ad quod utrumque maxime conferebat ſymbolorum & hieroglyphicarum inter Aegyptios uſus. Symbolis enim pro ſenſu ſymbolorum ſumtis facile omnia perturbabantur.

w) Primus hoc quod ſcio coniecit ven. *Roſenmüllerus* (in comm. *Erklärung der Geschichte vom Sündenfall*, inſert. Repert. *Eichhorn*. P. V. p. 158. deinde etiam ven. *Flattius* (in *verm. Verſ.* p. 104.), noviſſime *Gamborgius* (l. c.), de quo poſtea plura dicemus.

pite velut ante oculos poſitam picturam, res omnes tanquam in conſpectu ſunt, videmus rem præſentem, videmus aſtutum ſerpentem, arborem ſapientiæ medio in horto, pellectam mulierem virum etiam pellicientem, videmus apertos oculos, pudefactos homines, atque ipſam adeo Deorum vocem horto incedentem (מתהלך) velut oculis conſpicimus. Inde orta eſt ſublimis quædam philoſophematis obſcuritas, facile obſervanda, ſi ſolum legatur, inde abruptum ejus & ſubitum tanquam picturæ initium. Hinc etiam ad C. II. lux quædam refulget. Namque hoc & tertium caput unum idemque monumentum eſſe, duorum maxime nominum divinorum (יהוה & אלהים) nusquam alibi obvia conjunctione x) permoti, plerique recentiorum interpretum ſtatuunt. Igitur verſum quartum capitis ſecundi credunt eſſe novi monumenti initium & quaſi titulum, etſi difficultatem, ortam exinde, quod nihil de *terra* & *cœli* h. e. univerſi originibus C. II^{do} memoretur, complures probe perſpexerint y). Quid igitur, ſi ille C. II^{di} vers. quartus fuerit coſmogoniæ Cap. I^{mo} ſervatæ quædam quaſi peroratio, ſubjuncta ab eo, qui antiqua monumenta congeſſit? Eundem etiam, cum haberet ante ſe alias quoque de origine terræ & generis humani traditiones, heic illas, tanquam quædam capiti

---

x) Hujus equidem conjunctionis cauſſam me prorſus neſcire fateor. Id vero mihi perſuaſum eſt, primitus ſolum אלהים ſcriptum extitiſſe.

y) Vid. v. gr. ven. *Pottii comm. de conſilio Moſ. in transſcribendo documento eo, quod Gen. II & III. ante oculos habuiſſe videtur.* 1789. & cel. *Heinrichs de antiquo docum. quod II Gen. Cap. extat*, quem ideo non miror, aliquos verſus excidiſſe, credere potuiſſe.

piti primo ſupplementa adjunxiſse, veroſimile mihi videtur. z) Atque idem ſine dubio monumentorum collector, cum ſolum ſeparatumque Cap. tertium accepiſset, hoc ut facilius intelligeretur, nonnulla ex hoc ipſo ſine dubio philoſophemate anticipata, alia ex aliis traditionibus, quibus hanc in rem commode uſus eſt, deſumta, illi velut præparationis ergo præmiſit. (Cfr. II, 7. c. III, 19. II, 8. 9. c. III, 3. 5. II, 16. 17. c. III, 2. 3. II, 18 — 24. c. III, 1. 3. 5. II, 25. c. III, 7. 11. 21. — vid. *Herder älteste Urkunde des Menſchengeſchlechts.* P. IV. p. 4.)

§. IV.

Sumſimus hucusque, mythicum de prima malorum humanorum origine φιλοσοφουμενον capite hoc contineri. Poterat hoc pro illorum, quibus ſcriptum eſt, temporum ratione, pro linguæ antiquiſsimæ in rebus omnibus a ſenſu remotis exprimendis inopia, pro orbis antiquiſsimi indole, ac more, res omnes vivis coloribus depingendi, & in ipſa omnia actione repræsentandi, non propriis & ad acutiorem præciſionem exactis verbis, non dogmatico & philoſophico dicendi genere conſcribi. Non enim artis, ſed neceſsitatis fuit hæc veritatis per μυθους traditio, neque video, quid hoc philoſophandi genus de ipſa nobis veritate detrahere poſsit, ſi modo ſenſum ſub emblemate latentem caute eruerimus.

---

z Ita relatum erat C. I. de herbis & graminibus e terra progerminantibus, hic, quomodo & qua ratione id factum ſit, additur. Deinde v. 7. coll. I, 26. ſs. ſubjungitur alius ex alia traditione de origine hominis μυθος, & v. 8. 9. 10. prima quoque hominum ſedes fluminibus, quæ in antiquæ historia omnia fabuloſi quid habent, fabuloſe (vid. perill. *Herderum vom Geist der ebr. Poes.* P. I. p. 153. & cel. *Paulus im N. Repert.* &c. P. II. p. 217.) determinatur. Igitur neque arctus inter ſingulos C. II. verſus nexus quærendus eſt.

mus. Μυθον autem in hoc Capite contineri ipſa maxime ejus expoſitione comprobabimus. Nam cum omne de talibus rebus judicium ad uniuscujusque *guſtum* maxime referatur, neque ego ullam partem alteram facile convicturam eſſe credam, liceat id tantummodo quærere, nonne hæ omnes de rebus humanis traditiones, ſi veræ fuerint, ſecum ipſis & cum analogia historica pugnarent, unde homini v. gr. notio vetiti venerit, quæ ſupponit jam aut ſtatim certe gignit boni malique ſcientiam, ad quam tamen eum tum demum, ſi vetitum fructum tetigerit, perventurum eſſe, ſerpens (v. 5) vere (coll. v. 22.) prædicit, liceat quærere, an credibile ſit, homines tam maturo notiones, hoc capite jam in iis ſuppoſitas, animo informare potuiſſe, (quæ difficultas nonniſi cumulatis hypotheſibus ſolvitur,) liceat quærere, annon nimis omnino celeres primorum hominum progreſſus deſcribantur, quam ut, rem vere factam narrari, poſſis tibi perſuadere? Deinde tota totius Capitis indoles & narrationis univerſa ratio arguit *μυθον* potius, quam rei veræ narrationem. Ille enim ſerpens, illa ſcientiæ & immortalitatis arbor, illi cuſtodientes Paradiſum Cherubi, quid erunt, niſi imagines mythicæ, & hieroglyphicæ, (§. III.) a ſenſu, quem involvunt, accurate diſcernendæ? Ominoſum per univerſum Orientem animal ſerpens eſt; mirum eſt, quot ſymbolis fabulisque orientalium celebratus ſit. Inprimis autem aſtutiæ & occultæ ſapientiæ imago eſt. *a*) Deinde illa ſcientiæ arbor ſueta orientalium fabula eſt, occultas rebus in omnibus vires ſuſpicantium, de ſcientia naturæ arcana, hinc de arboribus, fontibus, lapidibus ſapien-

---

a) Vid. *Herderi Aelteste Urkund. d. Menſchengeſchl.* P. IV. p. 66. & ejusdem locum vom *Geist der ebr. Poes.* (P. I. p. 167.) cfr. etiam *Euſeb. Præpar. Evang.* L. I. C. X. p. 41. Ed. Colon. 1688.

ſapientiam occultam conferentibus ſæpiſſime ſomniantium. b) *Cherubim* autem illi quicquid fuerint, certe fabuloſos eſſe ex omnibus quæ de iis prodita ſunt, apparet. Habet ſua quæque gens fabuloſa animalia, de quibus, quoniam fabuloſa ſunt, nihil præter hoc ipſum ſcimus. Illi occidentalium gryphes, centauri, dracones mala Heſperidum cuſtodientes, Arabum fabuloſa Simorg c), Simorg-anka d), Soham e), Aegyptiorum ſphinges, Ebræorum Cherubi unius omnes fictionis ſunt. f)

§. V.

Igitur, quis ſub emblemate ſenſus lateat, jam nobis accuratius diſpiciendum eſt. Ac prima quidem mali moralis initia hoc capite deſcribi, ita dudum pervulgata ſententia fuit, ut a ſenſu vero illam haud valde alienam eſſe, jam ex hoc ſatis recte concludi poſſe videatur. Certe narratur, hominum primævorum erga Deos inobedientia primum boni malique diſcrimen inter homines exortum eſſe, hinc ſubnata cetera hominum mala, multiplices humanæ vitæ labores, morbos & dolores corporis, animi vero nunquam contenti multiplicem ærumnam & ſolicitudinem. Dixi-

---

b) Vid. *Herder vom Geiſt* &c. P. I. p. 169.

c) Vid. *Herbelot Bibl. or.* P. III. p. 318.

d) ibid. p. 319.

e) ibid. P. III. p. 230.

f) Præclare rem totam exegit *Herderus* l. c. P. I. p. 177. Quot omnino portentoſis fabulis abundaverit inter Orientales præſertim naturæ ſcientia vel ex ſolo *Bocharto* didiceris. — Ex eo, quod obiter moneo, æſtimandas ſimulque putem illas in Jobo Elephanti & Crocodili deſcriptiones, in quibus multi propterea hærebant, quod omnia ad ſeveram veritatem exigere vellent.

Diximus, hæc philosophemata profecta esse a ſacerdotibus, quos ad originem mali moralis investigandam ipsa religio rerumque divinarum cura poterat invitare, a ſacerdotibus, quos omni tempore impietatem, improbitatemque naturæ humanæ acerbis querelis accusavisse constat, quos ſcimus etiam omnis hominum miseriæ, omniumque, quæ homini evenire possunt, malorum, caussam in corrupta hominum natura, in perpetua ad malum propensione, in ſenſuum prævalente imperio, in violatione divinarum legum posuisse g). Quid, ſi igitur mali moralis caussam atque originem explicaturus antiquissimorum philosophorum unus illud pro poëseos antiquissimæ more a facto aliquo ſingulari, a peccato hominum primævorum, cujus contagio ſimul cum pœna peccati ad horum posteros omnes pervenerit, derivare hoc nostro philosophemate voluerit? Fructus itaque vetitos homines primævos tetigisse, peccatum & erga divinas leges inobedientiam ſignificaverit, ſerpens astutus hominem ſenſuum illecebris parentem & ſeſe ipsum ad malefaciendum pellicientem deſignaverit. Cherubi autem, felici horto homines arcentes, labem mali omnibus congenitam & naturalem animi humani pravitatem, quæ nos ſemper a reditu ad felicem innocentiam prohibeat, denotaverint. Sed fateor, hunc mihi ſenſum non ex omni parte philosophemati nostro ſatisfacere videri. Non enim video, cur v. gr. illa præcipue *ſcientiæ* arbor a poëta adhibita ſit, nisi &

hujus

---

g) *"Daſs die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die ſo alt ist, als die Geschichte ſelbst, als die noch æltere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ælteſten aller Dichtungen, der Priesterreligion."* **Kant** *über das radikale Böse in der menschlichen Natur.*

hujus præcipuum quendam & eminentem ſenſum quærendum esse ſumamus, ut alia, de quibus postea plura dicentur, nunc taceam. Quid vero, ſi *hominum a primitiva ſimplicitate discessum, primam a felici naturæ ipſius imperio defectionem, transitum ex aureo ſeculo atque hinc primas malorum humanorum origines* egregio philosophemate describi dixeris? Ipsam enim vero nobis nostram ſapientiam, boni malique perspectum discrimen, rerum altiorum cognitionem magnam infelicitatis caussam extitisse, induxisse in animum humanum infelicem, etiam ipsius mali, curiositatem, rotæ nos velut Ixioneæ alligasse, qua circumacti perpetua & inexplebili rerum altiorum cupiditate discruciemur, id, ſi non ſciré, *ſentire* tamen potuisse antiquum Philosophum non video, quomodo negari possit. Ita certe habebis plenam illarum imaginum omnium & perfectam vim potestatemque, miraberis egregium illarum delectum, nec, quod ſenſui aut imaginibus desit, desiderabis. Meminerimus etiam illarum, quas inter ceteras gentes pervulgatas videmus, de primitiva hominum felicitate traditionum, meminerimus fabularum, quas ſcimus poëtas hominum ex illo felici ſtatu discessum explicaturos commentos esse, meminerimus aurei ſeculi, ab omnibus omnium temporum poëtis & ſapientibus celebrati, redeamus cum his, ſi qua poterimus, ad felices illas Edenis arbores, ut inter has nobis nostri philosophematis egregia veritas eluceat. Quod ſi quis nos quæret, undenam & illa primitivæ hominum felicitatis notio & hæc transitus ex illo ſtatu descriptio antiquo ſapienti venerit, eodem nos jure hunc quærimus, undenam eædem illæ notiones antiquissimarum gentium ſapientibus venerint, cur omnes de rebus humanis cogitantes, ſi non ad easdem notiones ſponte devenerint, certe, ſi communem illam antiquitatis de aureo ſeculo

culo fabulam inaudiverint, repente in illa inveniant neſcio quid amabilis & veri, quod animum cujusque non poteſt non abripere, & ſenſum quendam, illis poëtarum fabulis in nobis ipsis reſpondentem, ſenſum ſimpliciſſimæ felicitatis, velut ex ipſa noſtra infantia nobis ſervatum, nec ullis vitæ ſerioris laboribus extinctum, arguit? Videmus vero illas antiquiſſimarum gentium traditiones cum in ipsa hominum primitiva felicitate, tum in illo ex aurea ætate ad deteriorem ſtatum tranſitu deſcribendo mirum quantum omnes inter ſe conſentientes. Felices referunt homines ſua inſcitia & omnimoda innocentia fuiſſe, g) dum naturæ obſecuti, futurarum rerum ſecuri, vitam ut erat accipientes, de ſe ipsis aut ſuo cum rebus extra humanæ cognitionis limites poſitis nexu nihil argutantes, inturbata lætitia, hilares infantiæ dies viverent, h) dum, bonum quippe malo non dignoſcentes, ab omni fraude alieni i), rerum altiorum haud curioſi, mollibus otiis viverent, k) nec majorum, quam rerum alma mater porrigeret, cupidi l) cibo ſponte nato contenti eſſent. m) Hominis vero ipſius temeram audaciam, rerum altiorum infelicem cupiditatem, ſa-

pieit-

---

h) *Genes.* III, 5. 7. coll. cum *Senec. Epist.* XC. *Macrob. in ſomn. Scip.* L. II. c. 10.

i) *Ovid. Metam.* L. I. v. 89. coll. *Tacit. Annal.* L. III. C. 26.

k) *Ov.* v. 100.

l) *Hesiod.* v. 116. *Ov.* v. 101.

m) Subjungo præclarum locum *Platonis* in *Polit.* p. 34. ed. Bip. "Τοτε γαρ (ſc. επι της Κρονου δυναμεως) αυτης πρωτον της κυκλησεως ηρχεν επιμελουμενος ὁλης ὁ Θεος, ὡς νυν κατα τοπους ταὐτον τουτο ὑπο Θεων αρχοντων παντη τα του κοσμου μερη διειλημμενα. Και δη και τα ζωα κατα γενη και αγελας οἷον νομεις Θειοι διειληφεσαν δαιμονες, αυταρκης εις παντα ἑκαστος ων, οἷς αυτος ενεμεν, ὡςτε

ουτ'

pientiæ majoris curiosam captationem, virium, ſupra quam fas erat, exaltationem, omnium omnes malorum causam præcipuam faciunt. Omnes de hominum erga Deos (quorum plena ſunt illa tempora, plenæ antiquissimæ fabulæ) inobedientia & rebellione quadam loquuntur. n) Deorum ipsorum fructus homines tetigisse nostra

---

ουτ' αγριον ην ουδεν, ουτε αλληλων εδωδαι. πολεμος τε ουκ ενην, ουδε στασις το παραπαν. αλλα θ' όσα της τοιαυτης κατακοσμησεως έπομενα μυρια αν ειη λεγειν. το δ' ουν των ανθρωπων λεχθεν αυτοματου περι βιου, δια το τοιονδε ειρηται. θεος ενεμεν αυτους, αυτος επιστατων — νεμοντος δε εκεινου πολιτειαι τε ουκ ησαν ουδε κτησεις γυναικων — καρπους δε αφθονους ειχον απο τε δενδρων και πολλης ύλης αλλης, ουχ ὑπο γεωργιας φυομενους, αλλ' αυτοματης αναδιδουσης της γης. γυμνοι γε και αστρωτοι θυραυλουντες ταπολλα ενεμοντο. το γαρ των ὡρων αλυπον αυτοις εκεκρατο. μαλακας δε ευνας ειχον αναφυομενης εκ γης ποας αφθονου. &c. — Cfr. etiam *Diodor. Sic. Bibl.* L. I. p. 11. Ed. *Wessel.* Mirum eſt, quantum illam primitivam hominum felicitatem etiam philosophi, longe a ſimplicissima nostri philosophematis veritate alieni, extulerint. Faciunt primævos homines non ideo tantum felices, quod ſoli naturæ obtemperarent, ſed tribunnt eis etiam ſummam animi perfectionem, magnam virtutem & ſapientiam, propioremque divinæ naturam. Egregie hosce confutat Seneca (Epist. XC.) "Quamvis, inquiens, egregia illis primævis hominibus vita fuerit & carens fraude, non fuere ſapientes, quando hoc jam in opere maximo nomen est. Non tamen negaverim, fuisse alti ſpiritus viros, &, ut ita dicam, a diis recentes (בני האלהים), neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit. Quemadmodum autem omnium indoles fortior fuit, & ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus conſummata. Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri. Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant. Multum autem interest, utrum peccare aliquis *nolit* an *nesciat*. Deerat illis iustitia, deerat prudentia, deerat temperantia & fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat ſimilia quædam rudis vita: *virtus* non contingit animo, nisi instituto & edocto & ad ſummum assidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, ſed ſine hoc nascimur, & in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus est."

n) Etiam Indorum μυθους de hoc transitu ſua referre narrat *Strabo* (*Geogr.* p. 679. ed.

nostra traditio refert, ignem Jovi furatum Prometheum omnia terræ mala intulisse, canit *Hesiodus*. Ac si quicquam aliud apud antiquos poëtas Philosophema fuerit, est certe illa, quam de Pandora narrat *Hesiodus*, fabula, ipso sine dubio antiquior. *o*) Pœnam enim hominibus immissurum Jovem narrat huic ex terra formatæ virgini (v. 61. 63.) Deos Deasque omnes aliquid ex suis jussisse conferre, itaque ei artes suas contulisse Minervam, Venerem pulchritudinis gratiam & conjunctum cum hac

ποθον αργαλεον και γυιοβορους μελεδωνας,

Mercurium autem illi indidisse fallacem & dolosam mentem, Charites denique omnem pulchritudinis ornatum in eam effudisse. Hanc vero Pandoram in terram demissam omnia mortalibus ægris mala intulisse fingit. Videmus eam profecto iis omnibus præditam, quæ miseriæ atque infelicitatis humanæ præcipuæ omni tempore caussæ extiterunt. Neque equidem hujus fabulæ ullum vel finem vel consilium perspicio, nisi fuerit mythicum de prima malorum humanorum origine φιλοσοφουμενοι *p*), quod si non

---

ed. Bas. 1549.) ὑπο πλησμονης οἱ ανθρωποι και τρυφης εις ὑβριν εξεπεσον, Ζευς δε μισησας την καταστασιν ηφανισε παντα, και δια πονου τον βιον απεδειξε. Etsi mihi persuasum est, nos illa, quæ Indum loquentem inducit Strabo, hujus ingenio debere.

o) *Hesiodum* enim, præsertim in Theogonia (quæ illam fabulam repetit v. 561. ss.) condenda antiquioribus carminibus usum esse, probavit perill. *Heynius* Comm. §. 1. not. f) cit. p. 132 f.

p) Invenio, etiam Joan. *Tzetzem* grammaticum qui ἐξηγησιν των βιβλιων του Ἡσιοδου scripsit, sensum hujus fabulæ arcanum suspicari. Postquam enim vitam aurei seculi descripsisset, ita pergit: (p. 41. ed. Bas. sin. ann.) επει δε προμηθεστεροι γεγονεις και σφοδροτεροι (οἱ ανθρωποι), το πυρ εὑρον, και θερμοτεροι, ηγουν πανουργοτε-

ροι

non forma, re certe quam cum nostro consentiat, luculenter apparet. — Hujus vero, quem diximus traditionum antiquissimarum in explicanda malorum humanorum origine consensus, quænam erit alia caussa, quam communis naturæ humanæ q) observatio, in quam qui vel tantillum penetraverit, facile perspiciet miram quandam in nobismet ipsis pugnam, præpotens in nobis agendi principium, ultra ſensuum nos angustos limites & ad altiora usque impellens, perspiciet exortam inde votorum nostrorum & cogitationum omnium quandam infinitatem, nullo tempore explendam, obſervabit insuperabilem naturæ humanæ ad quærendam felicitatem impulsum, exortumque, ſi huicce maxime paruerimus, magnum in nobis ex altera parte, compensandum nulla felicitate, defectum, audiet rationis vocem imperiosam & interminatam reverentiam exigentia postulata, ex altera autem parte naturæ ſensibilis, cui illa dominatrix ratio minimam tantum perfectionis nostræ partem velut de gratia permittit, illecebras & blandimenta, observabit, ſi verbo res dicenda est, hominis inter utramque partem ambiguum & ſecum ipso misere conflictantem animum. Quodsi igitur illam nostram infelicitatem ejusque caussam ſcimus ſe nobis omni-

---

ρων πραγματων αρξασθαι, και τον [illegible] και ελευθερον βιον [illegible] μετατρεψαι δου-[illegible] — Καὶ τας χαριτας [illegible] αἱ τεχναι [illegible], δι' ὧν ὁ βιος κοσμειται, και τα ἡδεα ὑμιν και τερπνα και ἁβροτερα γινεται, [illegible] ὑμας [illegible] και τρυφερωτερως [illegible] &c. Video etiam perill. *Heynium* in Comm. not. præc. cit. p. 147. idem ſtatuere, *Prometheum*, inquientem, *videtur adoptasse vetus poeta ad declaranda inventa vitæ, inprimis artes, ignis ope excultas. In Pandora autem ſapientiæ jam reconditæ ſemina latent; cum animadvertissent homines, mala vitæ ex ipso illo cultu per artes, opes & copias rerum illata.*

q) In hac enim historiæ generis humani universæ ultimæ rationes quærendæ ſunt.

omnibus certiſſimo quodam veriſſimoque ſenſu offerre, quid obſtat, quin antiquiſſimis etiam ſapientibus ejuſdem, quam longe poſtea Plato, r) & Genevenſis præcipue Philoſophus s) adeo acute perſpexerunt, quæque, ut in ſingulis quibusque hominibus, ita in rebus etiam humanis univerſis non poteſt non ſeſe exſerere, luctæ diſcordiæque ſuſpicionem obſcuram certe animo obverſari potuiſſe, perſuaſi ſimus. Quid ſi igitur mali moralis æque ac naturalis initia, quid ſi hominis rerum altiorum perpetua cupiditate inducti e ſtatu naturæ diſceſſum antiquus hoc noſtro philoſophemate ſapiens deſcripſerit? Quidni enim, ſi admittimus aliarum gentium de prima malorum humanorum origine traditiones, admittamus eaſdem in his quoque antiquiſſimis rationis humanæ monumentis, quibus profecto tantum abeſt, ut noſtram ſapientiam temere inferre velimus, ut potius perſuaſum habeamus, auctorem hujus philoſophematis eam, quam ille egregie expreſſit, veritatem obſcure tantum atque haud explicite cogitaſſe. t) Noverat ſine dubio traditiones ipſo longe antiquiores de aureo ſeculo & hominum primævorum felicitate.

---

r) Egregius est & ex ipſa hominis natura hauſtus *Platonis* ille μυθος, animum hominis ex intelligibili mundo tanquam in exilium detruſum mundo ſenſibili adſtrictum eſſe, in quo perpetua ſit inter intelligibilem & ſenſibilem ejus naturam diſcordia, nihilque ei ex illo mundi intelligibilis ſtatu reliquum manſerit, quam obſcura hujus memoria, acceptæque in illo æternæ & inalterabilis ideæ, quæ tamen ipſæ cum ſenſibili ejus natura nullo modo conciliari queant. Hinc ſenſibilem hominis naturam (ὕλην) Plato & Stoici diſertis verbis mali cauſam, vimque Deo h. e. omni bono rebellantem, dixerunt. Vide omnino cel. *Schulze Diſſert. de ſummo ſec. Plat. Philoſ. ſine.* Helmſtad. 1789.

s) Vid. Comm. *Kantii* §. 1. not. b. cit. p. 14. ſs.

t) Cfr. Ill. *Eichhornius in Allg. Bibl. der bibl. Litter.* P. I. p. 990.

licitate. Has undenam acceperit, nescimus quidem, ſed in hoc nullam dubitandi caussam video, nisi forte eadem de caussa velimus etiam Hesiodum, Lucretium *n*), Ovidium, Virgilium ceterosque omnium fere gentium poëtas hominum ex aureo ſeculo discessum cecinisse negare. Cum vero præcipuam malorum humanorum caussam videret in eo positam esse, quod

> nemo, quam ſibi ſortem
> Seu ratio dederit ſeu ſors objecerit, illa
> Contentus vivat,

plerique autem, nunquam præsenti bono læti, futurum ſemper tempus aucupentur, rerumque altiorum cupiditate huc illuc acti, quocunque tandem modo, bono malove, possint, ſtudeant illi ſatisfacere, hunc μυϑον ita instituit: Felicissimos primæva ætate fuisse homines, ſed cum ſorte ſua non contenti, a ſimplicitate naturæ desciscentes, ad res altiores (mythice: ad Deorum cibos) anniterentur, felicem illam ſub naturæ imperio conditionem perdidisse, (a Diis Paradiso expulsos esse.) Cum vero hieroglyphica exprimendum esset philosophema, hanc, quam nunc habet, formam nactum est. Ita ſerpentem v. gr. illi philoſophus intulit, ut illius, quam diximus, cupiditatis illecebras & hominis ad malum perſuasionem eo posset perfectius exprimere. Pinxit igitur hunc ſine dubio fructus ſapientiæ comedentem, homines dein in illos cupidis oculis defixos, dehinc & hos comedentes, postremo Deos, felici horto miseros homines expellentes. *v*) —

Sed

---

n) De rerum natura L. V. Continet hic Lucretii liber innumera, quæ ſerior de rebus humanis philosophia ſibi vindicat, jam antiquo poetæ perspecta.

v) Liceat in hoc loco aliquantisper morari propter *Gemborgium*, auctorem libri

Sed nunc ad philoſophematis noſtri explicationem propius accedemus, & non modo ſenſum, ſi qua poterimus critice, ſed & quanta ſit in imaginibus ejus veritas, primum ex ipſa animi humani indole, deinde ex hiſtoria generis humani univerſa philoſophice oſtendemus. Id unicum præmonere liceat, in *critica* me tantum & *philoſophica* expoſitione verſaturum eſſe.

§. VI.

---

§. II. not. p) citati. Perſuaſum huic eſt, ex hieroglyphica hoc caput deſcriptum eſſe. Ac facile quidem ei concedimus, quod urget inprimis, eum, qui de hiſtoria hieroglyphica expreſſa non antea inſtructus ſit, in ſenſu illius exponendo non poſſe non errare. Sed non video, cur Moſes, qui magnam vitæ ſuæ partem in Aegypto tranſegit, non tantum æque certo ſed certius etiam Gamborgio hiſtoriam illa hieroglyphica expreſſam ſcire potuerit? Poterat vero Moſes ab (exoterica certe) Aegyptiorum religione prorſus abhorrens, etſi ſenſum hieroglyphicæ ſciret, alium tamen ei ſenſum tribuere. Sed non video, cur *hunc* ei præcipue ſenſum tribuerit, niſi antea de aureo ſeculo & primitiva hominum felicitate inaudierit. Deinde valde dubito, an juſta argumentatione progreſſus ſit *Gamborgius*. Ita enim argumentatur: quoniam hoc caput ex hieroglyphica deſumtum ſit, hieroglyphicas autem in Obeliſcis maxime Aegyptiorum adhibitas fuiſſe conſtet, in Obeliſcis autem regum ſuorum hiſtoriam Aegyptii conſignaverint, etiam illam hieroglyphicam, ex qua hoc caput deſumtum ſit, in Obeliſco Aegyptiaco expreſſam fuiſſe, & partem antiquæ hiſtoriæ regum Aegyptiacorum continuiſſe. Sed hoc caput ex hieroglyphica *Obeliſco* expreſſa deſumtum eſſe, haud mihi ſufficienter comprobavit. Comprobaſſet, ſi in Obeliſcis *tantum* publice expoſitis hieroglyphicas adhibitas fuiſſe oſtendiſſet, ſed ſcimus, etiam *ſacerdotes* Aegyptiorum in *myſteriis* ſuis hieroglyphicis uſos fuiſſe, iisque arcana placita expreſſiſſe. (cfr. *Herodot.* L. II. c. 36. *Maneth.* ap. *Jos. contr.* Ap. L. I. c. 14.) Moſes igitur, ſi in eorum myſteria admiſſus eſt (§. II.), poterat hieroglyphicæ, ex qua hoc monumentum depromſit, explicationem a ſacerdotibus audire. Taceo dubia alia, quæ contra hypotheſin viri ceteroquin eruditiſſimi proferri poſſent.

§. VI.

Quodsi hoc nostro philosophemate *mali moralis initium* describi putes w), vides ominosum ſerpentem vetitos homini fructus laudibus primum efferentem, mirum quantum ſapientiæ hominibus illos comesturis pollicentem, moventem omnia, hominem ab omni parte blandis illecebris impetentem, mulierem autem, ſimulatque ad hunc attendisset, hæsitantem, dubitantem, mali ipsius veluti curiosam, postremum fructus, ſed nonnisi ſub ratione boni, comedentem. Egregia vero imago hominis ſuæ ſibi libertatis conscii, hac libertate in quamvis partem uti cupientis, ſed tamen ab eo, quod lex boni jubet, non discedentis, nisi hac primum ipsa prorsus infirmata, aut ad *ſuam* certe voluntatem quomodocunque accommodata, posito vero ex altera parte alio agendi momento, illi jam legi prævalente & cum bono aliquo conjuncto, quod ipse, quantum potest, exornat & effert, atque ita ad legem boni deserendam ſensim ſensimque ſe ipsum pellicit. Quodsi vero hoc nostro philosophemate *hominum ex aureo ſeculo discessus* describitur, hujus autem ipsa ratio dux & auspex fuit, videmus profecto hic illud præpotens in nobis rationis imperium, quod, ultra angustos ſensuum limites vi nos insuperabili propellens, res usque majores & altiorem dignitatem, ipsius ope consequendam, nunquam non ante oculos ponit. Videmus vero rationis jam primum exsertæ luculenter descripta initia. Nam cum ſenſus res doceant, ut ſuum, non

---

w) Utriusque explicationis, (de origine *mali moralis tantum*, & de origine *malorum humanorum universe* agere hoc Caput,) rationes hic *æqua lance* ponderabimus.

non ut *neceſſario* ſunt, homo rationi obſecutus primum nexum rerum *neceſſarium* (v. 4. 5.) inquirens ſpontaneitatem ſuam exſerit. Deinde, cum primum ſecum ipſo habitare cœpit, legum neceſſariarum in ipſo poſitarum ſibi conſcius factus, lege inprimis boni ſi non explicite cogitata obſcure tamen percepta, bonum malo dignoſcit. (v. 7.) Obſervamus hic antiquiſſimarum linguarum in una re deſignanda egregium conſenſum, felicem quippe infantiam boni malique inſcitia deſignantium, x) nota profecto veriſſima, nam ut generis humani univerſi, quodſi poëtis fides eſt, fuit, ita certe & ſingulorum hominum aurea ætas eſt, y) ex qua egreſſi in humanæ miſeriæ communionem pervenimus, ſimulac, noſtrûm conſcii facti, quid bonum, quid malum ſit, perſpicientes, rationis auſpicia ſequi cœpimus. Dubito igitur, an *hominum ex aureo ſeculo diſceſſus* aptiore imagine deſig-

---

x) Nota v. gr. eſt Telemachi ap. *Homerum* juventutis deſcriptio:

„ἤδη γὰρ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα
Ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια, πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα.“

Cfr. *Diog. Laert.* in *vit. Zen.* L. VII. §. 92. & *Grotii Scholia* ad Gen. II, 9. & eundem *de jure belli & pacis.* L. II. c. 2.

y) Liceat h. l. obiter memorare illum inter ſingulorum hominum & totius generis humani hiſtoriam conſenſum, qui tantus eſt, ut etiam hanc in rem commode uti poſſis illo *Leibnitiano*: „*Animum humanum eſſe ſpeculum Totius*“. Maxime hic conſenſus Philoſophos juvare poteſt in antiquiſſima generis humani hiſtoria ſcrutanda. Aut enim *experientia ducti*, ex comperta generis humani hiſtoria rationibus ſubductis, aut *a priori*, ut ajunt, h. e. ſecundum principia ex ipſa animi humani indole hauſta ad illam concludunt. Hinc credimus etiam, hiſtoriam generis humani philoſophicam poſſe *comparative* ſaltem a priori conſtitui, cujus rei ſpecimen §. ſeq. dabimus.

designati potuerit, quam hac; rationis enim est bonum malo dignoscere, atque ejusdem ſecuti auſpicia a naturæ imperio diſcessimus. Deinde ſi *mali moralis initia* describi hoc nostro philosophemate putes, ex ipsa animi humani indole hauſta est *nuditatis* imago, v. ſeptimo adhibita. Nam quodsi rationis legem deseruimus, mox in nobis ipsis, ubi interminatam virtutis altitudinem nobis propositam intuiti ſumus, exoritur nostrûm ipsorum contemtio, & obsequii, ſenſibus ac propensionibus nostris præstiti, pudor. Verum hic pudor, illaque nostrûm ipsorum contemtio jamjam rationis in nobis efficaciam ſupponunt: quodsi vero rationis libertatisque prima in nobis *initia* descripta hoc capite fuerint, egregiam ſane imaginem admiror, infelicem hominem vivis veluti coloribus depingentem, qui, ſimulac felicem inscitiam vel una cogitatione abjecerit, nunc primum liber, quomodo libertate utendum ſit, ignarus, deſertus a natura, ſibique ſoli relictus, z) res ſibi quidem videt altiores propositas esse, ſed hoc ipso etiam, quantum ſit id, cujus egeat, quantum id, quod nesciat, expertus rerum majorum impatiente & trepida quasi cupidine huc illuc in diversas partes agitur, moliens omnia, ſi vel acquiescere tandem vult, in ficulnea (7.) ſæpe paupertate acquiescit. a) Illa certe hominis jam primum a natura discedentis *infirmitas* & *inopia*, conjuncta cum *rerum altiorum cupiditate*, *in ipſius natura fun-*

---

z) *Lucret.* L. V. v. 224.

— — ut ſævis projectus ab undis
Navita, nudus —

a) Cfr. egregium *Herderi* locum in *Ideen zur Phil. der Geſch. der Menſchh.* P. II. p. 409, ed. min.

fundata, non video, quanam potuerit aptiore, quam nuditatis pudorisque imagine, depingi? Vividissimis etiam ille nuditatis h. e. infirmitatis ſenſus conjunctus cum rerum usque majorum desiderio ſequenti imagine expressus eſt, cum, ipsorum Deorum voce audita, nudi homines fugiunt, &, cur fugerint? quærentibus Diis respondent, quod nudos ſe conspexerint. Eadem imago aptissima est, ſi mali *moralis* initia capite hoc descripta fuerint. Namque ſimul, bonum quid ſit & malum, homo cognovit, nudum ſe conspicit, h. e. ad malum proclivem *b*), nunc primum *ſuæ* voluntatis normam ſupremæ legis imperio videt oppositam, itaque hanc pavet potius & metuit quam amat, vel certe eam nonnisi cum verecundia quadam *veneratur*. *c*) Descripserat philosophus interna animi mala, cum primævi homines a felici naturæ imperio discessissent, exorta, descripserat hominis ad malum propensionem, primo rationis usu ſeſe exserentem, descripserat insuperabilem in animo humano rerum usque altiorum cupiditatem, conjunctam cum perpetuo imbecillitatis humanæ ſenſu, nunc externa etiam mala accedunt, hominis e ſtatu naturæ discessum insecuta. Μυϑος autem ut ſit eo

---

b) Cfr. *Clerici comment.* ad v. 7.

c) Meminerimus, hieroglyphica expressum philosophema fuisse. Poterant igitur animi motus interni nonnisi motibus externis designari. Igitur, ſive mali moralis primam originem, ſive omnino malorum humanorum omnium initia, & hominis e ſtatu naturæ discessum describi hoc philosophemate putes, poterat & pudor malefacti, & ſolicitudo ſenſusque imbecillitatis in homine, ſibi jam ſoli relicto, exortus, nulla aptiore imagine, quam nuditate & intuitu nuditatis exprimi.

eo exactior perfectiorque d), ſerpenti etiam pœnam dixiſſe Deos, modo naturæ ſerpentium prorſus conveniente, poëta fingit. Humi igitur ſuperbum animal incedat, quique ſapientiæ fructus tetigit ſerpens, pulverem mordeat. Qui terræ principem, hominem (Gen. I, v. 26. 29. 30.) pellexerat, a ceteris animantibus execretur, inprimis autem hunc inter & illum inimicitiam Dii perpetuam ſanciunt e). Quodſi vero mali moralis initia

---

d) Serpens quidem eo tantum fine philoſophemati illatus erat, ut hominis ad vetitos ſapientiæ fructus tangendos ſe ipſum pellicientis interni animi motus eo poſſent accuratius exprimi, ſed, cum illi illatus eſſet, quoniam lex eſt fabulæ cujusvis, ut *in ea perficienda omnia finem ſuum nanciscantur*, ſerpens etiam nullo modo poterat intactus relinqui.

e) Orientalem μῦθον eſſe meminerimus: abundat enim Oriens ſerpentibus venenatis & maxime periculoſis, unde celebrata virorum, quibus adverſus illos ſe muniunt, [illegible]. (*Bochart. Hieroz.* P. II. p. 387.) Etiam illud odium in proverbium ceſſit. Ante Jovem etiam non fuiſſe venenatos ſerpentes fingit *Virgilius*: Georg. I. 129.

„Ille (Jupiter,) malum virus ſerpentibus addidit atris."

Verbum שׁוּף, quod h. l. occurrit, tantum in duobus aliis locis Job. 9, 17. Ps. 139, 11. deprehendimus. Quodſi cognatas linguæ hebrææ dialectos conſulas, memoranda præcipue videtur ſign. verbi *chald.* שְׁוַף. Idem enim notat quod hebr. דכא pro quo poſitum eſt etiam in verſ. chald. Ps. 94, 5. Idem verbum *Chaldæis* & *Syris* ſignificat *fricare*, *limare*, *ſcalpere*, unde *chald.* משוף eſt *acuti* quid. Sed ſcimus etiam, verba media Wav & media geminata ſæpiſſime inter ſe permutari. Atque ita chald. שף ſyr. ܫܦ idem quod chald. שוף, *conterere* nimirum, ſignificant. Quid ſi igitur hunc ſignificationum verbi שוף ordinem faciamus, ut 1) ſignificet *lædere*, notione *generali*. 2) deinde ſpec. lædere *conterendo* (chald. שוף), *fricando* (Chald. & Syr. שוף), *premendo*, unde 3) *prope ad aliquem accedere*, (quæ notio conſpicitur in v. arab. سَافَ, quod conſtr. cum accuſ. سَافَهُ *preſſit eum* h. e. prope ad eum acceſſit, coll. S. R.

tia deſcripta hoc philoſophemate dicas, hæc profecto, quæ ſequuntur, meo quidem judicio, haud valde apta eſſent. Poterat philoſophus alios mali moralis fructus, quam hoſce præcipue humanæ vitæ labores, nominare. Hæc certe Deorum præſagia, novum, quem hominibus minantur ſtatum, opponunt ſtatui meliori, in quo non erat hic omnis, quem prædicunt, labor, non ærumna & animi, finem laborum nuſquam conſpicientis, ſolicitudo, tempus innuunt aureum, cum nondum arva coloni ſubigerent, ſed ſponte fructus naſcerentur, cum viverent homines

> Νοσφιν ατερ τε κακων και ατερ χαλεποιο πονοιο
> Νουσων τ' αργαλεων, αἱτ' ανδρασι γηρας εδωκαν,

&

S. R. *Storrii Progr.* §. 1. not. a) cit. p. 5. & *Castelli Lex. Heptagl.* col. 2494.) hinc a prope accedendo 4) *odorare*, hinc 5) *explorare* (vid. *S. R. Storrius* l. c. p. 6.) ſimiliter ut arab. شمّ in Conj. III. notat *appropinquare, alicui* (etiam *beſtiliter*, cfr. *S. R. Storrius* l. c. not. 9.) & *odoratu aliquid percipere, explorare.* (Gol. p. 1308.) Ita verb. ar. جرش a *Golio* (p. 469.) dicitur notare in Conj. I. *decorticare* (fricando) & *detrimento afficere, lædere*, deinde in Conj. III. i. q. زاحم *premere* (velut in denſa turba) & in Conj. IV., *prope accedere.* Videmus in utroque verbo arctum harum ſignificationum omnium inter ſe nexum. Igitur locum Job. 9, 17. verto: *Conterat me* (ex ſignif. verbi chald. שוף) *in procella.* Locum vero Ps. 139, 11. "& dixi, *premat me caligo*" ad inſtar *Horatiani*: *Prudens futuri temporis exitum caliginoſa nocte premit Deus.* Omnino verba *premendi* linguis in omnibus *tegendi* ſignificatum includunt. Ita hebr. עשה Zephan. III, 19. Ezech. XXIII, 3. 21. Eſaj. 43, 13. atque etiam Job. 23, 9. ſignificat *premere, ſubigere, affligere*, & aliis in locis (vid. *Schultenſium* ad Jobi l. c.) ſec. arab. غشا *tegere.* Hunc vero noſtrum locum verto ita: Hic *premet* & conteret caput tuum, tu vero eum *lædes* in calce.

& ſi tandem eis erat e vita discendum, mors malum haud esset *f*), ſed morerentur

— — — — ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι.

Videmus certe hominum a primitiva felicitate discessum vividissimis coloribus depictum, videmus morbos ceterosque vitæ humanæ labores miseros homines obruentes, videmus ſublatam (v. 15.) auream inter mundi primordia pacem, hominis cum tota natura concordiam & ſecuram in illo ſtatu quietem, ab omnibus omnium temporum poëtis celebratam. *g*) Igitur mulieri imponitur partuum difficultas, viri imperiosi necessitas, pœna prorsus ei, quod patraverat, conveniente. Eadem, quæ ſua cupiditate inducta peccaverat, nunc ſuis doloribus infelix ſit, quæ ſua virum auctoritate pellexerat, ea ſerva ſit viri *h*), quo tamen carere nequit. Videmus præterea omnia virili æque ac muliebri indoli quam convenientissime dicta esse. Mulier plerumque contenta est, ſi intra *ſuos* limites præcelluerit, ſed virum (v. 17. ſq.) curæ multiplices exercent, nocte dieque consilijs ultro citroque agitatur,

---

f) Nesciebant enim, quando moriendum esset, nec tristem leti necessitatem perspexerant. Postquam ratione uti cœpissent, primum *futuri temporis*, atque ita *mortis* etiam expectatio in homine orta est. Cfr. *Rousseau ſur l'origine & les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* P. I. p. 57. *Kant* comm. *Muthmassl. Anf. der Menschengesch.* p. 9. 10.

g) Cfr. *Herder vom Geist der ebr. Poes.* P. I. p. 159. & loca poetarum a *Lowtho* cit. ad Esaj. XI, 6. & h. *Michaelis Epimetr. ad hujus prælect. de p. hebr.* p. 191. Cfr. inprimis v. 15. cum Esaj. XI, 8. LXV, 25. In utroque hoc loco lætum futuræ felicitatis præsagium est, quod imaginibus ex aureis mundi primordiis petitis exornat vates.

h) Orientalem μῦθον esse, iterum meminerimus.

tur, [illegible] res omnes molitur, cumque vel ſummum, quod poterat, culmen tetigit, tempus est diſcedendi ex ſcena nec *perficere* quicquam poteſt, ſed omnia tantum incipere & ad definitum quendam gradum perducere, felix, ſi quid boni *poſteris* ſeverit, iterum diſceſſuris (v. 19.) Ingratam itaque tellurem (v. 17.) quæ ſponte quondam fertilis erat, proſcindere vir jubetur, infirma autem mulier vix partus ſuſtinet, igitur ſerva ſit viri, ſed eo ipſo etiam hujus tuta auxilio: hæc intra *domeſticos* limites (v. 16.) manere jubetur, ille *foras* ubivis omnia moliatur. Verum hæc, quæcunque tandem ſint, mala communis leniat amor. (v. 20.) atque ipſa illa mulieris poena (v. 16.) fiat mutui cum viro amoris conciliatio. *k)* Egregie huic μύθῳ poëta intulit illud amoris firmiſſimum vinculum, prolis numeroſæ communionem, & illud antiquiſſimi orbis liberorum ſtudium, quod tantum erat, ut, quo plures mulier peperiſſet, eo majore in honore haberetur. *l)* Deſcripſerat nunc homi-

---

i) — — — οὐδέποτ' ἦμαρ
Παύσονται καμάτου καὶ ὀϊζύος, οὐδέ τι νύκτωρ
Τειρόμενοι, χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.

k) Antiquiore ſine dubio μύθῳ traditum erat *ſignificans* primæ hominum matris nomen, quod huic traditioni egregie inſeruit poëta, quodque hieroglyphica etiam, propterea quod ſignificans erat, exprimi potuit. Neſcio, an ſingularis etiam ſenſus in eo quærendus ſit, quod mulieris, quæ primum vetitos fructus tetigiſſe narratur, præcipuæ in hoc philoſophemate partes ſint. Certe etiam Heſiodi Pandora, quæ mala terræ omnia intulit, *mulier* eſt. Statuitne auctor philoſophematis, rerum altiorum cupiditatem ad mulieris præſertim ingenium atque indolem pertinere? —

l) Ita omnino vivis hoc in μύθῳ coloribus matrimonialis amor, malorum præcipue bonorumque maritum inter & uxorem communio picta ſunt, ut facile perſpihominis ab imperio naturæ diſceſſum, deſcripſerat hominem inopem & periculoſo in tramite conſtitutum, (v. 7.) de futuro tempore anxium, (v. 18. 19.) ſibique ipſi diffidentem, cumque non perſpiceret, quod multi poſtea, iique egregii, Philoſophi nullo ſe modo perſpicere poſſe faſſi ſunt, quomodo in hac rerum omnium ignorantia, in hac experientiæ omnis inopia, progredi homines, ſibi ſoli relicti, potuerint, ipſos illis Deos ſuccurriſſe, res, quæ ad uſum maxime vitæ pertinebant, eos edocuiſſe, & hoc modo infelicem eorum conditionem ſublevaſſe *m*) refert. — Atque ita tandem ad triſtem dramatis exitum devenimus. Homines, rationis libertatisque auſpicia jamjam ſequentes, ipſis ſimiles factos veluti mœrentes Dii declarant, *n*) ne vero ad immortalitatis etiam fructus *o*) temere ferantur audacia, felici eos horto non

---

ciam, quomodo auctor libri: *Die älteste Urkunde der Hebr. für freymüthige Alterthumsforscher* in eam opinionem devenerit, carmen matrimonium commendans hoc capite contineri.

n) Exprimit hoc imagine *ſingulari* (v. 21.), peracute id quippe reſtis philoſophematis, & hieroglyphicæ, qua expreſſum fuit, ratione. Ut hoc autem præcipue exemplum deligeret, movit eum imago v. ſeptimo adhibita. Novimus etiam, antiquiſſimas gentes inventa vitæ pleraque ſingulari Deorum beneficio tribuiſſe. — Ceterum apud *Lucretium* ineuntis culturæ deſcriptio eadem fere eſt:

"Inde caſas poſtquam, ac pelleis ignemque pararunt,
Et mulier conjuncta viro conceſſit in unum —
Tum genus humanum primum molleſcere cœpit" &c.

o) Verba היה כאחד ממנו non aliter intelligi poſſunt. Nam ſi כ ponitur pro היה, hoc plerumque ſignificat *fieri*, ut *Deuter*. 7, 26. 1 *Sam*. 25, 26. 2 *Sam*. 14, 32. cfr. *Cocceii* ed. E. *Schmid* 1781. ad h. l. judic. a S. B. *Dederleinio* (*theol. Bibl*. P. II. p. 13.)

o) Multas antiquiſſimas gentes de cibo immortalitatis fabulatas eſſe deprehendimus.

non expellunt tantum, ſed & Cherubis arcent. Jam igitur conſpicimus hominem ab ipſa natura ex illo felici ſtatu, nulla prorſus ad eum redeundi ſpe relicta, dimiſſum. Enimvero ſi nobis ad illum ſtatum redeundum foret, nunquam ex eo diſceſſiſſemus. Longe autem majoribus nos rebus ſervatos eſſe, ipſius rationis vis nobis inſuperabilis p) perſuadet, quae, ut e felici naturae ſtatu nos eduxit, ita ad res usque altiores, & ad fines poſtremum ſummos quaerendos adeo nos acriter impellit, ut, etſi inter multiplices humanae vitae labores ſaepe felices Edenis arbores deſideremus, tamen, ſi vel ad illam redire liceret Arcadiam, praelatis immenſis vitae noſtrae laboribus, nunquam profecto reverteremur. q)

§. VII.

Sed, ut in uno rerum humanarum omnium quaſi obtutu conquieſcamus, ipſa etiam generis humani univerſa hiſtoria hoc

---

mos. Ita etiam *Judaeorum* [illegible] gigantes referunt, olim immortalitatis cibum, ſed fruſtra quaeſiviſſe. (vid. *Herders Ideen zur Phil. der Geſch. der Menſchheit*, T. III. p. 409. ed. min.)

p) *Kant l. c. p.* 5.

q) Cherubinorum imago fortaſſe hanc ob cauſam adhibita eſt, quod in illis locis fabuloſis (§. III. not. z) degere etiam portentoſa animalia (§. IV.) fabula ferebat. Aut certe novimus poetarum antiquiſſimorum communem morem, rerum portenta & monſtra in partes terrarum ſuorum temporis ignotas rejiciendi. (cfr. *Heynii* comm. §. 1. not. f. cit. p. 147.) Ita *Heſiodus Gorgones & dracones Heſperidum* ponit πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο, ἐσχατιῇ πρὸς νυκτὸς

"*Qua*,

ut ait de iisdem loquens *Lucretius*, l. V. v. 37.

— *neque noster adit quisquam neque barbarus audet*"

Paradiſum autem antiqua traditio C. II. ponit in terra incognita & fabuloſa (§. III. not. a.)

hoc nobis antiquissimum rationis humanæ monumentum explicet. De malis enim humanis, quorum maximam partem ipsa nobis nostra cultura tulit, eadem, quæ hujus forſan philosophematis auctorem torquebat, ſollicitudo unumquemque, cui res humanæ curæ cordique ſunt, poteſt exercere. Magna certe quæstio & gravis est, quomodo culturæ h. e. rationis in nobis exsertæ initium malorum etiam humanorum initium fieri potuerit, qua de cauſſa tunc maxime felicissimi fuerimus, cum ab omni rationis usu, hoc est vero, a ſumma, quæ nobis ineſt, dignitate quam longissime abessemus. Rerum autem humanarum omnium rationes cum ſint in nobismet ipsis positæ, antequam illam quæstionem ſoluturi ſumus, nobiscum ipsis aliquantisper morabimur. Facile vero nos quidem animadvertimus miram quandam in nobis ipsis discordiam, eamque exinde ortam, quod media natura & in duplici rerum ordine constitutus est homo, ſensibus ex altera parte adstrictus, ex altera civitatis intelligibilis ſocius. Nimirum homini ſensibus adstricto ſufficit, ſe benignitati naturæ ſuæ prorſus permittere aut ita *determinare naturam*, ut iis, quæ poscunt *ſenſus*, ſatisfiat, hominis vero in intelligibili rerum ordine collocati interest maxime *ſpontanea ſui ipsius determinatio*, ut naturæ *intelligibili*, longe altiora postulanti, ſatisfiat. Verum cum natura necessitate, ſpontaneitas libertate nitatur, ita nos ab nobis ipsis discrepamus, ut neque ſensibilis homo intelligibilem, neque hic illum ſine ſuorum ipsius finium detrimento juvare possit.

Tria autem præcipue ſumere possumus. *Primum* hoc : unum tantum ſese in homine characterem (ſensibilem vel intelligibiligibilem) exſerere, ita ut & unum tantummodo (natura aut libertas) hominis interſit. *Alterum*, ut vel uterque ſe homo ſenſibilis & intelligibilis *conjungat*, *ſuis ipſius* uterque finibus posthabitis, vel ut ſuos uterque fines, nulla *alterius* ratione habita, proſequatur. *Tertium*, ut alter alteri imperet. Ex his quodſi humani generis historiam conſideremus, primum characterem ſe ſolum intelligibilem exſeruiſſe nusquam deprehendimus. Senſibilis autem tum ſolus ſe exſeruit, cum ſe totum homo naturæ permitteret, quod, niſi meris nos ſomniis luſit communis primævi orbis, ſervata fabulis, fama, factum eſt inter aurea illa infantiæ humanæ primordia. In ſenſibus autem cum ſit nonniſi paſſio, aut actionis gradus tantummodo minimus, isque paſſione extortus quaſi, homo, dum auream ætatem viveret, naturæ *paruit* tantum, instinctum (Gen. III, 2. 3.) ſine dubio ſolum ſecutus, felix innocentia, felix rerum altiorum ignorantia, felix intra anguſtos ſenſuum limites. Sed ſimul *ſpontaneitate* ſua uſus erat, quoniam in ſtatu naturæ ſenſibus tantum *paruit*, tum primum ex illo ſtatu *diſceſſit*, quem, ſi naturæ obtemperamus, felicem prædicamus, ſed quodſi rationem, longe nobis altiora commonſtrantem, audiamus, tanquam nobis indignum rejicimus. Atque hunc e ſtatu naturæ diſceſſum, exortaque inde prima malorum humanorum initia deſcripſit egregie antiquus noſtra fabula philoſophus.

Qua vero ratione illa hominis ab imperio naturæ defectio malorum humanorum initium fieri potuerit, jam nobis facile apparebit. Namque ſimul utrumque characterem exſerere cœpimus,

mus, vel unus ſe alteri ſubmittere poterat, vel uterque fines ſuos, neglecto altero, prosequi. Ita vel homo intelligibilis poterat ſe ſenſuum conditionibus extra ipsum poſitis ſubjicere, quod ratio nunquam comprobat, vel homo ſenſibilis poterat ſeſe altiori rationis moderamini ſubmittere, atque ita a ſemetipso desciscere, vel cum homo intelligibilis, ſua libertate valens, a ſenſuum necessitate haud pendeat, poterat ille fines ſuos, neglecto ſenſibili homine, prosequi, unde exſertæ ſpontaneitatis initium poterat esse ſimul initium *malorum hominis ſenſibilis* (Gen. III, 16 — 21.); atque ex altera parte, cum homo ſenſibilis, illo neglecto, possit fines ſuos prosequi, poterat initium exsertæ ſpontaneitatis ſimul esse initium mali *moralis* (Gen. II, 6. 7.) Itaque cum primum ſpontaneitatem ſuam homo exſereret, exortum in eo est domesticum illud dissidium, quod, qui vel tantillum ſecum ipso habitare didicit, inter hos vitæ humanæ labores, inter innumeras boni malique luctas, in hac bonorum malorumque perpetua conjunctione non potest non persentire. Verum enimvero in illo ipso altiori rationis dominio tantam ex altera parte dignitatis humanæ altitudinem conspicimus, ut vel hac ſola de nostris nos malis ſolari, & majoris felicitatis læta exinde auspicia capere possimus. Cur tamen ex illo primitivæ felicitatis ſtatu discedendum nobis fuerit, quisque futurus tandem ſit rerum humanarum omnium finis, justa existit quæstio, estque etiam in hac progressuum humanorum consideratione ad animum cujusque, qui non res humanas omnes a ſe omnino alienas putat, movendum efferendumque vis adeo ſingularis, ut rerum humanarum omnium cursum, hoc nostro jam philosophemate designatum, quin persequar, haud mihi temperem.

Ordi-

Ordiamur a miserrima hominis conditione, quam plerique, injuriam naturæ ſacientes, ad ſtatum naturæ etiam referunt, ordiamur ab illo tempore, cum, amiſſa ex altera parte ea, quam ſola natura porrexerat, felicitate, nec tamen ex altera parte ita in homine altiore illius moderamine prævalente, ut hujus quædam quaſi compenſatio exiſtere potuiſſet, illa ſe omnis ſpontaneitas in *ſenſibus* tantum exereret, itaque non hujus præcipue, ſed ſenſuum, illa adjutorum, regimini homo obtemperaret. Igitur, quodſi *actiones* hominis illo tempore ſpecies, primum agendi principium erit *amor ſui* (Gen. IV, 5.), nec alia erit virtutis quam ex ſenſuum imperio dijudicatio. Senſus autem ſpontaneitate adjuti, multo jam plura poſcunt, propterea quod jam primum homo diverſas inter ſe ſenſationes comparat (Gen. III, 6.) jucundiora diligit, rejicit ea, quæ ſuffecerant olim, & quo jucundiora deligit, eo usque majore meliorum cupiditate ducitur. Hinc prima *laborum* initia (Gen. III, 17.), *terra*, cujus ſpontanea olim fertilitate contenti homines fuerant, *cultura* (III, 17. IV, 2.), ceterorum *animantium ſubactio* (III, 21. IV, 2.), plurium usque rerum in humanos usus converſio, primarum, *quas poſcebat neceſſitas, artium* rerumque, quæ ad vitæ maxime usum pertinebant, (IV, 21—23.) inventio. Inde *diverſorum diverſum vitæ genus* (IV, 2. 20.), *diverſorum* inter ſe *pugnantes utilitates* (IV, 2 ſs.), hinc *diſcordiæ bellique* prima initia, (IV, 8.) posthac, ut & adverſus hoſtes ſe defenderent, & ea, quorum indigebant, facilius ſibi compararent homines, orta eſt *ſocietas*, antea *libera*, nunc, quoniam alter altero egebat, *neceſſaria*, ex hac *dominatio*, (ſed propter rudem barbarorum feritatem inconſtans), cumque ſocietate prima quoque *linguæ communis* initia.

Quo-

Quoniam autem illo tempore nec ulla ſe judicandi vis in homine prodit, ſuperstitiosum hominem, paventem ipsam, qua duce felicissimus olim fuerat, naturam, monstra ubique & portenta rerum captantem conspicimus. Neque in eo erit *gratuita* illa ex eo, quod natura ſua *pulcrum* est, *voluptas*, hanc enim infimus ſpontaneitatis gradus haud gignit, nec ille quicquam præter utilitatem ſectatur, neque vult aliud quicquam, quam quod ſensus quomodocunque afficiat.

Verum ubi feliciora ſensim ſensimque generi humano tempora illuxerunt, & ad altius ſpontaneitatis dominium evecti ſumus, illa ſe cœpit in *intellectu* maxime & *facultate judicandi* exserere. Ac primum quidem cernebatur in ſensibus, ſed non in horum tantummodo gratiam efficax, ſed ſemet ipsam ſensuum ope efferens. Igitur tum primum exortus est excolique cœpit *pulcritudinis ſensus*, in *ſocietate* præsertim vigens, cumque hoc primi *humanitatis* flores, maxime e desiderio, voluptatem cum aliis etiam communicandi, progerminantes, hinc artes, a parvis primum initiis profectæ, a natura ipsa edoctæ, usu & exercitatione magis usque perpolitæ & ad naturæ postremum ipsius ſuperationem evectæ. Jam primum magis usque fugari *ſuperstitio* cœpit; jam primum etiam, quæ experientia accepta erant, ad *ſcientiam* revocare cœptum est. Illa autem judicandi facultas in *actionibus* humanis cum non tam virtute, quam prudentia, cernatur, nondum illa *communis* inter homines & ad omnes pertinens virtus agnoscitur, neque hæc legibus in nobis ipsis positis, ſed legibus tantum externis æstimatur, igitur nec de *ſummis*, ut ſingulis hominibus, ita generi humano universo pro-

positis

poſitis finibus cogitatur, nec illa ſublimis dominatur φιλανθρωπια, quæ non certis ſeſe regionum hominumque limitibus continet, ſed ad univerſum terrarum orbem & ad *unam* omnium hominum familiam pertingit. Cernitur autem illa judicandi facultas primum *inter ſingulos*, (unde oriuntur *mores ſingulares* & molesta *consuetudinis* vis, hinc *incuria*, *invidia*, *dolus*) deinde inter *ſingulos & totas ſocietates* (unde nunc primum constans plurium vel unius auctoritate instituta *ſocietas*, *legum* ferendarum prudentia, artes *imperii*, unde postremum δεσποτια, hominum in homines ſæva *tyrannis*), posthac inter *ſocietates ſingulas* (unde artes pacis & belli, unius cum altera æmulatio, & ad mutuos usus conjunctio)

Hanc vero nobis præcipue ætatem plurima eorum, de quibus Philosophi maxime conquesti ſunt, malorum tulisse, ex his, quæ diximus, apparet. Ingruerunt hoc tempore in genus humanum mollities & luxuria, hinc morborum terris incubuit cohors, exorta ſunt innumera vitia, quæ nonniſi in ſocietate existere poterant, hinc pœnarum, ipsam naturam evertens, crudelitas, mox ſervitutis innumera mala, artis politicæ dolus & fallacia, postremum bellum arte perfectum, & hominum in homines furor & ſævitia. Enimvero erat hic medius quasi culturæ gradus, malis hominum eo magis invalentibus, quo magis valere cœperat hominis ſpontaneitas, non ſummo rationis arbitrio, ſed ſenſuum maxime conditionibus constans, non virtutis ſed prudentiæ legibus gubernata. Admiremur autem in his maxime malis ſapientissimum rerum humanarum consilium, ex quo hæc ipsa tandem mala ad ſummos humani generis fines perficiendos mirum quantum contulere. Illa enim malorum in nos ingruens vis non tam depressit animum, quam exacuit, fecit nos non tam nobismet ipsis diffidentes, quam de eo, quod, ſi velimus, possimus, certos atque confidentes, coëgit quasi nos, ut animo magis usque exculto & perpolito in nobis ipsis malorum ſolamen quæramus, mentemque a ſola horum consideratione altioris usque & felicioris perfectionis assequendæ ſtudio avocaremus, exuerunt nos illa mala naturali ruditate, ſenſuum indomitos ſtimulos represserunt, animumque, non quidem illum meliorem factum, ſed ad humanitatem tamen magis magisque compositum ad ſupremum ſolius rationis dominium præpararunt. Lætiora igitur nobis post hæc & feliciora tempora affulgent, positos ante nos conspicimus ſummos humani generis fines, in quos res hominum universæ, & quæcunque tandem vel ſingulus quisque pro rebus humanis egit, perpessusque est, postremum collimant. Hos ubi quis accuratius perspexerit, certo non erit dubius, utrum malit homines in primitivo ſtatu mansisse, an, illo relicto, ad hanc tandem altitudinem perventuros esse. Qui vero nobis id obvertit, potuisse nos absque tot tantisque malis ad eandem altitudinem evehi, videtur is mihi, aut ut homines non ſimus, aut ut non nostris illam altitudinem viribus, ſed immeritæ tantum alicui fortunæ benignitati debeamus, h. e. ut omnis illius dignitas pereat, postulare. Anteaquam vero ad illam nobis evehi altitudinem continget, tempus præcedat necesse est, in quo *pro re maxime ſua* jam primum ſpontaneitate dominante, *ratio* ipsa præcipue excolitur, inquiritur itaque in ultima veri bonique principia, in nobis ipsis posita, ſuperstruuntur his, firmo utpote tandem fundamento, disciplinæ ſcientiæque omnes, (etiam eæ quæ experientia nituntur), ſuſpiciuntur tandem ſummi & ultimi, ut ſingu-

ſingulis, ita *toti hominum generi* præfixi fines, agnoſcuntur ſacroſanctæ humanitatis leges, quæ rationis legibus nituntur, indeque jam primum exoritur unius hominum familiæ, una lege unoque fine conjunctæ, ſublimis in animis hominum notio. Sed cognitam & perſpectam veritatem de cœlo in terram vocare, h. e. re ipſa etiam exprimere, feliciori tempori ſervatur.

Supereſt enim id, quod ſupra jam diximus, ad hiſtoriam generis humani tranſferendum eſſe, ut unus hominis character imperet alteri, ſuaque vi prævaleat. Exſeruerat ſe primum in homine unus tantummodo character, ſenſibilis, mox ubi intelligibilis acceſſit, aut ſe uterque *conjunxit*, aut alter alterum *poſthabuit*, nunc, ut *alter alteri imperet*, *tertium* eſt. Vidimus quidem ſæpe in hiſtoria humana ſenſibilem characterem alteri prævalentem, maxime ſeneſcentibus gentis alicujus viribus, ſenſim ſenſimque ad barbariem relabentis. Fieri enim hoc non poteſt, niſi omnis antea ſpontaneitas oppreſſa fuerit, in cujus quippe viribus quandam, ut ita dicam, infinitatem agnoſcimus, nonniſi ſummis rationis finibus perfectis explendam. Verum in illa omnium hucusque gentium communi ſorte nihil eſt, quod nos de rebus humanis univerſe deſperare jubeat. Nam quævis gens confert ad ſummos humanitatis fines proferendos, ſed, ne ſummo totius ordini præproperet, ubi ſuo tempori ſatis fecerit, ut diſcedat e ſcena, in fatis eſt, nec ulli aut populo aut homini ulterius progredi licet, quam via humano generi univerſo præſcripta patitur. Univerſum autem genus humanum in id quaſi educatum, eumque ultimum eſſe hiſtoriæ humanæ univerſæ terminum, ut ad ſolum rationis imperium res hominum omnes redeant, ut leges ratio-

nis

nis puræ & ab omni ſensuum imperio alienæ rebus humanis universis exprimantur, ipsius nobis nostræ rationis vis infinita persuadet. Hunc igitur ſi nobis finem tetigisse datum fuerit, id eveniat necesse est, ut ultimæ boni verique in nobismet ipsis positæ leges ubique dominentur, ut virtus propter ſe colatur, ut fiat bonum propterea, quod bonum est, ut verum diligatur, quoniam verum est, rejiciatur falsum, quod falsum est, ut, ſi verbo res dicenda est, in aurum tempora priscum redeant (*Horat. Od.* L. IV. 2.), ſed ſola duce & auspice ratione.

CORRIGENDA.

pag. 2. not. b) lin. 6. l. *Kantium*, in comm. quam mihi &c.
— 7. not. l. 12. post constet del. comma.
— 8. l. 4. & 16. pro Ps. 97, 7. l. Ps. 95, 3.
— 20. not. lin. 8. pro αἰσθησιν l. αἰσθησει.

DISSERTATIONIS HUJUS
DOCTISSIMO AUCTORI
PRÆSES.

Dissertationem, quam abs TE edendam & me comite defendendam mecum communicasti, TUAM esse ut constet, cum & TUA & mea interesse videatur; non possum non quin publice profitear, TE & in ſumendo & pertractando argumento nonnisi TUUM ſenſum TUUMque ingenium esse ſecutum, nec mei quidquam accessisse, immo ne potuisse accedere ob temporis angustiam: quæ & causa fuit, cur penitus abstinerem a TE commonefaciendo, ut ad animum revocares expenderesque, quæ nuperrime de constituendis finibus terminisque, quibus continere ſe debeat opinatio de mythis in ſermone biblico, commentatus est celeb. Jo. Jac. Hess, *in* Biblioth. S. historiæ, *part. II. pag.* 153 — 254. *digna omnino mihi visa, quæ æqua lance pensitentur & examinentur diligentissime. Gratulor TIBI ingenii TUI TUÆque doctrinæ primitias, quas ſane ita comparatas esse video, ut non poſſint non præclaram de TE ſpem at-*

que

quæ expectationem movere apud intelligentes. Gratulor venerando Parenti, viro optimo, amico veteri probatoque, de filio paterno nomine digno, in quo inſtituendo formandoque ſi non omnes, præcipuas certe partes ipſe fere ſolus ſuſtinuit. TU vero perge, quo feliciſſime coepiſti, tramite, atque ingenii virtute a Deo inſita utere ſic, ut TUIS ſtudiis quam plurimum olim debeat ſacrarum litterarum interpretatio. Vale.

Ueber
die
Möglichkeit
einer Form der Philoſophie überhaupt.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Von

F. W. J. Schelling.

Tübingen,
bei Jakob Friedrich Heerbrandt
1795.

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt.

Die Gedanken, welche in gegenwärtiger Abhandlung ausgeführt ſind, wurden, nachdem ſie der Verfaſſer einige Zeit ſchon mit ſich herumgetragen hatte, durch die neueſten Erſcheinungen in der philoſophiſchen Welt, auf's neue in ihm rege gemacht. Er wurde auf ſie ſchon durch das Studium der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt geleitet, in welcher ihm von Anfang an nichts dunkler und ſchwieriger ſchien, als der Verſuch, eine Form aller Philoſophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgeſtellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform ſelbſt, ſondern auch der nothwendige Zuſammenhang derſelben mit den einzelnen, von ihr abhängigen, Formen begründet worden wäre. Noch auffallender wurde ihm dieſer Mangel durch die beſtändigen, am häufigſten gerade auf dieſe Seite hin gerichteten, Angriffe der Gegner der Kantiſchen Philoſophie, und insbeſondre des Aeneſidemus, der vielleicht tiefer, als die meiſten andern, in dieſen Mangel eines begründenden Princips, und eines feſten Zuſammenhangs der Kantiſchen Deduktionen, inſofern ſie die Form der Philoſophie überhaupt betreffen, hineingeſehen hatte. Der Verfaſſer glaubte bald zu finden, daß gerade diejenige Einwürfe dieſes Skeptikers, die ſich auf dieſen Mangel mittelbar oder unmittelbar bezögen, die wichtigſten, und bisher am wenigſten beantwortlichen ſeyen: er wurde überzeugt, daß auch die Theorie des Vorſtellungsvermögens, ſo wie ſie Reinhold bis jezt gegeben hatte, noch nicht ſich ſelbſt gegen ſie geſichert habe,

daß

daß ſie aber am Ende nothwendig zu einer Philoſophie führen müſſe, die, auf tiefere Fundamente gegründet, durch dieſe Einwürfe des neuen Skeptikers nimmer erreicht würde. Durch die Reinholdiſche Elementarphiloſophie ſollte nämlich zunächſt nur Eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wiſſenſchaft vorangehen müſſen, und deren Trennung von einander bisher der Philoſophie auſſerordentlich viel geſchadet hatte — die Frage nämlich, wie der Inhalt einer Philoſophie möglich ſeye, während daß die Frage über die Möglichkeit der Form einer Philoſophie durch ſie im Ganzen genommen, nur ſo beantwortet wurde, wie ſie ſchon durch die Kritik der reinen Vernunft beantwortet war, d. h. ohne daß die Unterſuchung auf ein leztes Princip aller Form zurückgeführt worden wäre.—Aber natürlich konnte, wenn nicht das ganze Problem über die Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie gelößt war, auch der Theil davon, mit deſſen Löſung ſich die Theorie des Vorſtellungsvermögens beſchäftigt hatte, nicht ſo gelößt werden, daß dadurch alle Forderungen in Anſehung deſſelben befriedigt waren. —

In dieſem Urtheil nun über das, was die Theorie des Vorſtellungs-Vermögens für die künftige Bearbeitung der Elementarphiloſophie übrig gelaſſen habe, wurde der Verf. dieſer Abhandlung am ſtärkſten noch durch die neueſte Schrift des Hrn Prof. **Fichte** *) beſtärkt, die ihn um ſo angenehmer überraſchte, je leichter es ihm würde, mit dieſen vorgefaßten Gedanken in den tiefen Gang jener Unterſuchung, — wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohne diß gelungen wäre — einzudringen, und den Zwek derſelben, endlich eine Auflöſung des geſammten Problems über die Möglichkeit der Philoſophie überhaupt herbeizuführen, als einen Gegenſtand, mit

---

*) Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, oder der ſogenannten Philoſophie. 1794.

mit dem er ſchon zum Voraus einigermaſſen vertraut geworden war, zu verfolgen. Dieſe Schrift war es, die ihn zuerſt zu einer vollſtändigern Entwicklung ſeiner Gedanken über jenes Problem beſtimmte, und er fand dieſe Mühe reichlich dadurch belohnt, daß ihm jene in eben dem Maſſe verſtändlicher wurde, als er ſich ſelbſt vorerſt dieſe beſtimmter entwickelt hatte. Eben dieſen Vortheil gewährte ihm die vortrefliche Recenſion des Aeneſidemus in der allgem. Litteratur-Zeitung, deren Verf. unmöglich zu verkennen iſt — Bald darauf wurde er auch durch die neueſte Schrift von Salomo Maimon *), ein Werk, das einer anſtrengendern Prüfung würdig iſt, als ihm der Verf bis jezt widmen konnte, belehrt, daß man das Bedürfniß einer vollkommnen Auflöſung des geſammten Problems, das bisher allen Verſuchen einer allgemeingültigen Philoſophie im Wege lag,

---

*) Neue Theorie des Denkens. Nebſt Briefen von Philalethes an Aeneſidemus. 1794.

allgemeiner zu fühlen anfange, als es bisher der Fall zu ſeyn ſchien. Er glaubte nun durch bloſſe Entwiklung des Begrifs jener Aufgabe den einzig möglichen Weg ihrer Auflöſung gefunden zu haben: und der Gedanke, daß eine allgemeine Verzeichnung deſſelben hie und da zur Vorbereitung auf die Ausführung der ganzen Idee dienen könnte, beſtimmte ihn, einen Verſuch davon dem Publikum vorzulegen.

Möchten dieienige, welche die Philoſophie ſelbſt zu jenem Geſchäfte berufen zu haben ſcheint, bald durch die Ausführung deſſelben jede Vorbereitung darauf unnüz machen!

* * *

Die Philoſophie iſt eine Wiſſenſchaft, d. h. ſie hat einen beſtimmten Innhalt unter einer beſtimmten Form. Haben ſich alle Philoſophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade dieſem Innhalt willkührlich dieſe beſtimmte Form (die ſyſtematiſche) zu geben? oder liegt der Grund dieſer Verbindung tiefer, und könnten nicht durch irgend einen gemeinſchaftlichen Grund, Form und Innhalt zumal gegeben ſeyn, könnte nicht die Form dieſer Wiſſenſchaft ihren Innhalt, oder ihr Innhalt ihre Form von ſelbſt herbeiführen? In dieſem Fall iſt entweder der Innhalt durch die Form, oder die Form durch den Innhalt nothwendig beſtimmt. Zwar wäre auch ſo der Willkühr der Philoſophen noch ſehr viel überlaſſen, weil es bloß auf dieſe ankäme, die Form oder den Innhalt aufzufinden, um durch das eine das andere herbeizuführen; aber doch muß dieſe Macht, mit der ſich dem Geiſt gerade hier jene beſtimmte Verbindung aufdringt, den Gedanken veranlaſſen, daß im menſchlichen Geiſt gar wohl ein Grund derſelben liegen möchte, nur daß bisher die Philoſophie noch nicht zu ihm ſelbſt hindurchgedrungen, wenn gleich gerade durch ihn geleitet, die abſolute Verbindung eines beſtimmten Innhalts mit einer beſtimmten Form geſucht hätte — eine Idee, der ſich die Philoſophie nur allmählig annähern, und die ſie, ſo lange ſie nicht jenen im menſchlichen Geiſte ſelbſt liegenden Grund gefunden hätte, nur in mehr oder minder entfernten Graden ausdrücken könnte. Soviel erhellt, daß, wenn entweder der Innhalt der Philoſophie ihre Form, oder die Form ihren Innhalt nothwendig herbei führt, es alsdann in der Idee nur Eine Philoſophie geben könne, jede andre Philoſophie aber eine von dieſer einzigen Philoſophie verſchiedne Scheinwiſſenſchaft, und nach der Vorausſetzung durch bloſſe Willkühr (die freilich durch jenen verborgenen Grund im menſchlichen Geiſte ſelbſt geleitet, aber nicht beſtimmt war) entſtanden ſeye.

Wiſſenſchaft überhaupt — ihr Innhalt ſei, welcher er wolle — iſt ein Ganzes, das unter der Form der **Einheit** ſteht. Diß iſt nur inſofern möglich, als alle Theile derſelben **Einer** Bedingung untergeordnet ſind, jeder Theil aber den andern nur inſofern beſtimmt, als er ſelbſt durch jene Eine Bedingung beſtimmt iſt. Die Theile der Wiſſenſchaft heiſſen Sätze, dieſe Bedingung alſo Grundſatz. Wiſſenſchaft iſt demnach nur durch einen Grundſatz möglich. (Dieſe Form der Einheit, d. h. des fortgehenden Zuſammenhangs bedingter Sätze, deren oberſter nicht bedingt iſt, iſt die allgemeine Form aller Wiſſenſchaften, und verſchieden von der beſondern Form einzelner Wiſſenſchaften, inſofern dieſe zugleich in Bezug auf ihren beſtimmten Innhalt ſteht. Jene könnte die formale, dieſe die materiale Form heiſſen. Wenn entweder der Innhalt der Wiſſenſchaft die Form derſelben, oder die Form den Innhalt herbeiführt, ſo iſt die formale Form durch die materiale oder dieſe durch jene nothwendig gegeben.)

Der Grundſatz jeder einzelner Wiſſenſchaft kann nicht wieder durch die Wiſſenſchaft ſelbſt bedingt, ſondern muß **in Bezug** auf dieſe unbedingt ſeyn. — Ebendeßwegen kann dieſer Grundſatz nur **Einer** ſeyn. Denn wenn mehrere Grundſätze die Wiſſenſchaft bedingen ſollten, ſo gäbe es entweder **kein** Drittes, wodurch ſie verbunden wären, oder es gäbe ein ſolches. Im erſtern Fall wären beide verſchiedne Grundſätze, alſo **Bedingungen verſchiedener** Wiſſenſchaften, im andern wären ſie einander beigeordnet, inſofern ſie ſich aber wechſelſeitig auf ein Drittes bezögen, würden ſie wechſelſeitig einander ausſchlieſſen, ſo daß keiner ein Grundſatz ſeyn könnte, ſondern beide noch einen höhern Dritten, durch den ſie gemeinſchaftlich bedingt wären, vorausſezten.

Soll der Grundſatz einer Wiſſenſchaft Bedingung der ganzen Wiſſenſchaft ſeyn, ſo muß er ſowohl Bedingung ihres Innhalts als ihrer Form ſeyn. Soll daher die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn, in der ein beſtimmter Innhalt

Innhalt mit einer beſtimmten Form, und zwar icht bloß willkührlich verbunden iſt, ſo muß hr oberſter Grundſatz nicht nur den geſammen Innhalt und die geſammte Form der Wiſſenſchaft begründen, ſondern auch ſelbſt einen Innhalt haben, der mit ſeiner beſtimmten Form nicht bloß willkührlich verbunden iſt.

Ueberdiß ſoll die Philoſophie — wenn auch nicht Bedingung aller übrigen Wiſſenſchaften, was wir jezt noch nicht als zugeſtanden annehmen können, doch ſelbſt durch keine andre Wiſſenſchaft bedingt ſeyn; mithin muß der Innhalt ihres Grundſatzes aus keiner andern Wiſſenſchaft genommen, und da er Bedingung alles Innhalts der Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn ſoll ein ſchlechthin — unbedingt vorhandner Innhalt ſeyn. Allein ebendadurch iſt zugleich behauptet, daß der Innhalt der Philoſophie allen Innhalt der Wiſſenſchaften überhaupt begründe. Denn, wenn der Innhalt der Philoſophie ſchlechthin —unbedingt d. h. durch einen ſchlechthin — unbedingten Grundſatz gegeben ſeyn ſoll, ſo kann aller andre Innhalt nur durch ihn bedingt ſeyn. Wäre nämlich der Innhalt irgend einer andern Wiſſenſchaft dem Innhalt der Philoſophie übergeordnet, ſo wäre die Philoſophie durch eine andre Wiſſenſchaft bedingt, was gegen die Annahme ſtreitet; wäre er ihm beigeordnet, ſo ſezten beide einen noch höheren voraus, durch den ſie einander beigeordnet wären *). Mithin muß es entweder eine noch über die Philoſophie und alle andre bisher vorhandne

---

*) Woher beweiſt du das? wird man fragen. — Aus der Urform des menſchlichen Wiſſens! — Allein ich komme auf dieſe ſelbſt nur dadurch, daß ich eine ſolche abſolute Einheit meines Wiſſens (alſo ſie ſelbſt) vorausſeze. Diß iſt ein Cirkel. — Allerdings, aber ein ſolcher, der nur dann vermeidlich wäre, wenn es gar nichts abſolutes im menſchlichen Wiſſen gäbe. Das abſolute kann nur durch das abſolute gegeben ſeyn. Es giebt ein Abſolutes, nur weil es ein Abſolutes (A = A) giebt. Diß wird im folgenden deutlicher werden.

handne Wiſſenſchaften erhabne Wiſſenſchaft geben, oder muß die Philoſophie ſelbſt die lezten Bedingungen aller andern Wiſſenſchaft enthalten. Jene Wiſſenſchaft könnte dann nur die Wiſſenſchaft der lezten Bedingungen der Philoſophie ſelbſt ſeyn, und inſofern befinden wir uns hier, bei der Frage, wie Philoſophie überhaupt möglich ſeie, auf dem Gebiet dieſer Wiſſenſchaft, die man alsdann entweder Propädevtik der Philoſophie, Elementarphiloſophie, (Philoſophia prima), oder, da ſie zugleich alle andre Wiſſenſchaften bedingen ſollte, noch beſſer Theorie (Wiſſenſchaft) aller Wiſſenſchaft, Urwiſſenſchaft, oder Wiſſenſchaft κατ' ἐξοχην nennen könnte.

Kurz, wir mögen von dieſen Fällen annehmen, welchen wir wollen, die Philoſophie muß wenn ſie überhaupt eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, durch einen ſchlechthin — abſoluten Grundſaz bedingt werden, der die Bedingung alles Innhalts und aller Form enthalten muß, wenn er ſie wirklich begründen ſoll.

Damit iſt nun aber auch eben jene obenaufgeworfne Frage (durch bloſſe Entwiklung ihres Sinnes) gelöst, wie nämlich Philoſophie ihrer Form und ihrem Innhalt nach als Wiſſenſchaft möglich ſeie, ob ihr Innhalt ſeine beſtimmte Form durch bloſſe Willkühr erhalte, oder ob beide einander wechſelſeitig herbeiführen. Denn es fällt nun in die Augen, daß ein ſchlechthin — unbedingter Innhalt nur eine ſchlechthin — unbedingte Form haben kann, und umgekehrt, weil, wenn eines bedingt wäre, das andre, wenn auch an ſich unbedingt, doch in dieſer Verbindung mit einem Bedingten, ſelbſt bedingt wäre, daß alſo die Verbindung der Form und des Innhalts des oberſten Grundſazes weder willkührlich, noch durch ein Drittes, (einen noch höheren Grundſaz), beſtimmt ſeyn kann, ſondern daß beide nur durch einander wechſelſeitig bedingt ſeyn können, beide einander wechſelſeitig herbeiführen, nur unter der Bedingung des andern möglich ſeyn müſſen. (Die innere Form des Innhalt's und der Form

Form des Grundſatzes iſt alſo die des Bedingtſeyns durch ſich ſelbſt, wodurch die äuſſere Form, die Form des unbedingten Geſeztſeyns erſt möglich wird.) Hiemit löſt ſich nun das Problem, das bisher allen Verſuchen einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie im Wege lag, aber, wie es ſcheint, noch nie deutlich genug entwikelt war, nähmlich die Frage: Von welcher Art ſoll der höchſte Grundſaz ſeyn, da jeder ſchon als Grundſaz wieder einen höhern vorauszuſezen ſcheint? ſoll es ein materialer oder ein formaler ſeyn?

Soll es ein materialer ſeyn d. h. ein ſolcher, der bloß einen beſtimmten Innhalt der Philoſophie begründet, (wie der Reinholdiſche Saz des Bewußtſeyns), ſo ſteht er nicht nur als Grundſaz **überhaupt** (ſeiner **Möglichkeit** nach) ſondern auch als **beſtimmter** Grundſaz ſeiner **Wirklichkeit** nach unter einer Form durch die er als Grundſaz überhaupt, und als beſtimmter (einen beſtimmten Innhalt ausdrükender) Grundſaz beſtimmt iſt. Der Saz des

des Bewußtſeyns z. B. bleibt als materialer Satz immer ein bedingter Satz. Er ſoll doch, kann Aeneſidemus ſagen, ein Subjekt und ein Prädikat haben; wodurch ſoll die Verbindung derſelben nur erſt möglich werden, wenn ich nicht ſchon eine Form vorausſeze, die ein Verhältniß des Subjekts und Prädikats ausdrükt, und was hindert mich, ſo lange dieſe nicht vorhanden iſt, jene aufzuheben? wie ſoll ich überhaupt in irgend einem Satze etwas ſezen, ohne eine Form des Geſeztſeyns zu haben? Wenn ich durch einen Satz einen beſtimmten Innhalt ausdrüke, ſo ſoll dadurch dieſer Innhalt von jedem andern Innhalt unterſchieden werden? Wie iſt diß möglich, wie kann ich irgend einen Innhalt als verſchiedn von jedem andern ſezen, ohne eine Form dieſes Sezens, durch die jeder beſtimmte Innhalt, als von allem andern Geſezten verſchieden, beſtimmt wird, vorauszuſezen?

Soll der oberſte Grundſatz ein bloß formaler ſeyn, d. h. ſoll er nur eine beſtimmte Form

Form ausdrüken, wie der oberſte Grundſatz der Leibniziſchen Philoſophie, ſo muß dieſe Form unbedingt ſeyn, denn ſonſt würde der Grundſatz, der ſie ausdrükt ſchon als Grundſatz nicht der oberſte ſeyn können, weil ihm, inſofern er Grundſatz überhaupt iſt, ſeine Form ſelbſt wieder durch einen höheren beſtimmt würde. Aber es giebt keine allgemeine Form, die nicht nothwendig irgend einen Innhalt (etwas, das geſezt wird) und keine ſchlechthin — unbedingte allgemeine Form, die nicht nothwendig einen beſtimmten für ſie einzig möglichen Innhalt vorausſezte *).

---

*) Ich wenigſtens habe vergeblich eine Formel des Grundſatzes des Widerſpruchs geſucht, die nicht einen Innhalt überhaupt, (alſo einen materialen Grundſatz), vorausſezte. Diejenige, die diß nicht a priori als nothwendig begreifen, mögen alſo verſuchen, ob ſie a poſteriori glüklicher ſeyn werden, als ich.

Hier befinden wir uns in einem magiſchen Kreiſe, aus dem wir offenbar nicht anders, denn nur durch die Annahme, auf die wir ſchon durch bloſſe Entwiklung des Begriffs eines oberſten Grundſatzes gekommen waren, herauskommen können, die Annahme nämlich, daß es Ein oberſtes abſolutes Princip gebe, durch welches mit dem Innhalt des oberſten Grundſatzes, alſo mit dem Innhalt, der Bedingung alles andern Innhalts iſt, nothwendig auch ſeine Form, die Bedingung aller Form iſt, gegeben wird, ſo daß ſich beide einander wechſelſeitig begründen, und auf dieſe Art der oberſte Grundſatz nicht nur den geſammten Innhalt und die geſammte Form der Philoſophie ausdrükt, ſondern ſich ebendadurch auch ſelbſt ſeinen eigenthümlichen Innhalt und ſeine eigenthümliche Form giebt. (Inſofern er nämlich den Innhalt alles Innhalts enthält, giebt er ſich zugleich ſelbſt ſeinen Innhalt, und inſofern er als beſtimmter Grundſatz, Grundſatz der Form aller Form iſt,

giebt

giebt er ſich zugleich, inſofern er Grundſatz überhaupt iſt, ſelbſt ſeine Form. Die materiale Form führt die formale herbei).

So wäre nicht nur Innhalt und Form einer Wiſſenſchaft überhaupt, ſondern auch die beſtimmte Form der **Verbindung** dieſer beiden durch einen ſolchen oberſten Grundſatz gegeben. Als allgemeine Form dieſer Verbindung nämlich iſt durch den oberſten Grundſatz die Form des wechſelſeitigen Beſtimmtſeyns des Innhalts durch die Form und der Form durch den Innhalt gegeben. In allen andern (vom oberſten Grundſatz verſchiednen) Sätzen der Wiſſenſchaft kann demnach die Verbindung eines beſtimmten Innhalts mit einer beſtimmten Form nur inſofern möglich ſeyn, als jene Grundſätze durch den oberſten Grundſatz ihrem Innhalt oder ihrer Form nach beſtimmt ſind. Denn, wenn ihre Form oder ihr Innhalt vom oberſten Grundſatz abhängig iſt, in dieſem aber zwiſchen jenen nur eine mögliche Form der Verbindung ſtatt findet, ſo iſt ebendadurch, wenn in den einzelnen abgeleiteten Grundſätzen nur der Innhalt oder die Form durch den oberſten beſtimmt iſt, auch die **Verbindung** der Form und des Innhalts der einzelnen Grundſätze beſtimmt, ſo daß eine Verbindung derſelben überhaupt nur inſofern ſtatt findet, als ſie wechſelſeitig untereinander Bedingung und Bedingtes ſind.

Der Fehler alſo, der bisher in allen Verſuchen, das Problem vom Grundſatz aller Grundſätze zu löſen, begangen wurde, lag offenbar darinn, daß man immer nur einen Theil des Problems (bald den, der den Innhalt, bald den, der die Form aller Grundſätze angieng), aufzulöſen ſuchte *). Kein Wunder, daß

---

*) Wer das Bisherige — nicht verſtanden hat, möchte wohl noch fragen, warum können dann nicht zween Grundſätze, deren einer ein materialer, der andre ein formaler iſt, als oberſte Bedingungen aller Wiſſenſchaft aufgeſtellt werden?

daß es dann auch den einzeln aufgeſtellten formalen oder materialen Grundſätzen, jenen an Realität *), dieſen an Beſtimmtheit fehlte, ſo

---

den? Die Antwort iſt, weil Wiſſenſchaft Einheit haben, alſo durch ein Princip begründet ſeyn ſoll, das eine abſolute Einheit enthält. Wollten wir jenen Vorſchlag annehmen, ſo würde jeder Grundſaz für ſich allein unbeſtimmt ſeyn, und den andern vorausſezen. Man müßte ſie alſo (wenn es nicht ein Princip gäbe, in dem ſie beide enthalten wären) beide nicht neben einander, ſondern wechſelſeitig einander vorſezen. In der Trennung von einander würden ſie überdiß nicht Eine Wiſſenſchaft von beſtimmtem Innhalt, und beſtimmter Form, ſondern in der Einen Reihe eine Wiſſenſchaft von bloſſem Innhalt, in der andern von bloſſer Form geben, was unmöglich iſt.

*) Form überhaupt kann nur durch einen Innhalt realiſirt werden. Aber eben ſo iſt Innhalt ohne Form = 0.

lange die wechſelſeitige Begründung des Einen durch den andern miskannt wurde.

Wie ſollen wir nun jenen Grundſatz aller Grundſätze, der die Bedingung alles Innhalts und aller Form einer Wiſſenſchaft, inſofern beide wechſelſeitig durch einander begründet werden, enthält, aufſuchen? — Eine allgemeine Verzeichnung des Gangs in Aufſuchung dieſes Grundſatzes mag hier zureichend ſeyn, da das Hauptgeſchäft dieſer Unterſuchung nur die Ableitung der Urform aller Wiſſenſchaft aus dieſem Grundſatze betrift.

Sollen wir von Grundſatz zu Grundſatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem oberſten abſolut — categoriſchen zurük gehen? Allein wir müßten nothwendig von disjunctiven Sätzen anfangen, d. h. jeder Grundſatz würde, inſofern er weder durch ſich ſelbſt (denn ſonſt wär' er der oberſte) noch durch einen höhern, (den wir erſt ſuchen wollen), beſtimmt iſt, nicht einmal tüchtig dazu ſeyn, der erſte

Punkt

Punkt einer regreßiven Unterſuchung zu werden. Doch das erſte Merkmal, das im Begriff eines ſchlechthin unbedingten Satzes liegt, weißt uns ſelbſt einen ganz andern Weg an, ihn zu ſuchen. Ein ſolcher nämlich kann nur durch ſich ſelbſt beſtimmt, nur durch ſeine **eigne Merkmale** gegeben ſeyn. Nun hat er aber kein Merkmal, als das Merkmal der abſoluten Unbedingtheit alle andere Merkmale, die man von ihm auſſer dieſem angeben möchte, würden dieſem entweder widerſprechen, oder ſchon in ihm enthalten ſeyn.

Ein ſchlechthin, an ſich ſelbſt **unbedingter** Grundſaz muß einen Innhalt haben, der ſelbſt **unbedingt** iſt, d. h. der durch keinen Innhalt irgend eines andern Grundſazes, (dieſer Innhalt mag nun eine Thatſache, oder eine Abſtraktion und Reflexion ſeyn) bedingt iſt. Diß iſt nur inſofern möglich, als jener Innhalt etwas iſt, das urſprünglich ſchlechthin geſezt iſt, deſſen Geſeztſeyn durch nichts auſſer ihm beſtimmt iſt, das alſo ſich ſelbſt (durch abſolute Cauſſalität) ſezt. Nun kann nichts ſchlechthin geſezt ſeyn, als das, wodurch alles andre erſt geſezt wird, nichts kann ſich ſelbſt ſezen, als was ein ſchlechthin unabhängiges, urſprüngliches Selbſt enthält, und das geſezt iſt, nicht weil es geſezt iſt, ſondern weil es ſelbſt das Sezende iſt. Dieſes iſt nichts anders als das urſprünglich durch ſich ſelbſt geſezte Ich, welches durch alle angegebene Merkmale bezeichnet wird. Denn das Ich iſt ſchlechthin geſezt, ſein Geſeztſeyn iſt durch nichts auſſer ihm beſtimmt, es ſezt ſich ſelbſt (durch abſolute Cauſſalität), es iſt geſezt, nicht weil es geſezt iſt, ſondern, weil es ſelbſt das Sezende iſt. Auch ſind wir auſſer Gefahr, noch irgend etwas anders zu finden, das durch alle dieſe Merkmale beſtimmt wäre.

Denn wenn der Innhalt des oberſten Grundſazes zugleich ſeine Form, dieſe aber wechſelſeitig wiederum ſeinen Innhalt begründet, ſo kann die Form durch nichts anders, als durch das Ich, und das Ich ſelbſt nur durch die Form gegeben ſeyn. Nun iſt das Ich bloß

als

als Ich gegeben, mithin kann der Grundſaz nur dieſer ſeyn: Ich iſt Ich. (Ich iſt der Innhalt des Grundſazes — Ich iſt Ich die materiale und formale Form, die einander wechſelſeitig herbeiführen.) Gäbe es nun etwas vom Ich verſchiedenes, das doch durch diſſelbe Merkmale beſtimmt wäre, ſo müßte der Innhalt jenes Grundſazes nicht durch ſeine Form, und dieſe nicht durch jenen gegeben ſeyn, d. h. er müßte ſo lauten: Ich = Nichtich. Dieſer Kreis in den wir hier unvermeidlich gerathen, iſt gerade Bedingung der abſoluten Evidenz des oberſten Satzes. Daß er unvermeidlich ſey, iſt ſchon durch die obenbewieſene Vorausſetzung, daß der oberſte Saz nothwendig ſeinen Innhalt durch ſeine Form, ſeine Form durch ſeinen Innhalt erhalten müſſe, einleuchtend gemacht. Es muß nothwendig entweder keinen oberſten Grundſaz geben, oder er kann nur dadurch entſtehen, daß ſein Innhalt und ſeine Form einander wechſelſeitig begründen.

Durch dieſen oberſten Grundſaz nämlich iſt eine Form des abſoluten Geſeztſeyns gegeben, die nun ſelbſt wieder zum Innhalt eines Grundſatzes werden, dabei aber natürlich keine andre als nur wiederum ihre eigne Form erhalten kann, ſo daß ihr allgemeiner Ausdruck dieſer iſt: A = A. Wäre nun nicht die allgemeine Form des unbedingten Geſeztſeyns (A = A) Bedingung alles möglichen Innhalts irgend eines Grundſatzes, ſo könnte der oberſte Grundſaz auch ſo lauten: Ich = Nichtich.

Wäre im Gegentheil nicht der Innhalt und die Form des oberſten Grundſatzes bloß durch das Ich gegeben, wäre alſo Ich nicht Ich, ſo wäre auch jene Form des abſoluten Geſeztſeyns nicht möglich, d. h. A = nichtA. Denn A könnte im Ich geſezt werden, nichtA aber auch im Ich, das nicht gleich iſt dem Ich, mithin gäbe es zwey verſchiedene Ich, in denen etwas ganz verſchiedenes geſezt würde, und es wäre möglich, daß A > A, oder A = nichtA wäre.

Iſt alſo Ich nicht = Ich, ſo iſt A = nichtA *), und iſt A = nichtA, ſo iſt Ich = Nichtich.

Ebendamit iſt nun aber auch der Innhalt (und dadurch auch die Form) eines zweiten Grundſatzes gegeben, der ſo lautet: **Nichtich iſt nicht Ich** (Nichtich > Ich) Als Innhalt des Grundſatzes iſt gegeben ein Nichtich **überhaupt**, als möglicher Innhalt eines Grundſatzes **überhaupt**. Inſofern jener Grundſatz ſeinen Innhalt durch einen höheren erhält, iſt auch ſeine Form mittelbar bedingt, inſofern aber dieſer Innhalt ſelbſt unmittelbar die Form beſtimmt,

---

*) Nicht deßwegen, weil die Regel A = A in dem einzelnen Fall nicht gültig wäre, denn ſo könnte ſie doch wenigſtens in einem andern gültig ſeyn, ſondern weil jene Urform, wenn ſie nicht durch den Satz Ich = Ich begründet iſt, gar nicht begründet iſt, keine Realität hat, nicht einmal vorhanden iſt. Es kann keine unbedingte Form geben, als inſofern ſie gegeben iſt durch einen Grundſatz, der ſich ſelbſt bedingt.

ſtimmt, ſo iſt dieſe unmittelbar unbedingt d. h. nur durch den Grundſatz ſelbſt beſtimmt. — Inſofern das Nichtich entgegengeſezt iſt dem Ich, die Form des Ichs aber Unbedingtheit iſt, muß die Form des Nichtichs Bedingtheit ſeyn, und es kann nur inſofern Innhalt eines Grundſatzes werden, als es durch das Ich bedingt iſt. So wie durch den oberſten Grundſatz die Form der Unbedingtheit begründet iſt, ſo iſt durch den zweiten die der Bedingtheit begründet. (Wenn das Ich bloß ſich ſelbſt ſezte, ſo wäre alle mögliche Form durch die Form der Unbedingtheit erſchöpft, eine Unbedingtheit, die nichts bedingte.) — Die Verbindung einer beſtimmten Form mit einem beſtimmten Innhalte iſt beim zweiten Grundſatze nur inſofern möglich, als der Innhalt durch den oberſten Grundſatz, und durch dieſen Innhalt zugleich eine Form, alſo auch die Verbindung beider beſtimmt iſt.

Das Ich iſt geſezt durch ſich ſelbſt. Durch daſſelbe Ich aber iſt ein Nichtich geſezt, mithin würde das Ich ſich ſelbſt aufheben, wenn es nicht gerade dadurch, daß es ein Nichtich ſezt, ſich ſelbſt ſezte. Da es aber ſelbſt urſprünglich unbedingt geſezt iſt, alſo nicht urſprünglich (in ſich ſelbſt) dadurch, daß etwas anderes geſezt wird, geſezt ſeyn kann, ſo kann diß nur auſſer ihm, in einem Dritten geſchehen, das gerade dadurch entſteht, daß das Ich, indem es ein Nichtich ſezt, ſich ſelbſt ſezt, in welchem alſo das Ich und Nichtich beide nur inſofern geſezt ſind, als ſie wechſelſeitig einander ausſchlieſſen. Nun verhält ſich ein Drittes, auf das ſich zwey Dinge, die einander wechſelſeitig ausſchlieſſen, gemeinſchaftlich beziehen, zu den Bedingungen dieſer Beziehung, wie ein Ganzes des Bedingtſeyns zu den einzelnen Bedingungen, mithin muß es ein Drittes geben, das gemeinſchaftlich durchs Ich und Nichtich bedingt, alſo ein gemeinſchaftliches Produkt beider iſt, in welchem das Ich nur inſofern geſezt iſt, als zugleich ein Nichtich geſezt wird, und das Nichtich nur inſofern als zugleich ein Ich geſezt wird. *)

Dadurch iſt nun ein dritter Grundſatz beſtimmt, deſſen Innhalt unbedingt gegeben iſt, weil das Ich nur durch ſich ſelbſt, dadurch, daß es ein Nichtich (aus Freiheit) ſezt, ſich ſezt: dagegen iſt die Form deſſelben bedingt, d. h. nur durch die Form des erſten und zweiten Grundſatzes, als eine Form der durch Unbedingtheit beſtimmten Bedingtheit möglich. Die Verbindung der Form mit dem Innhalt iſt bei dieſem Grundſatze nur inſofern möglich, als die Form durch die zwei oberſten Grundſätze, und, da in dieſen ihre beſtimmte

---

*) Das Ich kann niemals ſeine Urform (die Unbedingtheit) verlieren, mithin iſt es auch in dieſem Dritten nicht bedingt, ſondern es wird als unbedingt geſezt dadurch, daß das, was es bedingt (das Nichtich) geſezt wird. Es wird alſo gerade nur inſofern durch ein Bedingtes geſezt, als es unbedingt iſt.

beſtimmte Form nur durch ihren beſtimmten Innhalt möglich wird, zugleich ſein Innhalt mittelbar durch jene Grundſätze beſtimmt iſt.

Dieſer Grundſatz iſt nun derjenige Grundſatz, welcher die **Theorie des Bewußtſeyns und der Vorſtellung** unmittelbar begründet, und inſofern iſt eine Theorie des Bewußtſeyns und der Vorſtellung nur erſt durch jene drei Grundſätze alle Grundſätze möglich. *)

Von

---

*) "Aber — das Ich, das Nichtich, und die Vorſtellung ſind nur durchs Bewußtſeyn möglich, alſo muß dieſes, Princip aller Philoſophie ſeyn." — Das Ich, das Nichtich, und die Vorſtellung ſind durch die Vorſtellung, und dieſe nur durch das Bewußtſeyn gegeben (ſubjectiv) allein die bisherige Deduktion lehrt, daß ſie nur inſofern durch die Vorſtellung, und alſo durchs Bewußtſeyn gegeben ſeyn können, als ſie ſelbſt vorher (objectiv, unabhängig vom Bewußtſeyn) entweder unbedingt, (wie das Ich) oder be-

dingt

Von dieſen drei Grundſätzen iſt der erſte ſchlechthin, ſeinem Innhalt und ſeiner Form nach

---

dingt (aber durch das Unbedingte, nicht durchs Bewußtſeyn) geſezt ſind. Der Akt, der dem Philoſophen (der Zeit nach) zuerſt verkommt, iſt allerdings der Akt des Bewußtſeyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieſes Akts muß ein höherer Akt des menſchlichen Geiſtes ſelbſt ſeyn. — Der Begriff Vorſtellung liegt übrigens, ſo wie er durch jene drei Grundſäze beſtimmt iſt, der geſammten Philoſophie zu Grunde. Vorſtellung in praktiſcher Bedeutung iſt nichts anders, als unmittelbare Beſtimmung des in der Vorſtellung enthaltenen Ichs durch das abſolute Ich, und Aufhebung des in der Vorſtellung enthaltnen Nichtichs, inſofern es in derſelben unter der Form des Beſtimmens vorhanden iſt. Die oberſte Handlung des abſoluten Ichs in der theoretiſchen Philpſophie iſt frei, ihrer Form (Cauſalität) nach, bezieht ſich aber nothwendig auf ein Nichtich, inſofern es das in der Vorſtellung enthaltne Ich beſtimmt, und wird demnach

nach, der Zweite nur ſeiner Form nach unmittelbar, der dritte nur ſeinem Innhalt nach unmittelbar unbedingt. Durch dieſe drei Grundſätze iſt aber auch aller Innhalt, alle Form der Wiſſenſchaft erſchöpft. Denn urſprünglich iſt nichts, als das Ich, und zwar als oberſte Bedingung gegeben. Durch daſſelbe iſt alſo nichts gegeben, als inſofern es Bedingung iſt, d. h. inſofern etwas durch daſſelbe bedingt iſt, das, weil es durchs Ich

---

demnach ihrer Materie nach durch ein Nichtich eingeſchränkt. Dagegen iſt die oberſte Handlung des abſoluten Ichs in der praktiſchen Philoſophie frei ihrem Innhalt und ihrer Form nach, d. h. ſie beziehet ſich auf das in der Vorſtellung enthaltne Ich nur inſofern die Beſtimmung deſſelben durch ein Nichtich aufgehoben wird. — Doch dieß kann hier nur geſagt, nicht erwieſen werden. Nur ſoviel zum voraus, daß auch praktiſche Philoſophie nur durch den oberſten Grundſatz, Ich = Ich, möglich iſt!

bedingt iſt, und bloß deßwegen *), ein Nichtich ſeyn muß. Und nun bleibt nichts mehr übrig, als ein **Drittes**, das beides in ſich vereinigt. Kurz, alles, was nur immer Innhalt einer Wiſſenſchaft werden kann, iſt inſofern erſchöpft, als es entweder als ſchlechthin — unbedingt, oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben iſt. Ein Viertes iſt nicht möglich. Inſofern nun in dieſen Grundſätzen der Innhalt nur durch die Form, und dieſe nur durch jenen gegeben iſt, ſo iſt durch ſie, inſofern ſie allen möglichen Innhalt der Wiſſenſchaft erſchöpfen, auch alle mögliche Form erſchöpft, und dieſe Grundſätze enthalten die Urform aller Wiſſenſchaft, die Form der Unbedingtheit, der Bedingtheit und der durch Unbedingtheit beſtimmten Bedingtheit.

---

*) Auch das Ich, das in der Vorſtellung durchs abſolute Ich bedingt iſt, wird deßwegen, und auch nur deßwegen ein Nichtich.

* * *

Damit wäre nun das Problem, das der eigentliche Gegenſtand dieſer Abhandlung war, gelöſt. Wie weit eine ſolche Löſung führen möge, und welche Evidenz nun durch ſie auf die übrigen, von den drei oberſten Grundſätzen abzuleitenden Grundſätze übergehe, mag der Leſer entweder ſelbſt zum voraus beurtheilen, oder die gänzliche Ausführung der Idee ſelbſt erwarten. Weil aber doch alles, was unter einer neuen Form aufgeſtellt wird, *)

---

*) Wer behauptet, daß das bisher geſagte ſchon längſt anerkannte Wahrheit ſei, ſagt etwas Wahreres, als er vielleicht ſelbſt glaubt. Es wäre traurig, wenn er nicht Recht hätte. — Alle Philoſophen, (die dieſen Namen verdienen) ſprechen von einem oberſten Grundſatze ihrer Wiſſenſchaft, der evident ſeyn müſſe, und ſie verſtanden nichts darunter, als einen Grund-

dadurch für Viele verſtändlicher — wohl gar auch annehmlicher — wird, wenn es mit der

---

ſatz deſſen Innhalt oder deſſen Form wechſelſeitig durcheinander begründet werden müßten. — Leibniz wollte mit dem Grundſatz des Widerſpruchs, als Princip der Philoſophie nichts anders ſagen, als daß der oberſte Grundſatz, (in dem die abſolute Einheit enthalten ſeie,) der Satz Ich = Ich ſeie. Carteſius wollte durch ſein Cogito, ergo ſum nichts anders ſagen, als daß die Urform aller Philoſophie die des unbedingten Geſetztſeyns ſey. — Was die Philoſophie auf dieſe Art werden müſſe, ſahen alle dieſe Philoſophen beſſer ein, als manche der heutigen. Leibniz wollte aus der Philoſophie eine bloß aus Begriffen demonſtrirte Wiſſenſchaft machen, Carteſius wollte durch ſeinen Grundſatz, daß nur das wahr ſeie, was durchs Ich gegeben iſt, daſſelbe erreichen. Auch durch die Kritik der reinen Vernunft, die Theorie des Vorſtellungsvermögens, und die künftige Wiſſenſchaftslehre ſoll eine Wiſſenſchaft entſtehen, die bloß logiſch der bißher gewohnten Form in Vergleichung geſtellt wird, ſo mag immerhin auch hier dieſe neue Löſung des Problems von der Urform aller Wiſſenſchaft mit den bisherigen Löſungen derſelben in eine Parallele geſezt wer-

---

logiſch zu Werke geht, und die mit nichts, als dem durchs Ich, (durch Freiheit und Autonomie des Ichs,) gegebnen zu thun hat. Dann wird das Gerede von objektiven Beweiſen für's Daſeyn Gottes, und, wie man mitunter auch zu ſagen beliebt hat, für die objektive Exiſtenz einer Unſterblichkeit aufhören. Dann wird überhaupt das beſtändige Fragen: ob ein Ding an ſich exiſtire? (was nichts anders heiſt, als, ob etwas, das nicht erſcheint, auch eine Erſcheinung ſei?) ein Ende nehmen. Man wird nichts wiſſen, als was durchs Ich, und durch den Satz Ich = Ich gegeben iſt, man wird es nur ſo wiſſen wie man den Satz, Ich = Ich weiſt, und doch wird dieſes Wiſſen unendlich weniger, als das Wiſſen jeder andern Philoſophie auf Egoismus jeder Art hinauslaufen.

den. Aber die Schikſale dieſer Form werden nur von demjenigen Punct der Philoſophie an wichtig, auf welchem die Philoſophen zuerſt beſtimmt daran dachten, daß ehe von einer Wiſſenſchaft die Rede ſeyn könne, nicht nur einzelne Formen, ſondern das Princip aller Form aufgeſtellt ſeyn müſſe. Diß hatte des Cartes durch ſein cogito, ergo ſum erklärt, ſchade daß er nicht weiter gieng! Er war auf dem Weg, die Urform aller Philoſophie durch ein reales Princip zu begründen, aber er verließ die ſchon betretne Bahn. Auch ſein Schüler Spinoza fühlte diß Bedürfniß, der Form des menſchlichen Wiſſens überhaupt eine Grundlage zu geben — er trug die Urform des Wiſſens aus ſeinem Ich heraus über auf einen, von dieſem ganz verſchiednen und unabhängigen, Innbegriff aller Möglichkeit. — Leibniz war es, der die Form des unbedingten Geſeztſeyns, aufs beſtimmteſte als Urform alles Wiſſens aufſtellte. Man hat dieſen Philoſophen auf die unverzeihlichſte Art misverſtanden, da man glaubte, daß er den Satz des Widerſpruchs zum Princip der geſammten Philoſophie — ihrer Form und ihrem Innhalt nach erheben wollte. Er ſtellte ausdrüklich neben dieſen Grundſatz den **Satz des zureichenden Grundes**, und behauptete gerade dadurch ſo ſtark und ſo beſtimmt, als **Cruſius** oder irgend ein andrer Philoſoph nach ihm, daß man, um eine Philoſophie zu finden, noch über jenen Grundſatz hinausgehen müſſe — er verzeichnete gleichſam durch dieſen zweiten Grundſatz im Allgemeinen die Methode, ſie zu finden, als eine durch den Satz des Widerſpruchs (das Unbedingte) allein bei weitem noch nicht erreichbare Methode. Dagegen war der Mangel, der in der Philoſophie dieſes großen Mannes übrig blieb, der, daß er dieſe beide Grundſätze als ſolche angab, die durch keine andere beſtimmt ſeien, und daß er alſo auch die Form, die in ihnen ausgedrükt war, als eine durch keinen Innhalt begründete Form aufſtellte, kurz, daß er nur einen Theil des Problems über die Möglichkeit aller Philoſophie, und ebendeßwegen auch denjenigen, den er zu löſen verſuchte, nicht auf eine vollkommen befriedigende Art löſte. Man verkannte alſo das, was an ſeinen Grundſätzen das richtige war, ohne das, was an ihnen mangelhaft war, einzuſehen oder zu verbeſſern.

Dem Stifter der kritiſchen Philoſophie war es vorbehalten, die ſchönſte Apologie dieſes groſſen Geiſtes den Misverſtändniſſen der meiſten ſeiner Schüler entgegenzuſtellen, und er ſelbſt verzeichnete nichtnur jenen Gang der Philoſophie noch weit beſtimmter, als es ſein Vorgänger gethan hatte, (der mit einem allgemeinen Umris zufrieden war), ſondern durchlief ſelbſt die von ihm beſchriebne Bahn mit einer Conſequenz, die allein an's Ziel führen konnte. — Die beſtimmte Unterſcheidung der analytiſchen und der ſynthetiſchen Form hatte dem ſchwebenden Umriß, den Leibniz von der Form aller Philoſophie entworfen hatte, Haltung und Feſtigkeit verſchafft, dagegen hatte er dann doch dieſe

Urform aller Philoſophie bloß als vorhanden aufgeſtellt, ſie war an kein oberſtes Princip angeknüpft, und ſelbſt der Zuſammenhang dieſer Form, (die er doch als Form alles möglichen Denkens aufgeſtellt hatte), mit den einzelnen Formen des Denkens, die Er zuerſt in einer erſchöpfenden Vollſtändigkeit aufſtellte, war noch nirgends von ihm ſo beſtimmt angegeben, wie es wohl nöthig ſeyn möchte. Woher jene Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile? Wo das Princip, in dem dieſe Urform gegründet iſt? Wo das Princip, aus dem die einzelnen Formen des Denkens abgeleitet ſind, die er ohne alle Rükweiſung auf ein höheres Princip aufſtellt? Dieſe Fragen blieben immer noch unbeantwortet. Dabei blieb noch ein Mangel übrig, (der ſich ſchon zum voraus vermuthen läßt, weiter hin aber wirklich beſtätigt werden wird), nämlich der Mangel einer Beſtimmung dieſer Formen des Denkens durch ein Princip, eine Beſtimmung, die kein Mißverſtändniß derſelben mehr überließ, durch die ſie völlig von einander getrennt, und die immer noch mögliche Vermiſchung derſelben unter einander verhindert werden könnte — kurz eine Beſtimmung, die offenbar nur durch ein höheres Princip möglich wurde.

Als Urform alles Denkens hatte Kant die analytiſche und ſynthetiſche Form aufgeſtellt. Woher kommt dieſe, und wo iſt das Princip, in dem ſie gegründet iſt? dieſe Frage iſt nun durch die bisherige Deduktion beantwortet. Dieſe Form iſt durch die oberſten Grundſätze alles Wiſſens zugleich mit und unzertrennlich von dem Innhalt alles Wiſſens gegeben. Mit dieſen nämlich iſt uns

1. eine Form gegeben, die ſchlechthin unbedingt iſt, die Form des Geſeztſeyns eines Satzes überhaupt, die durch nichts, als durch dieſen Saz ſelbſt bedingt wird, und alſo keinen andern Innhalt eines höheren Satzes vorausſezt, kurz die Form

der

der Unbedingtheit. (Saz des Widerſpruchs, analytiſche Form) *)

2) eine Form, die bedingt iſt, die nur durch den Innhalt eines höheren Sazes möglich wird — Form der Bedingtheit (Saz des Grundes, ſynthetiſche Form).

3) eine aus beiden zuſammengeſezte Form — Form der durch Unbedingtheit beſtimmten Bedingtheit. (Saz der Disjunction, Verbindung der analytiſchen und ſynthetiſchen Form. — Da einmal die analytiſche und ſynthetiſche Form feſtgeſezt war, ſo konnte freilich durch die Dritte,

---

*) Man bemerke, daß hier blos von der Art des Geſeztſeyns überhaupt die Rede iſt, alſo gar keine Rükſicht auf den Innhalt des Sazes genommen wird. Es iſt blos davon die Rede, ob der Saz, als Saz, (nicht als Saz von einem beſtimmten Innhalt) unbedingt geſezt werde. Diß wird im folgenden deutlicher werden.

Dritte, welche beide in ſich vereinigt, keine an ſich neue, aber eine deßwegen doch nicht minder wichtige Form beſtimmt werden. Es iſt alſo wirklich zu verwundern, daß der groſſe Philoſoph, der jene beide Formen als Urform alles Denkens angegeben hat, nicht auch die dritte hinzufügte, beſonders, da er in Aufzählung der einzelnen von dieſer Urform abhängigen Formen des Denkens, immer eine dritte Form mit aufgezählt hat, die nur durch die urſprüngliche Verbindung der analytiſchen Form mit der ſynthethiſchen, alſo durch einen dritten Modus der Urform möglich iſt.)

Je wichtiger nun die von Kant geſchehene Aufſtellung dieſer Urform alles Wiſſens (der analytiſchen und ſynthetiſchen) für die geſammte Philoſophie iſt, deſto mehr wundert man ſich, daß er den Zuſammenhang der einzelnen Formen des Wiſſens, die er in einer Tafel vorſtellig macht, mit jener Urform überall nirgends

irgends beſtimmt *) angiebt, und daß er ge-ade ſo, wie er jene Urform ohne ſie an ein Princip anzuknüpfen — gleichſam ex abrupto — aufſtellt, auch die abgeleiteten Formen als on keinem Princip abhängig dargeſtellt hat. Noch mehr wundert man ſich hierüber, wenn man ſeine eigne Verſicherung liest, daß alle dieſe Formen, die er nach vier Momenten ordnet, twas gemeinſchaftliches mit einander haben, daß

---

*) Eine Stelle der Kr. der r. V. enthält wirklich eine Hinweiſung auf dieſen Zuſammenhang, und die Wichtigkeit deſſelben in Bezug auf die Form aller Wiſſenſchaft. S. Elementar. II. Th. I. Abth. I. B. I. Hauptſt. III. Abſchn. §. 11. — Solche Stellen, in denen ſolche Hinweiſungen vorkommen — (gleichſam einzelne Strahlen, die dieſer bewundernswürdige Geiſt auf ein Ganzes der Wiſſenſchaften hinwirft) — ſind Bürge der Richtigkeit derjenigen Züge, mit welchen Fichte (in d. Vorr. zu ſeiner obengen. Schrift) denſelben zu charakteriſiren verſucht hat.

daß z. B. allerwärts eine gleiche Zahl der Formen jeder Claſſe, namlich drei ſeien, daß überall die dritte Form aus der Verbindung der erſten und zweiten ihrer Claſſe entſpringe u. ſ. w. Diß weißt doch gerade auf eine Urform hin, unter der ſie alle gemeinſchaftlich ſtehen, und die ihnen allen dasjenige mittheilt, was ſie in Rükſicht auf ihre Form gemeinſchaftliches haben.

Allein man begreift es leichter, warum Kant wirklich dieſe Zurükführung aller einzelnen Formen auf jene Urform nicht verſuchte, wenn man bei genauerer Unterſuchung findet, daß dieſe Urform ſelbſt bei ihm noch nicht ganz im Reinen war, und daß er ſie ſchon zu ſehr ſpecialiſirt habe, als daß ſie noch Princip der übrigen Formen hätte werden können. Er verſteht nämlich unter analytiſchen Sätzen bloß diejenige, die ſonſt identiſch genannt wurden, unter ſynthetiſchen die nichtidentiſche. Nun iſt nach dem obigen das Princip der Urform der Grundſatz: Ich iſt Ich, welcher Satz allerdings identiſch

iſt.

Allein daß dieſer Satz identiſch iſt gehört
ſeinem Innhalt und nicht zu ſeiner Form
rhaupt, mithin kann auch nur die an ihnen
gedrükte Form überhaupt, die Form des un-
ingten Geſeztſeyns, abgeſehen von allem
ädikat diejenige Form ſeyn, die durch ihn als
orm beründet wird. Mit jenem Princip iſt
nlich der Grundſatz des unbedingten Ge-
ſeyns gegeben, mittelſt deſſen jedes Subjekt
jedem Prädikat geſezt werden kann, durch
es nicht aufgehoben iſt (Grundſatz des Wi-
ſpruchs.) Unter dieſem Grundſatz aber ſtehen
nbar nicht nur diejenige Sätze, in denen
Subiect ſich ſelbſt zum Prädikat hat, ſon-
n alle, in welchen überhaupt ein Subjekt
ch ein Prädikat (gleichviel welches?)
echthin geſezt wird. Der Satz z. B.
= B iſt nach Kant ein ſynthetiſcher Satz,
Grunde aber ein analytiſcher, denn es iſt
echthin und unbedingt etwas in ihm geſezt.
gegen iſt jener Satz kein identiſcher Satz. —
ntiſche Sätze verhalten ſich zu analytiſchen
wie

wie Art zur Gattung. In jenen wird das Subjekt ſelbſt zum Prädikat, und inſofern iſt in ihnen etwas ſchlechthin geſezt, aber, nach Kants eignen Erklärungen ſoll die allgemeine Logik davon ganz abſtrahiren, welches Prädikat dem Subjekt in einem Saze beigelegt werde, und nur darauf ſehen, wie es ihm beigelegt werde, alſo z. B. beim analytiſchen Saz nicht, durch welches Prädikat das Subiekt ſchlechthin geſezt werde, ſondern nur, ob es überhaupt durch eines — gleichviel welches? — geſezt werde.

Für diejenige Sätze alſo, die Kant analytiſche nennt, muß die philoſophiſche Sprache den Ausdruk identiſche zurüknehmen, dagegen für diejenige, welche überhaupt nur ein unbedingtes oder bedingtes Geſeztſeyn ausdrüken, den Ausdruk der analytiſchen und ſynthetiſchen aufbewahren. Und nun wird es auch leicht werden, die einzelnen Formen des Denkens auf die Urform ſo zurük zu führen, daß ſie dadurch vollkommen beſtimmt werden, und jede Vermiſchung derſelben verhindert, auch jeder einzelnen ihre beſtimmte Stelle ſo angewieſen wird, daß darüber kein Zweifel mehr Statt finden kann.

Wenn man die Kantiſche Tafel dieſer Formen genauer betrachtet, ſo findet man wirklich, daß Kant, anſtatt die Urform als Princip der übrigen aufzuſtellen, ſie unter den andern — in einer gleichen Reihe — geſezt hat. Denn, daß die Formen der Relation nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, ſondern wirklich identiſch mit der Urform, (der analytiſchen, der ſynthetiſchen, und der gemiſchten), ſeien, findet man ſogleich bei genauerer Unterſuchung.

Die categoriſche Form iſt nämlich keine andre, als die des unbedingten Geſeztſeyns, die durch den oberſten aller Grundſätze gegeben iſt, und nur überhaupt die Art betrifft, wie ein Prädikat — (gleichviel welches?) — geſezt wird. Dieſe Form ſteht alſo auch blos unter dem Geſez des unbedingten Geſeztſeyns, (dem Saz des Widerſpruchs) —. Analytiſche Form.

Die hypothetiſche iſt keine andre, als die des bedingten Geſetztſeyns, die durch den zweiten oberſten Grundſatz gegeben iſt, und bloß unter dieſem ſteht. — Synthetiſche Form.

Die disjunktive Form iſt keine andre, als die Form des durch ein Ganzes der Bedingungen bedingten Geſetztſeyns — alſo aus den beiden vorigen zuſammengeſetzt, und nur durch den dritten oberſten Grundſatz gegeben. — Gemiſchte Form.

Was aber die einzelnen Formen betrifft, ſo kann

1) nach der Quantität, die unter der Urform des unbedingten Geſetztſeyns ſtehende Form bloß die Form der Einheit ſeyn, denn nur dieſe iſt unbedingt, dagegen die Form der Vielheit bedingt iſt durch die Form der Einheit, ſo daß die unter der Urform des bedingten Geſetztſeyns ſtehende Form der Quantität nur Vielheit ſeyn kann. (Der Satz z. B. einige

einige A ſind B gilt nur unter der Bedingung der categoriſchen Sätze, A^1, A^2, A^3, A^4, u. ſ. w. ſind B.) Die unter der Urform der durch Unbedingtheit beſtimmten Bedingtheit ſtehende Form der Quantität muß alſo Vielheit beſtimmt durch Einheit d. h. Allheit ſeyn. Deßwegen ein allgemeiner Satz weder ein categoriſcher noch ein hypothetiſcher, wohl aber beides zugleich iſt. Er iſt categoriſch, weil die Bedingungen vollendet ſind, unter denen er ſteht (z. B. der Satz: alle A ſind B, iſt ein categoriſcher Satz, weil die Bedingungen deſſelben, die Sätze: A^1 A^2, (u. ſ. w. bis zum letzten möglichen A) = B, vollendet ſind.) Er iſt hypothetiſch, weil er überhaupt unter Bedingungen ſteht.

2. nach der Qualität kann die unter der Urform des unbedingten Geſetztſeyns ſtehende Form nur die der Bejahung ſeyn, denn die unter der Urform des bedingten

Geſeztſeyns ſtehende Form kann nur verneinend ſeyn. (Ein bedingter Saz leugnet das unbedingte Geſeztſeyn, und räumt nur ein bedingtes ein. Ein verneinender Saz ſezt daher immer einen bejahenden categoriſchen voraus, wie der Saz: Nichtich > Ich, den Saz: Ich = Ich vorausſezt. Die dritte, durch die zween oberſten Grundſätze beſtimmte Form kann alſo nur die Form der Bejahung und Verneinung in ſich vereinigen, aber niemals eine von beiden ausdrüken *)

3.) nach

---

*) Die Form der Bejahung iſt nicht identiſch mit der Form des unbedingten Geſeztſeyns, obgleich durch ſie beſtimmt. Denn man kann ſich auch das unbedingte Geſeztſeyn einer Verneinung (im dritten Modus) denken. Aber eben dieſe Möglichkeit eines unbedingten Geſeztſeyns der Verneinung ſezt eine Form der Vernei-

nung

3.) nach der **Modalität** kann die unter der Urform des **unbedingten** Geſeztſeyns ſtehende Form nur die Form der **Möglichkeit** ſeyn. Denn nur die Form der Möglichkeit iſt **unbedingt**, dagegen ſelbſt abſolute **Bedingung** aller **Wirklichkeit**. Auch der Saz Ich = Ich hat, inſofern er unbedingt geſezt iſt, bloſſe Möglichkeit. — Die unter der Urform des **bedingten** Geſeztſeyns ſtehende Form der Modalität iſt **Wirklichkeit**, denn der **bedingte** Saz iſt **gegeben** durch einen bedingenden, und die Logiker, (älterer und neuerer Zeit,) haben keinen falſchern Saz aufgeſtellt, als den, daß hypothetiſche Sätze ſich auf

---

nung überhaupt und dieſe eine Form der Bejahung überhaupt voraus. Dieſe beide Formen können combinirt werden in einer dritten, ſo daß durch das unbedingte Geſeztſeyn einer Verneinung diejenige Sätze entſtehen, welche die Logiker unendliche nennen.

bloſſe **Möglichkeit** beziehen. — Vereinigung beider Formen gibt eine durch Möglichkeit beſtimmte Wirklichkeit, d. i. **Nothwendigkeit.** (So ſind alle identiſche Sätze nothwendig. Inſofern ſie **unbedingt ſind**, ſtehen ſie unter der Form der **Möglichkeit**, inſofern ſie **bedingt ſind durch ſich ſelbſt** *) unter der Form der **Wirk-**

---

*) Unbedingt geſezt, und durch ſich ſelbſt bedingt ſeyn, iſt etwas ſehr verſchiednes. Ein Saz kann unbedingt geſezt, dabei aber doch nicht durch ſich ſelbſt bedingt ſeyn, nur nicht umgekehrt. Der oberſte Grundſaz aller Wiſſenſchaft aber muß, wie erwieſen worden iſt, als Grundſatz der unbedingten Form und des unbedingten Innhalts überhaupt, als Grundſaz, durch den es überhaupt erſt möglich wird, daß irgend etwas unbedingt geſezt werde, nicht nur unbedingt überhaupt, ſondern auch durch ſich ſelbſt bedingt ſeyn. Daß der oberſte Grundſaz durch ſich ſelbſt bedingt iſt, gehört zu ſeinem Innhalt, daß er unbedingt geſezt iſt zu ſeiner äußeren Form, die vom Innhalt nothwendig herbeigeführt wird.

Wirklichkeit. Der Satz Ich = Ich iſt als categoriſcher Satz bloß möglich, inſofern er aber zugleich zwar nicht durch einen höheren Satz, aber durch ſich ſelbſt bedingt iſt, wird er zum **nothwendigen** Satz. Es leuchtet alſo in die Augen, daß identiſche Sätze eine bloſſe einzelne unter der allgemeinen Form analytiſcher Sätze ſtehende Form ausdrücken. Es erhellt hieraus, daß jeder identiſche Satz ein categoriſcher ſeyn muß, aber nicht umgekehrt, weßwegen auch nicht die Form der Identität, welche einer höhern untergeordnet iſt, ſondern die des **unbedingten Geſetztſeyns** überhaupt Urform aller Philoſophie iſt. Ebendeßwegen begründet auch der Satz, Ich = Ich nicht die Form der Identität ſondern die des unbedingten Geſetztſeyns als Urform. Denn die Form der Identität iſt in ihm ſelbſt nur als bedingt durch jene vorhanden; man kann alſo an ihm nur diejenige Form als Urform erkennen, die in ihm ſelbſt nimmer bedingt iſt. Dadurch erklärt ſich das obige Paradoxon, daß dieſer Satz als categoriſcher Satz, bloß unter der Form der Möglichkeit ſtehe, und nur inſofern, als er unter dieſer ſtehe, Princip alles Innhalts und aller Form einer Wiſſenſchaft werden könne.

Noch iſt die Frage übrig: woher die Momente, (der Quantität, Qualität und Modalität), wornach dieſe abgeleitete Formen geordnet ſind, herkommen? Die Antwort darauf iſt leicht. Sie ſind unmittelbar mit dem oberſten Grundſatz gegeben, und hätten ganz bloß aus ihm — auf die einfachſte Art — als etwas gegebnes entwikelt werden können. Denn es iſt, wenn man nur überhaupt weiß, was durch eine Deduktion dieſer Momente verſtanden werden ſoll, ſchlechterdings unmöglich, ſie aus einem ſchon vorhandnen Begriff abzuleiten — ſie müſſen ſchlechterdings nothwendig

wendig als eine Thatſache aus einem Princip, das eine Thatſache überhaupt ausdrükt, abgeleitet werden *)

* * *

So beſtimmt alſo der urſprünglich gegebne Innhalt alles Wiſſens, (das Ich, das Nichtich, und das Produkt beider), zugleich die Form aller Wiſſenſchaft, ſo wie jener ſelbſt nur unter der Bedingung von dieſer möglich iſt. Ganz parallel mit dieſer Deduktion der Form des Wiſſens überhaupt würde die Deduktion der Form, die den einzelnen Beſtandtheilen des Urinnhalts alles Wiſſens durch ihre Urform beſtimmt iſt, ausfallen; was ganz natürlich iſt, da daſſelbe Princip zugleich den Innhalt und

---

*) Diß gilt auch gegen die Reinholdiſche Deduktion dieſer Formen, die übrigens in formaler Rükſicht ein Meiſterſtük philoſophiſcher Kunſt iſt. Auch mußte Reinhold die Formen der Einheit und der Vielheit ſchon vorausſezen, um ſie nebſt den übrigen deduciren zu können.

die Form, und ebendeßwegen zugleich die materiale und die formale Form (diejenige, die dem Innhalt urſprünglich zukommt, und diejenige, unter der er geſezt iſt) begründet. Aeneſidemus ſcheint mit ſiegender Evidenz die Reinholdiſche Deduktion der Urform des Subjekts und Objekts in Anſpruch genommen zu haben. Ueberdieß kann man — was Aeneſidemus nicht gethan hat — noch fragen, warum Reinhold nur Eine Art von den der Urform untergeordneten Formen des Subiekts und Objekts, und warum er die Form der Vorſtellung *) gar nicht deducirt habe. Gerade durch eine ſolche vollſtändige Deduktion der geſammten Form des Subiekts, des Objekts und der Vorſtellung wären beinahe alle übrige Einwürfe des Aeneſidemus abgeſchnitten geweſen. Wenn bewieſen iſt,

---

*) Im Vorbeigehen geſagt — jede Vorſtellung iſt, als ſolche, der Modalität nach nothwendig, ihr Innhalt ſei, welcher er wolle. Diß iſt ihre durch die oberſten Grundſätze beſtimmte Form.

iſt, daß die Form des Subiekts überhaupt die Form der Unbedingtheit, die des Obiekts der Bedingtheit (durchs Subiekt) iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß das Subiekt im Dritten (der Vorſtellung) ſich zum Obiekt immer wie das Beſtimmende zum Beſtimmbaren, (wie Einheit zur Vielheit, Realität zur Negation, Möglichkeit zur Wirklichkeit,) verhalte: kurz: es folgen alle übrige Sätze der Elementarphiloſophie bündig und in leichterem Zuſammenhange, als in der Theorie des Vorſtellungsvermögens, aus jenem einigen Satze, der aber durch die Reinholdiſche Deduktionen nicht begründet iſt. — Doch ich fange an, über die vorgezeichnete Gränze zu ſchreiten.

* * *

Nachſchrift.

Die ganze Unterſuchung, von der im Vorhergehenden eine Probe gegeben wurde, iſt nothwendig trocken und wenig verſprechend am Anfang — aber iſt es nicht mit dem Anfang jeder Wiſſenſchaft alſo? und iſt es nicht gerade Vorzug der Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaft, von Einem kleinen Mittelpunkt auszugehen, deſſen Strahlen der Zahl und der Ausdehnung nach unendlich ſind? Und die Sache, von der die Rede iſt — Erreichung des lezten Ziels aller philoſophiſchen Nachforſchung — iſt doch wohl durch anfängliche Verleugnung aller Reize der Einbildungskraft bei dieſem ernſten Geſchäfte nicht zu theuer erkauft?

Ob die gegenwärtige Unterſuchung nicht durch die Darſtellung, die ihr der Vf. zu geben vermochte, verloren habe, kann er ſelbſt am wenigſten entſcheiden. Es ſei ſo! Mögen diejenige, die dieſen Verſuch einiger Aufmerkſamkeit werth achten, dieſe nur auf den Gegenſtand richten, und den Verfaſſer, der ſich freut, dieſe Blätter dem Publikum ganz anſpruchslos übergeben zu können, und ſeine Art, etwas darzuſtellen, darüber vergeſſen! Mögen ſie ſich insbeſondre nicht an den Ausdrücken ſtoßen, mit denen er bisweilen — ohne verhaßte Umſchweiſe — von dem, was die gröſten Philoſophen ihres Zeitalters noch für die Nachkommenden übergelaſſen haben, geſprochen hat! Worte ſind bloſſer Schall, und — ach, nur gar zu oft ein tönendes Erz und eine klingende Schelle! — Dagegen wünſcht er, daß keinem ſeiner Leſer das große Gefühl ganz fremd ſeie, welches die Ausſicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wiſſens, des Glaubens, und des Wollens — das lezte Erbe der Menſchheit, das ſie bald lauter, als jemals, fordern wird, — bei jedem, der es werth iſt, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß!

Die Philoſophen haben es oft beklagt, daß ihre

ihre Wiſſenſchaft ſo wenig Einfluß auf den Willen des Menſchen, und auf die Schikſale unſers ganzen Geſchlechtes habe, aber bedachten ſie auch, worüber ſie klagen? Sie klagen, daß eine Wiſſenſchaft keinen Einfluß habe, die, als ſolche, nirgends exiſtirte, daß man keinen Gebrauch von Grundſätzen machte, die nur Ein Theil der Menſchheit, und auch dieſer nur in ganz verſchiednen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er ſich ſelbſt noch nicht als die einzigwahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menſchheit durch ein Mittel heilen, das jezt noch überhaupt ſo vielen verdächtig, und bei verſchiednen in ſo ganz verſchiedner Qualität zu finden iſt? Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müſſen, zuerſt im Menſchen ſelbſt, ehe ihr ſie in ihrer göttlichen Geſtalt vom Himmel auf die Erde ruſet! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!

Tübingen den 9ten Sept.

1794.

Ideen

zu einer

Philoſophie der Natur

von

F. W. J. Schelling.

Erſtes, zweytes Buch.

Leipzig
bey Breitkopf und Härtel
1797.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

4.

Vorrede.

Was als reines Reſultat der philoſophiſchen Unterſuchungen unſers Zeitalters übrig bleibt, iſt kürzlich folgendes: „Die bisherige theoretiſche Philoſophie, (unter dem Namen Metaphyſik,) war eine Vermiſchung ganz heterogener Principien. Ein Theil derſelben enthielt Geſetze, welche zur Möglichkeit der Erfahrung gehören, (allgemeine Naturgeſetze,) ein anderer Grundſätze, die über alle Erfahrung hinausreichen, (eigentlich metaphyſiſche Principien).“

„Nun iſt aber ausgemacht, daß von den letzteren in der theoretiſchen Philoſophie nur ein regulativer Gebrauch gemacht werden kann. Was uns allein über die Erſcheinungswelt erhebt, iſt unſere moraliſche Natur, und Geſetze, die im Reich der Ideen von konſtitutivem Gebrauch ſind, werden eben damit praktiſche Geſetze. Was alſo bisher in der theoretiſchen Philoſophie metaphyſiſches war, bleibt künftig einzig und allein der praktiſchen überlaſſen. Was für die theoretiſche Philoſophie übrig bleibt, ſind allein die allgemeinen Principien einer möglichen Erfahrung, und anſtatt eine Wiſſenſchaft zu ſeyn, die auf Phyſik folgt (Metaphyſik) wird ſie künftig eine Wiſſenſchaft ſeyn, die der Phyſik vorangeht."

Nun zerfällt aber theoretiſche und praktiſche Philoſophie, (die man zum Behuf der Schule etwa trennen kann, die aber im menſchlichen Geiſte urſprünglich und nothwendig vereinigt ſind,) in die reine und angewandte.

Die reine theoretiſche Philoſophie beſchäftigt ſich bloß mit der Unterſuchung über die Realität unſers Wiſſens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philoſophie der Natur, kommt es zu, ein beſtimmtes Syſtem unſers Wiſſens, (d. h. das Syſtem der geſammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten.

Was für die theoretiſche Philoſophie die Phyſik iſt, iſt für die praktiſche die Geſchichte, und ſo ent-

entwickeln ſich aus dieſen beyden Haupttheilen der Philoſophie die beyden Hauptzweige unſers empiriſchen Wiſſens.

Mit einer Bearbeitung der *Philoſophie der Natur*, und der *Philoſophie des Menſchen* hoffe ich daher die geſammte *angewandte* Philoſophie zu umfaſſen. Durch jene ſoll die Naturlehre, durch dieſe die Geſchichte eine wiſſenſchaftliche Grundlage erhalten.

Die vorliegende Schrift ſoll nur der Anfang einer Ausführung dieſes Plans ſeyn. Ueber die *Idee* einer Philoſophie der Natur, die dieſer Schrift zu Grunde liegt, werde ich mich in der Einleitung erklären. Ich muß alſo erwarten, daß die Prüfung der philoſophiſchen Principien dieſer Schrift von dieſer Einleitung ausgehe.

Was aber die *Ausführung* betrift, ſo ſagt der Titel ſchon, daß dieſe Schrift kein wiſſenſchaftliches Syſtem, ſondern nur *Ideen* zu einer Philoſophie der Natur enthält. Man kann ſie als eine Reihe einzelner Abhandlungen über dieſen Gegenſtand betrachten.

Der gegenwärtige erſte Theil dieſer Schrift zerfällt in zwey Theile: den empiriſchen und den philoſophiſchen. Den erſten voranzuſchicken hielt ich für nothwendig, weil in der Folge der Schrift ſehr oft auf die neuern Entdekkungen und Unterſuchungen der Phyſik und Chemie Rückſicht genommen wird. Dadurch entſtand aber die Unbequemlichkeit, daß manches zweifelhaft bleiben muſte, was ich erſt ſpäterhin aus philoſophiſchen Principien entſcheiden zu können glaubte. Ich muß alſo wegen mancher Aeußerungen des erſten Buchs auf das zweyte (vorzüglich das achte Kap.) verweiſen. In Anſehung der jetzt zum Theil noch ſtreitigen Fragen über die Natur der Wärme und die Phänomene des Verbrennens, befolgte ich den Grundſatz: in den Körpern ſchlechterdings keine verborgne Grundſtoffe zuzulaſſen, deren Realität durch Erfahrung gar nicht dargethan werden kann. In alle dieſe Unterſuchungen über Wärme, Licht, Elektricität u. ſ. w. hat man neuerdings mehr oder weniger philoſophiſche Principien eingemengt, die der experimentirenden Naturlehre an und für ſich ſchon fremd, und gewöhnlich noch ſo unbeſtimmt ſind, daß daraus unausbleibliche Verwirrung entſteht. So wird mit dem Begriff von Kraft jetzt häufiger als je in der Phyſik geſpielt, beſonders ſeitdem man an der Materialität des Lichts u. ſ. w. zu zweifeln anfieng; hat man doch ſchon einigemale gefragt: Ob nicht die Elektricität vielleicht Lebenskraft ſeyn

ſeyn möchte? Alle dieſe vage, in die Phyſik widerrechtlich eingeführten Begriffe, mußte ich, da ſie nur philoſophiſch zu berichtigen ſind, im erſten Theil dieſer Schrift in ihrer Unbeſtimmtheit laſſen. Sonſt habe ich mich in dieſem Theil immer in den Gränzen der Phyſik und Chemie zu halten — alſo auch ihre Bilderſprache zu ſprechen geſucht. — Im Abſchnitt vom Licht (S. 26. ff.) wollte ich vorzüglich zu Unterſuchungen über den Einfluß des Lichts auf unſere Atmoſphäre Veranlaſſung geben. Daß dieſer Einfluß nicht bloß mechaniſcher Art ſeye, ließe ſich ſchon aus der Verwandſchaft des Lichts mit der Lebensluft ſchließen. Auch ein merkwürdiger Verſuch des Herrn Prof. Göttling ſcheint dieſe Vermuthung zu beſtätigen. Weitere Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand könnten vielleicht ſelbſt über die Natur des Lichts und ſeiner Fortpflanzung in unſerer Atmoſphäre nähere Aufſchlüſſe geben. Die Sache iſt doppelt wichtig, da wir jetzt zwar die Miſchung der atmoſphäriſchen Luft kennen, aber nicht wiſſen, wie die Natur dieſes Verhältniß heterogener Luftarten, der zahlloſen Veränderungen in der Atmoſphäre ungeachtet, beſtändig zu erhalten weiß. Was ich darüber im Abſchnitt von den Luftarten geſagt habe, reicht bey weitem nicht hin — die von mir vorgetragene und mit Beweiſen unterſtützte Hypotheſe, über den Urſprung der elektriſchen Erſcheinungen, wünſchte ich um ſo mehr geprüft zu ſehen, da ſie, wenn ſie wahr iſt,

ihren

ihren Einfluß noch weiter, (z. B. auf Phyſiologie,) erſtrecken muß *).

Der philoſophiſche Theil dieſer Schrift betrifft die Dynamik, als Grundwiſſenſchaft der Naturlehre, und die Chemie, als Folge derſelben. Der nächſtfolgende Theil wird die allgemeine Bewegungslehre, Statik und Mechanik, die Principien der Naturlehre, der Theologie und der Phyſiologie umfaſſen.

Aus

---

*) Was S. 60. in der Anmerkung geſagt iſt, ſcheint den Experimenten des Herrn Pictet zu widerſprechen, welcher fand, „daß in verdünnter Luft durch gleiches Reiben, weit mehr Hitze, als in atmoſphäriſcher, erregt wird.“ (Verſuch über das Feuer. Deutſche Ueberſetzung. Tübingen 1790. S. 184. ff.) Allein man darf nicht vergeſſen, daß die verdünnte Luft unter der Glocke zugleich eine verſchloßne Luft iſt, und daß hierinn eigentlich der Grund liegt, warum in ihr durch gleiches Reiben größere Hitze entſteht, als in freyer Luft, auch daß verdünnte Luft leichter als dichtere dekomponirt wird. Sonſt ſtimmen mehrere andere Beobachtungen jenes Gelehrten mit der vorgetragenen Theorie trefflich überein, z. B. S. 189. daß das Reiben in verdünnter Luft keine Funken, ſondern nur an den Berührungspunkten der beyden Körper einen phosphorartigen Schein zeigt, der dem ähnlich iſt, welchen man beym Aneinanderſchlagen harter Steine in der Dunkelheit erblickt. — Herrn Pictets Apparat kann zu Prüfung der Hypotheſe, über den Urſprung der elektriſchen Erſcheinungen, trefflich benützt werden.

Aus der Einleitung wird man ſehen, daß mein Zweck nicht iſt, Philoſophie auf Naturlehre *anzuwenden*. Ich kann mir kein betrübteres Tagelöhnergeſchäft denken, als eine ſolche Anwendung abſtrakter Principien auf eine bereits vorhandene empiriſche Wiſſenſchaft. Mein Zweck iſt vielmehr: die Naturwiſſenſchaft ſelbſt erſt philoſophiſch *entſtehen* zu laſſen, und meine Philoſophie iſt ſelbſt nichts anders, als Naturwiſſenſchaft. Es iſt wahr, daß uns Chemie die *Elemente*, Phyſik die *Sylben*, Mathematik die Natur *leſen* lehrt; aber man darf nicht vergeſſen, daß es der Philoſophie zuſteht, das Geleſene *auszulegen*.

Verbeſ-

Verbeſſerungen und Druckfehler.

Seite 18. Zeile 12. lies die letztere ſtatt das letztere.
— 18. — 12. deleatur zu.
— 25. — 10. v. u. „daher kommt es u. ſ. w.“ — dieſer Satz leidet Ausnahmen.
— 27. — 2. v. u. l. Helle ſt. Helligkeit.
— 31. — 11. deleatur überhäuft.
— 41. — 11. l. umgiebt ſt. umgebt.
— 42. — 3. v. u. ſt. der Luft l. der beyden Luftarten.
— 43. — 15. v. u. l. von ſt. vor.
— 92. — 5. ſt. Farbe l. Farben.
— 114. Anm. l. à Genève.
— 119. — 5. ſt. der feſten Körper l. der Weltkörper.
— 121. — 10. v. u. l. mittheilen ſt. erhalten.
— 127. — 2. v. o. l. × Mengen eines × Zeitatoms ſt. × Mengen eines × Zeitatoms.
— 235. — 2. v. u. l. entgegengeſetzt.

Anmerkung zu S. 33. Daß die Kometen keine feſten Körper ſeyen, iſt ferner außer Zweifel geſetzt durch Herrn Olbers Beobachtungen, der durch einen im April 1786. beobachteten Kometen Sterne der fünften Größe erblickte.

Inhalt.

Einleitung. Ueber die Probleme, welche eine Philoſophie der Natur aufzulöſen hat.

Erſtes Buch.

Erſtes Kapitel. Vom Verbrennen der Körper Seite 4
Zweytes Kapitel. Vom Licht. 13
Drittes Kapitel. Von der Luft und den verſchiedenen Luftarten. 37
Viertes Kapitel. Von der Elektricität. 46
Fünftes Kapitel. Vom Magnet. 75
Sechstes Kapitel. Allgemeine Betrachtungen als Reſultate aus dem Vorigen. 84

Zweytes Buch.

Erſtes Kapitel. Von Attraktion und Repulſion überhaupt als Principien eines allgemeinen Naturſyſtems. 96
Zweytes Kapitel. Vom Scheingebrauch dieſer beyden Principien. 106
Drittes Kapitel. Einige Bemerkungen über die mechaniſche Phyſik des Herrn le Sage. 114
Viertes Kapitel. Erſter Urſprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anſchauung und des menſchlichen Geiſtes. 118

Fünftes Kapitel. Erſte Grundſätze der Dynamik S. 141
Sechstes Kapitel. Von den zufälligen Beſtimmungen der Materie. 155
Siebentes Kapitel. Philoſophie der Chemie. 169
Achtes Kapitel. Anwendung derſelben auf einzelne Gegenſtände der Chemie. 188
Anhang zu dieſem Abſchnitt. Litterariſche Nachträge. 216
Neuntes Kapitel. Verſuch über die erſten Grundſätze der Chemie. 234

Ideen

Ideen

zu einer

Philoſophie der Natur.

Einleitung.

Was Philoſophie überhaupt ſeye, läßt ſich nicht ſo ſchnell beantworten. Wäre es ſo leicht, über einen beſtimmten Begriff von Philoſophie übereinzukommen, ſo brauchte man nur dieſen Begriff zu analyſiren, um ſich ſogleich im Beſitz einer allgemeingültigen Philoſophie zu ſehen. Die Sache iſt dieſe. Philoſophie iſt nicht etwas, was unſerm Geiſte, ohne ſein Zuthun, urſprünglich und von Natur beywohnt. Sie iſt durchaus ein Werk der Freyheit. Sie iſt Jedem nur das, wozu er ſie ſelbſt gemacht hat; und darum iſt auch die Idee von Philoſophie nur das Reſultat der Philoſophie ſelbſt; eine *allgemeingültige* Philoſophie aber ein ruhmloſes Hirngeſpinnſt.

Anſtatt alſo einen beliebigen Begriff von Philoſophie vorauszuſchicken, um ihn nachher in ſeine Theile aufzulöſen, werde ich mich beſtreben, einen ſolchen Begriff ſelbſt erſt vor den Augen des Leſers *entſtehen* zu laſſen.

Indeß, da man doch von irgend Etwas ausgehen muß, ſetze ich indeß voraus, eine Philoſophie der Natur *ſolle* die Möglichkeit einer Natur, d. h. der geſammten Erfahrungswelt, aus Principien ableiten. Dieſen Begriff aber werde ich nicht analytiſch behandeln, oder ihn als richtig vorausſetzen und Folgerungen aus ihm herleiten, ſondern vor allen Dingen unterſuchen, ob ihm überhaupt Realität zukomme, und ob er etwas ausdrücke, das ſich auch *ausführen* läßt.

Ueber die Probleme, welche eine Philoſophie der Natur zu löſen hat.

Wer in Erforſchung der Natur und im vollen Genuß ihres Reichthums begriffen iſt, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich ſeye? Genug, ſie iſt für ihn da; er hat ſie durch die *That* ſelbſt wirklich gemacht, und die Frage, was möglich iſt, geziemt nur dem, der die Wirklichkeit nicht in ſeiner Hand hält. Ganze Zeitalter ſind uns über Erforſchung der Natur verfloſſen, und noch ſind wir ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieſer Beſchäftigung ihr Leben hingebracht, und nicht aufgehört, auch die verſchleyerte Göttin anzubeten. Die größten Geiſter haben, unbekümmert um die Principien ihrer Erfindungen, in ihrer eignen Welt gelebt, und was iſt der ganze Ruhm des ſcharfſinnigſten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in ſeinem Kopfe und die ganze Natur in ſeiner Einbildungskraft trug?

Wie eine Welt auſſer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich ſeye? dieſe Frage verdanken wir der *Philoſophie*, oder vielmehr *mit* dieſer Frage erſt entſtand Philoſophie. Vorher hatten die Menſchen im (philoſophiſchen) Naturſtande gelebt. Damals war der Menſch noch einig mit ſich ſelbſt und der ihn umgebenden Welt. In dunkeln Rückerinnerungen ſchwebt dieſer Zuſtand auch dem verirrteſten Denker noch vor; Viele verließen ihn niemals, und wären glücklich in ſich ſelbſt, wenn ſie nicht das leidige Beyſpiel verführte; denn freywillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundſchaft, und es giebt keine *gebohrnen* Söhne der Freyheit. Die größten Philoſophen waren immer, die Erſten, die dahin zurückkehrten, und Sokrates, nachdem er, (wie Plato erzählt,) die Nacht hindurch, in Spekulationen verſunken, geſtanden hatte, betete früh die aufgehende Sonne an. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie

wie der Menſch je jenen Zuſtand verlaſſen hätte, wüßten wir nicht, daß er einen *Geiſt in ſich* hat, der, weil ſein Element *Freyheit* iſt, *ſich ſelbſt* frey zu machen ſtrebt, ſich den Feſſeln der Natur und ihrer Vorſorge entwinden, und dem ungewiſſen Schickſal ſeiner eignen Kräfte überlaſſen mußte, um einſt als Sieger und durch eignes Verdienſt in jenen Zuſtand zurückzukehren, in welchem er unwiſſend über ſich ſelbſt die Kindheit ſeiner Vernunft verlebte.

Sobald der Menſch ſich ſelbſt mit der äußern Welt in Widerſpruch ſetzt, (wie er das thut, davon ſpäterhin,) iſt der erſte Schritt zur Philoſophie geſchehen. Mit jener Trennung zuerſt beginnt *Spekulation*, von nun an trennt er, was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenſtand von der Anſchauung, den Begriff vom Bilde, endlich, (indem er ſein eignes *Objekt* wird,) ſich ſelbſt von ſich ſelbſt.

Aber dieſe Trennung iſt nur *Mittel*, nicht *Zweck*. Denn der Menſch iſt zum *Handeln* gebohren. Je weniger er aber über ſich ſelbſt reflektirt, deſto thätiger iſt er. Seine edelſte Thätigkeit iſt die, die ſich ſelbſt nicht kennt. So bald er ſich ſelbſt zum Objekt macht, handelt nicht mehr der *ganze* Menſch, er hat einen Theil ſeiner Thätigkeit aufgehoben, um über den andern reflektiren zu können. Ferner, der Menſch iſt nicht gebohren, um in ſtetem Kampf gegen das Hirngeſpinnſt einer eingebildeten Welt ſeine Geiſteskraft zu verſchwenden; ſondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle ſeine Kräfte zu üben: zwiſchen ihm und der Welt alſo muß keine Kluft befeſtigt, zwiſchen beyden muß Berührung und Wechſelwirkung möglich ſeyn, denn ſo nur wird der Menſch zum Menſchen. Urſprünglich iſt im Menſchen ein abſolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtſeyns. Aber er kann dieſes Gleichgewicht durch Freyheit aufheben, um es durch Freyheit wieder herzuſtellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte iſt Geſundheit.

Die *bloße* Spekulation alſo iſt eine Geiſteskrankheit des Menſchen, noch dazu die gefährlichſte von allen, die den Keim ſeiner Exiſtenz tödtet, die Wurzel ſeines Daſeyns ausrottet. Sie iſt ein Plagegeiſt, der, wo er einmal übermächtig geworden iſt, nicht mehr — nicht durch die Reize der Natur, (denn was vermögen dieſe auf eine erſtorbene Seele?) — nicht durchs Geräuſch des Lebens — zu vertreiben iſt.

Scandit aeratas vitioſa naues
Cura, nec turmas equitum relinquit.

Gegen eine Philoſophie, die Spekulation nicht zum *Mittel*, ſondern zum *Zweck* macht, iſt jede Waffe gerecht. Denn ſie peinigt die menſchliche Vernunft mit Chimären, gegen welche, weil ſie jenſeits aller Vernunft liegen, ſelbſt kein Krieg möglich iſt. Sie macht jene Trennung zwiſchen dem Menſchen und der Welt *permanent*, indem ſie die letzte als ein *Ding an ſich* betrachtet, das weder Anſchauung noch Einbildungskraft, weder Verſtand noch Vernunft zu erreichen vermag.

Ihr entgegen ſteht die *geſunde* Philoſophie, die Spekulation überhaupt als bloßes Mittel betrachtet. Die Philoſophie *muß* jene urſprüngliche Trennung vorausſetzen, denn ohne ſie hätten wir kein Bedürfniß zu philoſophiren.

Darum eignet ſich dieſe Philoſophie nur *negativen* Werth zu. Sie geht von jener urſprünglichen Trennung aus, um durch *Freyheit* wieder zu vereinigen, was im menſchlichen Geiſte urſprünglich und *nothwendig* vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da ſie ſelbſt nur durch jene Trennung nothwendig gemacht — ſelbſt nur ein nothwendiges Uebel — eine Diſciplin der verirrten Vernunft war — ſo arbeitet ſie unaufhaltſam zu ihrer eignen Vernichtung. Der Philoſoph, der ſeine Lebenszeit, oder einen Theil derſelben dazu anwendet, der ſpekulativen Philoſophie in ihre bodenloſen Abgründe zu folgen, um dort ihr letztes Fundament zu untergraben, bringt der Menſchheit ein Opfer, das, weil es Aufopferung des Edelſten iſt, was er hat, vielleicht den meiſten andern gleichgeachtet werden darf. Glücklich genug, wenn er die Philoſophie ſo weit bringt, daß auch das letzte Bedürfniß derſelben, als einer beſondern Wiſſenſchaft, und damit ſein eigner Name auf immer aus dem Gedächtniß der Menſchen verſchwindet.

Der einfachſte Ausdruck verwickelter Probleme iſt immer der beſte. Wer zuerſt fand, daß er ſich ſelbſt von äußern Dingen, daß er ſomit ſeine Vorſtellungen von den Gegenſtänden, und umgekehrt, dieſe von jenen unterſcheiden konnte, war der erſte Philoſoph. Er unterbrach zuerſt den Mechanismus ſeines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtſeyns auf, in welchem Subjekt und Objekt innigſt vereinigt ſind.

Indem ich den Gegenſtand vorſtelle, iſt Gegenſtand und Vorſtellung Eins und Daſſelbe. Und nur in dieſer Unfähigkeit, den Gegenſtand während der Vorſtellung ſelbſt von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand die Ueberzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorſtellungen ihm kund werden.

Dieſe Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung hebt nun der Philoſoph auf, indem er fragt: Wie entſtehen Vorſtellungen äußerer Dinge in uns? Durch dieſe Frage verſetzen wir die Dinge *außer* uns, ſetzen ſie voraus als unabhängig von unſern Vorſtellungen. Gleichwohl ſoll zwiſchen ihnen und unſern Vorſtellungen Zuſammenhang ſeyn. Nun kennen wir aber keinen *realen* Zuſammenhang *verſchied-*

ner Dinge, als den von Urſache und Wirkung. Alſo iſt auch der erſte Verſuch der Philoſophie der: Gegenſtand und Vorſtellung ins Verhältniß der Urſache und Wirkung zu ſetzen.

real

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als unabhängig von uns geſetzt. Uns dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenſtänden. Denn unſere Vorſtellung iſt ſelbſt nur reell, in ſo fern wir genöthigt ſind, zwiſchen ihr und den Dingen Uebereinſtimmung anzunehmen. Alſo können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unſerer Vorſtellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig, als die Vorſtellungen von den Dingen abhängig zu machen, dieſe als Urſachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man aber auf den erſten Blick einſehen, daß wir mit dieſem Verſuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären: wie es komme, daß in uns Gegenſtand und Vorſtellung unzertrennlich vereinigt ſind. Denn nur in dieſer Vereinigung liegt die Realität unſers Wiſſens von äußern Dingen. Und eben dieſe Realität ſoll der Philoſoph darthun. Allein wenn die Dinge Urſachen der Vorſtellungen ſind, ſo gehen ſie den Vorſtellungen voran. Dadurch aber wird die Trennung zwiſchen beyden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Objekt und Vorſtellung durch Freyheit getrennt hatten, beyde wieder durch Freyheit vereinigen, wollten wiſſen, daß und warum zwiſchen beyden urſprünglich keine Trennung iſt.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unſern Vorſtellungen. Was ſie alſo ſind, in wie fern ſie unſerer Vorſtellung vorangehen, alſo nicht vorgeſtellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: Wie kommt es, daß ich vorſtelle, erhebe ich mich ſelbſt über die Vorſtellung, ich werde durch dieſe Frage ſelbſt zu einem Weſen, das in Anſehung

alles

alles Vorſtellens ſich urſprünglich frey fühlt, das die Vorſtellung ſelbſt, und den ganzen Zuſammenhang ſeiner Vorſtellungen unter ſich erblickt. Durch dieſe Frage ſelbſt werde ich ein Weſen, das, unabhängig von äußern Dingen, ein Seyn in ſich ſelbſt hat.

Alſo trete ich mit dieſer Frage ſelbſt aus der Reihe meiner Vorſtellungen heraus, ſage mich los vom Zuſammenhang mit den Dingen; trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht, jetzt zuerſt ſcheiden ſich die zwey feindlichen Weſen Geiſt und Materie. Beyde verſetze ich in verſchiedene Welten, zwiſchen welchen kein Zuſammenhang mehr möglich iſt. Indem ich aus der Reihe meiner Vorſtellungen trete, ſind ſelbſt Urſache und Wirkung Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beyde entſtehen ſelbſt nur in der nothwendigen Succeſſion meiner Vorſtellungen, von der ich mich losgeſagt habe. Wie kann ich mich alſo dieſen Begriffen ſelbſt wieder unterwerfen, und Dinge außer mir auf mich einwirken laſſen [*])?

Oder laßt uns den umgekehrten Verſuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir deſſen ungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorſtellungen in uns möglich ſind?

Zwar iſt es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf mich (ein freyes Weſen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. In ſo fern ich aber frey bin, (und ich

bin

---

[*] Dies haben gleich anfangs einige ſcharfſinnige Männer der Kantiſchen Philoſophie entgegengeſetzt. Dieſe Philoſophie läßt alle Begriffe von Urſache und Wirkung nur in unſerm Gemüth, in unſern Vorſtellungen entſtehen, und doch die Vorſtellungen ſelbſt wieder, nach dem Geſetz der Cauſalität, durch äußere Dinge in mir bewirken. Man wollte es damals nicht hören; wird es aber nun doch hören müſſen.

bin es, indem ich mich über den Zuſammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieſer Zuſammenhang ſelbſt möglich geworden?) — bin ich gar kein Ding, kein Objekt mehr. Ich lebe in einer ganz eignen Welt, bin ein Weſen, das nicht für andere Weſen, ſondern für ſich ſelbſt da iſt. In mir kann nur That und Handlung ſeyn, von mir können nur Wirkungen ausgehen, es kann kein Leiden in mir ſeyn, denn Leiden iſt nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung iſt, und dieſe iſt nur im Zuſammenhang der Dinge, über den ich mich ſelbſt erhoben habe. Allein es ſey ſo, ich ſeye ein Ding, das ſelbſt in der Reihe der Urſachen und Wirkungen mit begriffen iſt, ſeye ſelbſt zuſammt dem ganzen Syſtem meiner Vorſtellungen ein bloſſes Reſultat der mannichfaltigen Einwirkungen, die auf mich von auſſen geſchehen, kurz ich ſeye ſelbſt ein bloſſes Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen iſt, kann nicht aus denſelben heraustreten und fragen: wie iſt dieſes Ganze möglich geworden? hier, mitten in der Reihe der Erſcheinungen hat ihm abſolute Nothwendigkeit ſeine Stelle angewieſen; verläßt es dieſe Stelle, ſo iſt es nicht mehr dieſes Weſen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äuſſere Urſache auf dieſes ſelbſtſtändige, in ſich ſelbſt ganze und vollendete Weſen einwirken kann?

Man muß alſo jener Frage ſelbſt, mit der alle Philoſophie beginnt, fähig ſeyn, um philoſophiren zu können. Dieſe Frage iſt nicht eine ſolche, die man, ohne eignes Zuthun, andern nachſprechen kann. Sie iſt ein freyhervorgebrachtes, ſelbſt aufgegebnes Problem. Daß ich dieſe Frage aufzuwerfen fähig bin, iſt Beweis genug, daß ich von äuſſern Dingen unabhängig bin, denn wie hätt' ich ſonſt fragen können, wie dieſe Dinge ſelbſt für mich, in meiner Vorſtellung möglich ſind? Man ſollte alſo denken, daß, wer nur dieſe Frage aufwirft, eben damit darauf Verzicht thut, ſeine Vorſtellungen durch Einwirkung äuſſerer Dinge zu erklären. Allein dieſe Frage iſt unter Leute gekommen, die ſie ſich ſelbſt aufzugeben, völlig unfähig waren. Indem ſie in ihren Mund übergieng, nahm ſie auch einen andern Sinn an, oder vielmehr ſie verlor allen Sinn und Bedeutung. *Sie* ſind Weſen, die ſich gar nicht anders kennen, als in wie fern Geſetze von Urſache und Wirkung über ſie ſchalten und walten. Ich, indem ich jene Frage aufwerfe, habe mich über dieſe Geſetze erhoben. *Sie* ſind im Mechanismus ihres Denkens und Vorſtellens begriffen; *ich* habe dieſen Mechanismus durchbrochen, wie wollen ſie mich verſtehen?

Wer für ſich ſelbſt nichts iſt, als das, was Dinge und Umſtände aus ihm gemacht haben; wer, ohne Gewalt über ſeine eignen Vorſtellungen, vom Strom der Urſachen und Wirkungen ergriffen, mit fortgeriſſen wird, wie will doch der wiſſen, woher er kommt, wohin er geht, und wie er das geworden iſt, was er iſt? Weiß es denn die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht zu ſagen, er ſey ein Reſultat der Zuſammenwirkung äuſſerer Dinge: denn um dies ſagen zu können, muß er er vorausſetzen, daß er ſich *ſelbſt* kenne, daß er alſo auch etwas *für ſich ſelbſt* ſeye. Dies iſt er aber nicht. Er iſt nur für andere vernünftige Weſen — nicht für ſich ſelbſt da, iſt ein bloßes *Objekt* in der Welt, und es iſt nützlich für ihn und die Wiſſenſchaft, daß er nie von etwas Anderm höre, noch etwas anders ſich einbilde.

Von jeher haben die alltäglichſten Menſchen die größten Philoſophen widerlegt, mit Dingen, die ſelbſt Kindern und Unmündigen begreiflich ſind. Man hört, lieſt und ſtaunt, daß ſo großen Männern ſo gemeine Dinge unbekannt waren, und daß ſo anerkannt-kleine Menſchen ſie meiſtern konnten. Kein Menſch denkt daran, daß ſie vielleicht all' das auch gewußt haben, denn wie hätten ſie ſonſt gegen den Strom von Evidenz ſchwimmen können? Viele ſind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke leſen könnte, beſchämt von dannen gienge; mancher glaubt, daß ſelbſt Leibnitz, wenn er von den Todten auferſtände, um eine Stunde lang bey ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinoza's Grabhügel Triumphlieder angeſtimmt? —

Was war es doch, fragt ihr, was alle dieſe Männer antrieb, die gemeinen Vorſtellungsarten ihres Zeitalters zu verlaſſen, und Syſteme zu erfinden, die Allem entgegen ſind, was die große Menge von jeher geglaubt und ſich eingebildet hat? Es war ein freyer Schwung, den ſie ſich ſelbſt gaben, und der ſie dahin erhob, wohin die bleyernen Flügel eurer Einbildungskraft euch nicht zu tragen vermögen. Nachdem ſie ſo ſich ſelbſt über den Naturlauf erhoben hatten, wurde ihnen manches unbegreiflich, was Euch ſo begreiflich iſt.

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen; die in Euch Natur und Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt außer ihnen, oder, daß ein Geiſt in ihnen ſey, abzuleugnen, und doch ſchien zwiſchen beyden kein Zuſammenhang möglich. — Euch, wenn ihr ja jene Probleme denkt, kommt es nicht darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen, oder den Geiſt in Euch in Materie zu verwandeln.

Lange ſchon hatte ſich der menſchliche Geiſt, (noch jugendlich kräftig, und von den Göttern her friſch) in Mythologien und Dichtungen über den Urſprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwiſchen Geiſt und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius — der erſte Philoſoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgende Zeitalter die beyden Enden unſers Wiſſens auffaßten und feſthielten. Die größten Denker des Alterthums wagten ſich nicht über jenen Gegenſatz hinaus. Plato noch ſtellt die Materie als ein ſelbſtſtändiges Weſen Gott gegenüber. Der erſte, der Geiſt und Materie als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen deſſelben Princips anſah, war Spinoza. Sein Syſtem war der erſte kühne Entwurf einer ſchöpferiſchen Einbildungskraft, die vom Unendlichen in der Idee zum Endlichen in der Anſchauung übergieng. Leibnitz kam und gieng den entgegengeſetzten Weg. Die Zeit iſt gekommen, da man ſeine Philoſophie wieder herſtellen kann. Sein Geiſt verſchmähte die Feſſeln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geiſtern fortgelebt hat und unter den übrigen längſt ein Fremdling geworden iſt. Er gehörte zu den Wenigen, die Alles, und die Wahrheit ſelbſt unter ſich erblicken. Er hatte in ſich den allgemeinen Geiſt der Welt, der in den mannichfaltigſten Formen ſich ſelbſt offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich iſt es daher, daß man jetzt erſt für ſeine Philoſophie die rechten Worte gefunden haben will, und daß eine ſpätere Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt — ihn Dinge ſagen läßt, von denen allen er gerade das Gegentheil gelehrt hat. Leibnitz konnte von nichts weiter entfernt ſeyn, als von dem ſpeculativen Hirngeſpinnſt einer Welt, die von keinem Geiſte erkannt und angeſchaut, doch auf uns wirkt und alle Vorſtellungen in uns hervorbringt. Der erſte Gedanke, von dem er ausgieng, war: „daß die Vorſtellungen von äußern Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Geſetze, wie in einer beſondern Welt entſtünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anſchauung des Unendlichen) vorhanden wären.“ — Er behauptete in ſeinen letzten Schriften noch die abſolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Urſache auf das Innere eines Geiſtes wirke; behauptete, daß ſonach alle Veränderungen, aller Wechſel von Perceptionen und Vorſtellungen in einem Geiſte nur aus einem innern Princip hervorgehen könne. Als Leibnitz dies

ſagte,

ſagte, ſprach er zu Philoſophen: Heut zu Tage haben ſich Leute zum Philoſophiren gedrungen, die für alles andere, nur für Philoſophie nicht Sinn haben. Daher, wenn unter uns geſagt wird, daß keine Vorſtellung in uns durch äußere Einwirkung entſtehen könne, des Anſtaunens kein Ende iſt. Jetzt gilt es für hohe Philoſophie, zu glauben, daß die Monaden Fenſter haben, durch welche die Dinge hinein und heraus ſteigen *).

Es iſt gar wohl möglich, auch den entſchiedenſten Anhänger der Dinge an ſich durch Fragen aller Art in die Enge zu treiben. Man kann ihm ſagen: ich verſtehe, wie Materie auf Materie wirkt; alſo mußt du auch, wenn ich von äußern Eindrücken abhängig bin, geſtehen, daß ich ſelbſt nichts mehr bin, als Materie, ein optiſches Glas etwa, in dem ſich der Lichtſtrahl der Welt bricht. Aber das optiſche Glas ſieht nicht ſelbſt, es iſt nur Mittel in der Hand des Vernünftigen. Und was iſt denn dasjenige in mir, was urtheilt, es ſey ein Eindruck auf mich geſchehen? Abermals ich ſelbſt, der doch, in ſo fern er urtheilt, nicht leidend, ſondern thätig iſt — alſo etwas in mir, das ſich vom Eindruck frey fühlt, und das doch um den Eindruck weiß, ihn auffaßt, ihn zum Bewußtſeyn erhebt. Wie kommt das?

Ferner, während der Anſchauung entſteht kein Zweifel über die Realität der äußern Anſchauung. Aber nun kommt der Verſtand, fängt an zu theilen und theilt ins Unendliche. Iſt die Materie außer euch wirklich, ſo muß ſie aus unendlichen Theilen beſtehen. Beſteht ſie aus unendlich vielen Theilen, ſo mußte ſie aus dieſen Theilen zuſammengeſetzt werden. Allein für dieſe Zuſammenſetzung hat unſere Einbildungskraft nur ein endliches Maaß. Alſo müßte eine unendliche Zuſammenſetzung in endlicher Zeit geſchehen ſeyn.

Oder

---

*) Leibnitii Princip. Philoſ. §. 7.

Oder die Zuſammenſetzung hat irgendwo angefangen, d. h. es giebt letzte Theile der Materie, ſo muß ich (bey der Theilung) auf ſolche letzte Theile ſtoßen; allein ich finde immer wieder nur gleichartige Körper, und komme nie weiter, als bis zu Oberflächen, das Reale ſcheint vor mir zu fliehen, oder unter der Hand zu verſchwinden, und die Materie, die erſte Grundlage aller Erfahrung, wird das Weſenloſeſte, das wir kennen.

Oder iſt dieſer Widerſtreit vielleicht nur da, um uns über uns ſelbſt aufzuklären? Iſt die Anſchauung etwa nur ein Traum, der allen vernünftigen Weſen Realität vorſpiegelt, und iſt ihnen der Verſtand nur dazu gegeben, ſie von Zeit zu Zeit zu wecken — zu erinnern, was ſie ſind, damit ſo ihre Exiſtenz (denn offenbar genug ſind wir ja Mittelweſen) zwiſchen Schlaf und Wachen getheilt ſeye? Aber einen ſolchen urſprünglichen Traum begreife ich nicht. Alle Träume ſind ſonſt doch Schatten der Wirklichkeit, „Erinnerungen aus einer Welt, die vorher da war.“ Geſetzt auch, ein höheres Weſen äffte uns mit ſolchen Schattenbildern, — ſo begreife ich doch nicht, wie es auch nur ein Bild der Wirklichkeit in mir wecken konnte, ohne daß ich Wirklichkeit ſelbſt zum voraus gekannt hätte — das ganze Syſtem iſt zu abentheuerlich, als daß es irgend jemand hätte im Ernſte behaupten können.

Die Materie iſt nicht weſenlos, ſagt ihr, denn ſie hat urſprüngliche *Kräfte*, die durch keine Theilung vernichtet werden. „Die Materie hat Kräfte.“ Ich weiß, daß dieſer Ausdruck ſehr gewöhnlich iſt. Aber wie? „die Materie hat“ — Hier wird ſie alſo vorausgeſetzt als etwas, das für ſich und unabhängig von ſeinen Kräften beſteht. Alſo wären ihr dieſe Kräfte nur zufällig? Weil die Materie *außer euch* vorhanden iſt, ſo muß ſie auch ihre Kräfte einer äußern Urſache verdanken. Sind ſie ihr etwa, wie einige New-

Newtonianer ſagen, von einer höhern Hand eingepflanzt? Allein von Einwirkungen, wodurch Kräfte *eingepflanzt* werden, habt ihr keinen Begriff. Ihr wißt nur, wie Materie, d. h. ſelbſt Kraft gegen Kraft wirkt, und wie auf Etwas, das urſprünglich nicht *Kraft* iſt, gewirkt werden könne, begreifen wir gar nicht. Man kann ſo etwas ſagen, es kann von Mund zu Munde gehen; aber noch nie iſt es in eines Menſchen Kopf wirklich gekommen, weil kein menſchlicher Kopf ſo etwas zu denken vermag. Alſo könnt ihr Materie ohne Kraft gar nicht denken.

Ferner: jene Kräfte ſind Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung. — „Anziehung und Zurückſtoßung“ — findet denn die im leeren Raum ſtatt, ſetzt ſie nicht ſelbſt ſchon erfüllten Raum, d. h. Materie voraus? Alſo müßt ihr eingeſtehen, daß weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorſtellbar iſt. Nun iſt aber Materie das letzte Subſtrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt, und da ihr jene Kräfte *aus* der Materie nicht erklären könnt, ſo könnt ihr ſie überall nicht empiriſch, d. h. aus Etwas *außer euch* erklären, was ihr doch eurem Syſteme gemäß thun müßtet.

Deſſen ungeachtet wird in der Philoſophie gefragt, wie Materie außer uns *möglich* ſey, alſo auch, wie jene Kräfte außer uns möglich ſeyen? Man kann auf alles Philoſophiren Verzicht thun, (deſto beſſer!) aber vorausgeſetzt (wie bisher) daß man philoſophiren wollte, kann man jene Frage gar nicht abweiſen. Nun könnt ihr aber gar nicht verſtändlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch ſeyn möge. Denn Kraft überhaupt kündigt ſich bloß eurem *Gefühl* an. Aber das Gefühl allein giebt euch keine objektiven Begriffe. Gleichwohl macht ihr von jenen Kräften objektiven Gebrauch, Denn ihr erklärt die Bewegung der Weltkörper — die allgemeine Schwere — aus Kräften der Anziehung. In

einem

euerm Syſtem aber gilt die Anziehungskraft für nichts mehr oder weniger eine phyſiſche Urſache. Denn da die Materie unabhängig von euch außer euch da iſt, ſo könnt ihr auch, welche Kräfte ihr zukommen, nur durch Erfahrung wiſſen. Als phyſiſcher Erklärungsgrund aber iſt die Anziehungskraft nichts mehr und nichts weniger, als eine dunkle Qualität. Allein, laßt uns erſt zuſehen, ob denn überhaupt empiriſche Principien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltſyſtems zu erklären? Die Frage verneint ſich ſelbſt; denn das letzte Wiſſen aus Erfahrung iſt dieſes, daß ein Univerſum exiſtirt; dieſer Satz iſt die Gränze der Erfahrung ſelbſt. Oder vielmehr, daß ein Univerſum exiſtire, iſt ſelbſt nur eine Idee. Noch vielweniger alſo kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas ſeyn, das ihr aus Erfahrung geſchöpft hättet. Denn daß im einzelnen Syſteme regelmäßige Bewegung iſt, berechtigt euch zwar analogiſch auf das Ganze zu ſchließen; aber analogiſche Schlüſſe geben nur Wahrſcheinlichkeit, Ideen aber, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, ſind nur Produkte eines ſchöpferiſchen Vermögens in uns.

Alſo müßt ihr einräumen, daß dieſe Idee ſelbſt in ein höheres Gebiet, als das der bloßen Naturwiſſenſchaft, hinübergreift. Newton, der ſich ihr nie ganz überließ, und ſelbſt noch nach der wirkenden Urſache der Anziehung fragte, ſah nur allzu gut, daß er an der Gränze der Natur ſtand, und daß hier zwo Welten ſich ſcheiden. — Selten haben große Geiſter zu gleicher Zeit gelebt, ohne von ganz verſchiedenen Seiten her auf denſelben Zweck hinzuarbeiten. Während Leibnitz auf die präſtabilirte Harmonie das Syſtem der Geiſterwelt gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das Syſtem einer materiellen Welt. Aber wenn anders im Syſtem unſers Wiſſens Einheit iſt, und wenn es je gelingt, auch die letzten Extreme deſſelben zu vereinigen, ſo müſſen wir hoffen, daß eben hier, wo Leibnitz

und

und Newton ſich trennten, einſt ein umfaſſender Geiſt den Mittelpunkt finden wird, um den ſich das *Univerſum unſers Wiſſens* — die beyden Welten bewegen, zwiſchen welchen jetzt noch unſer Wiſſen getheilt iſt.

Ich gehe weiter. Die rohe Materie, d. h. die Materie, in ſo fern ſie bloß als den Raum erfüllend gedacht wird, iſt nur der feſte Grund und Boden, auf welchem erſt das große Gebäude der Natur aufgeführt wird. Die Materie ſoll etwas Reales ſeyn. Was aber real iſt, läßt ſich nur empfinden. Wie iſt nun Empfindung in mir möglich? Daß von außen auf mich gewirkt wird, wie ihr ſagt, iſt nicht genug. Es muß Etwas in mir ſeyn, das *empfindet*, und zwiſchen dieſem und dem, was ihr außer mir vorausſetzt, iſt keine Berührung möglich. Oder wann dieſes Aeußere auf mich, wie Materie auf Materie wirkt, ſo kann ich nur auf dieſes Aeußere, (etwa durch repulſive Kraft,) nicht aber *auf mich ſelbſt zurückwirken*. Und doch ſoll dieſes geſchehen, denn ich ſoll *empfinden*, ſoll dieſe Empfindung zum Bewußtſeyn erheben.

Was ihr von der Materie empfindet, heißt ihr *Qualität*, und nur in ſo fern ſie eine beſtimmte Qualität hat, heißt ſie euch *real*. Daß ſie Qualität *überhaupt* hat iſt *nothwendig*, daß ſie aber dieſe *beſtimmte* Qualität hat, erſcheint euch als *zufällig*. Iſt dies, ſo kann die Materie nicht eine und dieſelbe Qualität haben: es muß alſo eine Mannichfaltigkeit von *Beſchaffenheiten* geben, die ihr doch alle durch bloße Empfindung kennt. Was iſt denn nun das, was die Empfindung bewirkt? „Etwas *Inneres*, eine innere Beſchaffenheit der Materie.“ Dies ſind Worte, nicht Sachen. Denn wo iſt es dann dieſes Innere der Materie? Ihr mögt theilen ins Unendliche, und kommt doch nie weiter, als bis zu Oberflächen der Körper. Dies alles war euch längſt einleuchtend, darum habt ihr ſchon lange das, was bloß empfunden wird, für Etwas erklärt, was bloß in eurer Empfindungsart ſeinen Grund hat. Allein dies iſt das Wenigſte. Denn daß nichts außer euch exiſtiren ſoll, das an ſich ſüß oder ſauer wäre, macht die Empfindung deshalb noch nicht begreiflicher, denn immer nehmt ihr doch eine Urſache an, die, außer euch wirklich, dieſe Empfindung in euch bewirkt. Geſetzt aber, wir räumen euch die Einwirkung von außen ein, was haben denn Farben, Gerüche u. ſ. w. oder die Urſachen dieſer Empfindungen außer euch mit eurem Geiſte gemein? Ihr unterſucht wohl ſehr ſcharfſinnig, wie das Licht von den Körpern zurückgeſtrahlt, auf eure Sehnerven wirkt, auch wohl, wie das verkehrte Bild auf der Netzhaut, in eurer Seele doch nicht verkehrt, ſondern gerade erſcheint? Aber was iſt denn dasjenige in euch, was dieſes Bild auf der Netzhaut ſelbſt wieder ſieht, und unterſucht, wie es wohl in die Seele gekommen ſeyn möge? Offenbar Etwas, das in ſo fern vom äußern Eindruck völlig unabhängig iſt, und dem doch dieſer Eindruck nicht unbekannt iſt. Wie kam alſo der Eindruck bis in dieſe Gegend eurer Seele, in der ihr euch völlig frey und von Eindrücken unabhängig fühlt? Mögt ihr doch zwiſchen die Affektion eurer Nerven, eures Gehirns u. ſ. w. und die Vorſtellung eines äußern Dinges noch ſo viele Zwiſchenglieder einſchieben; ihr täuſcht nur euch ſelbſt, denn der Uebergang vom Körper zur Seele kann, nach euern eignen Vorſtellungen, nicht kontinuirlich — ſondern nur durch einen Sprung geſchehen, den ihr doch vermeiden zu wollen, vorgebt.

Ferner, eine Maſſe wirkt auf die andere vermöge ihrer bloßen Bewegung, (durch Undurchdringlichkeit) dies heißt ihr Stoß, oder mechaniſche Bewegung.

Oder eine Materie wirkt auf die andere durch Anziehung, und dies heißt ihr Schwere.

Ihr

Ihr denkt euch die Materie als *träg*, d. h. als Etwas, das ſich nicht ſelbſtthätig bewegt, ſondern nur durch äußere Urſache bewegt werden kann.

Ferner, den Körpern kommt zu ſpecifiſche Schwere, d. h. die Quantität der Anziehung iſt gleich der Quantität der Materie, (ohne Rückſicht auf ihr Volumen).

Nun findet ihr aber, daß ein Körper dem andern Bewegung mittheilen kann, ohne doch ſelbſt bewegt zu ſeyn, d. h. *ohne durch Stoß* auf ihn zu wirken.

Ihr bemerkt ferner, das zween Körper ſich wechſelſeitig anziehen können, ſchlechterdings unabhängig vom Verhältniß ihrer Maſſe, d. h. *unabhängig* von den Geſetzen der *Schwere*.

Ihr nehmt alſo an, der Grund dieſer Anziehung könne weder in der Maſſe, noch auf der Oberfläche des auf ſolche Art bewegten Körpers geſucht werden, der Grund müſſe ein innerer ſeyn, und von der *Qualität* des Körpers abhängen. Allein ihr habt noch nie erklärt, was ihr unter dem *Innern* eines Körpers verſteht. Ferner, es iſt erwieſen, daß Qualität bloß in Bezug auf eure Empfindung gilt. Hier aber iſt nicht von eurer Empfindung, ſondern von einem objektiven Faktum die Rede, das außer euch vorgeht, das ihr mit euern Sinnen auffaßt, und das euer Verſtand in verſtändliche Begriffe überſetzen will. Geſetzt nun, wir räumen ein, Qualität ſeye etwas, das nicht bloß in eurer Empfindung, ſondern im Körper außer euch einen Grund hat, was heißen denn nun die Worte: Ein Körper zieht den andern an vermöge ſeiner Qualitäten? Denn was an dieſer Anziehung *real* iſt, d. h. was ihr anzuſchauen vermögt, iſt bloß — die Bewegung des Körpers. Bewegung iſt aber eine rein-mathematiſch Größe, und kann rein-phoronomiſch beſtimmt werden. Wie hängt denn nun dieſe äußere Bewegung mit einer innern Qualität zuſammen? Ihr ent-

lehnt

lehnt bildliche Ausdrücke, die von lebendigen Weſen hergenommen ſind, z. B. Verwandſchaft. Aber ihr würdet ſehr verlegen ſeyn, dieſes Bild in einen verſtändlichen Begriff zu verwandeln. Ferner, ihr häuft Grundſtoffe auf Grundſtoffe: dieſe aber ſind nichts anders, als eben ſo viele Aſyle einer Unwiſſenheit. Denn was denkt ihr euch unter ihnen? Nicht die Materie ſelbſt, z. B. die Kohle, ſondern etwas, das in dieſer Materie noch enthalten, gleichſam verborgen iſt, und ihr erſt dieſe Qualitäten mittheilt. Aber wo im Körper iſt denn dieſer Grundſtoff? Hat ihn je einer durch Theilung oder Scheidung gefunden? Nicht einen dieſer Stoffe konntet ihr bis jetzt ſinnlich darſtellen. Geſetzt aber, wir räumen ihre Exiſtenz ein, was iſt damit gewonnen? Iſt etwa dadurch die Qualität der Materie erklärt? Ich ſchließe ſo: Entweder kommt den Grundſtoffen ſelbſt die Qualität zu, die ſie den Körpern mittheilen, oder nicht. Im erſtern Falle habe ihr nichts erklärt, denn eben das war die Frage, wie Qualitäten entſtehen? Im andern Falle iſt wiederum nichts erklärt, denn, wie ein Körper (mechaniſch) auf den andern ſtoßen und ſo ihm Bewegung mittheilen könne, verſtehe ich; wie aber ein von Qualitäten völlig entblößter Körper einem andern Qualität mittheilen könne, dies verſteht niemand, und niemand wird es verſtändlich machen. Denn überhaupt iſt Qualität etwas, wovon ihr bis jetzt keinen objektiven Begriff zu geben im Stande waret, und wovon ihr doch (in der Chemie wenigſtens) objektiven Gebrauch macht.

Dies ſind die Elemente unſers empiriſchen Wiſſens. Denn, wenn wir einmal Materie, und mit ihr Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung, ferner eine unendliche Mannichfaltigkeit von Materien, die ſich alle durch Qualitäten von einander unterſcheiden, vorausſetzen dürfen, ſo haben wir, nach Anleitung der Kategorientafel

1) quantitative Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional iſt: Schwere;

2) *qualitative* Bewegung, die den innern Beſchaffenheiten der Materie gemäß iſt — *chemiſche* Bewegung;

3) *relative* Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von außen, (durch Stoß) mitgetheilt wird — *mechaniſche* Bewegung.

Dieſe drey möglichen Bewegungen ſind es, aus welchen die Naturlehre ihr ganzes Syſtem entſtehen und werden läßt.

Der Theil der Phyſik, welcher ſich mit der *erſten* beſchäftigt, heißt *Statik*. Der, welcher ſich mit der *dritten* beſchäftigt, heißt *Mechanik*. Dies iſt der Haupttheil der Phyſik, denn im Grunde iſt die ganze Phyſik nichts als angewandte Mechanik *). Derjenige Theil, welcher ſich mit der *zweyten* Art von Bewegung beſchäftigt, dient in der Phyſik nur hülfsweiſe: die *Chemie* nämlich, deren Gegenſtand es eigentlich iſt, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie abzuleiten, iſt die Wiſſenſchaft, welche erſt der Mechanik, (einer an ſich ganz formalen Wiſſenſchaft,) Inhalt und mannichfaltige Anwendung verſchaft. Es iſt nämlich ſehr geringe Mühe, aus den Principien der Chemie die Hauptgegenſtände, welche die Phyſik (ihren mechaniſchen Bewegungen nach,) unterſucht, abzuleiten, z. B. daß chemiſche Anziehung zwiſchen den Körpern ſtatt finde, kann man ſagen, muß es eine Materie geben, die ſie ausdehnt, der Trägheit entgegen wirkt — Licht und Wärme. Ferner: Stoffe, die ſich wechſelſeitig anziehen, und damit die größte Einfachheit möglich ſeye, *Einen* Grundſtoff, den

---

*) In der Mechanik können zugleich die allgemeinen Eigenſchaften der Körper, in ſo fern ſie auf *mechaniſche* Bewegung Einfluß haben, mitgenommen werden, wie Elaſticität, Härte, Dichtigkeit. — Die *allgemeine* Bewegungslehre aber gehört gar nicht in die empiriſche Naturlehre. — Ich glaube, daß nach dieſer Eintheilung die Phyſik einen weit einfachern und natürlichern Zuſammenhang bekommt, als ſie bis jezt noch in den meiſten Lehrbüchern erhalten hat.

alle übrigen anziehen. Und da die Natur ſelbſt zu ihrer Fortdauer viele chemiſche Prozeſſe nöthig hat, ſo müſſen dieſe Bedingungen der chemiſchen Prozeſſe überall gegenwärtig ſeyn, daher die Lebensluft, als Produkt aus Licht und jenem Grundſtoff. Und weil dieſe Luft die Gewalt des Feuers allzuſehr beförderte, die Kraft unſerer Organe zu ſehr erſchöpfte, eine Miſchung aus ihr und einer andern, ihr gerad' entgegengeſetzten Luftart — atmoſphäriſche Luft u. ſ. w.

Dies iſt ungefähr der Weg, auf welchem die Naturlehre zur Vollſtändigkeit gelangt. Allein uns iſt es jetzt nicht darum zu thun, wie wir ein ſolches Syſtem, wenn es einmal exiſtirt, darſtellen, ſondern darum, wie überhaupt ein ſolches Syſtem exiſtiren könne. Die Frage iſt nicht, ob und wie jener Zuſammenhang der Erſcheinungen und die Reihe von Urſachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, außer uns, ſondern wie ſie für uns wirklich geworden, wie jenes Syſtem und jener Zuſammenhang der Erſcheinungen, den Weg zu unſerm Geiſte gefunden, und wie ſie in unſerer Vorſtellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit welcher ſie zu denken wir ſchlechthin genöthigt ſind? Denn als unleugbare Thatſache wird vorausgeſetzt, daß die Vorſtellung einer Succeſſion von Urſachen und Wirkungen außer uns, unſerm Geiſte ſo nothwendig iſt, als ob ſie zu ſeinem Seyn und Weſen ſelbſt gehörte. Dieſe Nothwendigkeit zu erklären, iſt das Hauptproblem aller Philoſophie. Die Frage iſt nicht, ob dieſes Problem überhaupt und mit ihm Philoſophie exiſtiren ſolle, ſondern wie daſſelbe, wenn es einmal exiſtirt, gelöſet werden müſſe.

Vorerſt, was heißt es: Wir müſſen uns eine Succeſſion der Erſcheinungen denken, die ſchlechthin nothwendig iſt? Offenbar ſo viel: Dieſe Erſcheinungen können nur in dieſer beſtimmten Succeſſion auf einander folgen, und umgekehrt nur an dieſen beſtimmten Erſcheinungen kann dieſe Succeſſion fortlaufen.

Denn daß unſere Vorſtellungen in dieſer beſtimmten Ordnung auf einander folgen, daß z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u. ſ. w. davon ſuchen wir den Grund nicht *in uns*, es kommt nicht *auf uns* an, wie wir die Vorſtellungen auf einander folgen laſſen, der Grund muß alſo in *den Dingen* liegen, und wir behaupten, dieſe beſtimmte Aufeinanderfolge ſey eine Aufeinanderfolge der *Dinge ſelbſt*, nicht bloß unſerer Vorſtellungen von ihnen, nur inſofern die Erſcheinungen *ſelbſt* ſo und nicht anders auf einander folgen, ſeyen *wir* genöthigt, ſie in dieſer Ordnung vorzuſtellen, nur weil und inſofern dieſe Succeſſion *objektiv*-nothwendig ſeye, ſeye ſie auch *ſubjektiv*-nothwendig.

Daraus folgt nun ferner: Dieſe beſtimmte Succeſſion kann nicht von dieſen beſtimmten Erſcheinungen getrennt werden, die Succeſſion muß alſo zugleich mit den Erſcheinungen, und umgekehrt, die Erſcheinungen müſſen zugleich mit der Succeſſion werden und entſtehen; beyde alſo, Succeſſion und Erſcheinung, ſind in einem Wechſelverhältniß, beyde ſind in Bezug auf einander wechſelſeitig nothwendig.

Man darf nur die gemeinſten Urtheile, welche wir über den Zuſammenhang der Erſcheinungen alle Augenblicke fällen, analyſiren, um zu finden, daß in ihnen jene Vorausſetzungen enthalten ſind.

Wenn nun weder die Erſcheinungen von ihrer Succeſſion, noch umgekehrt die Succeſſion von ihren Erſcheinungen getrennt werden kann, ſo ſind nur folgende zwey Fälle möglich:

Entweder, Succeſſion und Erſcheinungen entſtehen beyde zugleich und ungetrennt *außer uns*:

Oder, Succeſſion und Erſcheinungen entſtehen beyde zugleich und ungetrennt *in uns*.

Nur

Nur in dieſen beyden Fällen iſt die Succeſſion, die wir uns vorſtellen, eine wirkliche Succeſſion der Dinge, nicht bloß eine ideale Aufeinanderfolge unſerer Vorſtellungen.

Die erſte Behauptung iſt die des gemeinen Menſchenverſtandes, ſelbſt von Philoſophen Reid, (?) Beattie u. a. Hume's Skepticismus förmlich entgegengeſetzt. In dieſem Syſtem folgen die Dinge an ſich auf einander, wir haben dabey nur das Zuſehen; wie aber die Vorſtellung davon in uns gekommen, iſt eine Frage, die für dieſes Syſtem viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wiſſen, wie die Succeſſion außer uns möglich ſey, ſondern wie dieſe beſtimmte Succeſſion, da ſie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch als ſolche, und inſofern mit abſoluter Nothwendigkeit von uns vorgeſtellt werde. Auf dieſe Frage nimmt nun jenes Syſtem gar keine Rückſicht. Es iſt daher keiner philoſophiſchen Kritik fähig, es hat mit der Philoſophie nicht einen Punkt gemein, von wo aus man es unterſuchen, prüfen oder beſtreiten könnte, denn es weiß nicht einmal um die Frage, welche aufzulöſen eigentlich das Geſchäft der Philoſophie iſt.

Man müßte jenes Syſtem vorerſt philoſophiſch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine bloße Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verſtand iſt ſo konſequent nicht, und ein ſolches Syſtem, als das konſequente des gemeinen Verſtandes wäre, hat in der That noch in keines Menſchen Kopf exiſtirt, denn ſobald man es auf philoſophiſche Ausdrücke zu bringen ſucht, wird es völlig unverſtändlich. Es ſpricht von einer Succeſſion, die unabhängig von mir, außer mir ſtatt finden ſoll. Wie eine Succeſſion (der Vorſtellungen) in mir ſtatt finde, verſtehe ich; eine Succeſſion aber, die in den Dingen ſelbſt, unabhängig von meinen Vorſtellungen, erfolgt, iſt mir ganz unverſtändlich. Denn ſetzen wir ein Weſen, das nicht

nicht an die Succeſſion der Vorſtellungen gebunden wäre, ſondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anſchauung zuſammenfaßte, ſo würde für ein ſolches Weſen in den Dingen außer ihm keine Succeſſion ſeyn. Wenn aber die Succeſſion auch unabhängig von allen Vorſtellungen in den Dingen an ſich gegründet wäre, ſo müßte es auch für ein ſolches Weſen, als wir angenommen haben, eine Succeſſion geben, was ſich widerſpricht.

Deswegen haben bis jetzt alle Philoſophen einmüthig behauptet, Succeſſion ſeye Etwas, was, unabhängig von den Vorſtellungen eines endlichen Geiſtes, gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber feſtgeſetzt, wenn die Vorſtellung einer Succeſſion nothwendig ſeye, ſo müſſe ſie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entſtehen; die Succeſſion müſſe ohne die Dinge ſo wenig, als die Dinge ohne die Succeſſion möglich ſeyn. Iſt alſo Succeſſion etwas, was nur in unſern Vorſtellungen möglich iſt, ſo hat man nur zwiſchen zwey Fällen die Wahl.

Entweder, man bleibt dabey, die Dinge exiſtiren außer uns, unabhängig von unſern Vorſtellungen. Man erklärt alſo eben dadurch die objektive Nothwendigkeit, mit der wir uns eine beſtimmte Succeſſion der Dinge vorſtellen, für bloße Täuſchung, indem man leugnet, daß die Succeſſion in den Dingen ſelbſt ſtatt finde.

Oder, man entſchließt ſich zu der Behauptung, daß auch die Erſcheinungen ſelbſt zugleich mit der Succeſſion nur in unſern Vorſtellungen werden und entſtehen, und daß nur in ſo fern die Ordnung, in der ſie auf einander folgen, eine wahrhaft objektive Ordnung ſeye.

Die erſte Behauptung nun führt offenbar auf das abentheuerlichſte Syſtem, das je exiſtirt hat, und das auch erſt in unſern Zeiten von einigen Wenigen, ohne daß ſie es ſelbſt wußten, behauptet wurde. — Hier iſt nun der Ort, den

den Grundſatz, daß Dinge von außen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge außer uns, unabhängig von dieſen Vorſtellungen ſeyen? Vorerſt müſſen wir ſie von Allem entkleiden, was nur zu den Eigenthümlichkeiten unſers Vorſtellungsvermögens angehört. Dahin gehört nicht nur Succeſſion, ſondern auch aller Begriff von Urſache und Wirkung, und, wenn man konſequent ſeyn will, auch alle Vorſtellung von Raum und Ausdehnung, die beyde ohne Zeit, aus der wir die Dinge an ſich hinweggenommen haben, gar nicht vorſtellbar ſind. Nichtsdeſtoweniger müſſen dieſe Dinge an ſich, obgleich unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unzugänglich, doch — man weiß nicht wie und wo? — wahrſcheinlich in den Zwiſchenwelten Epikurs — wirklich vorhanden ſeyn. Und dieſe Dinge müſſen auf mich wirken, meine Vorſtellungen veranlaſſen. Zwar hat man ſich noch nie darauf eingelaſſen, welche Vorſtellung man ſich eigentlich von ſolchen Dingen mache. Daß man ſagt: ſie ſind nicht vorſtellbar, iſt ein Ausweg, der bald abgeſchnitten iſt. Indem man davon redet, muß man eine Vorſtellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden ſoll. Auch von Nichts hat man eine Vorſtellung, man denkt es ſich wenigſtens als das abſolut-Leere, als etwas rein-Formales, u. ſ. w. Man könnte denken, die Vorſtellung vom Dinge an ſich wäre eine ähnliche Vorſtellung. Allein die Vorſtellung vom Nichts kann man ſich doch noch durch das Schema des leeren Raums verſinnlichen. Die Dinge an ſich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn dieſe gehören ja nur zur eigenthümlichen Vorſtellungsart endlicher Weſen. Alſo bleibt nichts übrig, als eine Vorſtellung, die zwiſchen Etwas und Nichts in der Mitte ſchwebt, d. h. die nicht einmal das Verdienſt hat, abſolut-Nichts zu ſeyn. Es iſt in der That kaum glaublich, daß ſo etwas in eines Menſchen Kopf gekommen ſeye. — In der That wenn man vorher alles aufgehoben hat,

hat, was zu den Vorſtellungen einer objektiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verſtünde? Offenbar nur ich ſelbſt. Alſo müßten aus mir ſelbſt alle Vorſtellungen einer äußern Welt ſich entwickeln. Denn wenn Succeſſion, Urſache, Wirkung u. ſ. w. erſt in meiner Vorſtellung zu den Dingen hinzukommen, ſo begreift man eben ſo wenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe ſeyn können. Daher die abentheuerliche Erklärung, die dieſes Syſtem vom Urſprung der Vorſtellung zu geben genöthigt iſt. Den Dingen an ſich ſtellt es gegenüber ein Gemüth, und dieſes Gemüth enthält in ſich gewiſſe Formen a priori, die vor den Dingen an ſich nur den Vorzug haben, daß man ſie wenigſtens als etwas abſolut-Leeres vorſtellen kann. In dieſe Formen werden die Dinge gefaßt, indem wir ſie vorſtellen. Dadurch erhalten die formloſen Gegenſtände Geſtalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daß Dinge überhaupt vorgeſtellt werden, darüber iſt tiefes Stillſchweigen. Genug, wir ſtellen Dinge außer uns vor, tragen aber erſt in der Vorſtellung auf ſie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung u. ſ. w. ſo entſteht Succeſſion unſerer Vorſtellungen in uns, und zwar eine nothwendige Succeſſion, und dieſe ſelbſtgemachte, mit Bewußtſeyn erſt hervorgebrachte Succeſſion, heißt man den Naturlauf.

Dieſes Syſtem bedarf keiner Widerlegung. Es darſtellen, heißt es von Grund aus umſtürzen. Unendlich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar iſt der Humiſche Skepticismus. Hume läßt (ſeinen Principien getreu) völlig unentſchieden, ob unſern Vorſtellungen Dinge außer uns entſprechen, oder nicht. Auf jeden Fall aber muß er annehmen, daß die Succeſſion der Erſcheinungen nur in unſern Vorſtellungen ſtatt finde; — daß wir aber gerade dieſe beſtimmte Succeſſion als nothwendig denken, erklärt er für bloße Täuſchung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, iſt, daß er wenigſtens den Urſprung

die-

dieſer Täuſchung erkläre. Denn daß wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Urſachen und Wirkungen als nothwendig denken — daß darauf alle unſere empiriſchen Wiſſenſchaften, Naturlehre und Geſchichte, (in der er ſelbſt ein ſo großer Meiſter war,) beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber dieſe Täuſchung ſelbſt? — Hume antwortet: „aus Gewohnheit, weil die Erſcheinungen bisher in dieſer Ordnung auf einander folgten, hat ſich die Einbildungskraft gewöhnt, dieſelbe Ordnung auch aufs Künftige zu erwarten, und dieſe Erwartung iſt uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zur andern Natur geworden." — Allein dieſe Erklärung geht im Cirkel. Denn eben das ſollte ja erklärt werden, warum die Dinge (was Hume nicht leugnet) bisher in dieſer Ordnung auf einander gefolgt ſind? War dieſe Aufeinanderfolge etwa in den Dingen außer uns? Aber außer unſern Vorſtellungen iſt keine Succeſſion. Oder war es bloſe Succeſſion unſerer Vorſtellungen, ſo muß ſich auch ein Grund der Beſtändigkeit dieſer Succeſſion angeben laſſen. Was unabhängig von mir da iſt, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur in mir vorgeht, davon muß ſich auch der Grund in mir finden laſſen. Hume kann ſagen: Es iſt ſo: und dies genügt mir. Allein dies heißt nicht philoſophiren. Ich ſage nicht, daß man philoſophiren ſolle, aber wenn man einmal philoſophiren zu wollen vorgiebt, ſo kann man die Frage warum? nicht mehr abweiſen.

Alſo bleibt nichts mehr übrig, als der Verſuch, aus der Natur unſers, und in ſo fern des endlichen Geiſtes überhaupt die Nothwendigkeit einer Succeſſion ſeiner Vorſtellungen abzuleiten, und damit dieſe Succeſſion wahrhaft objektiv ſeye, die Dinge ſelbſt zugleich mit dieſer Aufeinanderfolge in ihm werden und entſtehen zu laſſen.

Unter allen bisherigen Syſtemen nun kenne ich nur die beyden — das Spinoziſche und Leibnitziſche — welche dieſen Verſuch nicht nur unternahmen, ſondern deren ganze Philoſophie nichts anders als dieſer Verſuch iſt. Weil nun jetzt noch über das Verhältniß dieſer beyden Syſteme — ob ſie ſich widerſprechen, oder wie ſie zuſamenhangen — viel Zweifelns und Redens iſt, ſo ſcheint es nützlich, Einiges darüber zum voraus beyzubringen.

Spinoza, wie es ſcheint, ſehr frühzeitig bekümmert über den Zuſammenhang unſrer Ideen mit den Dingen außer uns, konnte die Trennung nicht ertragen, die man zwiſchen beyden geſtiftet hatte. Er ſah' ein, daß in unſerer Natur Ideales und Reales, (Gedanke und Gegenſtand) innigſt vereinigt ſind. Daß wir Vorſtellungen von Dingen außer uns haben, daß unſere Vorſtellungen ſelbſt über dieſe hinaus reichen, konnte er ſich nur aus unſerer idealen Natur erklären; daß aber dieſen Vorſtellungen wirkliche Dinge entſprechen, mußte er ſich aus den Affektionen und Beſtimmungen des Idealen in uns erklären. Des Realen alſo konnten wir uns nicht bewußt werden, als im Gegenſatz gegen das Ideale, ſo wie des Idealen nur im Gegenſatz gegen das Reale. Mithin konnte zwiſchen den wirklichen Dingen und unſern Vorſtellungen von ihnen keine Trennung ſtatt finden. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher Eins und Daſſelbe, beydes nur Modifikation Einer und derſelben idealen Natur.

Anſtatt aber in die Tiefen ſeines Selbſtbewußtſeyns hinabzuſteigen, und von dort aus dem Entſtehen zweyer Welten in uns — der idealen und der realen — zuzuſehen, überflog er ſich ſelbſt; anſtatt aus unſerer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches urſprünglich in uns vereinigt, wechſelſeitig aus einander hervorgehen, verlor er ſich ſogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns: in dieſem Unendlichen entſtanden, oder vielmehr waren urſprünglich — man wußte nicht woher? — Affektionen und Modifikationen,

und

und mit dieſen eine endloſe Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in ſeinem Syſtem vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang gab, ſo war ihm ein Anfang des Werdens ſo unbegreiflich, als ein Anfang des Seyns. Daß aber dieſe endloſe Succeſſion von mir vorgeſtellt wird, und mit Nothwendigkeit vorgeſtellt wird, folgte daraus, daß die Dinge und meine Vorſtellungen urſprünglich Eins und Daſſelbe waren. Ich ſelbſt war nur ein Gedanke des Unendlichen, oder vielmehr ſelbſt nur eine ſtete Succeſſion von Vorſtellungen. Wie ich mir aber ſelbſt wieder dieſer Succeſſion bewußt würde, vermochte Spinoza nicht verſtändlich zu machen.

Denn überhaupt iſt ſein Syſtem, ſo wie es aus ſeiner Hand kam, das unverſtändlichſte, das je exiſtirt hat. Man muß dieſes Syſtem in ſich ſelbſt aufgenommen, ſich ſelbſt an die Stelle ſeiner unendlichen Subſtanz geſetzt haben, um zu wiſſen, daß Unendliches und Endliches nicht außer uns, ſondern in uns — nicht entſtehen, ſondern — urſprünglich zugleich und ungetrennt da ſind, und daß eben auf dieſer urſprünglichen Vereinigung die Natur unſeres Geiſtes, und unſer ganzes geiſtiges Daſeyn beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unſer eigen Weſen, und nur wir ſelbſt ſind uns verſtändlich. Wie in einem Abſoluten außer mir Affektionen und Beſtimmungen ſind und ſeyn können, verſtehe ich nicht. Daß aber in mir auch nichts Unendliches ſeyn konnte, ohne daß zugleich ein Endliches ſeye, verſtehe ich. Denn in mir iſt jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des abſolut-Thätigen und abſolut-Leidenden, (die Spinoza in eine unendliche Subſtanz außer mir verſetzte,) urſprünglich, ohne mein Zuthun, da, und eben darin beſteht meine Natur.

Dieſen Weg gieng Leibnitz, und hier iſt der Punkt, wo er von Spinoza ſich ſcheidet und mit ihm zuſammenhängt.

Es iſt unmöglich, Leibnitzen zu verſtehen, ohne auf dieſen Punkt ſich geſtellt zu haben. *Jacobi* hat erwieſen, daß ſein ganzes Syſtem vom Begriff der *Individualität* ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begriff der Individualität allein iſt urſprünglich vereinigt, was alle übrige Philoſophie trennt, das Poſitive und das Negative, das Thätige und Leidende unſerer Natur. Wie im Unendlichen außer uns *Beſtimmungen* ſeyn können, wußte Spinoza nicht verſtändlich zu machen, und vergebens ſuchte er einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieſer Uebergang findet ſich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches *urſprünglich* vereinigt ſind, und dieſe *urſprüngliche* Vereinigung iſt nirgends, als im Weſen einer individuellen Natur. Leibnitz gieng alſo weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von dieſem zu jenem über, ſondern beydes war ihm auf einmal — gleichſam durch eine und dieſelbe Entwicklung unſerer Natur — durch eine und dieſelbe Handlungsweiſe des Geiſtes, wirklich gemacht.

Daß die Vorſtellungen in uns auf einander *folgen*, iſt nothwendige Folge unſerer Endlichkeit; daß aber dieſe Reihe *endlos* iſt, beweiſet, daß ſie von einem Weſen ausgeht, in deſſen Natur Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt ſind.

Daß dieſe Succeſſion *nothwendig* iſt, folgt in Leibnitzens Philoſophie daraus, daß die Dinge zugleich mit den Vorſtellungen, kraft der bloßen Geſetze unſerer Natur, nach einem innern Princip in uns, wie in einer eignen Welt entſtehen. Was Leibnitz allein für urſprünglich-real und *an* ſich wirklich hielt, waren *vorſtellende Weſen*, denn in dieſen allein war jene *Vereinigung* urſprünglich, aus welcher erſt alles andere, was wirklich heißt, ſich *entwikkelt* und *hervorgeht*. Denn Alles, was außer uns wirklich iſt, iſt ein Endliches, alſo nicht denkbar ohne ein

Poſi-

Poſitives, das ihm Realität, und ein Negatives, das ihm Gränze giebt. Dieſe Vereinigung poſitiver und negativer Thätigkeit aber iſt nirgends als in der Natur eines Individuum urſprünglich. Aeußere Dinge waren nicht wirklich an ſich ſelbſt, ſondern nur wirklich — geworden durch die Vorſtellungsweiſe geiſtiger Naturen, dasjenige aber, aus deſſen Natur erſt alles Daſeyn hervorgeht, d. h. das vorſtellende Weſen allein, mußte Etwas ſeyn, das in ſich ſelbſt Quell' und Urſprung ſeines Daſeyns trägt.

Entſpringt nun die ganze Succeſſion der Vorſtellungen aus der Natur des endlichen Geiſtes, ſo muß ſich daraus auch die ganze Reihe unſerer Erfahrungen ableiten laſſen. Denn daß alle Weſen unſerer Art die Erſcheinungen der Welt in derſelben nothwendigen Aufeinanderfolge vorſtellen, läßt ſich einzig und allein aus unſerer gemeinſchaftlichen Natur begreifen. Dieſe Uebereinſtimmung unſerer Natur aber durch eine präſtabilirte Harmonie erklären, heißt ſie wirklich nicht erklären. Denn dieſes Wort ſagt nur, daß eine ſolche Uebereinſtimmung ſtatt finde, aber nicht wie und warum? Es liegt aber in Leibnitzens Syſteme ſelbſt, daß aus dem Weſen endlicher Naturen überhaupt jene Uebereinſtimmung folge. Denn wäre dies nicht, ſo hörte der Geiſt auf, abſoluter Selbſtgrund ſeines Wiſſens und Erkennens zu ſeyn. Er müßte den Grund ſeiner Vorſtellungen doch noch außer ſich ſuchen, wir wären wieder auf denſelben Punkt zurückgekommen, den wir gleich anfangs verließen, die Welt und ihre Ordnung wäre für uns zufällig, und die Vorſtellung davon käme uns nur von außen. Damit aber ſchweifen wir unvermeidlich über die Gränze, innerhalb welcher wir allein uns verſtehen. Denn wenn eine höhere Hand erſt uns ſo eingerichtet hat, daß wir eine ſolche Welt und eine ſolche Ordnung der Erſcheinungen vorzuſtellen genöthigt ſind, ſo iſt, abgerechnet, daß dieſe Hypotheſe uns völlig unverſtändlich iſt, dieſe ganze Welt abermals eine Täuſchung; ein Druck jener Hand vermag ſie uns zu entreißen, oder uns in eine ganz andere Ordnung der Dinge zu verſezzen, ſelbſt, daß Weſen unſrer Art (von gleichen Vorſtellungen mit uns) außer uns ſeyen, iſt dann völlig zweifelhaft. Mit der präſtabilirten Harmonie alſo kann Leibnitz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geiſt könne entſtanden ſeyn, d. h. auf einen Geiſt laſſen ſich Begriffe von Urſache und Wirkung gar nicht anwenden. Er iſt alſo abſoluter Selbſtgrund ſeines Seyn und Wiſſens, und dadurch, daß er überhaupt iſt, iſt er auch das, was er iſt, d. h. ein Weſen, zu deſſen Natur auch dieſes beſtimmte Syſtem von Vorſtellungen äußerer Dinge gehört. Philoſophie alſo iſt nichts anders, als eine Naturlehre unſers Geiſtes. Von nun an iſt aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das Syſtem unſerer Vorſtellungen nicht in ſeinem Seyn, ſondern in ſeinem Werden. Die Philoſophie wird genetiſch, d. h. ſie läßt die ganze nothwendige Reihe unſerer Vorſtellungen vor unſern Augen gleichſam entſtehen und ablaufen. Von nun an iſt zwiſchen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das Syſtem der Natur iſt zugleich das Syſtem unſers Geiſtes, und jezt erſt, nachdem die große Syntheſis vollendet iſt, kehrt unſer Wiſſen zur Analyſis (zum Forſchen und Verſuchen) zurück. Aber noch iſt dieſes Syſtem nicht da; viele verzagte Geiſter verzweifeln zum voraus, denn ſie reden von einem Syſtem unſerer Natur, (deren Größe ſie nicht kennen) nicht anders, als ob von einem Lehrgebäude[*]) unſerer Begriffe die Rede wäre.

Der

---

[*]) In Schriften und Ueberſetzungen aus den erſten Zeiten des deutſchen Purismus findet man ſehr häufig die Ausdrücke: Lehrgebäude von Weſen, Lehrgebäude der Natur. Schade, daß unſre neuern Philoſophen dieſen Ausdruck außer Gebrauch kommen ließen.

Der Dogmatiker, der alles als urſprünglich außer uns *vorhanden*, (nicht als *aus uns werdend und entſpringend*) vorausſetzt, muß ſich doch wenigſtens *dazu* anheiſchig machen, das, was *außer* uns iſt, auch aus *äußern* Urſachen zu erklären. Dies gelingt ihm, ſo lange er ſich innerhalb des Zuſammenhangs von Urſache und Wirkung befindet, unerachtet er nie begreiflich machen kann, wie dieſer Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen *ſelbſt* entſtanden iſt. Sobald er ſich über die einzelne Erſcheinung erhebt, iſt ſeine ganze Philoſophie zu Ende, die Gränzen des Mechanismus ſind auch die Gränzen ſeines Syſtems.

Nun iſt aber Mechanismus allein bey weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn ſobald wir ins Gebiet der *organiſchen Natur* übertreten, hört für uns alle mechaniſche Verknüpfung von Urſache und Wirkung auf. Jedes organiſche Produkt beſteht *für ſich ſelbſt*, ſein Daſeyn iſt von keinem andern Daſeyn abhängig. Nun iſt aber die Urſache nie *dieſelbe* mit der Wirkung, nur zwiſchen ganz *verſchiedenen* Dingen iſt ein Verhältniß von Urſache und Wirkung möglich. Die Organiſation aber producirt *ſich ſelbſt*, entſpringt *aus ſich ſelbſt*; jede einzelne Pflanze iſt nur Produkt eines Individuums *ihrer Art*, und ſo producirt und reproducirt jede einzelne Organiſation ins Unendliche fort nur ihre *Gattung*. Alſo *ſchreitet* keine Organiſation *fort*, ſondern kehrt ins Unendliche fort immer in ſich *ſelbſt* zurück. Eine Organiſation als ſolche alſo iſt weder *Urſache* noch *Wirkung* eines Dinges außer ihr, alſo nichts, was in den Zuſammenhang des Mechanismus eingreift. Jedes organiſche Produkt trägt den Grund ſeines Daſeyns *in ſich ſelbſt*, denn es iſt von ſich ſelbſt Urſach' und Wirkung. Kein einzelner Theil konnte *entſtehen* als *in* dieſen Gränzen, und dieſes Ganze ſelbſt beſteht nur in der *Wechſelwirkung* der Theile. In jedem andern Objekt ſind die Theile *willkührlich*, ſie ſind nur da, inſofern

ich

ich theile. Im organiſirten Weſen allein ſind ſie real, ſie ſind da ohne mein Zuthun, weil zwiſchen ihnen und dem Ganzen ein objektives Verhältniß iſt. Alſo liegt jeder Organiſation ein Begriff zu Grunde, denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes iſt, iſt Begriff. Aber dieſer Begriff wohnt in ihr ſelbſt, kann von ihr gar nicht getrennt werden, ſie organiſirt ſich ſelbſt, iſt nicht etwa nur ein Kunſtwerk, deſſen Begriff außer ihm im Verſtande des Künſtlers vorhanden iſt. Nicht ihre Form allein, ſondern ihr Daſeyn iſt zweckmäßig. Sie konnte ſich nicht organiſiren, ohne ſchon organiſirt zu ſeyn. Die Pflanze nährt ſich und dauert fort durch Aſſimilation äußrer Stoffe, aber ſie kann ſich nichts aſſimiliren, ohne ſchon organiſirt zu ſeyn. Die Fortdauer des belebten Körpers iſt an die Reſpiration gebunden. Die Lebensluft, die er einathmet, wird durch ſeine Organe zerlegt, um als elektriſches Fluidum die Nerven zu durchſtrömen. Aber um dieſen Prozeß möglich zu machen, mußte ſelbſt ſchon Organiſation da ſeyn, die doch hinwiederum ohne dieſen Prozeß nicht fortdauert. Daher nur aus Organiſation Organiſation ſich bildet. Im organiſchen Produkt iſt eben deswegen Form und Materie unzertrennlich, dieſe beſtimmte Materie konnte nur zugleich mit dieſer beſtimmten Form, und umgekehrt, werden und entſtehen. Jede Organiſation iſt alſo ein Ganzes; ihre Einheit liegt in ihr ſelbſt, es hängt nicht von unſrer Willkühr ab, ſie als Eines oder als Vieles zu denken. Urſache und Wirkung iſt etwas Vorübergehendes, Vorüberſchwindendes, bloße Erſcheinung (im gewöhnlichen Sinne des Worts). Die Organiſation aber iſt nicht bloße Erſcheinung, ſondern ſelbſt Objekt, und zwar ein durch ſich ſelbſt beſtehendes, in ſich ſelbſt ganzes, untheilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich iſt, ſo läßt ſich der Urſprung einer Organiſation, als ſolcher, mechaniſch eben ſo wenig erklären, als der Urſprung der Materie ſelbſt.

Soll alſo die Zweckmäßigkeit der organiſchen Produkte erklärt werden, ſo ſieht ſich der Dogmatiker völlig von ſeinem Syſteme verlaſſen. Hier hilft es nicht mehr, Begriff und Gegenſtand, Form und Materie zu trennen, wie uns beliebt. Denn *hier* wenigſtens iſt beydes nicht in unſerer Vorſtellung, ſondern im *Objekt* ſelbſt urſprünglich und nothwendig vereinigt. Auf *dieſes* Feld, wünſchte ich, wagte ſich mit uns einer von denen, die ein Spiel mit Begriffen für Philoſophie, und Hirngeſpinnſte von Dingen für wirkliche Dinge halten.

Vorerſt müßt ihr zugeben, daß hier von einer *Einheit* die Rede iſt, die ſich ſchlechterdings nicht aus der *Materie*, als ſolcher, *erklären* läßt. Denn es iſt eine Einheit *des Begriffs*, dieſe Einheit iſt nur da in Bezug auf ein anſchauendes und reflektirendes Weſen. Denn daß in einer Organiſation abſolute Individualität iſt, daß ihre Theile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern durch Wechſelwirkung der Theile möglich iſt, iſt ein *Urtheil*, und kann gar nicht geurtheilt werden, als nur von einem Geiſte, der Theil und Ganzes, Form und Materie wechſelſeitig auf einander bezieht, und nur durch und in dieſer Beziehung erſt entſteht und wird alle Zweckmäßigkeit und Zuſammenſtimmung zum Ganzen. Was haben auch dieſe Theile, die doch nur Materie ſind, mit einer *Idee* gemein, die der Materie urſprünglich fremd iſt, und zu der ſie doch zuſammenſtimmen? Hier iſt keine Beziehung möglich, als durch ein Drittes, zu deſſen Vorſtellungen beydes, Materie und Begriff, gehört. Ein ſolches Drittes aber iſt nur ein anſchauender und reflektirender Geiſt. Alſo müßt ihr einräumen, daß Organiſation überhaupt nur in Bezug auf einen *Geiſt* vorſtellbar iſt.

Dies räumen ſelbſt diejenigen ein, welche auch die organiſchen Produkte durch einen wundervollen Zuſammenſtoß von Atomen entſtehen laſſen. Denn indem ſie den Urſprung dieſer Dinge vom blinden Zufall ableiten, heben ſie ſofort auch alle Zweckmäßigkeit in ihnen, und damit ſelbſt alle Begriffe von Organiſation auf. Dies heißt konſequent gedacht. Denn da Zweckmäßigkeit nur vorſtellbar iſt in Bezug auf einen urtheilenden Verſtand, ſo muß auch die Frage: wie die organiſchen Produkte unabhängig von mir entſtanden, ſo beantwortet werden, als ob es zwiſchen ihnen und einem urtheilenden Verſtande gar keine Beziehung gäbe, d. h. als ob in ihnen überall keine Zweckmäßigkeit wäre.

Das Erſte alſo, was ihr zugebt, iſt dieſes: Aller Begriff von Zweckmäßigkeit kann nur in einem Verſtande entſtehen, und nur in Bezug auf einen ſolchen Verſtand, kann irgend ein Ding zweckmäßig heißen.

Gleichwohl ſeyd ihr nicht minder genöthigt, einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte in ihnen ſelbſt wohnt, daß ſie objektiv und real, daß ſie alſo nicht zu euern willkührlichen, ſondern zu euern nothwendigen Vorſtellungen gehört. Denn ihr könnt gar wohl unterſcheiden, was in den Verbindungen eurer Begriffe willkührlich und nothwendig iſt. So oft ihr Dinge, die durch den Raum getrennt ſind, in Eine Zahl zuſammenfaßt, handelt ihr völlig frey, die Einheit, die ihr ihnen gebt, tragt ihr nur aus euern Gedanken auf ſie über, in den Dingen ſelbſt liegt kein Grund, der euch nöthigte, ſie als Eines zu denken. Daß ihr aber jede Pflanze als ein Individuum denkt, in welchem Alles zu Einem Zweck zuſammenſtimmt, davon müßt ihr den Grund in dem Ding außer euch ſuchen; ihr fühlt euch in euerm Urtheil gezwungen, ihr müßt alſo einräumen, daß die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloß logiſch (in euern Gedanken) ſondern real (außer euch wirklich) iſt.

Nun verlangt man von euch, ihr ſollt die Frage beantworten: wie es zugehe, daß eine Idee, die doch offenbar bloß in euch exiſtiren, und bloß in Bezug auf euch Realität haben kann, doch von euch ſelbſt als außer euch wirklich angeſchaut und vorgeſtellt werden muß?

Zwar giebt es Philoſophen, die für alle dieſe Fragen Eine Univerſalantwort haben, die ſie bey jeder Gelegenheit wiederholen und nicht genug wiederholen können: Was an den Dingen Form iſt, ſagen ſie, tragen wir erſt auf die Dinge über. Aber eben das verlange ich längſt zu wiſſen, wie ihr das könnt? was denn die Dinge ſind ohne die Form, die ihr erſt auf ſie übertragt? oder was die Form iſt, ohne die Dinge, auf welche ihr ſie übertragt? Ihr müßt aber zugeben, daß hier wenigſtens die Form von der Materie, der Begriff vom Objekt ſchlechterdings unzertrennlich iſt. Oder wenn es in eurer Willkühr ſteht, die Idee von Zweckmäßigkeit auf Dinge außer euch überzutragen oder nicht, wie kommt es, daß ihr dieſe Idee nur auf gewiſſe Dinge, nicht auf alle übertragt? daß ihr euch ferner bey dieſer Vorſtellung zweckmäßiger Produkte gar nicht frey, ſondern ſchlechthin gezwungen fühlt? Für beydes könnt ihr keinen Grund angeben, als den, daß jene zweckmäßige Form urſprünglich und ohne Zuthun eurer Willkühr gewiſſen Dingen außer euch ſchlechthin zukomme.

Dies vorausgeſetzt gilt auch hier wieder, was oben galt: Form und Materie dieſer Dinge konnten nie getrennt ſeyn, beyde konnten nur zugleich und wechſelſeitig durch einander werden. Der Begriff, der dieſer Organiſation zu Grunde liegt, hat an ſich keine Realität, und umgekehrt dieſe beſtimmte Materie iſt nicht als Materie, ſondern nur durch den inwohnenden Begriff, organiſirte Materie. Dieſes beſtimmte Objekt alſo konnte nur zugleich mit dieſem Begriff, und dieſer beſtimmte Begriff nur zugleich mit dieſem beſtimmten Objekt entſtehen.

Nach dieſem Princip müſſen ſich alle bisherige Syſteme beurtheilen laſſen.

Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höhern, göttlichen Verſtand an, der ſeine Schöpfungen in Idealen entwarf, und dieſen Idealen gemäß die Natur hervorbrachte. Allein ein Weſen, in wel-

welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung *vorangeht*, kann nicht *hervorbringen*, kann nur Materie, die ſchon da iſt, formen, bilden, kann der Materie nur von außen das Gepräge des Verſtandes und der Zweckmäßigkeit ausdrücken, was er hervorbringt, iſt nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in Bezug auf den Verſtand des Künſtlers, nicht *urſprünglich* und *nothwendig*, ſondern zufälliger Weiſe zweckmäßig. Iſt nicht der Verſtand ein todtes Vermögen, und dient er zu etwas anderm, als Wirklichkeit, wenn ſie da iſt, aufzufaſſen, zu begreifen? und entlehnt nicht der Verſtand anſtatt das Wirkliche zu ſchaffen, vom Wirklichen ſelbſt erſt ſeine eigne Realität, und iſt es nicht bloß die Sclaverey dieſes Vermögens, ſeine Fähigkeit, *Umriſſe* der Wirklichkeit zu beſchreiben, was zwiſchen ihm und der Wirklichkeit Vermittlung ſtiftet? Aber hier iſt die Frage, wie das *Wirkliche*, und mit ihm erſt und ungetrennt von ihm das Ideale (Zweckmäßige) entſtehe? Nicht, daß die Naturdinge überhaupt zweckmäßig ſind, ſo wie jedes Werk der Kunſt auch zweckmäßig iſt, ſondern daß dieſe Zweckmäßigkeit Etwas iſt, was ihnen von außen gar nicht mitgetheilt werden konnte, daß ſie zweckmäßig ſind urſprünglich *durch ſich ſelbſt*, dies iſt, was wir erklärt wiſſen wollen.

Ihr nehmt alſo eure Zuflucht zum *ſchöpferiſchen* Vermögen einer Gottheit, aus welchem die wirklichen Dinge zugleich mit ihren Ideen entſprangen und hervorgiengen. Ihr ſahet ein, daß ihr das Wirkliche zugleich mit dem Zweckmäßigen, das Zweckmäßige zugleich mit dem Wirklichen entſtehen laſſen müßt, wenn ihr außer euch etwas annehmen wollt, das in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt zweckmäßig iſt.

Allein laßt uns einen Augenblick annehmen, was ihr behauptet, (obgleich ihr ſelbſt außer Stande ſeyd, es verſtändlich zu machen,) laßt uns annehmen, es ſey durch die Schöpferkraft einer Gottheit das ganze Syſtem der Natur, und damit die ganze Mannichfaltigkeit zweckmäßiger Produkte außer uns entſtanden; ſind wir wirklich auch nur um Einen Schritt weiter als vorhin? und ſehen wir uns nicht wieder auf demſelben Punkte, von dem wir gleich anfangs ausgiengen? Wie organiſirte Produkte außer — und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wiſſen verlangte, denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: Wie die Vorſtellung zweckmäßiger Produkte außer mir in mich gekommen, und wie ich genöthigt ſeye, dieſe Zweckmäßigkeit, obgleich ſie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verſtand zukommt, doch als außer mir wirklich und nothwendig zu denken? — Dieſe Frage habt ihr nicht beantwortet.

Denn ſobald ihr die Naturdinge als außer euch wirklich und ſomit als Werk eines Schöpfers betrachtet, kann in ihnen ſelbſt keine Zweckmäßigkeit wohnen, denn dieſe gilt ja nur in Bezug auf euern Verſtand. Oder wollt ihr auch im Schöpfer der Dinge Begriffe von Zweck u. ſ. w. vorausſetzen? Allein, ſobald ihr dies thut, hört er auf Schöpfer zu ſeyn, er wird bloßer Künſtler, er iſt höchſtens Baumeiſter der Natur; ihr zerſtört aber alle Idee von Natur von Grund aus, ſobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Uebergang aus dem Verſtande irgend eines Weſens in ſie kommen laßt. Sobald ihr alſo die Idee des Schöpfers endlich macht, hört er auf Schöpfer zu ſeyn; erweitert ihr ſie bis zur Unendlichkeit, ſo verlieren ſich alle Begriffe von Zweckmäßigkeit und Verſtand, und es bleibt nur noch die Idee einer abſoluten Macht übrig. Von nun an iſt alles Endliche bloße Modifikation des Unendlichen. Aber ihr begreift eben ſo wenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modifikation möglich ſeye, als ihr begreift, wie dieſe Modifikationen des Unendlichen, d. h. wie das ganze Syſtem endlicher Dinge in eure Vorſtellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Weſen nur on-

tolo-

teleologiſch ſeyn kann, in eurem Verſtande *teleologiſch* geworden ſey.

Ihr könntet zwar verſuchen, dies aus der eigenthümlichen Natur eines endlichen Geiſtes zu erklären. Allein wenn ihr das thut, ſo bedürft ihr des Unendlichen außer euch nicht mehr. Ihr könnt von nun an Alles nur in eurem Geiſte werden und entſtehen laſſen. Denn wenn ihr auch *außer* und unabhängig von euch Dinge vorausſetzt, die *an ſich* zweckmäßig ſind, ſo müßt ihr, deſſen ungeachtet, noch erklären, wie eure *Vorſtellungen* mit dieſen äußern Dingen zuſammenſtimmen. Ihr müßt zu einer präſtabilirten Harmonie eure Zuflucht nehmen, müßt annehmen, daß in den Dingen außer euch ſelbſt ein Geiſt herrſche, der dem eurigen analog iſt. Denn nur in einem Geiſte von ſchöpferiſchem Vermögen kann Begriff und Wirklichkeit, Ideales und Reales, ſo ſich durchdringen und vereinigen, daß zwiſchen beyden keine Trennung möglich iſt. Ich kann nicht anders denken, als daß Leibnitz unter der ſubſtantiellen Form ſich einen den organiſirten Weſen *inwohnenden* regierenden *Geiſt* dachte.

Dieſe Philoſophie alſo muß annehmen: es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organiſirten Materie ſey *Leben*; nur ein Leben eingeſchränkterer Art. Dieſe Idee iſt ſo alt, und hat ſich bis jetzt unter den mannichfaltigſten Formen, bis auf den heutigen Tag ſo ſtandhaft erhalten — (in den älteſten Zeiten ſchon ließ man die ganze Welt von einem belebenden Princip, Weltſeele genannt, durchdrungen werden, und das ſpätere Zeitalter Leibnitzens gab jeder Pflanze ihre Seele) — daß man wohl zum voraus vermuthen kann, es müſſe irgend ein Grund dieſes Naturglaubens im menſchlichen Geiſte ſelbſt liegen. So iſt es auch. Der ganze Zauber, der das Problem vom Urſprung organiſirter Körper umgiebt, rührt daher, daß in dieſen Dingen Nothwendigkeit und Zufälligkeit innigſt vereinigt ſind. *Nothwendigkeit*, weil ihr *Daſeyn* ſchon nicht

nicht nur (wie beym Kunſtwerk) ihre Form, zweckmäßig iſt; Zufälligkeit, weil dieſe Zweckmäßigkeit doch nur für ein anſchauendes und reflektirendes Weſen wirklich iſt. Dadurch wurde der menſchliche Geiſt frühzeitig auf die Idee einer ſich ſelbſt organiſirenden Materie geführt, und weil Organiſation nur in Bezug auf einen Geiſt vorſtellbar iſt, auf eine urſprüngliche Vereinigung des Geiſtes und der Materie in dieſen Dingen. Er ſah ſich genöthigt, den Grund dieſer Dinge einerſeits in der Natur ſelbſt, andrerſeits in einem über die Natur erhabnen Princip zu ſuchen, daher gerieth er ſehr frühzeitig darauf, Geiſt und Natur als Eines zu denken. Hier trat es zuerſt hervor aus ſeinem heiligen Dunkel jenes idealiſche Weſen, in welchem er Begriff und That, Entwurf und Ausführung als Eines denkt. Hier zuerſt überfiel den Menſchen eine Ahndung ſeiner eignen Natur, in welcher Anſchauung und Begriff, Form und Gegenſtand, Ideales und Reales urſprünglich eines und daſſelbe iſt. Daher der eigenthümliche Schein, der um dieſe Probleme her iſt, ein Schein, den die bloß ſpekulative Philoſophie, die nur auf Trennung ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während der geſunde Verſtand, oder vielmehr die ſchöpferiſche Einbildungskraft längſt die ſymboliſche Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, daß die Natur um ſo verſtändlicher zu uns ſpricht, je weniger wir über ſie ſpekuliren.

Kein Wunder, daß jene Sprache ſcientifiſch und dogmatiſch gebraucht, bald ſelbſt Sinn und Bedeutung verlor. So lange ich ſelbſt mit der Natur identiſch bin, verſtehe ich, was eine lebendige Natur iſt, ſo gut, als ich mein eignes Leben verſtehe; begreife, wie dieſes allgemeine Leben der Natur in den mannichfaltigſten Formen, in ſtufenmäßigen Entwicklungen, in allmähligen Annäherungen zur Freyheit ſich offenbaret; ſo bald ich aber mich von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig, als ein todtes Objekt, und ich höre auf zu begreifen, wie ein Leben außer mir möglich ſeye.

Frage

Frage ich den gemeinen Verſtand, ſo glaubt er nur da Leben zu ſehen, wo freye Bewegung iſt. Denn die Fähigkeiten thieriſcher Organe — Senſibilität, Irritabilität u. ſ. w. — ſetzen ſelbſt ein impulſives Princip voraus, ohne welches das Thier unfähig wäre, Reizen von außen Reaction entgegen zu ſetzen, und nur durch dieſe freye Zurückwirkung der Organe wird der von außen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck, es herrſcht hier die völligſte Wechſelwirkung; nur durch Reiz von außen wird das Thier zur Hervorbringung von Bewegungen beſtimmt, und umgekehrt, nur durch dieſe Fähigkeit, Bewegungen in ſich hervorzubringen, wird der äußere Eindruck zum Reiz. (Daher iſt weder Irritabilität ohne Senſibilität, noch Senſibilität ohne Irritabilität möglich).

Allein alle dieſe Fähigkeiten der Organe reichen nicht hin, das Leben zu erklären. Denn wir könnten uns gar wohl eine Zuſammenſetzung von Fibern, Nerven u. ſ. w. denken, in welcher (wie z. B. in Nerven eines deſtruirten organiſchen Körpers durch Elektricität, Metallreiz u. ſ. w.) durch Reize von außen freye Bewegungen hervorgebracht würden, ohne daß wir doch dieſem zuſammengeſetzten Ding Leben zuſchreiben könnten. Man erwiedert vielleicht, daß doch die Zuſammenſtimmung aller dieſer Bewegungen Leben bewirke; allein dazu gehört ein höheres Princip, das wir nicht mehr aus der Materie ſelbſt erklären können, ein Princip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zuſammenfaßt und ſo erſt aus einer Mannichfaltigkeit von Bewegungen, die unter einander übereinſtimmen, ſich wechſelſeitig produciren und reproduciren, ein Ganzes ſchaft und hervorbringt. Alſo begegnen wir hier abermals jener abſoluten Vereinigung von Natur und Freyheit in Einem und demſelben Weſen, die belebte Organiſation ſoll Produkt der Natur ſeyn; aber in dieſem Naturprodukt ſoll herrſchen ein ordnender, zuſammenfaſſender Geiſt; dieſe beyden Principien ſollen in ihm gar nicht getrennt, ſondern innigſt vereinigt ſeyn; in der Anſchauung

ſchauung ſollen ſich beyde gar nicht unterſcheiden laſſen; zwiſchen beyden ſoll kein Vor und kein Nach, ſondern abſolute Gleichzeitigkeit und Wechſelwirkung ſtatt finden.

So bald die Philoſophie dieſe innige Verbindung aufhebt, entſtehen zwey ſich gerade entgegengeſetzte Syſteme, von denen keines das andere widerlegen kann, weil beyde alle Idee von Leben von Grund aus zerſtören, die um ſo weiter vor ihnen entflieht, je näher ſie ihr zu kommen glauben.

Ich rede nicht von der ſogenannten Philoſophie derjenigen, die auch Denken, Vorſtellen und Wollen in uns bald aus einem zufälligen Zuſammenſtoß ſchon organiſirter Körperchen, bald durch eine wirklich künſtliche Zuſammenfügung von Muſkeln, Faſern, Häutchen, Häkchen, welche den Körper zuſammenhalten, und flüſſigen Materien, die ihn durchſtrömen, u. ſ. w. entſpringen laſſen. Ich behaupte aber, daß wir ein Leben außer uns ſo wenig, als ein Bewußtſeyn außer uns theoretiſch begreifen, daß weder das Eine noch das Andere aus phyſiſchen Gründen erklärbar, daß es in dieſer Rückſicht völlig gleichgültig iſt, ob der Körper als ein zufälliges Aggregat organiſirter Körpertheilchen, oder als eine hydrauliſche Maſchine, oder als eine chemiſche Werkſtätte betrachtet wird. Geſetzt z. B. daß alle Bewegungen einer belebten Materie durch Veränderungen in der Miſchung ihrer Nerven, ihrer Fibern oder der Flüſſigkeit, die man in ihnen cirkuliren läßt, erklärbar ſeyen: ſo fragt ſich nicht nur, wie jene Veränderungen bewirkt werden, ſondern auch, welches Princip alle dieſe Veränderungen harmoniſch zuſammenfaßt. Oder, wenn endlich ein philoſophiſcher Blick, auf die Natur als ein Syſtem, das nirgends ſtille ſteht, ſondern fortſchreitet, entdeckt, daß die Natur mit der belebten Materie aus den Gränzen der todten Chemie tritt, alſo, weil ſonſt chemiſche Prozeſſe im Körper unvermeidlich wären, und weil der todte Körper durch wahrhaft chemiſche Auflöſung zerſtört wird, im lebenden Körper ein Princip ſeyn muß, das ihn den Geſetzen der Chemie entreißt, und wenn nun dieſes Princip Lebenskraft genannt wird, ſo behaupte ich dagegen,

daß

daß Lebenskraft, (ſo geläufig auch dieſer Ausdruck ſeyn mag,) in dieſem Sinn genommen, ein völlig widerſprechender Begriff iſt. Denn Kraft können wir uns nur als etwas Endliches denken. Endlich aber iſt ihrer *Natur* nach keine Kraft, als inſofern ſie durch eine entgegengeſetzte beſchränkt wird: Wo wir daher Kraft denken, (wie in der Materie,) da müſſen wir uns auch eine ihr *entgegengeſetzte* Kraft denken. Zwiſchen entgegengeſetzten Kräften aber können wir uns nur ein doppeltes Verhältniß denken. Entweder ſie ſind im *relativen* Gleichgewicht, (im abſoluten Gleichgewicht würden ſich beyde völlig aufheben); dann werden ſie als *ruhend* gedacht, wie in der Materie, die deshalb träg heißt. Oder man denkt ſie in fortdauerndem, nie entſchiednem Streit, da eine wechſelſeitig ſiegt und unterliegt; dann aber muß wieder ein Drittes da ſeyn, das dieſem Streit Fortdauer giebt, und in dieſem Streit wechſelſeitig ſiegender und unterliegender Kräfte das Werk der Natur erhält. Dieſes Dritte kann nun nicht ſelbſt wieder eine Kraft ſeyn, denn ſonſt kämen wir auf die vorige Alternative zurück. Es muß alſo Etwas ſeyn, das höher iſt, als ſelbſt *Kraft*; *Kraft* aber iſt das *Letzte*, worauf, (wie ich erweiſen werde,) alle unſere phyſikaliſchen Erklärungen zurückkommen müſſen: alſo müßte jenes Dritte etwas ſeyn, was ganz außerhalb der Gränzen der Naturforſchung liegt. Nun wiſſen wir aber nichts Höheres, für das Kräfte überhaupt da ſeyn könnten, als den *Geiſt*: denn nur ein Geiſt vermag Kräfte und Gleichgewicht, oder Streit von Kräften ſich vorzuſtellen. Allein nun iſt klar, daß der Begriff von Lebenskraft ein völlig nichtiger Begriff iſt. Denn wenn wir annehmen, daß das Leben von einem *geiſtigen Princip* ausgehe, ſo heben wir damit dieſen Begriff völlig auf. Denn *Kraft* heißt, was wir wenigſtens als *Princip* an die Spitze der Naturwiſſenſchaft ſtellen können, und was, obgleich nicht ſelbſt darſtellbar, doch ſeiner *Wirkungsart* nach, durch phyſikaliſche Geſetze beſtimmbar iſt. Allein wie ein Geiſt phyſiſch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringſten Begriff, alſo kann

auch

auch ein geiſtiges Princip nicht Lebenskraft heißen, ein Ausdruck, wodurch man immer noch wenigſtens die Hoffnung andeutet, jenes Princip nach phyſikaliſchen Geſetzen wirken zu laſſen *).

Begeben wir uns aber, wie wir dann dazu genöthigt ſind, dieſes Begriffs (einer Lebenskraft), ſo ſind wir genöthigt, nun in ein ganz entgegengeſetztes Syſtem zu flüchten, in welchem auf einmal wieder Geiſt und Materie einander gegenüber ſtehen, unerachtet wir jetzt ſo wenig begreifen, wie Geiſt auf Materie, als wir bisher begreifen konnten, wie Materie auf Geiſt wirke.

Geiſt, als Princip des Lebens gedacht, heißt Seele. Ich werde nicht wiederholen, was man gegen die Philoſophie der Dualiſten ſchon längſt eingewandt hat. Man hat ſie bis jetzt großentheils aus Principien beſtritten, die ſo wenig Gehalt hatten, als das beſtrittene Syſtem ſelbſt. Wir fragen nicht, wie eine Verbindung von Seele und Leib überhaupt möglich ſey? (eine Frage, zu der man nicht berechtigt iſt, weil ſie der Fragende ſelbſt nicht verſteht) ſondern — was man verſtehen kann und beantworten muß, wie nur überhaupt die Vorſtellung einer ſolchen Verbindung in uns gekommen ſeye. Daß ich denke, vorſtelle, will, und daß dieſes Denken u. ſ. w. ſo wenig ein Reſultat meines Körpers ſeyn kann, daß vielmehr dieſer ſelbſt nur durch jenes Vermögen zu denken und wollen mein Körper wird, weiß ich gar wohl. Ferner, es ſey indeß verſtattet, zum Behuf der Spekulation, das Princip der Bewegung vom Bewegten, Seele vom Körper zu unterſcheiden, unerachtet wir, ſobald vom Handeln die Rede iſt, dieſe Unterſcheidung gänzlich vergeſſen. Nun iſt mit

---

*) Dies ſieht man ſehr deutlich aus den Aeußerungen mancher Vertheidiger der Lebenskraft. Herr Brandis z. B. (in ſeinem Verſuche über die Lebenskraft S. 81.) fragt: „Sollte die Elektricität, (die bey phlogiſtiſchen Prozeſſen überhaupt mitzuwirken ſcheint) auch an dem phlogiſtiſchen Lebensprozeſſe, (den der Verfaſſer annimmt.) Antheil haben, oder Elektricität die Lebenskraft ſelbſt ſeyn? Ich halte es für mehr als wahrſcheinlich.“

mit all' dieſer Vorausſetzungen doch ſo viel offenbar, daß wenn Leben und Seele, die Letztere als Etwas vom Körper verſchiedenes, in mir iſt; ich von beyden nur durch *unmittelbare Erfahrung* gewiß werden kann. Daß ich *bin* (denke, will, u. ſ. w.) iſt Etwas, das ich wiſſen muß, wenn ich nur überhaupt etwas weiß. Wie alſo eine Vorſtellung von meinem eignen Seyn und Leben in mich komme, verſtehe ich, weil ich, wenn ich nur überhaupt etwas verſtehe, dieſes verſtehen muß. Auch weil ich mir meines eignen Seyns unmittelbar bewußt bin, beruht der Schluß auf eine Seele in mir, wenn auch die Konſequenz falſch ſeyn ſollte, wenigſten auf *Einem* unzweifelbaren Vorderſatz, *dem*, daß ich *bin, lebe, vorſtelle, will*. Aber wie komme ich nun dazu, Seyn, Leben, u. ſ. w. auf Dinge *außer mir* überzutragen. Denn ſo bald dies geſchieht, verkehrt ſich mein unmittelbares Wiſſen alſobald in ein *mittelbares*. Nun behaupte ich aber, daß von Seyn und Leben nur ein *unmittelbares* Wiſſen möglich iſt, und daß, was iſt und lebt, nur in ſo fern iſt und lebt, als es vorerſt und vor allem Andern *für ſich ſelbſt* da iſt, ſeines Lebens durch ſein Leben ſich bewußt wird. Geſetzt alſo, es komme in meiner Anſchauung vor ein organiſirtes Weſen, das ſich frey bewegt, ſo weiß ich gar wohl, daß dieſes Weſen *exiſtirt*, daß es *für mich* da iſt, nicht aber auch, daß es *für ſich ſelbſt* und *an ſich* da iſt. Denn das Leben kann ſo wenig außer dem Leben, als das Bewußtſeyn außer dem Bewußtſeyn vorgeſtellt werden *). Alſo iſt auch eine theoretiſche Ueberzeugung davon, daß etwas außer mir lebe, ſchlechterdings unmöglich. Denn, kann der Idealiſt ſagen, daß du dir organiſirte, frey ſich bewegende Körper vorſtellſt, kann auch nur zu den nothwendigen Eigenheiten deines Vorſtellungsvermögens gehören; und die Philoſophie ſelbſt, die alles außer mir belebt, läßt doch die Vorſtellung dieſes Lebens außer mir nicht *von außen* in mich kommen. Wenn aber dieſe Vorſtellung nur *in mir* entſteht, wie kann ich überzeugt werden, daß ihr etwas

außer

---

*) Jacobi's David Hume. S. 140.

außer mir entſpreche? Auch iſt offenbar, daß ich von einem Leben und Selbſtſeyn außer mir nur *praktiſch* überzeugt werde. Ich muß praktiſch dazu *genöthigt* ſeyn, Weſen, die mir gleich ſeyen, außer mir anzuerkennen. Wäre ich nicht genöthigt, mit Menſchen außer mir in Geſellſchaft und in alle praktiſche Verhältniſſe, die damit verbunden ſind, zu treten; wüßte ich nicht, daß Weſen, die der äußern Geſtalt nach mir ähnlich ſind, nicht *mehr* Gründe haben, Freyheit und Geiſtigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieſelbe in ihnen anzuerkennen; wüßte ich endlich nicht, daß meine moraliſche Exiſtenz, erſt durch die Exiſtenz anderer moraliſcher Weſen außer mir Zweck und Beſtimmung erhält, ſo würde ich, der bloßen Spekulation überlaſſen, mit Recht zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menſchheit, und in jeder Bruſt Freyheit wohne? — Dies alles wird durch unſere gewöhnlichſten Urtheile beſtätigt. Nur von Weſen außer mir, die ſich mit mir im Leben auf gleichen Fuß ſetzen, zwiſchen welchen und mir Empfangen und Geben, Leiden und Thun völlig wechſelſeitig iſt, erkenne ich an, daß ſie geiſtiger Art ſind. Dagegen, wenn etwa die neugierige Frage aufgeworfen wird, ob auch den Thieren eine Seele zukomme, ein Menſch von gemeinem Verſtande alſobald ſtutzig wird, weil er mit der Bejahung derſelben etwas einzuräumen glaubte, was er nur von ſich und ſeines gleichen auszuſagen, Fug und Recht habe.

Gehen wir endlich zurück auf den erſten Urſprung des dualiſtiſchen Glaubens, daß eine vom Körper verſchiedene Seele wenigſtens in *mir* wohne, was iſt denn wohl jenes in mir, was ſelbſt wieder urtheilt, daß ich aus Körper und Seele beſtehe, und was iſt dieſes *Ich*, das aus Körper und Seele beſtehen ſoll? Hier iſt offenbar etwas noch höheres, das frey und vom Körper unabhängig, dem Körper eine Seele giebt, Körper und Seele zuſammendenkt und ſelbſt in dieſe Vereinigung nicht eingeht — wie es ſcheint, ein höheres Princip, in welchem ſelbſt Körper und Seele wieder identiſch ſind.

Endlich, wenn wir auf dieſem Dualismus beſtehen, ſo haben wir nun ganz in der Nähe den Gegenſatz, von dem

wir

wir ausgiengen: Geiſt und Materie. Denn immer noch drückt uns dieſelbe Unbegreiflichkeit, wie zwiſchen Materie und Geiſt Zuſammenhang möglich ſeye. Man kann ſich das Abſchneidende dieſes Gegenſatzes durch Täuſchungen aller Art verbergen, kann zwiſchen Geiſt und Materie ſo viel Zwiſchenmaterien ſchieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geiſt und Materie Eins, oder wo der große Sprung, den wir ſo lange vermeiden wollten, unvermeidlich wird, und darinn ſind alle Theorien ſich gleich. Ob ich die Nerven von animaliſchen Geiſtern, elektriſchen Materien oder Gasarten durchſtrömen oder davon erfüllt ſeyn, und durch ſie Eindrücke zum Senſorium von außen fortpflanzen laſſe, oder ob ich die Seele bis in die äußerſten (noch dazu problematiſchen) Feuchtigkeiten des Hirns, (ein Verſuch, der wenigſtens das Verdienſt hat, das *Aeuſſerſte* gethan zu haben) verfolge, iſt in Rückſicht auf die *Sache*, völlig gleichgültig. Es iſt klar, daß unſere Philoſophie ihren Kreislauf vollendet hat, nicht aber, daß wir über jenen Gegenſatz, von dem wir ausgiengen, um das geringſte klüger geworden ſind, als wir es Anfangs waren. Wir laſſen den Menſchen zurück, als das ſichtbare, herumwandernde Problem aller Philoſophie, und unſere Kritik endet hier an denſelben Extremen, mit welchen ſie angefangen hat.

Faſſen wir endlich die Natur in Ein Ganzes zuſammen, ſo ſtehen einander gegenüber *Mechaniſmus* — d. h. eine abwärts laufende Reihe von Urſachen und Wirkungen, und *Zweckmäßigkeit*, d. h. Unabhängigkeit vom Mechaniſmus, Gleichzeitigkeit von Urſachen und Wirkungen. Indem wir auch dieſe beyden Extreme noch vereinigen, entſteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit *des Ganzen*, die Natur wird eine Kreislinie, die in ſich ſelbſt zurückläuft, ein in ſich ſelbſt beſchloßnes Syſtem iſt. Die Reihe von Urſachen und Wirkungen hört völlig auf, und es entſteht eine wechſelſeitige Verknüpfung von *Mittel* und *Zweck*; das

Ein=

Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne wirklich werden.

Dieſe abſolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur nun, iſt eine Idee, die wir nicht willkührlich, ſondern nothwendig denken. Wir fühlen uns gedrungen, alles Einzelne auf eine ſolche Zweckmäßigkeit des Ganzen zu beziehen; wo wir etwas in der Natur finden, das zwecklos oder gar zweckwidrig zu ſeyn ſcheint, glauben wir den ganzen Zuſammenhang der Dinge zerriſſen, oder ruhen nicht eher, bis auch die ſcheinbare Zweckwidrigkeit in anderer Rückſicht zur Zweckmäßigkeit wird. Es iſt alſo eine nothwendige Maxime der reflektirenden Vernunft, in der Natur überall Verbindung nach Zweck und Mittel vorauszuſetzen. Und ob wir gleich dieſe Maxime nicht in ein konſtitutives Geſetz verwandeln, befolgen wir ſie doch ſo ſtandhaft und ſo unbefangen, daß wir offenbar vorausſetzen, die Natur werde unſerm Beſtreben, abſolute Zweckmäßigkeit in ihr zu entdecken, freywillig gleichſam entgegenkommen. Eben ſo gehen wir mit vollem Zutrauen auf die Uebereinſtimmung der Natur mit den Maximen unſerer reflektirenden Vernunft von ſpeciellen, untergeordneten Geſetzen zu allgemeinen höhern Geſetzen fort, und von Erſcheinungen ſogar, die noch in der Reihe unſerer Kenntniſſe iſolirt daſtehen, hören wir doch nicht auf, a priori vorauszuſetzen, daß auch ſie noch durch irgend ein gemeinſchaftliches Princip unter ſich zuſammenhangen. Und nur da glauben wir an eine Natur außer uns, wo wir Unendlichkeit der Wirkungen und Endlichkeit der Mittel erblicken.

Was iſt denn nun jenes geheime Band, das unſern Geiſt mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unſerm Geiſte, oder unſer Geiſt zur Natur ſpricht? Wir ſchenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine ſolche zweckmäßige Natur außer uns wirklich geworden. Denn dieſe Zweckmäßigkeit daraus erklären, daß ein göttlicher Verſtand ihr Urheber ſey, heißt nicht philoſophiren, ſondern fromme Betrachtungen anſtellen. Ihr habt uns damit ſo gut wie nichts erklärt, denn wir verlangen zu wiſſen, nicht, wie eine ſolche Natur auſſer uns entſtanden, ſondern wie auch nur die *Idee* einer ſolchen Natur *in uns* gekommen ſeye; nicht etwa nur, wie wir ſie willkührlich erzeugt haben, ſondern wie, und warum ſie urſprünglich und *nothwendig* allem, was unſer Geſchlecht über Natur von jeher gedacht hat, zu Grunde liegt? Denn die Exiſtenz einer ſolchen Natur *außer mir*, erklärt noch lange nicht die Exiſtenz einer ſolchen Natur *in mir*: denn wenn ihr annehmt, daß zwiſchen beyden eine vorherbeſtimmte Harmonie ſtatt finde, ſo iſt ja eben das der Gegenſtand unſerer Frage. Oder wenn ihr behauptet, daß wir eine ſolche Idee auf die Natur nur *übertragen*, ſo iſt nie eine Ahndung von dem, was uns Natur iſt und ſeyn ſoll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Geſetzen unſers Geiſtes *zufällig* (etwa durch Vermittelung eines *Dritten*) zuſammentreffe, ſondern daß *ſie ſelbſt* nothwendig und urſprünglich die Geſetze unſers Geiſtes — nicht nur *ausdrücke*, ſondern *ſelbſt realiſire*, und daß ſie nur in ſo fern Natur ſeye und Natur heiße, als ſie dies thut.

Die Natur ſoll der ſichtbare Geiſt, der Geiſt die unſichtbare Natur ſeyn. *Hier* alſo, in der abſoluten Identität des Geiſtes *in uns* und der Natur *außer uns*, muß ſich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich ſeye, auflöſen. Das letzte Ziel unſerer weitern Nachforſchung iſt daher dieſe Idee der Natur; gelingt es uns, dieſe zu erreichen, ſo können wir auch gewiß ſeyn, jenem Probleme Genüge gethan zu haben.

Dies ſind die Hauptprobleme, welche aufzulöſen der Zweck dieſer Schrift ſeyn ſoll.

Aber dieſe Schrift beginnt nicht *von oben*, (mit Aufſtellung der Principien,) ſondern *von unten* (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Syſteme).

Erſt wann ich beym Ziel, das ich mir vorgeſetzt habe, angekommen bin, wird man mir verſtatten, die durchlaufne Bahn rückwärts zu wiederholen.

Ideen

zu einer

Philoſophie der Natur.

Erſtes Buch.

Erſtes Buch.

Daß der Menſch auf die Natur ſelbſtthätig wirkt, ſie nach Zweck und Abſicht beſtimmt, vor ſeinen Augen handeln läßt und gleichſam im Werke belauſcht, iſt nichts anders, als Ausübung ſeiner rechtmäßigen Herrſchaft über die todte Materie, die ihm mit Vernunft und Freyheit zugleich übertragen wurde. Daß aber die Ausübung dieſer Herrſchaft *möglich* iſt, verdankt er doch wieder der Natur, die er vergebens zu beherrſchen ſtrebte, könnte er ſie nicht in Streit mit ſich ſelbſt und ihre eignen Kräfte gegen ſie in Bewegung ſetzen.

Beſteht das Geheimniß der Natur darin, daß ſie entgegengeſetzte Kräfte im Gleichgewicht, oder in fortdauerndem, nie entſchiedenem Streit erhält, ſo müſſen dieſelben Kräfte, ſobald eine derſelben ein *fortdauerndes* Uebergewicht erhält, zerſtören, was ſie im vorigen Zuſtande erhielten. Dies zu bewerkſtelligen nun iſt der Hauptkunſtgriff, der in unſrer Gewalt ſteht und deſſen wir uns bedienen, um die Materie in ihre Elemente aufzulöſen. Dabey haben wir den Vortheil, daß wir die entzweyten Kräfte in Freyheit erblicken, während ſie da, wo ſie harmoniſch zuſammenwirken, im erſten Moment ihres Wirkens auch ſchon wechſelſeitig durch einander beſchränkt und beſtimmt erſcheinen.

Wir werden alſo unſere Betrachtungen der Natur am zweckmäßigſten mit dem Hauptprozeß der Natur, durch welchen Körper zerſtört und aufgelöſet werden, eröffnen.

Erſtes Kapitel.

Vom Verbrennen der Körper.

Der alltäglichſte Prozeß dieſer Art iſt das Verbrennen. Der erſte Anblick ſchon belehrt, daß man ihn vergebens durch eine äußere Auflöſung zu erklären verſuchte; er iſt eine Revolution, die auf das Innere des verbrannten Körpers Bezug hat, und eine ſolche innere Revolution muß chemiſch erklärt werden. Kein chemiſcher Prozeß aber geht vor ſich, ohne daß zwiſchen zween Körpern wenigſtens Anziehung ſtatt finde.

Dieſe Anziehung findet nun im gegenwärtigen Falle zwiſchen dem Körper, der verbrannt wird, und der ihn umgebenden Luft ſtatt. Dies iſt unbezweifeltes Faktum. Aber es fragt ſich: Iſt dieſe Anziehung einfach, oder iſt ſie gedoppelt? Iſt ſie einfach, worin liegt der Grund der Verwandſchaft zwiſchen dem Körper und dem Sauerſtoff der Luft, den jener an ſich ziehen ſoll? Kann man ſich mit der allgemeinen Verſicherung, der Sauerſtoff der Luft habe eine größre Verwandſchaft zum Körper, als zum Wärmeſtoff, mit dem er bisher verbunden war *), befriedigen laſſen? Ueberhaupt fragt es ſich, wie man die brennbaren Körper betrachten muß? Was wird dazu erfordert, daß der Sauerſtoff (der Lebensluft) gegen den Körper Verwandſchaft habe, denn wenn es keinen Grund dieſer Verwandſchaft im Körper ſelbſt giebt, warum kommt ſie nicht allen Körpern gleich zu?

Das Abſtraktum Verwandſchaft iſt recht gut, das Phänomen zu bezeichnen; aber es reicht nicht hin,

es

---

*) Girtanners Anfangsgründe der antiphlogiſtiſchen Chemie, neue Aufl. S. 53.

es zu erklären. Jede erweisbare Erklärung deſſelben aber müßte uns zugleich Aufſchlüſſe über die Natur der Grundſtoffe verſchiedner Körper geben. Das neue Syſtem der Chemie, das Werk eines ganzen Zeitalters, breitet ſeinen Einfluß auf die übrigen Theile der Naturwiſſenſchaft immer weiter aus; und in ſeiner ganzen Ausdehnung benützt kann es gar wohl zum allgemeinen Naturſyſteme heranwachſen.

Setzen wir voraus, worüber alle einig ſind, daß das Verbrennen nur durch eine Anziehung zwiſchen dem Grundſtoffe des Körpers, und dem der Luft möglich iſt, ſo werden wir auch zween mögliche Fälle annehmen müſſen, die man zwar nur als verſchiedene Ausdrücke Eines und deſſelben Faktums betrachten kann, die es aber doch vortheilhaft iſt, zu unterſcheiden.

Entweder der Grundſtoff der Luft verbindet ſich mit dem des Körpers, der Körper wird geſäuert (oxydé) und hört auf verbrennlich zu ſeyn. Von dieſen Körpern vorzüglich gelten die Erklärungen: Verbrannte Körper ſind ſolche, die ſich mit dem Sauerſtoff geſättigt haben; einen Körper verbrennen heißt nichts anders, als ihn ſäuern, u. ſ. w. *)

Oder: der Grundſtoff des Körpers verbindet ſich mit dem der Luft, die Luft verliert dadurch an Elaſticität, während ſie an Gewicht gewinnt.

Der erſte Fall wird eintreten z. B. bey ſolchen Körpern, die gegen die Wärme äußerſt geringe Kapacität beweiſen, bey denen alſo auch der innere Zuſammenhang ihrer Grundſtoffe ſchwerer zu überwältigen iſt, als bey andern Körpern.
Unter

---

*) Girtanner a. a. O. S. 61. 130. Fourcroy chemiſche Philoſophie, überſetzt von Gehler, Leipzig 1796. S. 18.

Unter dieſe Klaſſe gehören die Metalle. Sind ſie endlich durch die Gewalt des Feuers auf den Punkt gebracht, auf welchem ſie eine Zerſetzung der Luft bewirken können, ſo geht doch der Grundſtoff der Luft weit leichter in die Körper, als umgekehrt der Grundſtoff der Körper in die Luft über; von ihnen gilt daher vorzüglich der Satz, daß das Gewicht der Luft, in welcher der Proceß vorgeht, in eben dem Maaße abnimmt, in welchem das Gewicht der Körper zunimmt, ganz natürlicherweiſe, weil hier der Verluſt auf Seiten der Luft, der Gewinn auf Seiten des Körpers iſt.

Ferner, alle Körper dieſer Art können reducirt, d. h. in ihren vorigen Zuſtand zurück verſetzt werden, was abermals ſehr begreiflich iſt, weil ſie beym Prozeß des Verbrennens nichts von ihrem Grundſtoffe verloren, ſondern einen Zuwachs bekommen haben, den man ihnen ſehr leicht wieder entziehen kann. Dazu gehört weiter nichts, als daß man erſtens ſie allmählig erhitze, und die äußere Luft nicht ungehindert zuſtrömen laſſe, beydes, damit ſie nicht zum zweytenmale den Grundſtoff der Luft an ſich reiſſen; zweytens, daß man einen Körper mit ihnen in Verbindung bringe, der gegen den Sauerſtoff eine ſtärkere Anziehung beweißt, als ſie ſelbſt. Denn daß ſie an die Luft nichts verlieren können, iſt aus dem vorigen Experiment bekannt. Der ganze Prozeß der Reduktion iſt alſo auch nichts anders, als der umgekehrte vorige.

Der andere Fall, daß ſich der Grundſtoff des Körpers mit dem der Luft verbindet, kann nur bey ſolchen Körpern eintreten, welche gegen die Wärme, (das allgemeine Beförderungsmittel aller Zerſetzungen) eine ſehr große Kapacität beweiſen, wie die vegetabiliſchen Körper, die Kohle, der Demant, (der nach Macquers Verſuchen, beym Verbrennen kohlengeſäuertes Gas erzeugt) u. ſ. w.

Alle

Alle dieſe Körper können nicht reducirt werden, der Gewinn iſt in dieſem Fall auf Seiten der Luft, der Grundſtoff des Körpers hat ſich mit dem der Luft verbunden, ſie hat an Gewicht gerade um ſo viel zugenommen, als der verbrannte Körper verloren hat.

Merkwürdig iſt vorzüglich (in Bezug auf die oben feſtgeſetzten zween Fälle, die beim Verbrennen ſtatt finden) das Verbrennen des Schwefels und des Phosphors. Zündet man Schwefel unter der Glocke in Lebensluft an, ſo entſtehen bald weiße Dämpfe, die allmählich die Flamme auslöſchen, ſo daß nothwendig ein Theil des Schwefels unverbrannt bleiben muß. Offenbar iſt es, daß der Grundſtoff des Schwefels, ſich mit dem der Luft vereinigt hat; aber die Wärme vermag beyde nicht in Gasgeſtalt zu erhalten, der Schwefel ſetzt ſich daher an der Oberfläche der Glocke als Säure an, die in Vergleichung mit dem verbrannten Schwefel an Gewicht gerade um ſo viel gewonnen, als die Luft verloren hat.

Noch merkwürdiger iſt das Verbrennen des Phosphors, weil bey ihm wirklich drey Fälle zugleich möglich ſind, welche bey andern brennbaren Körpern nur einzeln ſtatt finden. Wird der Phosphor in atmoſphäriſcher Luft über eine Stunde lang einer höhern Temperatur ausgeſetzt, ſo raubt er der Luft einen Theil ihres Grundſtoffs, wird geſäuert, verwandelt ſich in eine durchſichtige, farbenloſe, ſpröde Maſſe [*]). Hier verhält er ſich alſo völlig, wie die Metalle beym Verkalken [**]).

Wird der Phosphor unter einer Glocke mit Lebensluft verbrannt, ſo verhält er ſich völlig wie der Schwefel, indem er er an der innern Oberfläche der Glocke als trockne Phosphorſäure, in Geſtalt weißer Flecken anliegt *).

---

[*]) Girtanner a. a. O. S. 125.

[**]) Auch Metallkalke, wenn ſie einem verſtärkten Feuer ausgeſetzt werden, verglaſen ſich bis zur völligen Durchſichtigkeit.

Wird der Phosphor in einem verſchloſſenen Gefäße mit atmoſphäriſcher Luft **ſehr lange erhitzt**, ſo erhält man eine Luft, die von allen bekannten (und namentlich von der brennbaren Phosphorluft) völlig verſchieden iſt **).

Daraus erhellet, daß Ein Körper alle verſchiedene Zuſtände des Verbrennens von der Verkalkung an, bis dahin, wo er zu Luft wird, durchgehen kann ***). Der allgemeine Schluß aber, den ich aus dem Bisherigeſagten ziehen zu dürfen glaube, iſt dieſer: Um die Zerſetzung des Körpers durch Feuer zu begreifen, müſſen wir annehmen, der Körper enthalte einen Grundſtoff, der gegen den Sauerſtoff der Luft Anziehung beweiſet. Die An- oder Abweſenheit dieſes Grundſtoffs im Körper enthalte den Grund ſeiner Brennbarkeit oder Nichtbrennbarkeit. Dieſer Grundſtoff kann in verſchiedenen Körpern aufs verſchiedenſte modificirt ſeyn. Wir können alſo auch annehmen, daß es überall **derſelbe** Grundſtoff iſt, der die Körper verbrennlich macht, nur daß er in verſchiedenen Körpern unter verſchiedenen Modifikationen erſcheint. Alle Körper, die wir kennen, haben ſehr verſchiedene Zuſtände durchgegangen; der Grundſtoff, der ſie ausmacht, ging wahrſcheinlich mehr als einmal durch die Hand der Natur, und, ob er gleich die verſchiedenſten Modifikationen erhielt, kann er doch ſeine Abkunft nicht verleugnen. Als Grundſtoff der vegetabiliſchen Körper nimmt **Lavoiſier** den Kohlenſtoff (Carbon) an. Dieſer Stoff

ver-

---

*) Daſ. S. 52.

) **Jäger in **Grens** neuem Journal für Phyſik Bd. II. S. 460.

***) Bey den Metallen finden jedoch zum Theil auch beyde Fälle ſtatt. Dieſelben Metalle, die im gewöhnlichen Feuer verkalkt werden, werden im Brennpunkte des Brennſpiegels in Glas verwandelt.

verräth überall ſehr auffallend ſeine Verwandſchaft mit dem Sauerſtoff. Wie kommt es, daß er ſo leicht mit dem Sauerſtoffgas ſich verbindet, daß Kohle zur Reduktion der Metalle ſo brauchbar iſt, daß ſie mehrmals dem Feuer ausgeſetzt, immer wieder neuen Sauerſtoff aus der Luft an ſich zieht, dadurch immer wieder zum Verbrennen tauglich wird, und ſo, bis ſie völlig verzehrt iſt, eine Quantität Luft giebt, die das Gewicht der Kohle, aus der ſie ſich entwickelt hat, dreymal überſteigt? Sind wir alſo einmal berechtigt, in den vegetabiliſchen Körpern einen eignen Grundſtoff anzunehmen, der ſich beym Verbrennen entwikkelt: ſo müſſen wir auch annehmen, daß dieſer Grundſtoff dem Sauerſtoff homogen — daß er vielleicht ſelbſt in ſeinem Urſprung ſchon jenem Grundſtoffe verwandt war. Es iſt alſo vielleicht wohl möglich, zu finden, wie eigentlich beyde Stoffe zuſammenhängen. Man ſollte wirklich denken, daß der Sauerſtoff, der nach der neuern Chemie eine ſo große Rolle in der Natur ſpielt, doch wohl dieſe Rolle nicht allein in der atmoſphäriſchen- und Lebensluft ſpielen wird. Die neueſten, von Girtanner, von Humbold und andern ſcharfſichtigen Naturforſchern angeſtellten Beobachtungen des großen Einfluſſes, den er auf die Vegetation der Pflanzen, die Wiedererweckung der, wie es ſchien, völlig erloſchenen, thieriſchen Reizbarkeit u. ſ. w. äußert, müſſen wenigſtens die Vermuthung erwecken, daß ſich die Natur dieſes mächtig wirkenden Grundſtoffes wohl weit allgemeiner und ſelbſt zu wichtigern Abſichten bediene, als man insgemein annimmt. So viel ſcheint mir klar zu ſeyn, daß das Oxygene der neuern Chemie, wenn es das iſt, wofür man es ausgiebt, wohl noch mehr als das iſt. Ueberdieß ſind die verſchiedenſten Modifikationen deſſelben Grundſtoffes nichts unmögliches, und die Natur kann durch ſehr viele Mittelglieder hindurch die Verwandſchaften deſſelben Princips ins Unendliche fort vervielfältigen.

Dieſe Bemerkungen können darauf aufmerkſam machen, daß die Entdeckungen der neuern Chemie am Ende doch noch die Elemente zu einem neuen Naturſyſtem hergeben dürften. Eine ſo weit durchgreifende Verwandſchaft, als die jetzt außer Zweifel geſetzte, nicht mehr (wie ehemals die Gegenwart des Phlogiſtons) bloß hypothetiſch angenommene Verwandſchaft der Körper gegen einen überall in der ganzen Natur verbreiteten Stoff, muß nothwendig wichtige Folgen für die ganze Naturforſchung haben, und kann ſogar, ſobald jene Entdeckung nur nicht ausſchließliches Eigenthum der bloßen Chemie bleibt, leitendes Princip für Naturforſchung werden. Wenigſtens hat die neuere Chemie hierin das Beyſpiel der ältern vor ſich, die das Phlogiſton durch die ganze Natur hindurch verfolgte, nur mit dem Unterſchied, daß jene dabey den Vortheil eines reellen, nicht bloß eingebildeten Princips vor dieſer voraus hat.

Die zweyte Frage, ob beym Verbrennen der Körper eine einfache oder eine doppelte Wahlanziehung ſtatt findet, läßt ſich, ſo abſtrakt, wie ſie hier ausgedrückt iſt, nicht leicht beantworten. Es fragt ſich, findet außer der Anziehung, die der Körper gegen den Grundſtoff der Lebensluft beweißt, noch eine Anziehung zwiſchen dem Wärmeſtoff der Luft und einem Grundſtoff des Körpers ſtatt? Es erweckt kein günſtiges Vorurtheil für die Bejahung dieſer Frage, daß man den letztern bis jetzt noch nicht näher zu beſtimmen vermochte, und daß man ſich, ſobald eine ſolche Beſtimmung verſucht wird, auf einmal aus dem Gebiete realer Kenntniſſe in das weite Feld der Einbildung und der Möglichkeit verliert. Das einige zuverläſſige Phänomen des Verbrennens, iſt Wärme und Licht, und um dieſe zu erklären, brauchen wir kein hypothetiſches Element, oder irgend einen beſondern Grundſtoff im Körper anzunehmen. Wärme und Licht, wie ſich auch dieſe beyden zu einander verhalten mögen, ſind doch wahrſcheinlich beyde der gemein-

ſchaft-

ſchaftliche Antheil aller elaſtiſchen Flüßigkeiten. Dieſe ſind höchſt wahrſcheinlich das allgemeine Medium, durch welches die Natur höhere Kräfte auf die todte Materie wirken läßt. Die Einſicht in die Natur dieſer Flüßigkeiten, muß uns alſo auch unfehlbar eine Ausſicht auf die Wirkſamkeit der Natur im Großen eröffnen. Daß ponderable Stoffe ſich nach mannichfaltigen Verwandſchaften anziehen, daß einige derſelben das Vermögen haben, die umgebende Luft zu zerſetzen u. ſ. w. ſind Erſcheinungen, die wir in einem ſehr kleinen Kreiſe bemerken. Aber ehe alle die kleinern Syſteme, in welchen dieſe Prozeſſe geſchehen, möglich waren, mußte das große Syſtem da ſeyn, in welchem alle jene untergeordnete Syſteme begriffen ſind. Und ſo wird es glaublich, daß jene Fluida das Medium ſind, durch welches nicht nur Körper mit Körpern, ſondern Welten mit Welten zuſammenhängen, und daß ſich ihrer die Natur im Großen, wie im Kleinen bedient, ſchlummernde Kräfte zu wecken, und die todte Materie der urſprünglichen Trägheit zu entreiſſen.

Zu ſolchen Ausſichten aber erweitert ſich der Geiſt nicht, ſo lange er noch fähig iſt, ſich mit unbekannten Elementen, dem Nothbehelf einer dürftigen Phyſik zu ſchleppen. Umgiebt nicht die Luft, ſelbſt ein Schauplatz unzählbarer Zerſetzungen und Veränderungen, unſern ganzen Erdball? Kommt nicht das Licht, und mit ihm allesbelebende Wärme von einem entfernten Geſtirne zu uns? durchdringen nicht belebende Kräfte die ganze Erde? und brauchen wir Kräfte, die überall frey wirken, frey ſich verbreiten, in die Körper zu bannen, um die großen Wirkungen der Natur zu begreifen — unſere Einbildungskraft auf Möglichkeiten zu beſchränken, während ſie kaum hinreicht, die Wirklichkeit zu umfaſſen?

Auch iſt es ſehr leicht, alte Meynungen, die einſt nur zu einem Ausfluchtsmittel der Verlegenheit dienten, durch

neue

neue Deutungen zu verewigen. Die alte Phyſik dachte ſich das Phlogiſton nicht als ein zuſammengeſetztes, ſondern als ein einfaches Princip, der klarſte Beweis, daß ſie ſich ſelbſt außer Stande ſah, die Phänomene des Verbrennes zu erklären. Was macht die Körper brennbar? war die Frage. Dasjenige, was ſie brennbar macht, war die Antwort. — Oder wenn gar das Phlogiſton ſelbſt brennbar ſeyn ſollte, ſo kehrte dieſelbe Frage dringender als vorher, zurück: was macht denn das Phlogiſton brennbar?

Das Phlogiſton dachten übrigens längſt ſchon berühmte Naturforſcher als ein zuſammengeſetztes Princip. Büffon z. B. behauptete, das Phlogiſton ſey nichts einfaches, ſondern eine Verbindung zweyer verſchiedenen Principien, durch deren Trennung erſt das Phänomen des Verbrennens entſtehe. Nur war es ihm, bey den damaligen Fortſchritten der Chemie, nicht ſo leicht, dieſe beyden Principien zu beſtimmen, als es jetzt mit Hülfe der neuern Chemie geworden iſt [*]). Doch ſetzte Büffon auf ſeine Meynung keinen großen Werth und erwartete ſelbſt noch von der Beobachtung der Gewichtzunahme der Körper im Feuer, (die er durch einen Verluſt der Luft erklärte) eine große Revolution, die der Chemie bevorſtehe.

---

[*]) Büffons Worte ſind dieſe: „Le fameux Phlogistique des Chimistes (être de leur méthode plutôt que de la Nature), n'est pas un principe simple et identique, comme ils nous le présentent: c'est un composé, un produit de l'alliage, un résultat de la combinaison des deux élémens, de l'air et du feu fixés dans le corps. Sans nous arrêter donc sur les idées obscures et incomplètes, que pourroit nous fournir la considération de cet être précaire, tenons-nous-en à celle de nos quatre élémens réels, auxquels les Chimistes, avec tous leurs nouveaux principes, seront toujours forcés de revenir ultérieurement.“ Hist. nat. générale et partic. éd. des Deuxp. T. VI. p. 51.

Zweytes

Zweytes Kapitel.

Vom licht.

Die Phänomene der Wärme ſind ſo lange unvollkommen erklärt, als uns die Phänomene des Lichts noch dunkel ſind, beyde ſind gewöhnlich zugleich, und oft beynahe in demſelben Augenblicke da, beyde ſo ähnlich, und doch wieder ſo verſchieden in ihrer Wirkungsart, daß es wohl der Mühe werth iſt, ihr wechſelſeitiges Verhältniß zu ergründen. Indeß ſcheint bis jetzt die Naturwiſſenſchaft in Erforſchung der Geſetze, nach denen ſich dieſes wunderbare Element bewegt, glücklicher geweſen zu ſeyn, als in Erforſchung ſeiner Natur. Die Kenntniß jener Geſetze hat mehr als die meiſten andern Wiſſenſchaften dazu beygetragen, die Gränzen des menſchlichen Wiſſens zu erweitern, denn ſie hat dem menſchlichen Geiſte die Ausſicht auf eine Unendlichkeit nie zu vollendender Entdeckungen eröffnet. Vielleicht ſelbſt, daß die vollkommenſte Aufklärung über die Natur des Lichts den Geſichtskreis des Menſchen um nichts erweiterte; vielleicht aber, daß ſie in dieſem Geſichtskreis manches, was unbegreiflich ſchien, begreiflicher, manches was groß dünkte, noch größer machte — Gewinn genug, um zu unausgeſetzten Unterſuchungen zu reizen.

Die erſte Frage, die uns beſchäftigen muß, iſt dieſe: wie hängen Licht und Wärme zuſammen? Sind ſie beyde ganz verſchiedner Natur? Iſt etwa das Eine die Urſache, das Andere Wirkung? Oder unterſcheiden ſie ſich nur dem Grade nach? Oder iſt das Eine nur die Modifikation des Andern? und ſollte wohl in dieſem Falle das wunderbar ſchnelle, leicht bewegliche Element des Lichts eine Modifikation der Wärme ſeyn, einer Materie, wie es ſcheint, die ſich mühſam und nur allmälig in weit kleinern Räumen verbreitet?

Verſchiedener Natur ſcheinen beyde nicht zu ſeyn, denn gemeinſchaftlich iſt beyden das Beſtreben nach Ausdehnung und Verbreitung. Aber das Eine verbreitet ſich unendlich ſchneller, als das andere. Alſo wären ſie dem Grade nach verſchieden? Aber die größte Hitze iſt lichtlos, während oft mit großer Flamme weit geringere Wärme verbunden iſt. Dieſe Vorausſetzungen alſo führen zu keinem zuverläſſigen Reſultat.

Das Licht wärmt. Aber, ob das Licht an ſich warm ſey, können wir, nach der bloßen Empfindung, die wir davon haben, weder bejahen noch verneinen, weil wir nicht beſtimmen können, was unſer Körper zu dieſer Empfindung mit beyträgt. Geſetzt aber, die bloße Berührung des Lichts wärmte die Körper, ſo müßten verſchiedne Körper, demſelben Licht ausgeſetzt, gleiche Wärme zeigen. Dies iſt aber nicht der Fall.

Man weiß, daß auf ſchwarze Körper das Licht am ſtärkſten wirkt. Aus der Optik aber weiß jeder, daß Körper ſchwarz erſcheinen, weil ſie gegen das Licht ſtärkere Anziehung beweiſen, weil ſie alſo auch weniger davon zurückſtrahlen, als andere. Das Licht geht alſo im Körper Verbindungen ein — wird mehr oder weniger angezogen — findet mehr oder weniger Widerſtand — (oder wie man ſich hierüber ausdrücken will) und dieſes Mehr oder Weniger beſtimmt den Grad der Wärme, die es im Körper erregt. Mit dem höchſten-Grad, den es zu erregen im Stande iſt, wird es auch unſichtbar, und ſo ſcheint hier das Licht, indem es aus dem Zuſtand der Sichtbarkeit in den entgegengeſetzten übergeht, zugleich ſeine ganze Wirkungsart zu ändern; obgleich dem Auge nimmer fühlbar, hört es doch nicht auf, auf einen andern Sinn, den des Gefühls zu wirken.

Herr Pictet verſchloß zwey Thermometer, die einander völlig ähnlich und gleich waren, ausgenommen, daß die Kugel des Einen geſchwärzt war, in einem dem Licht völlig unzugänglichen Schrank. Als er dieſen öffnete, ſtanden beyde gleich hoch, kurze Zeit, nachdem auf beyde das Tageslicht gewirkt hatte, ſtieg das Geſchwärzte um zwey bis drey Zehendtheile eines Grads höher, als das andere. — Aber überhaupt ſcheint das Licht zu wärmen im Verhältniß des Widerſtands, den es findet. Läßt man einen Strahl auf einen Spiegel fallen, von dieſem auf einen zweyten, vom zweyten auf einen dritten u. ſ. f. zurück werfen, ſo erleidet der Strahl eine allmälige Verminderung und es entſteht fühlbare Wärme.

Herr von Sauſſüre machte, um die verſchiedene Erwärmung der Körper durch das Sonnenlicht genauer zu unterſuchen, frühzeitig ſehr ſinnreiche Verſuche, die nachher auch Herr Pictet mit mehrern Modifikationen wiederholte. Er hing ein Thermometer in freyer Luft auf, während er mehrere andere mit gläſernen Kapſeln in Berührung brachte, die in einander eingeſchachtelt waren. Er bemerkte, daß das erſte Thermometer der Sonne ausgeſetzt, am allerwenigſten ſtieg, während die andern ſtufenweiſe, je nachdem ſie an einer tiefer oder höher ſtehenden Kapſel angebracht waren, mehr oder weniger ſtiegen. Man kann nicht läugnen, daß dieſe Verſuche noch verſchiedene Erklärungen zulaſſen. Allein die ſpätern Verſuche des Herrn Pictets beſtätigen ohne alle Zweydeutigkeit den Satz, daß die Erwärmung durch die Sonnenſtralen um ſo gröſſer iſt, je mehr Wiederſtand ſie finden.

Dieſe Verſuche ſtehen in genauem Zuſammenhang mit allgemein bekannten Erfahrungen, auf welche vorzüglich Herr Delüc aufmerkſam gemacht hat. Beſonders gehört hierher die auf Bergen, je höher man ſteigt, immer mehr

zuneh-

zunehmende Kälte, wovon das ewige Eis, das ſelbſt die Kordillera's unter dem Aequator bedeckt, der auffallendſte Beweis iſt — ferner die verſchiedene Wärme und Kälte derſelben Jahreszeiten in gleichen geographiſchen Breiten u. ſ. w. Man findet, wenn man von hohen Bergen herabſteigt, daß die Wärme der Luft immer in geradem Verhältniß mit ihrer Dichtigkeit, und im umgekehrten mit ihrer Verdünnung wächſt. Man bemerkt, daß das Licht der Sonne auf hohen Bergen weit ſtärker glänzt, als in der Tiefe, daß wolkichte Sommertage, ohne Sonnenſchein, durch ihre drückende Hitze weit beſchwerlicher ſind, als die hellſten Sonnentage. — Nichts als gemeine, hundertmal gemachte Beobachtungen, aus denen man längſt den Schluß hätte ziehen können, daß das Sonnenlicht ſtärker leuchtet, je geringer die Wärme iſt, die es erregt, und umgekehrt.

Nach dieſen Erfahrungen ſcheint man zu der Behauptung berechtigt zu ſeyn: Licht und Wärme ſind an ſich nicht verſchieden, das Letztere iſt bloße Modifikation des Erſtern. Zu ſagen, das Licht ſey eine Modifikation des Wärmeſtoffs, z. B. es ſey nichts anders, als verſtärkte Wärme u. ſ. w. geht deswegen nicht an, weil ſonſt die Quantität der Wärme immer in gleichem Verhältniſſe mit der Quantität des Lichts ſtehen müßte, was nach obigen Erfahrungen nicht möglich iſt.

Es fragt ſich: ob die vorgetragene Hypotheſe mit allen Phänomenen des Lichts eben ſo leicht vereinbar iſt, als ſie mit den oben angeführten Erfahrungen übereinſtimmt?

Gewöhnlich nimmt man zween verſchiedene Zuſtände der Wärme an, einen, da ſie völlig gebunden iſt, und in ſo fern latente Wärme heißt, den andern, da ſie durch ein erlangtes Uebergewicht fühlbar wird und ſenſible Wärme heißt. Ich kann und will mich auf die Richtigkeit dieſer

Unter-

Unterſcheidung *hier* nicht einlaſſen — will nicht fragen, welchen Grund und Recht man habe, Licht und Wärme als Grundſtoffe anzuſehen, die wie jeder andre einer chemiſchen Bindung fähig ſind. Genug, ich ſetze jetzt dieſe Unterſcheidung voraus, und bemerke nur, daß man noch einen dritten Zuſtand der Wärme annehmen kann, *den*, da ſie ihre Verbindung verläßt, völlig frey von einer Verbindung zur andern übergeht, und in dieſem Uebergang ganz andere Eigenſchaften annimmt, als ſie in den beyden verborgenen Zuſtänden zeigte. In dieſem Zuſtande wäre ſie *Licht*, und inſofern ſcheint es völlig gleichgültig, ob man nach der bisherigen Sprache der Chemie zu ſprechen — Licht als freye Wärme, oder Wärme als gebundenes Licht betrachtet *).

Iſt die oben vorgetragene Erklärung des Verbrennens richtig, ſo wiſſen wir, daß in demſelben Augenblick, da der vegetabiliſche Körper aufgelöſet, das Metall verkalkt, d. h. in demſelben Moment, da nach unſerer Vorausſetzung die Luft zerlegt wird, Wärme und Licht *zugleich* da ſind. Auch iſt es nicht ein beſtimmter *Grad* von Wärme, mit dem das Licht erſt erſcheint, vielmehr iſt Wärme überhaupt, ſie mag dem Grade nach ſo gering ſeyn, als ſie will, von Licht begleitet, ſobald ſie nur, wie beym *Verbrennen* geſchieht, *frey* wird, und umgekehrt die größte Hitze lichtlos, ſo lange keine Zerſetzung bewirkt wird. Daher wird bey den Auflöſungen der Metalle in Säuren kein Licht ſichtbar, unerachtet dieſer Proceß mit dem des Verkalkens völlig derſelbe iſt. Die Metalle rauben den Säuren das Oxygene: die Kapacität der letztern wird dadurch vermindert, es entſteht

---

*) Ein Beweis, daß gerade diejenige Chemie, die eine chemiſche Bindung der Wärme annimmt, am wenigſten nöthig hat, zum Wärmeſtoff auch noch einen *Lichtſtoff* hinzuzuthun.

ſteht Aufbrauſung und fühlbare Wärme; aber dieſe wird nicht frey, denn ſie bleibt mit dem Grundſtoff der Säuren verbunden, um den Reſt der letztern in Gasgeſtalt zu entführen. Der ganze Prozeß iſt nichts weiter, als eine Wiederherſtellung der Kapacität. Die tropfbare Flüßigkeit geht in luftförmige über, und bindet ſo, ihres Verluſtes unerachtet, dieſelbe Wärme, die eine Flüßigkeit von geringerer Kapacität aber größerer Quantität der Grundſtoffe zu binden vermochte.

Das umgekehrte geſchieht bey der Zerſetzung der Salpeterluft mit der atmosphäriſchen. Indem ſie der letztern das Oxygene entzieht, wird ihre Kapacität zu vermindert. Sie geht daher aus dem luftförmigen in dampfförmigen Zuſtand über. Sie beharrt aber in dieſem Zuſtande nicht, nimmt wieder Luftgeſtalt an, und bindet dadurch die aus der atmosſphäriſchen Luft freygewordne Wärme. Daraus erhellet, warum auch bey dieſem Proceß die Wärme nicht Licht wird *).

Ganz anders iſt dies bey den phosphoriſchen Erſcheinungen. Der Phosphor entzieht vermöge ſeiner großen Verwandſchaft zum Oxygene der Luft dieſen Grundſtoff. Dadurch wird Wärme frey, dieſe Wärme, kann man ſagen, wird zu nichts verwandt, ſie fängt alſo an zu leuchten; aber da die Zerſetzung der Luft ſehr gering iſt, nur auf der Gränze der Berührung zwiſchen dem Körper und der Luft. Dies iſt zugleich der deutlichſte Beweis, daß Licht von Wärme nicht bloß dem Grade nach verſchieden ſeyn kann.

---

*) Dies läßt ſich aber doch ſo gewiß nicht behaupten, wenn man nicht etwa beſondre Experimente darüber angeſtellt hat. Die Flamme der hellſten, mit dem größten Glanze brennenden Lampen (der Argandiſchen) erſcheint der Mittagsſonne ausgeſezt in der Geſtalt eines todten, gelben, halbdurchſichtigen Rauchs. Vgl. die Bemerkungen des Grafen von Rumford in Grens neuem Journal der Phyſik Bd. II. 1. Heft S. 61.

kann. Denn keine phosphoriſche Zerſetzung iſt von fühlbarer Wärme begleitet, zum Beweis, wie wenig Wärme dabey frey wird, nichts deſtoweniger iſt Licht das beſtändige Phänomen dieſer Proceſſe. Eine zweyfache Zerſetzung findet z. B. dann ſtatt, wenn Körper, die in einem höhern Grad verbrennlich ſind, mit Säuren behandelt werden. So entzünden ſich Oele mit der Salpeterſäure vermiſcht. Indem ſie der letztern den Sauerſtoff rauben, wird zugleich die Wärme frey, und damit beginnt eine zweyte Zerſetzung zwiſchen ihnen und der umgebenden Luft; die Flamme iſt um ſo lebhafter, je leichter Oele ſich verflüchtigen.

Vielleicht wendet man ein: eben deswegen, weil beym Verbrennen der Körper Wärme und Licht zugleich daſeyen, müſſen ſie auch zwey von einander ganz verſchiedene Elemente ſeyn. Allein die freywerdende Wärme ſtrebt ſehr bald wieder Verbindungen einzugehen — ſie ſeyen nun welcher Art ſie wollen, denn das kann uns hier völlig gleichgültig ſeyn. In dieſen Verbindungen behauptet ſie das Uebergewicht, und wird dadurch fühlbare Wärme. Daher erſcheint auch die Flamme, welche das Verbrennen vegetabiliſcher Körper begleitet, weit weniger rein, als die Flamme, die beym Verbrennen anderer Körper ſichtbar wird. Aus dem vegetabiliſchen Körper entwickeln ſich außer dem kohlengeſäuerten Gas und der brennbaren Luft — heterogene Stoffe, mit denen die Wärme Verbindungen eingeht. Daher kann man die Flamme nur als den Uebergang des Lichts aus dem Zuſtande der Sichtbarkeit in den der Unſichtbarkeit betrachten. Da, wo die Flamme ſich endigt, erblickt man nur noch den Rauch, und, könnte man nicht anſtatt mit Newton zu ſagen: die Flamme iſt ein leuchtender Rauch *), umgekehrt ſagen: der Rauch iſt die Flamme, welche zu leuchten aufgehört hat? Je mehr wäſſerigte und andere

Theile

---

*) Flamma est fumus candens.

Theile der verbrannte Körper enthält, (wie friſches Holz) deſto früher wird die Flamme zu Rauch, daher wird auch begreiflich: warum bey einem *ſchnellern* Verbrennen weit mehr Wärme ſich verbreitet, als bey einem langſamern.

Der Hauptunterſchied des Lichts und der Wärme beſteht darinn, daß beyde auf ganz verſchiedene Sinne wirken. Zwar iſt es noch nicht lange, daß man aufgehört hat, das Licht, als ſolches, für warm zu halten, ohne Zweifel, weil es Wärme *wird*, ſobald es mit dem Körper in Verbindung tritt. Jener Unterſchied wäre ſehr entſcheidend gegen die Behauptung, daß Licht und Wärme gar nicht von einander verſchieden ſeyen; gegen die Behauptung aber, daß Wärme eine bloße Modifikation des Lichtes ſeye, kann ſie nichts beweiſen. Es iſt begreiflich, daß das *freygewordene* Licht, (ich bediene mich immer der gangbarſten Ausdrücke), dem geiſtigern Organe ſich offenbare, während das gebundne nur auf den niedern Sinn zu wirken vermag. Das Licht verbreitet ſich mit unglaublicher Schnelligkeit von ſeinem Urſprunge aus in die Ferne, die Wärme iſt auf eine beſtimmte Sphäre beſchränkt, denn überhaupt wirkt ſie nur in Verbindung mit einer entgegengeſetzten Materie, für ſie alſo haben wir den Sinn, der nur durch gröbere Berührung Eindrücke empfängt, für jenes das Organ, das einer feinern Rührung fähig, dem Licht, das aus der größten Entfernung zu uns kommt, offen ſtehet.

Wofür man auch immer das Licht halten mag, ſo verſchwindet die Zeit, die es zu ſeiner Fortpflanzung nöthig hat, in Nichts, ſobald man den Widerſtand berechnet, den es auf ſeinem Wege findet. Dieſer Widerſtand, den es findet, dehnt ſeine Verbreitung zu Zeitmomenten aus, in dieſem Widerſtande erſt bekommt es Eigenſchaften einer Materie für uns, ſeine Geſchwindigkeit wird eine *endliche*, durch Zahlen beſtimmbare Geſchwindigkeit, gleich jeder andern Materie

terie erleidet es jetzt Anziehung und Zurückſtoßung, und wird ſo erſt ein möglicher Gegenſtand der Phyſik und der phyſikaliſchen Unterſuchung. Dieſe Bemerkung, dünkt mir, iſt hinreichend, die Frage zu entſcheiden: ob das Licht überhaupt als Materie betrachtet werden kann? So lange wir uns, wie hier, auf dem Gebiete der Phyſik befinden, werden wir nie anders von ihm ſprechen dürfen. Phyſik und Chemie haben ihre eigne Sprache, die ſich in einer höhern Wiſſenſchaft in eine ganz andere auflöſen muß. Bis dahin alſo ſey es uns immer vergönnt, vom Licht, von der Wärme u. ſ. w. ſo zu ſprechen, wie man in der Phyſik von ihnen ſprechen muß *). Dazu kömmt, daß jene Frage: Sind Licht und Wärme beſondre Materien? etwas vorausſetzt, was eine geſunde Philoſophie ſo ſchnell nicht einräumen dürfte.

De

---

*) „Freylich wird von der eigentlichen Natur des Feuers immer noch vieles vor unſern Augen verborgen bleiben, allein wenn auch alle dieſe Vorſtellungsarten von der abſoluten Wahrheit ſehr weit entfernt bleiben, ſo haben ſie doch immer für uns einen ſehr großen relativen Werth. ſie ſind ſchickliche Bilder, uns die mannichfaltigen Erſcheinungen der Natur im Zuſammenhang zu denken und uns die Kenntniß derſelben zu erleichtern. Geſetzt, die Urſache der Hitze ſey kein Fluidum, es ſey etwas, wovon ſich nichts gleiches in der Natur fände, ſo iſt doch nicht zu leugnen, daß ſich die Erſcheinungen, ſo weit wir ſie kennen, ſehr ſchicklich unter dem Bilde eines flüſſigen Weſens denken laſſen, und iſt ein ſolches Zeichen glücklich gewählt, ſo kann es ſelbſt dienen, den Geiſt auf neue Verhältniſſe des unbekannten Weſens zu leiten. Was Wunder alſo, wenn die Naturforſcher anfangen, ihre Erklärungen der natürlichen Phänomene für etwas mehr als bloße Bilderſprache zu halten. — Und was iſt denn das Reelle in unſern Vorſtellungen von Dingen außer uns überhaupt, und was haben ſie für Verhältniſſe zu denſelben? Laßt uns daher immer jene Bilderſprache ſtudiren und uns bemühen, ihr mehr Reichthum zu geben, ſo treffen wir am Ende vielleicht die Wahrheit ſo, wie ſie der unterrichtete Taubſtumme endlich trift, der unſere Sprache für das Ohr, für eine für das Auge, und was eigentlich Töne ſind, für Bewegung der Kehle und der Lippen hält, oder indem er ſich die letztere zu ſprechen, beſtrebt, auch demjenigen Sinne, ohne es zu wiſſen, vernehmlich ſpricht, deſſen er gänzlich beraubt iſt." Lichtenbergs Anm. zu Erxlebens Naturlehre. 6te Aufl. S. 453.

Die Wärme, ſagt man ferner, durchdringt die Körper, das Licht nicht. Beſſer würde man ſagen: das Licht, indem es in die Körper eindringt, hört auf Licht zu ſeyn, und wird von nun an *fühlbare* Wärme. Einige Körper, die, eine Zeitlang erleuchtet, im Dunkeln zu leuchten, fortfahren, machen eine ſcheinbare Ausnahme.

Wichtiger ſind die *eigenthümlichen* (der bloßen Wärme nicht zukommenden) Wirkungen des Lichts, welche einige Anhänger der neuern Chemie als Beweis für das Daſeyn eines von dem Wärmeſtoff verſchiedenen *Lichtſtoffs* anzuführen pflegen *). Dieſe eigenthümlichen Wirkungen ſind vorzüglich folgende: Gewächſe, dem Licht ausgeſetzt, werden dadurch farbig, flüchtig, entzündlich, ſchmackhaft u. ſ. w. Abgeſehen davon, daß Pflanzen, ſobald ſie dem Licht ausgeſetzt ſind, auch dem freyen Zutritt der Luft ausgeſetzt werden, daß das Licht ſelbſt nur durch das Medium der Luft auf ſie wirkt u. ſ. w. kann man doch immer noch den Beweis fordern, daß alle dieſe Wirkungen dem Lichte, *als* ſolchem, eigenthümlich ſeyen. Das Licht, kann man ſagen, inſofern es auf die Pflanzen Einfluß hat, hört doch auf, Licht zu ſeyn, und wird Wärme. Ferner, die Vegetation der Pflanzen iſt weiter nichts, als ein complicirter chemiſcher Prozeß, — wenn man will, ein chemiſcher Prozeß höherer Art. — Der Beweis davon iſt die Lebensluft, welche die Pflanzen, dem Licht ausgeſetzt, aushauchen. Alle Beobachtungen, welche Hales, Bonnet, Ingenhouß, Senebier und andere darüber angeſtellt haben, machen es wahrſcheinlich, daß in den Pflanzen eine Zerlegung des Waſſers vor ſich geht, daß der brennbare Beſtandtheil in ihnen zurückbleibt, während der Sauerſtoff in Luftgeſtalt davon geht. Daß alſo Licht, und inſofern auch Wärme — beyde die großen Agenten der Natur, deren ſie ſich

---

*) Man ſ. z. B. Fourcroy's chem. Philoſ. 1ſter Abſchn.

ſich bey jedem chemiſchen Prozeſſe bedient — dieſe Entwicklung des Sauerſtoffs aus den Pflanzen befördern, iſt an ſich ſehr begreiflich, und da die ganze Vegetation der Pflanzen von dem Fortgange jenes Prozeſſes abhängig iſt, ſo ſind in ſofern Licht (und Wärme) nothwendige Bedingungen des vegetabiliſchen Lebens. Daß aber Licht weit mehr, als Wärme jenen Prozeß befördert, ſollte das ſo ſchwer zu erklären ſeyn? Wärme verbreitet ſich langſam, dringt alſo in die Körper nur allmählig ein, während das Licht, ſchnell wie es iſt, alle Kanäle der Pflanzen durchläuft, und in ihrem Innern den Prozeß beginnt, der zu ihrer Erhaltung nothwendig iſt.

Nicht ſchwerer begreift man den Einfluß, den das Licht ſowohl auf Verkalkung, als Entſäurung gewiſſer Metalle hat. Einige Metalle ſäuern ſich von ſelbſt, ſobald ſie nur der atmoſphäriſchen Luft ausgeſetzt werden. Andre werden durch Berührung des Lichts entſäuert, weil das Licht in allen Körpern, die einer Zerſetzung fähig ſind, Zerſetzungen bewirkt. Wenn alſo Fourcroy ſagt *): „daß der Wärmeſtoff mit dem Lichtſtoff einerley ſey, iſt nicht erwieſen. Je mehr unſere phyſikaliſchen Kenntniſſe ſich erweitern, deſto mehr findet man Verſchiedenheit in der Wirkung beyder, des Lichts und der Wärme," — ſo wäre ſehr zu wünſchen, daß er Beyſpiele davon angeführt hätte. Daß Licht ganz anders wirkt, als Wärme, hat niemand in Zweifel gezogen, aber niemand hat auch behauptet, daß Licht und Wärme einerley Zuſtände derſelben Materie ſeyen.

Iſt das Licht das große Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, um Zerſetzungen und Verbindungen überall zu bewirken, wo ſie zur Erhaltung des vegetabiliſchen und animaliſchen

---

*) a. a. O. S. 31.

liſchen Lebens nothwendig ſind, ſo iſt es begreiflich, daß die Körper gegen das Licht — ſcheinbare oder wirkliche? — Anziehung beweiſen. Ob das Licht auch als Grundſtoff in den chemiſchen Prozeß mit eingehe, iſt noch ſehr zweifelhaft; daß aber bey den meiſten chemiſchen Prozeſſen Licht oder Wärme *thätig* ſind, iſt außer Zweifel. Selbſt bei dem Prozeß des Verbrennens, da das Licht aus ſeiner Verbindung tritt, iſt es ſelbſt wieder dasjenige, was den Prozeß anfängt und unterhält. Wir können nur Körper an Körper zünden, gewöhnlich iſt es ſchon freygewordne Wärme d. h. Licht, was den Prozeß eröffnet. Sobald der Grundſtoff der Luft von dem des Körpers angezogen wird, erſcheint Licht, von nun an ſetzt ſich der eingeleitete Prozeß von ſelbſt fort, der Körper verbrennt, wieman ſagt, von ſelbſt, und das Licht, das durch Zerſetzung der Luft frey wird, dient nur dazu, die Zerſetzung immerfort zu unterhalten.

Daß aber dieſe Anziehung der Körper gegen das Licht nicht immer nach dem Verhältniß ihrer Maſſe geſchieht, hat *Newton* längſt außer Zweifel geſetzt. Er bemerkte, daß ſchwefelichte und öhlichte Körper das Licht ganz unverhältnißmäßig mit ihrer Dichtigkeit brechen, und dieſe einige Bemerkung war für ihn hinreichend, die Verbrennlichkeit des Demants und das Daſeyn eines brennbaren Stoffs im Waſſer vorauszuſagen. Das Beſtreben alſo, welches das Licht gegen die Körper äußert, wird im Verhältniſſe ſtehen mit ihrer größern oder geringern Zerſetzbarkeit, wo keine Zerſetzbarkeit ſtatt findet, wird das Licht dem dichtern Körper zueilen. — Nach den obigen Bemerkungen beweiſt das Licht durch den Widerſtand, den es findet, unwiderſprechlich, daß es *Materie* iſt; noch unwiderſprechlicher beweiſen es die Anziehungen, die es erleidet. Fände es *überall* keinen Widerſtand, ſo würde es ſich in der allge-

allgemeinen Repulſivkraft verlieren, es wäre keine Materie, die auf die Sinne wirkt. In der Phyſik iſt es vortheilhaft, ſich auf Analogien zu berufen. So iſt die Elaſticität der Luft proportionirt dem Drucke, (dem Widerſtande) den ſie erleidet. Die Luft würde aufhören, elaſtiſch zu ſeyn, ſo bald ſie keinen Widerſtand fände, d. h. ſobald ſie ſich unendlich ausdehnte. Dieſer Analogie zufolge kann das Licht nur elaſtiſch ſeyn, inſofern es Widerſtand findet.

Verfolgen wir jene Analogie weiter, ſo wiſſen wir, daß Elaſticität nur zwiſchen zween extremen Zuſtänden, dem der unendlichen Extenſion und dem der unendlichen Compreſſion, möglich iſt. Daher kommt es, daß Elaſticität in verſchiedenen Körpern durch Druck eben ſo leicht vermindert, als vermehrt werden kann. Eine totale Vernichtung der Elaſticität iſt unmöglich, weil unendliche Compreſſion eben ſo gut, als unendliche Extenſion unmöglich iſt.

Wenden wir dieſe Analogie auf das Licht an, ſo erleidet das Licht durch unverhältnißmäſſigen Widerſtand allerdings eine Verminderung. Daher findet das Licht, als ſolches, im dichtern Körper ſeinen Tod, es wird Wärme, d. h. ſeine Elaſticität wird vermindert. Daher kommt es, daß von zween Körpern, die demſelben Licht ausgeſetzt ſind, der dichtere, der dem Licht weniger Durchgang verſtattet, der alſo ſeine Elaſticität ſtärker vermindert, zwar langſamer, aber am Ende ſtärker erhitzt wird. Der Einfluß, den die Qualität der Körper auf ihre Anziehung gegen das Licht beweißt, erhellt vorzüglich aus manchen Beobachtungen über den Urſprung der Farben.

Alles Licht unſerer Atmoſphäre geht von der Sonne aus; aber wie es ſich von der Sonne zu uns fortpflanzt, iſt eine

Frage,

Frage, über die man noch nicht gewiß zu ſeyn ſcheint. Kommt etwa das Licht, das von der Sonne ausſtrömt, ſelbſt zu uns, oder bewirkt es nur in unſerer Atmoſphäre Veränderungen, durch welche unſer Planet erleuchtet wird? Alles Licht wenigſtens, das wir uns ſelbſt verſchaffen können, gewinnen wir nur durch Zerſetzungen der Luft.

Begreiflich würde durch dieſe Vorausſetzung die gleichförmig ſchnelle Verbreitung des Lichts. Laſſen wir das Licht mit Euler durch bloß mechaniſche Erſchütterungen des Aethers fortgepflanzt werden, ſo begreift man nicht die Regelmäßigkeit dieſer Erſchütterungen, die immer in gerader Richtung ſich fortpflanzen müßten, während aller übrigen Erfahrung zufolge, mechaniſche Erſchütterungen eines Fluidums nur durch Undulationen ſich verbreiten. Nehmen wir aber an, daß das Licht von der Aeroſphäre der Sonne bis zu unſerer Atmoſphäre in einem leeren Raume ſich bewegt, ſo können wir es mit einer Schnelligkeit fortgehen laſſen, die der kurzen Zeit, in der es bis zu uns ſich fortpflanzt, völlig proportionirt iſt. Oder müſſen wir annehmen, daß der ganze Raum des Himmels mit einem feinen elaſtiſchen Fluidum, dem Vehikel aller Kräfte, mit denen Welten auf Welten wirken, erfüllt iſt — (iſt irgendwo ein Raum, wo alles Licht wird, wie im Empyreum der Alten —) ſo muß dieſes Fluidum immer feiner werden, je weiter es ſich von den feſten Körpern entfernt. Das Licht alſo würde, wenn die Atmoſphäre der Sonne, wie die unſerige, allmählig ſich verdünnte, mit immer beſchleunigter Schnelligkeit fortgehen, bis es es endlich da, wo es in unſre Atmoſphäre eintritt, allmählig langſamer und langſamer ſich fortpflanzte.

Nehmen wir an, daß das Licht in unſrer Atmoſphäre nur durch Zerſetzungen *) ſich fortpflanzt, ſo ſieht man ein, warum

---

*) Ich brauche auch hier wieder einen Ausdruck der Chemie, weil, einen andern zu brauchen, hier zu nichts nützen kann.

warum das Licht allein keine Wärme bewirkt. Denn die Luft kann keinen Verluſt erleiden durch eine Zerſetzung, die nur in ihr ſelbſt vorgeht. Erſt da, wo das Licht näher gegen die Erde kommt, wo die untere Luftſchichte, durch den Druck der ganzen obern Atmoſphäre allmählig dichter und mit heterogenen Theilen immer mehr vermiſcht wird, kann fühlbare Wärme entſtehen, kein Wunder, daß auf einer beträchtlichen Höhe die Temperatur der Luft überall dieſelbe iſt. Ebenſo wird dadurch erklärbar, daß die Wirkung des Lichts in Anſehung der Wärme ſehr langſam ſeyn muß, daß die Sonnenhitze erſt in den ſpätern Monaten des Jahres, und an einzelnen Tagen erſt, nachdem Mittag vorbey iſt, ihren höchſten Grad erreicht, daß unmittelbar nach Aufgang der Sonne die Luft kälter wird u. ſ. w. Könnten wir noch überdies eine gewiſſe Beſchaffenheit unſerer Atmoſphäre erweiſen, die es nothwendig machte, daß ſie in beſtändiger Zerſetzung erhalten würde, ſo wäre jene Vorausſetzung um ſo wahrſcheinlicher. Man wird ſchwerlich den Einwurf machen, daß dieſe beſtändige Zerſetzung der Luft doch nicht ſo auf unſer Auge wirkt, wie einzelne Zerſetzungen, die wahrſcheinlich bey allen meteoriſchen Erſcheinungen ſtatt finden. Vielmehr ſieht man, wie eine ſolche gleichförmige nie unterbrochne, immer wiederholte Modifikation der Luft das Phänomen des Tages, d. h. einer gleichförmig verbreiteten Helligkeit geben kann, ſo wie z. B. eine ungleichförmige Lichtentwicklung das Phänomen der Morgen- und Abendröthen, vielleicht auch des Nordlichts und anderer Meteore giebt. Weil das Licht allgemein und überall gleichförmig iſt, kann es in keinem einzelnen Punkte beſonders bemerkbar ſeyn. Es mäßigt ſelbſt den Eindruck, den eine einzelne Lichtentwicklung auf unſer Auge machen würde, nach demſelben Geſetz, das die Geſtirne vor dem Glanz der Sonne verſchwinden macht.

Ich verkenne die Schwierigkeiten jener Vorausſetzung nicht, die auch nur innerhalb gewiſſer Gränzen gelten kann. Sollte die Wirkung entfernter Geſtirne, deren Strahlen erſt nach Jahrzehenden oder Jahrhunderten zu uns gekommen ſind, auf unſere Atmoſphäre noch groß genug ſeyn, um eine ſolche Modifikation in ihr zu bewirken, als wir bey dieſer Erklärung vorausſetzen *)? Doch darf gegen keine Hypotheſe der Einwurf geltend gemacht werden, daß ſie allzugroße Wirkungen in der Natur vorausſetze. Müſſen wir uns nicht geſtehen, daß das Syſtem, in welchem wir exiſtiren, ein Syſtem der unterſten Ordnung iſt, daß ſchon die Größe des nächſten Syſtems, zu welchem unſere Sonne gehört, alle Anſtrengung unſerer Einbildungskraft überſteigt, daß, wenn unſere Sonne ſelbſt zugleich mit ihren Planeten und Kometen ſich fortbewegt, Jahrtauſende kaum einen Maaßſtab dieſer Bewegung abgeben, und daß dann vielleicht auch das Licht, das unſre Dunkelheit erhellt, nur von der Gränze des Univerſums zu uns kommt?

Die beſcheidenſte Behauptung, die über das Licht möglich iſt, iſt ohne Zweifel die, daß es eine bloße Modifikation der Materie ſey — ſobald wir fragen, was das Licht wirklich ſeye, nicht, was es zu ſeyn ſcheine, müſſen wir auf dieſe Antwort kommen **) — und darum wenigſtens iſt die

---

*) Oder, was ſollen wir mehr bewundern, die Subtilität des Lichts, oder die Feinheit unſers Organs?

**) Mehrere philoſophiſche Naturforſcher haben dieſen Gedanken nicht ungereimt gefunden. Zum Beweis ſetze ich eine Stelle aus Büffon hieher, die vielleicht aufmerkſam darauf machen kann, daß der Streit über die Natur des Lichts nur von einem höhern Standpunkt aus entſchieden werden kann: „Toute matière deviendra lumière, dès que toute cohérence étant détruite, elle se trouvera divisée en molécules suffisamment petites, et que ces molécules étant en liberté, seront déterminées par leur attraction mutuelle à se précipiter les unes contre les autres: dans l'insdie Frage unnütz, ob das Licht eine beſondre Materie ſeie.— Nur iſt der Gewinn, den Phyſik und Naturbeobachtung daraus ziehen können, ſehr geringe oder gar keiner, und es iſt billig, daß man dann erſt mit ihr hervorrückt, wann eine kraſſe Phyſik allzuſehr vergißt, was J. B. Lichtenberg oft genug wiederholt, daß, was wir über Licht — Wärme — Feuer — Materie ſagen können, nichts mehr und nichts weni-

l'instant du choc la force répulsive s'exercera, les molécules se fuiront en tout sens avec une vitesse presque infinie, laquelle néanmoins n'est qu' égale à leur vitesse acquise au moment du contact: car la loi de l'attraction étant d'augmenter comme l'espace diminue, il est évident qu' au contact l'espace toujours proportionnel au carré de la distance devient nul, et que par conséquent la vitesse acquise en vertu de l'attraction, doit à ce point devenir presqu' infinie; cette vitesse seroit même infinie si le contact étoit immédiat, et par conséquent la distance entre les deux corps absolument nulle: mais, comme nous l'avons souvent répété, il n'y a rien d'absolu, rien de parfait dans la Nature, et de même rien d'absolument grand, rien d'absolument petit, rien d'entièrement nul, rien de vraiment infini; et tout ce que j'ai dit de la petitesse infinie des atomes qui constituent la lumière, de leur ressort parfait, de la distance nulle dans le moment du contact, ne doit s'entendre qu' avec restriction. Si l'on pouvoit douter de cette vérité métaphysique, il seroit possible d' en donner une démonstration physique, sans même nous écarter de notre sujet. Tout le monde sait que la lumière emploie environ sept minutes et demie de temps à venir du soleil jusqu' à nous: supposant donc le soleil à trente-six millions de lieues, la lumière parcourt cette énorme distance en sept minutes et demie, ou ce qui revient au même (supposant son mouvement uniforme), quatre-vingt mille lieues en une seconde. Cette vitesse, quoique prodigieuse, est néanmoins bien éloignée d'être infinie, puisqu' elle est déterminable par les nombres; elle cessera même de paroître prodigieuse, lorsqu'on réfléchira que la Nature semble marcher en grand, presque aussi vite qu'en petit: il ne faut pour cela que supputer la célérité du mouvement des comètes à leur périhélie, ou même celle des planètes qui se meuvent le plus rapidement, et l'on verra que la vitesse de ces masses immenses, quoique moindre, se peut néanmoins comparer d'assez près avec celle de nos atomes de lumière." T. VI. p. 20 — 22.

weniger als eine Bilderſprache iſt, die nur innerhalb ihrer beſtimmten Gränzen gilt. — Eben darinn beſteht größtentheils das Geſchäft einer philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, die Zuläſſigkeit ſowohl als die Gränzen ſolcher Fiktionen in der Phyſik zu beſtimmen, die zum weitern Fortſchritt der Unterſuchung und der Beobachtung ſchlechterdings nothwendig ſind — und nur dann unſern wiſſenſchaftlichen Fortſchritten entgegen ſind, wenn wir ſie außerhalb ihrer Gränze gebrauchen wollen.

Dieſe Betrachtungen lehren ſelbſt gegen widerſprechende Meynungen über ſolche Dinge tolerant zu ſeyn, und weiſen die Anmaaßungen einzelner, die ihre Meynung, (die doch auf keinen Fall mehr, als Meynung iſt,) gegen alle übrige geltend zu machen ſuchen, in ihre gebührende Schranken zurück. Geſetzt alſo, wir können die Fortpflanzung des Lichts nicht erklären, jede bisher verſuchte Hypotheſe habe ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten u. ſ. w. ſo iſt das kein Grund für uns, dieſe Hypotheſen künftig nicht mehr, wie bisher zu gebrauchen, eher können wir auf den Gedanken kommen, daß wohl alle jene Hypotheſen gleich falſch ſeyn möchten, und daß ihnen allen eine gemeinſchaftliche Täuſchung zu Grunde liege.

In der Phyſik aber, die dieſe Täuſchung vorausſetzt, und vorausſetzen muß, kann das Licht nach wie vor eine Materie bleiben, die von entfernten Weltkörpern bis zu uns ſich fortpflanzt, und, wenn wir gleich nicht mehr anzunehmen brauchen, daß die Sonne ein brennender Körper iſt, ſo können wir ſie doch immer noch als den Urquell betrachten, aus dem das Licht ausſtrömt. Alſo bleibt uns auch die Unterſuchung wichtig, welche Beſchaffenheit jenes Geſtirn haben müſſe, um einem ganzen Syſtem von Weltkörpern ununterbrochen Licht und Wärme zuzuſenden.

Setzt

Setzt man voraus, (was nach den bisherigen Unterſuchungen vorausgeſetzt werden muß), daß das Licht in der Natur eine der erſten Rollen ſpielt, daß es vielleicht das große Mittel iſt, deſſen ſich die Natur bedient, um auf jedem einzelnen Weltkörper Leben und Bewegung hervorzubringen und zu unterhalten, ſo läßt es ſich erwarten, daß der Körper, der ein ganzes Syſtem untergeordneter Körper regiert, alſo ſelbſt der erſte und größte in dieſem Syſteme iſt, auch unter dieſen Körpern der erſte Sitz des Lichts und der Wärme ſeyn muß. Selbſt dann, wann uns das Licht nichts mehr als eine Modifikation der Materie überhaupt iſt, die zur Erhaltung eines Naturſyſtems nothwendig iſt, begreifen wir leicht, daß der Hauptkörper jedes Syſtems die Haupturſache des Lichts in den untergeordneten Syſtemen ſeyn müſſe.

Noch mehr wird dieſe Vorausſetzung beſtätigt durch die Vermuthungen, die wir über die erſte Bildung unſers Planetenſyſtems wagen können. Die gegen den Aequator hin erhabene, gegen die Polen hin abgeplattete Geſtalt der Erde läßt kaum zweifeln, daß die Erde erſt allmählig aus flüſſigem Zuſtand in feſten übergegangen iſt. Aus dieſer Vorausſetzung wenigſtens hat Kant die allmählige Bildung der jetzigen Geſtalt der Erde, ſo weit ſich ſo etwas begreiflich machen läßt — in wenigen Worten — begreiflicher gemacht, als ſie durch manche weitläuftige geologiſche Verſuche und verwickelte Hypotheſen geworden iſt *).

War nämlich, ſagt Kant, der Urſtoff der Erde anfänglich in dunſtförmiger Geſtalt verbreitet, ſo mußten, als durch

---

*) Man ſ. ſeine Abhandlung über die Vulkane im Monde in der Berliner Monatsſchrift. März, 1785. Ich weiß ſehr wohl, daß die Vorausſetzung des urſprünglich flüſſigen Zuſtandes der Erde weit älter iſt, als dieſe Abhandlung; aber hier iſt von der Anwendung die Rede, die von dieſer Vorausſetzung gemacht wurde.

durch Kräfte der chemiſchen Anziehung, jene Körper aus dem flüſſigen Zuſtand in den feſten übergingen, ſogleich auch groſſe Luftentwickelungen, (man kann hinzuſetzen, auch Entwickelungen verſchiedener Luftarten), in ihrem Innern vorgehen, welche durch die zugleich freygewordene Wärme bis zum höchſten Grad der Elaſticität ausgedehnt, und durch die Vermiſchung unter einander in noch gröſſere Bewegung verſetzt, bald den feſten Körper durchbrachen, die Materie in groſſer Menge als Gebirge aufwarfen, ſich ſelbſt unter einander ſo lange zerſetzten und niederſchlugen, bis die mit ſich ſelbſt ins Gleichgewicht gekommene Luft von ſelbſt ſich erhob, ein Theil derſelben aber als Waſſer niederfiel, das vermöge ſeiner Schwere bald ſich in dem Krater jener allgemeinen Eruption ergoß, jetzt erſt durch das Innere der Erde ſich ſelbſt ſeinen Weg brach, ſo allmählig durch ſeinen Lauf die regelmäſſige Geſtalt der Gebirge (deren Winkel groſſentheils wenigſtens ſich entſprechen) bildete, und, durch fortgeſetzte Anſpülungen im Lauf der Jahrhunderte, jene regelmäſſigen Schichten kalkartiger, verglaster, oder verſteinerter vegetabiliſcher und thieriſcher Körper im Innern der Berge zu Stande brachte, zuletzt aber aus immer höhern Becken endlich in das tiefſte von allen, das Meer, ſich zurückzog.

Dieſe Hypotheſe vom Urſprung unſerer Erde iſt um ſo wichtiger, da wir, aller Analogie zufolge, das Recht haben, ſie wenigſtens auf die Bildung unſers Planetenſyſtems auszudehnen. Wenigſtens hat Kant *) äuſſerſt wahrſcheinlich gemacht, daß die vorgeblichen, vulkaniſchen Kraters im Monde, nach Analogie der groſſen Becken, in welchen das Waſſer auf der Erde ſich geſammelt hat, und die man unmöglich für Folgen vulkaniſcher Ausbrüche halten kann, gleichfalls nichts anders, als Folgen atmoſphä-

riſcher

*) a. a. O.

riſcher Eruptionen ſetzen, durch welche ſich allmählig auf allen feſten Körpern die großen Gebirgmaſſen und die Baſſins der Ströme und der Meere gebildet haben.

Darf ich zu dieſer Hypotheſe eine andere hinzufügen, ſo ſind die Kometen, dieſe im Syſteme der Welt ſo räthſelhaften Körper, allem Anſchein nach keine feſten Körper, wie unſere Erde und die übrigen Planeten unſers Sonnenſyſtems. Wenigſtens gelang es ſelbſt Herſcheln nicht, in ſechſen von ſeiner Schweſter entdeckten, und fünf andern von ihm beobachteten Kometen, mit den möglich ſtärkſten Vergrößerungen, einen Kern zu entdecken. Bey dieſer Gelegenheit trägt Herr Hofrath Lichtenberg *) eine längſt gefaßte Muthmaßung vor, daß entweder alle Kometen nur bloße Nebel ſeyen, die uns gegen die Mitte zu dichter erſcheinen müſſen, oder doch am Ende zu ſolchen Nebeln werden. Wie, wenn uns dieſe Muthmaßung zu einer andern berechtigte, nämlich, daß die Kometen werdende Weltkörper ſind, die, bis jetzt in Dunſtgeſtalt verbreitet, den Geſetzen der allgemeinen Anziehung noch nicht gehorchen, keinem Syſtem ausſchließend angehören, und eine beynahe völlig regelloſe Bahn durchlaufen. Läßt ſich aus dieſer Vorausſetzung erklären, was nur mühſam erklärbar iſt, ſobald man die Kometen für feſte Körper hält, daß ihre Bahn eben ſo wenig vollkommen elliptiſch, als paraboliſch oder hyperboliſch iſt, daß ſie alle mögliche Richtungen in ihrem Laufe haben, während alle Planeten die Eine von Abend gegen Morgen haben u. ſ. w. Ich weiß wohl, daß man alle dieſe Phänomene teleologiſch erklären kann, und dies hat Lambert gethan, indem er zeigte, daß nur durch dieſe Unregelmäßigkeiten in der Bahn der Kometen die größte Zahl von Weltkörpern in dieſem Raume möglich wird.

---

*) Anm. zu Erxlebens Naturlehre §. 644.

wird *). Aber damit iſt nichts ausgerichtet, denn man will es mathematiſch erklärt wiſſen, wie, nach Geſetzen der allgemeinen Gravitation, die Regelmäßigkeit in den Bewegungen dieſer Körper möglich iſt. — Ich weiß auch, daß Whiſton ſchon die Kometen für unreife Planeten gehalten hat. Aber er verband damit ganz andere Begriffe, denn er dachte ſie als brennende Körper, die erſt (ſo wie ehemals unſere Erde) ausgebrannt ſeyn müßten, um Planeten zu werden. Dieſe Vorſtellung hat freylich nicht die geringſte Wahrſcheinlichkeit; allein ſie iſt auch von der oben vorgetragenen völlig verſchieden.

Auf dieſe Analogien geſtützt, können wir die Hypotheſe vom Urſprung der Erde keck auf die Bildung unſers ganzen Planetenſyſtems, alſo auch auf die der Sonne ſelbſt, ausdehnen. Denn die Sonne kann einmal in unſerm Syſteme für nicht mehr, als für den erſten Planeten gelten; könnten wir heute die Sonne aus dem Mittelpunkte ihres Syſtems hinweg nehmen, ſo würde ſich bald der größte Planet in Beſitz deſſelben ſetzen, und könnten wir auch dieſen wieder wegnehmen, ſo hätte auch er wieder ſeinen Nachfolger, der die Sonne des Syſtems würde.

Indem die feſten Körper unſers Planetenſyſtems aus dem dunſtförmigen Zuſtand in den feſten übergingen, mußte eine Quantität Wärme, die zur Erhaltung jenes Zuſtandes nothwendig geweſen wär, und die wir beynahe ſo groß annehmen können, als wir wollen, frey werden. Derjenige Körper, welcher der Maſſe nach der größte war, mußte natürlich auch die größte Quantität Wärme zerſetzen, und ſo wird es begreiflich, wie jeder Centralkörper nothwendig auch die Sonne ſeines Syſtems werden mußte **).

Dieſe

---

*) Cosmologiſche Briefe über die Einrichtung des Weltbaues. 1761.

**) Kant a. a. O.

Dieſe Hypotheſe ſtimmt mit den neueſten Entdeckungen der Aſtronomie überein. Nachdem **Schröter** und andere die Atmoſphäre des Monds, der Venus, des Jupiters außer Zweifel geſetzt hatten, war es an ſich ſchon glaublich, daß auch die übrigen Weltkörper, und namentlich die Sonne, mit einer Aeroſphäre umgeben ſeyen. **Herſchel** hat dieſer Vermuthung einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit gegeben, indem er die ſogenannten Fackeln der Sonne als leuchtende, wolkenähnliche Dünſte in der Atmoſphäre der Sonne zu betrachten angefangen hat *). Wenigſtens iſt durch ſeine Bemühungen ſo viel ausgemacht, daß, wenn die Sonne von einer Atmoſphäre umgeben iſt, und wenn in dieſer Atmoſphäre Wolken entſtehen, die mit Lichtzerſetzungen verbunden ſind, die Sonne uns gerade ſo erſcheinen muß, wie ſie uns wirklich erſcheint. Herr Herſchel glaubt, daß wirklich dieſe lichten Wolken in der Sonnenatmoſphäre durch Niederſchlag und Dekompoſition der Luft entſtehen, und daß es eigentlich dieſes durch Zerſetzungen entwickelte Licht iſt, was in der Sonne leuchtet, während die übrigen durchſichtigen Gegenden ihrer Atmoſphäre, durch welche man den Sonnenkörper ſelbſt erblicken kann, als Flecken erſcheinen. Daraus folgt denn weiter ganz natürlich, daß die Sonne kein brennender, unbewohnbarer Körper, daß ſie überhaupt den übrigen Weltkörpern ihres Syſtems weit ähnlicher iſt, als man gewöhnlich ſich vorzuſtellen pflegt.

Die Hypotheſe, daß das Licht der Sonne ſich aus Zerſetzungen ihrer Atmoſphäre entwickelt, könnte noch wichtiger werden, ſobald man dieſen Gedanken weiter verfolgte. Wodurch werden jene Zerſetzungen bewirkt? Und warum ſind oder ſcheinen ſie nur partial zu ſeyn? Wenn wir

---

*) Herſchels Abhandlung ſteht in den philoſ. Transact. 1795. Vol. 1. und im Auszug in Lichtenbergs Calender f. d. J. 1797.

aber einmal Lichtentwickelungen in der Atmoſphäre Eines Weltkörpers annehmen, ſo läßt ſich dies auch auf die Atmoſphären der übrigen Weltkörper anwenden. Wenigſtens ſcheint Herſchel ſelbſt zu glauben, daß dieſe Lichtentwickelungen der Sonne nicht eigenthümlich ſeyen. Er beruft ſich auf das Nordlicht, das oft ſo groß und ſo glänzend erſcheint, daß es wahrſcheinlich vom Monde aus geſehen werden kann, ferner auf das Licht, das oft in heitern, mondloſen Nächten den ganzen Himmel überzieht. — Das Nordlicht, könnte man darauf erwiedern, hat einen höhern Glanz, weil es (wie das Licht der Morgen- und Abendröthen) ein partielles Licht iſt. Wenn nun alſo durch Einwirkung der Sonne die Lichtentwickelung, die in dieſen Fällen bloß partiell iſt, allgemein würde, lieſſe ſich dadurch nicht das ganze Phänomen des Tages begreifen *)?

Auch Herſchel bleibt dabey ſtehen, daß die Sonne Licht ausſende, und kann auch den Einwurf nicht ganz vorbeugehen, daß die Sonne durch ſo häufige Lichtzerſetzungen allmählig erſchöpft werden müßte. Iſt das Licht der Sonne bloß ein Phänomen ihrer Atmoſphäre, ſo hat dieſer Einwurf ohnehin nicht mehr ſo viel auf ſich, als wenn man die Sonne für einen glühenden, oder brennenden Körper hält. Indeß kann er ſich, um dieſem Einwurf zu begegnen, doch die Hypotheſe nicht verſagen, daß die Kometen vielleicht das Vehikel ſeyen, durch welches der Sonne ihr beſtändiger Lichtverluſt wieder erſetzt wird. Alles kommt auf die Be-

griffe

---

*) Dazu möchte man noch die Bemerkung nehmen, daß das Licht eines endlichen Grades von Subtilität fähig iſt. Ohne Zweifel hängt der größere oder geringere Glanz des Lichts von der größern oder geringern Subtilität der Lichttheilchen ab. Das Sonnenlicht aber iſt das glänzendſte, das wir kennen, und zwiſchen ihm und der Flamme, die wir durch unſre gewöhnlichen Luftzerſetzungen erhalten, kann es eine Menge Abſtufungen des Glanzes — und alſo auch der Subtilität ſeiner Theilchen — geben.

griffe an, die man ſich vom Lichte macht. Man kann ohnehin nicht glauben, daß in einem Syſtem, wo alles zuſammenhängt, irgend etwas beſtändigen Verluſt erleide, ohne Erſatz zu erhalten, und es laſſen ſich unzählige Quellen denken, aus welchen auch der Sonne Licht zuſtrömt. Auf die übrigen Einwürfe, die man gegen eine Verbreitung der Lichtmaterie von der Sonne aus gemacht hat, nimmt Herr Herſchel keine Rückſicht. Nur einige derſelben treffen auch ſeine Hypotheſe; auf jeden Fall ſind ſie alle zuſammen neugierige Fragen, die zur Laſt fallen, und die man nicht ſo recht, wie man gerne wünſchte, von ſich weiſen kann, ſo lange man ſich noch mit den kraſſen Begriffen vom Lichte trägt.

So bleibt alſo jede Hypotheſe über den Urſprung des Lichts, ſobald ſie die Fortpflanzung deſſelben erklären ſoll, bey Schwierigkeiten ſtehen, die ſie nicht auflöſen kann, und das Reſultat einer unpartheyiſchen Unterſuchung ſcheint doch am Ende dieſes zu ſeyn, daß noch keine der bisherigen Hypotheſen die Wahrheit ganz getroffen habe; dieſes Reſultat aber iſt ſo gewöhnlich und den meiſten unſerer Unterſuchungen ſo gemein, daß man nichts beſonders damit geſagt zu haben, glauben darf.

Drittes Kapitel.

Von der Luft und den Luftarten.

Unſern Erdball umgiebt ein durchſichtiges, elaſtiſches Fluidum, das wir Luft nennen, ohne deſſen Gegenwart kein Prozeß der Natur gelänge, ohne welches animaliſches ſowohl als vegetabiliſches Leben unausbleiblich erlöſchen würde — wie es ſcheint das allgemeine Vehikel aller belebenden Kräfte, eine unerſchöpfliche Quelle, aus der die belebte ſowohl, als die unbelebte Natur alles an ſich zieht, was zu ihrem Gedeihen

deihen

deihen nothwendig iſt. Aber die Natur hat in ihrer ganzen Oekonomie nichts zugelaſſen, was für ſich und unabhängig vom ganzen Zuſammenhange der Dinge exiſtiren könnte, keine Kraft, die nicht durch eine entgegengeſetzte beſchränkt, nur in dieſem Streit ihre Fortdauer fände, kein Produkt, das nicht durch Wirkung und Gegenwirkung allein geworden wäre, was es iſt, und das unaufhörlich zurück gäbe, was es empfangen hat, und unter neuer Geſtalt wieder erhielte, was es zurück gegeben hatte. Dies iſt der groſſe Kunſtgriff der Natur, durch welchen allein ſie den beſtändigen Kreislauf, in welchem ſie fortdauert, und damit ihre eigne Ewigkeit ſichert. Nichts, was iſt und was wird, kann ſeyn oder werden, ohne daß ein anders zugleich ſey oder werde, und ſelbſt der Untergang des einen Naturprodukts iſt nichts als Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf ſich genommen hat; daher iſt nichts Urſprüngliches, nichts Abſolutes, nichts Selbſtbeſtehendes in der Natur. Der Anfang der Natur iſt überall und nirgends, und der forſchende Geiſt findet im Zurückſchreiten eben ſo gut, als im Fortſchreiten dieſelbe Unendlichkeit ihrer Erſcheinungen. Um dieſen beſtändigen Wechſel zu unterhalten, mußte die Natur alles auf Gegenſätze berechnen, mußte Extreme aufſtellen, innerhalb welcher allein die unendliche Mannichfaltigkeit ihrer Erſcheinungen möglich war.

Eines dieſer Extreme nun iſt iſt das bewegliche Element, die Luft, durch welches allein allem, was lebt und vegetirt, Kräfte und Stoffe, durch welche es fortdauert, zugeführt werden, und das doch ſelbſt nur durch die beſtändige Ausbeute der animaliſchen und vegetabiliſchen Schöpfung in dem Zuſtand erhalten wird, in welchem es fähig iſt, Leben und Vegetation zu befördern.

Die atmoſphäriſche Luft verändert ſich täglich auf die mannigfaltigſte Weiſe, und nur die Beſtändigkeit dieſer Ver-

Veränderungen giebt ihr einen gewiſſen allgemeinen Charakter, der ihr nur überhaupt und im Ganzen genommen, zukommen kann. Mit jedem Wechſel der Jahreszeit müßte ihr auch eine weit größere Veränderung bevorſtehen, als ſie wirklich erleidet, wenn nicht die Natur durch die gleichzeitigen Revolutionen auf der Oberfläche und im Innern der Erde auf der einen Seite erſetzte, was ſie auf der andern entzieht, und ſo immerfort eine totale Kataſtrophe unſers Luftkreiſes verhinderte.

Unſere Luft iſt das Reſultat tauſendfacher Entwickelungen, die auf und in der Erde vorgehen. Während die vegetabiliſche Schöpfung die reinſte Luft aushaucht, athmet die animaliſche eine Luftart aus, die zu Beförderung des Lebens untauglich, die Reinheit der Luft verhältnißmäßig vermindert. Die im Ganzen genommen gleichförmige Verbreitung der Körper, die dem Luftkreis, nach fein berechneten Proportionen, immer neue Stoffe ſpenden, läßt es nie ſo weit kommen, daß eine völlig reine Luft unſere Lebenskraft erſchöpfe, oder ein mephitiſches Gas alle Keime des Lebens erſticke. Stoffe, die die Natur nicht jedem Erdreich anvertrauen konnte, und die zur beſtändigen Erneuerung der Luft nothwendig ſind, führt ſie doch dem Luftkreis entfernter Gegenden durch Winde und Stürme zu. Was der Luftkreis den Pflanzen leiht, geben ſie ihm veredelt zurück. Der rohe Stoff, den ſie einſaugen, entwickelt ſich aus ihnen als Lebensluft. Wenn ſie verwelken, geben ſie ihrer großen Ernährerin zurück, was ſie einſt aus ihr an ſich zogen, und während die Erde zu veralten ſcheint, verjüngt ſich der Luftkreis durch die Stoffe, die er der allgemeinen Zerſtörung entreißt. Während die eine Seite der Erde alles ihres Schmuckes beraubt wird, ſteht die andere eben in voller Frühlingspracht da. Was die Atmoſphäre der einen, durch den Aufwand, den ſie für die vegetabiliſche Schöpfung machen muß, verliert, gewinnt der Luftkreis der andern durch

das,

das, was er aus verwelkenden und verweſenden Pflanzen an ſich zieht. Regelmäßig beginnen daher mit Herbſt und Frühling die groſſen Bewegungen, wodurch ſich die Luftmaſſe, die unſern Erdball umgiebt, mit ſich ſelbſt ins Gleichgewicht ſetzt. So allein iſt es begreiflich, wie die atmoſphäriſche Luft, der zahlloſen Veränderungen in ihr ungeachtet, doch im Ganzen genommen immer dieſelben Eigenſchaften behält.

Nach dieſen Ideen iſt leicht zu beurtheilen, was man neuerdings über die Beſtandtheile der atmoſphäriſchen Luft behauptet hat. Es iſt ſchwer zu begreifen, wie zwo ſo heterogene Luftarten, als die beyden ſind, aus denen die atmoſphäriſche beſtehen ſoll, in ſo inniger Vereinigung ſich befinden können, als wir ſie in der atmoſphäriſchen Luft antreffen. Die leichteſte Art, ſich aus der Verlegenheit zu ziehen, iſt ohne Zweifel die, anzunehmen, daß ſie nicht wirklich mit einander vermiſcht, ſondern abgeſondert von einander, den Luftkreis erfüllen. Nach Hrn. Geh. Hofrath Girtanners Behauptung wenigſtens *) befinden ſich die beyden Gasarten, aus denen die atmoſphäriſche Luft beſteht, in keiner genauen und innigen Miſchung. Sie ſondern ſich, wie er glaubt, von ſelbſt in zwo über einander ſchwebende Schichten ab: das leichtere Salpeterſtoffgas ſchwebt oben, das ſchwerere Sauerſtoffgas ſenkt ſich nieder.

Dieſe Annahme wäre ſehr erwünſcht, wenn man nur begreifen könnte, warum das leichtere Salpeterſtoffgas ſchichtenweiſe zwiſchen dem ſchwerern Sauerſtoffgas liegt, und warum es ſich nicht vielmehr ganz über das letztere erhebt? In dieſem Fall müßte die unterſte Region der Luft mit reiner Lebensluft, die oberſte mit rein azotiſcher Luft erfüllt ſeyn, was unmöglich iſt.

Nach

---

*) Man ſ. die Anfangsgründe der antiphl. Chemie. S. 65.

Auch begreift man, ohne eine innigere Verbindung beyder anzunehmen, nicht, warum nicht oft an einem Orte bald bloß azotiſche, bald reine Lebensluſt angehäuft würde. Wäre die azotiſche von der Lebensluſt getrennt vorhanden, ſo müßte ſie dem Leben äuſſerſt ſchädlich ſeyn; iſt ſie es nicht, ſo iſt jene nicht mehr azotiſche, dieſe nicht mehr reine Luft.

Man ſcheint alſo genöthigt, eine innige Miſchung beyder Luftarten, und inſofern die atmoſphäriſche Luft als ein wirkliches chemiſches Produkt aus beyden anzuſehen, von dem man nur ſo viel ſagen kann: die Luft, die uns umgibt, beruht auf ſolchen Verhältniſſen, daß ſie, nach Aufhebung derſelben, Lebensluſt oder azotiſche ſeyn kann, aber ſo lange dieſe Verhältniſſe beſtehen, keine von beyden iſt, weil beyde nur in ihrer Reinheit das ſind, was ſie ſind, und gemiſcht aufhören zu ſeyn, was ſie vorher waren.

Ohne Bedenken, ſcheint es mir, kann man hier eine chemiſche Durchdringung annehmen. Es fragt ſich nur, durch welches Mittel die Natur dieſe innige Miſchung bewirkt? Ich glaube dieſes Mittel im Licht gefunden zu haben, das, ſeiner ganzen Wirkungsart nach, die Luft in beſtändiger Zerſetzung erhalten muß, und ſo, wie in Pflanzen, doch wohl auch im Medium, durch welches es zu uns kommt, beſtändige Miſchungsveränderungen bewirken kann. Experimente würden dieſe Vermuthung ohne Zweifel beſtätigen.

Im Allgemeinen unterſcheiden ſich die verſchiedenen Luftarten vorzüglich durch die quantitativen Verhältniſſe ihrer Beſtandtheile. Das vollkommenſte Gleichgewicht hat die Natur vielleicht bey den beyden Extremen der Lebens- und der azotiſchen Luft getroffen. Das relative Uebergewicht der ponderablen Theile zeichnet die mephitiſchen, nichtentzündbaren aus, ſo wie umgekehrt das relative Ue-

berge-

bergewicht der Wärme mephitiſche Luftarten entzündbar macht. Die erſtern könnte man auch oxydirte, ſo wie die letztern dekoxydirte heißen, eine Benennung, wodurch zugleich ihre innere Beſchaffenheit und ihre Brennbarkeit und Nichtbrennbarkeit angezeigt würde.

Zur Erklärung des berühmten Verſuchs der Waſſerzuſammenſetzung aus brennbarer und Lebensluft hat die neuere Chemie das Hydrogene, d. h. ein beſonderes Waſſererzeugendes Princip, angenommen, das die Grundlage aller brennbaren Luftarten ſeyn ſoll. Es fragt ſich aber, ob es dieſen Namen verdiene? Das Verbrennen der inflammablen mit der Lebensluft iſt ganz derſelbe Prozeß, wie jedes andere Verbrennen. Der Grundſtoff der erſtern reißt den Sauerſtoff der letztern an ſich; die Wärme wird in großer Quantität frey, was übrig bleibt, vermag die ſchwerere Luft nicht mehr in Gasgeſtalt zu erhalten. Sie müßte daher entweder in ſichtbaren Dampf oder in tropfbare Flüßigkeit übergehen. Daß das letztere geſchehe, zeigt die Erfahrung. Allein dieſer Prozeß iſt doch von jedem andern, bey welchem eine Verminderung der Kapacität vorgeht, nur dem Grade nach verſchieden. So wird nach demſelben Geſetze die Salpeterluft durch Berührung mit der atmoſphäriſchen, ſichtbarer Dampf. Auch hier geht eine Verminderung der Kapacität vor, nach dem allgemeinen Geſetze: was die Natur, im bisherigen Zuſtande, nicht erhalten kann, erhält ſie durch Veränderung ſeines Zuſtandes, d. h. durch Vergrößerung oder Verminderung ſeiner Kapacität.

Was den Grundſtoff der brennbaren Luft allein zum Hydrogene machen kann, iſt die chemiſche Wirkung, die er auf den Sauerſtoff äußert. Dadurch nur, daß in dieſem Uebergange der Luft in den tropfbar flüßigen Zuſtand, ihre beyden Grundſtoffe wechſelſeitig durch einander gebunden werden, wird ſie Waſſer, d. h. eine durchſichtige, geruch-

und

und geſchmackloſe Flüßigkeit. Dadurch unterſcheidet ſich dieſe Zerſetzung von andern, z. B. von der Zerſetzung der azotiſchen und der Lebensluft durch den elektriſchen Funken. Die tropfbare Flüßigkeit, die ſich hier niederſchlägt, hat den Charakter einer Säure, deren Baſis der Grundſtoff der azotiſchen Luft, Salpeterſtoff, iſt. Das Hydrogene wirkt alſo auf den Sauerſtoff als chemiſches Bindungsmittel. Daraus erklärt ſich, warum das aus jenem Prozeß gewonnene Waſſer die Eigenſchaften einer Säure zeigt, ſobald eine der beyden Luftarten nicht völlig rein iſt, ſondern neben ihrem Grundſtoffe noch heterogene Theile enthält, oder wenn nach Prieſtleys Experimenten das gehörige quantitative Verhältniß zwiſchen dem verbrannten Waſſerſtoffgas und der dazu angewandten Lebensluft nicht beobachtet wird.

Hier ſcheint ſich noch ein weites Feld für chemiſche Unterſuchungen zu eröffnen. Die Erſcheinung der azotiſchen Luft, welche man aus Waſſerdämpfen erhält, wenn ſie durch ein glühendes irdenes Rohr geleitet werden, iſt bis jetzt nicht hinlänglich erklärt. So viel iſt aus den evidenteſten, ſchon von Prieſtley zum Theil angeſtellten Verſuchen, gewiß, daß die äußere (atmoſphäriſche) Luft zu dieſer Entwicklung der azotiſchen mitwirkt. Aber, was ſie eigentlich dazu beyträgt, iſt bisher nicht ausgemacht. Was man darüber auch feſtgeſetzt hat, iſt bloße Hypotheſe. Daß die azotiſche Luft ganz bloß von außen eingedrungen ſey — daß ſie etwa bloß von der durch die brennenden Kohlen, welche zum Experiment angewendet werden, zerſetzten atmoſphäriſchen Luft herkomme, iſt möglich zwar; aber es fragt ſich immer noch, wo denn bey dieſem Experiment die Waſſerdämpfe hingekommen ſeyen? Was auch das Reſultat weiterer Unterſuchungen hierüber ſeyn möge, ſo iſt es ſo lange, als dieſe Unterſuchungen nicht angeſtellt ſind, erlaubt, auch Möglichkeiten zur Unterſuchung vorzulegen, die jetzt freylich nichts weiter als Möglichkeiten ſind, die aber Unter-

Unterſuchung verdienen, weil ſie viele Erſcheinungen, die jetzt noch iſolirt da ſtehen, in Zuſammenhang bringen, und durch ihre Anwendung (auf die Meteorologie) ſelbſt über ein weit größeres Feld Licht verbreiten könnten.

Die Chemie wird auf keinen Fall dabey ſtehen bleiben, die Baſis der brennbaren Luft nur als Hydrogene, ſo wie die Baſis der azotiſchen Luft nur als Azot zu kennen. Auch muß die Meteorologie, früher oder ſpäter, doch die Frage beantworten: ob das Waſſer in Bezug auf unſern Luftkreis wirklich ſo ganz müßig iſt, als man es bis jetzt noch anzunehmen für gut findet? So viel iſt freylich gewiß, daß reine Waſſerluft, wenn eine exiſtirte, ſo wenig als das Waſſer, aus dem ſie entſtanden iſt, durch innre, qualitative Eigenſchaften ſich auszeichnen könnte. Aber es fragt ſich: was aus dem Waſſer werden kann, wenn das innere Verhältniß ſeiner beyden Grundſtoffe aufgehoben wird? davon haben wir bis jetzt nur Ein Beyſpiel — die brennbare Luft, die aus der völligen chemiſchen Scheidung beyder Grundſtoffe entſteht. Aber es laſſen ſich wohl noch andere chemiſche Waſſerprozeſſe denken, welche wahrſcheinlich die Natur nicht unbenützt läßt, unerachtet ſie uns vielleicht noch unbekannt ſind — ein dringender Aufruf an die Chemiker, den Grundſtoff des Waſſers näher, wo möglich, als bisher geſchehen iſt, zu unterſuchen.

Die Theorie der Luftarten überhaupt hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, ſo lange man über die Bildung der Luftarten noch ſo ungewiß iſt, als man es trotz der vielen Unterſuchungen darüber bis dieſe Stunde noch iſt. Daß die Wärme mit den Grundſtoffen der Luftarten eine chemiſche Verbindung eingehen müſſe, um Luft hervorzubringen, wird zwar faſt allgemein angenommen, iſt aber nichts weniger als ausgemacht. Den Hauptgrund nimmt man von den Waſſerdämpfen her, die, durch Kälte und

Druck

Druck zerſtörbar, beweiſen, daß die Wärme bloß mechaniſch ſie ausgedehnt hatte. Weil nun Luft weder durch Kälte, noch durch Druck zerſtört werden kann, ſo ſoll die Wärme einen *chemiſchen*, durch keine bloß mechaniſchen Mittel von ihr zu trennenden *Grundſtoff* der Luft ausmachen. Daß die Wärme chemiſches *Mittel* iſt, iſt außer Zweifel. Chemiſch *wirken* alſo kann ſie, ohne deswegen ſelbſt chemiſcher *Beſtandtheil* einer Luftart zu werden. Wenn nun die Wärme, da wo ſie bloß Dämpfe erzeugt, wirklich bloß mechaniſch als extenſive Kraft wirkt, da aber, wo ſie Luft erzeugt, die Grundtheilchen der Luft völlig *auflöst*, ſo wirkt ſie im letztern Fall chemiſch, ohne deswegen ſelbſt chemiſcher Grundſtoff zu werden. Im erſtern Fall wirkt ſie *mechaniſch*, im letztern *dynamiſch*. Daher wirkt ſie im erſtern Falle bloß auf das *Volumen* des flüſſigen Körpers. Dünſte ſind eben deswegen auch viel leichter und bey weitem nicht ſo dicht, als die atmoſphäriſche Luft. Ohne dieſe große *Ausdehnung* könnten ſie ſich gar nicht in unſichtbarer Geſtalt erhalten, während die Luft, ihrer weit größern Dichtigkeit ungeachtet, dieſe Geſtalt permanent beybehält. Im erſtern Fall alſo wirkt die Wärme offenbar bloß durch *Entfernung* der Lufttheilchen von einander, im letztern aber wirkt ſie durch *Auflöſung*, dadurch, daß ſie die Lufttheilchen *durchdringt*. Eine ähnliche Durchdringung der feſten Körper durch die Wärme müſſen wir doch annehmen, um zu erklären, wie ein Körper erwärmt ſeyn könne. Denn denken wir uns die Wärme bloß in den Poren des Körpers vertheilt, ſo mag ſie wohl den Körper *ausdehnen* aber nicht ihn *erwärmen* *). In dieſem Fall müſſen wir alſo wirklich eine *Durchdringung* der Körper durch die Wärme annehmen, die nicht einmal von einer *Auflöſung* begleitet iſt.

Noch

---

*) Vergl. *Kants* metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. S. 99.

Noch ein Beyſpiel dieſer Wirkungsart der Wärme giebt das Waſſer. Daß das Waſſer, blos um *flüſſig* zu werden, einer groſſen Quantität Wärme bedarf, (die ſeine Temperatur um nichts erhöht) iſt bekannt. Allein das Waſſer hat im Zuſtand der Flüſſigkeit ein kleineres Volumen, als im Zuſtand der Feſtigkeit. Ein Beweis, daß die Wärme im Waſſer die Theilchen deſſelben nicht ausdehnt, ſondern *durchdringt*. Dagegen, ſobald die Wärme aus dem Waſſer austritt, die flüſſigen Theile allmählig zu feſtern anſchieſſen, wobey jedoch die Wärme wenigſtens noch als *mechaniſch*-ausdehnende, Kraft wirkt, nachdem ſie aufgehört hat, dynamiſch, oder, wenn man will, chemiſch zu wirken. Man weiß, daß Salz im Waſſer aufgelöſet nicht früher ſich kryſtalliſirt, als bis das Waſſer in Dunſtgeſtalt, (und damit die Wärme) weggeht. Eben ſo zeigt die regelmäßige Geſtalt der Schneeflocken und der Stralen, in denen das Eis anſchießt, eine im Waſſer wirkſame, expanſive Kraft an, und die Ausdehnung des Waſſers im Gefrieren iſt offenbar nichts anders, als die letzte Wirkung — gleichſam der letzte Stoß der ſcheidenden Wärme.

Viertes Kapitel.

Von der Elektricität *).

Bis jetzt kannten wir nur Eine Kraft der Natur, Licht und Wärme, die in ihrer Wirkſamkeit nur durch das Entgegenſtreben todter Stoffe gehemmt werden konnte; jetzt erweckt ein ganz neues Phänomen unſere Aufmerkſamkeit, in welchem

---

*) Wer eine neue Hypotheſe aufzuſtellen wagt, muß nicht blos die *Reſultate* hinſtellen. Vortheilhafter für die Sache ſelbſt und für ihn iſt es, wenn er den ganzen Gang ſeiner Unterſuchungen verfolgt bis dahin, wo keine andere Möglichkeit mehr übrig bleibt, als die, welche er eben jetzt zur Unterſuchung vorlegt.

ſchem Thätigkeit gegen Thätigkeit, Kraft gegen Kraft aufzuſtehen ſcheint. Dies iſt aber auch das einzige beynahe, was wir vom Urſprunge jenes merkwürdigen Phänomens Gewiſſes und Zuverläſſiges wiſſen. Daß entzweyte Kräfte da ſind und wirken, glauben wir zu ſehen, und die genaueſte Unterſuchung, die das Phänomen verſtattet, hat es beynahe zweifellos gemacht. Aber, was eigentlich die Natur und Beſchaffenheit jener beyden Kräfte ſeye, ob ſie Erſcheinung Einer und derſelben urſprünglichen Kraft ſind, die nur durch irgend eine dritte Urſache mit ſich ſelbſt entzweyt iſt, oder ob zwo urſprünglich einander entgegen ſtrebende Kräfte, die im gewöhnlichen Zuſtande irgend ein Drittes gebunden hält, hier auf einmal, — man weiß nicht, wie — entfeſſelt und mit einander in Streit geſetzt ſind? Dies ſind Fragen, auf die es bis jetzt noch keine zuverläſſige Antwort giebt.

Vielleicht giebt es keine Erſcheinung in der Natur, die in allen ihren Verhältniſſen, in allen einzelnen Wendungen, die ſie nimmt, mit ſolcher Genauigkeit beobachtet iſt, als das Phänomen, von dem wir ſprechen. Das ſchnelle Vorüberſchwinden der elektriſchen Erſcheinungen nöthigte die Naturforſcher, auf künſtliche Mittel zu denken, die ſie in den Stand ſetzten, jene Erſcheinungen, ſo *oft* es ihnen beliebte, ſo *ſtark* oder ſo *ſchwach* es ihrem jedesmaligen Zweck gemäß war, zu erregen. Beynahe mit gleichem Dank wurde die Erfindung der Maſchine, wodurch die größtmögliche Elektricität erregt, und der halbleitenden Platte, durch welche die ſchwächſte noch fühlbar gemacht wird, aufgenommen; der Triumph ihrer Maſchinerie aber war der Harzkuchen, der durch beſondere Verrichtungen, die Elektricität länger, als jedes andere Inſtrument, zurückhält. Dadurch wurde die Lehre von der Elektricität beynahe mehr eine Aufzählung der Maſchinen und Inſtrumente, die man zu ihrem Behuf erfand, als eine Erklärung ihrer Phänomene. Je mehr aber, mit Hülfe dieſer Erfindungen, Erſcheinungen und

Beobachtungen ſich vervielfältigten, deſtoweniger fügten ſie ſich in die Schranken der bisherigen Hypotheſen, und man kann wirklich behaupten, daß den Einen groſſen Hauptſatz dieſer Lehre, und einige demſelben untergeordnete Sätze ausgenommen, in der ganzen Lehre von der Elektricität nicht ein einiger allgemeiner Grundſatz zu finden iſt.

Nachdem man die Eintheilung der Körper in elektriſche und unelektriſche aufgegeben, und eine andere in Leiter, Nichtleiter und Halbleiter an ihre Stelle geſetzt hat, hat man doch bis jetzt noch kein Geſetz gefunden, nach welchem die Körper Leiter oder Nichtleiter ſind. Körper, die man unter eine Klaſſe geſetzt hatte, verſetzte bald eine erweiterte Erfahrung in in beyde. Veränderungen der Quantität, der Temperatur u. ſ. w. machen auch Veränderungen in der Leitungsfähigkeit der Körper. Glühendes Glas leitet, trocknes Holz iſt ein Halbleiter, völlig gedörrtes oder ganz friſches ein Leiter. Selbſt die beſten Nichtleiter, wie Glas, können durch häufigen Gebrauch Leiter werden. Noch vielweniger aber weiß man, woher eigentlich dieſer ganze Unterſchied der Körper komme, und der möglichen Vorſtellungsarten hierüber giebt es auch jetzt noch mehrere. Man hat den Grund davon bald in der gröſſern oder geringern Anziehung, bald in der gröſſern oder geringern Kapacität dieſer Körper gegen die elektriſche Materie geſucht. Beſſer vielleicht hätte man beydes verbunden. Giebt es Körper, die gegen die elektriſche Materie (ſo müſſen wir uns auf jeden Fall ausdrücken, ſo lange wir das Phänomen nehmen, wie es den Sinnen auffällt,) weder Anziehung noch Kapacität beweiſen. Hieher würden alle Materien gehören, die ſich durch keine innere Qualitäten auszeichnen, wie das Glas, deſſen Durchſichtigkeit ſchon verräth, wie ſehr es aller innern qualitativen Eigenſchaften beraubt iſt. Dienen dieſe Körper vielleicht eben deswegen am beſten dazu, Elektricität anzuhäufen, die, von nichts angezogen, wie eingeſchläfert auf ihnen ruht, bis

ein

ein anderer Körper, der gegen ſie Anziehung beweiſt, in ihren Wirkungskreis kommt? —

Giebt es außer dieſen Körpern andere, die jene Materie ſtark anziehen, ohne eine verhältnißmäßige Kapacität für ſie zu haben? Das Maximum, was ſie in jedem einzelnen Punkt davon aufnehmen können, wäre ſogleich erreicht, die überall gleich ſtarke Anziehung führte die Materie über die ganze Oberfläche weg, eben ſo leicht, als ſie die elektriſche Materie aufgenommen hätten, würden ſie dieſelbe an andere Körper verlieren. —

Eine dritte Klaſſe wären diejenigen Körper, die gegen die elektriſche Materie eben ſo viel Kapacität als Anziehung beweiſen, in denen ſie daher eben ſo leicht erregt, als zurückgehalten wird. Gehörten unter dieſe Klaſſe etwa alle die Körper, die durch Wärme leicht ſchmelzbar ſind, wie Harz, Pech u. a. m. Dies ſind nichts als Möglichkeiten, die vielleicht erſt im Zuſammenhange mit andern erwieſenen Säzen Wahrſcheinlichkeit oder Gewißheit erlangen.

In derſelben Ungewißheit ſind wir bis jezt noch in Anſehung der Erregung der elektriſchen Erſcheinungen. Iſt es der bloſſe Mechanismus des Reibens, der die elektriſche Materie im Innern der Körper in Bewegung ſezt? Oder iſt es die durch Reiben zugleich erregte Wärme, die erſt auf jene Materie wirkt, ſie elaſtiſcher macht, oder wohl gar zerſezt? Oder — doch ich will nicht alle Möglichkeiten, auf die wir im Verlauf der Unterſuchung ſtoßen müſſen, zum voraus erſchöpfen.

Man darf beynahe nur die erſten einfachſten Experimente, die Aepinus mit dem Tourmalin angeſtellt hat, leſen *),

um

---

*) Aepinus zwo Schriften von der Aehnlichkeit der elektriſchen und magnetiſchen Kraft und von den Eigenſchaften des Tourmalins. Deutſch überſ. Grätz 1771. In dieſer Schrift findet man

auch

um überzeugt zu werden, wie unwiſſend wir noch in Anſehung dieſer Fragen ſind. Dieſer Stein, ſobald er erwärmt iſt, zieht an und ſtößt ab nach Geſetzen der Elektricität, er vereinigt in ſich entgegengeſetzte Elektricitäten, zugleich erhitzt verwechſelt er, um mich ſo auszudrücken, ſeine elektriſchen Pole, überhaupt ſcheint er eben ſo nahe dem Magnet, als dem Bernſtein verwandt zu ſeyn.

Die verſchiednen Elektricitäten können wir bis jetzt gar nicht anders, als durch ihr wechſelſeitiges Anziehen unterſcheiden. Anfangs wollte man ſie nach den Körpern unterſcheiden, in welchen ſie erregt werden. Allein ſchon jetzt kennen wir wirklich nur noch Einen Körper, der nicht beyder Elektricitäten fähig wäre [c]). Selbſt Glas, wenn es matt geſchliffen iſt, oder eine rauhe Oberfläche hat, oder (nach Cantons Verſicherung,) ſo lange gerieben iſt, bis es Glanz und Durchſichtigkeit verliert, iſt negativer Elektricität fähig. Hingegen bleibt ſo viel ſicher, daß gewiſſe Körper an gewiſſen gerieben, immer dieſelbe Elektricität zeigen. Aber darüber giebt es nur einzelne Erfahrungen, und, ſo viel ich weiß, bis dieſe Stunde noch keine beſtimmte Angabe, die den Namen eines Geſetzes, nach welchem verſchiedne Elektricitäten erregt werden, verdiente. Das wiſſen wir, daß die Elektricität völlig gleichartiger Nichtleiter $= 0$ iſt, vorausgeſetzt, daß beyde auf der ganzen Oberfläche gleich ſtark an einander gerieben werden. Dies iſt aber eine Vorausſetzung, die ſelten zu erfüllen iſt, daher kommt es, daß die Regel ſelten eintrift. Indeß können dieſe kleinen Erfahrungen doch zu einigen Schlüſſen hinreichen.

Vorerſt

---

auch Nachricht von einem Schwefelelektrophor, deſſen der Verf. bereits ſich bediente.

[c]) Man ſ. die Tafel bey Cavallo über die Elektricität. Deutſche Ueberſetzung. S. 19.

Vorerſt bemerke ich, daß, wenn wir zwo *urſprünglich* einander entgegengeſetzte Elektricitäten annähmen, die *Geſetze*, nach welchen jetzt die eine, jetzt die andre Elektricität erregt wird, vielleicht gar nicht zu erfinden wären. Denn, um beyde elektriſche Materien in Ruhe zu denken, müßten wir ſie wechſelſeitig durcheinander binden laſſen. Demnach müßten in jedem Körper beyde erregt werden können. Nun iſt wirklich jeder Körper, den wir jetzt kennen, beyder Elektricitäten fähig; allein durch welche Mittel erhält man dieſe *verſchiedne* Elektricität? Daß z. B. der geriebene Körper eine glatte oder rauhe Oberfläche hat, kann auf die verſchiedene Erregbarkeit *heterogener* Elektricitäten, d. h. ſolcher, die nicht der Quantität, dem *Mehr* oder *Weniger*, ſondern ihrer innern *Qualität* nach, von einander verſchieden ſind, keinen Einfluß haben. Höchſtens hat dieſe Oberfläche Einfluß auf den Mechanismus des Reibens, das in dieſem Fall mit ſtärkerer Friktion geſchieht. Dadurch aber entſteht höchſtens ein Unterſchied in der *Leichtigkeit* der Erregung. Und dieſe größere oder geringere Leichtigkeit der Erregung macht einen Unterſchied der Elektricitäten ſelbſt? Ich will noch einige Beyſpiele geben. Warum iſt oft die Elektricität deſſelben Körpers *verſchieden*, je nachdem ich ihn *ſtärker* oder *ſchwächer* gerieben habe? Warum bringt ein verſchiedner Grad der Trockenheit verſchiedne *Elektricitäten* hervor? Feuchte Körper ſind Leiter, d. h. ſie beweiſen ſtarke Anziehung gegen die Elektricität; aber ſie leiten *beyde* Elektricitäten *gleich ſtark*, alſo bleibt hier, wie es ſcheint nichts übrig, was die Verſchiedenheit der in feuchten und in trocknen Körpern erregten Elektricität erklären könnte, als die größre *Leichtigkeit*, mit der ſie in den *letztern* erregt werden. Alſo iſt es auch hier wieder der Unterſchied in der Leichtigkeit der Erregung, der den Unterſchied der Elektricitäten zu machen ſcheint. Es fragt ſich aber, was denn den Unterſchied in der Leichtigkeit der Erregung macht? und mit dieſer Frage werden wir der Sache vielleicht näher kommen.

Im gewöhnlichen Zuſtande der Körper ruht die Elektricität. Dieſe Ruhe hat man auf verſchiedne Art erklärt. Die elektriſche Materie iſt dann überall gleich verbreitet, und alſo im Gleichgewicht mit ſich ſelbſt, ſagt Franklin. Dieſer Hypotheſe zufolge beginnen alle elektriſche Erſcheinungen erſt dann, wann zween Körper, mit einander gerieben, mehr oder weniger Elektricität bekommen, als ſie im gewöhnlichen Zuſtande haben. Das einzige in dieſem Fall Thätige iſt die poſitive Elektricität, d. h. die in einem Körper angehäufte elektriſche Materie. Allein es giebt Erſcheinungen, bey welchen auch die negative Elektricität nicht unthätig zu ſeyn ſcheint. Darauf gründet ſich die Symmer'ſche Hypotheſe von zweyen poſitiv entgegengeſetzten elektriſchen Materien. Allein die Erfahrungen, auf welche ſich dieſe Theorie beruft, ſetzen nicht nothwendig voraus, daß dieſe Elektricitäten einander urſprünglich entgegengeſetzt ſeyen. Sie könnten gar wohl erſt durch die Mittel, die wir anwenden, ſie zu erregen, entzweyt werden, und doch beyde poſitiv, d. h. thätig erſcheinen.

Eine ſolche Hypotheſe würde die Vortheile der Franklinſchen und der Symmer'ſchen vereinigen, während ſie den Schwierigkeiten beyder entgienge. Auch wird das Syſtem der Natur offenbar einfacher, wenn wir annehmen, die Urſache der elektriſchen Erſcheinungen — die Kraft, die Thätigkeit, oder wie wir uns darüber ausdrücken wollen, die in den elektriſchen Erſcheinungen in Streit geſetzt erſcheint, ſey Eine, urſprünglich ruhende Kraft, die in ihrer Einigkeit mit ſich ſelbſt vielleicht bloß mechaniſch wirkt, und eine höhere Wirkſamkeit erſt dann erhält, wann ſie die Natur zu beſonderem Behuf mit ſich ſelbſt entzweyt. Iſt das, was

die

die elektriſchen Erſcheinungen bewirkt, urſprünglich Eine Kraft oder Eine Materie — (denn beydes gilt für jezt bloß hypothetiſch) — ſo läßt ſich daraus begreifen, warum entgegengeſetzte Elektricitäten ſich zufliegen — entzweyte Kräfte ſich zu vereinigen ſtreben. Offenbar iſt, daß beyde nur in ihrem Streit wirklich ſind, daß nur das wechſelſeitige Streben nach Vereinigung beyden eine eigne, abgeſonderte Exiſtenz giebt.

Iſt dieſe Hypotheſe wahr, ſo kann man das Entgegengeſetztſeyn beyder nur durch Vorausſetzung eines Dritten begreifen, durch das ſie in Streit geſetzt ſind, und das ihre Vereinigung hindert. Dieſes dritte könnte nun nirgends anders, als in den Körpern ſelbſt geſucht werden. Welche Verſchiedenheit zeigen nun Körper, die mit einander gerieben, verſchiedne Elektricitäten zeigen?

Was uns auf den erſten Anblick auffallen kann, iſt die verſchiedne Elaſticität dieſer Körper. Da man ſich das Phänomen entgegengeſetzter Elektricitäten aus einer ungleichen Erregung Einer und derſelben Kraft erklären könnte, ſo wäre begreiflich, warum die Elektricität im minder elaſtiſchen Körper ſchwächer (negativ), im elaſtiſchern ſtärker (poſitiv) erregt würde. Die Analogie läßt ſich wirklich ſehr weit treiben. Man weiß, daß Reiben überhaupt Elaſticität vermehrt oder vermindert, je nachdem es verhältnißmäßig oder unverhältnißmäßig geſchieht. Alles, was Elaſticität vermehrt oder vermindert, ſcheint auch die Erregung der Elektricität zu befördern oder zu verhindern. Ein Körper, durch Wärme übermäßig ausgedehnt, verliert ſeine Elaſticität. So wird glühendes Glas zum Leiter. Ein Körper verliert von ſeiner Elaſticität, wenn er feucht wird. Daſſelbe erfolgt mit der Elektricität. Sie wird, wenn der Körper feucht iſt, ſchwächer erregt, und ein verſchiedner Grad von Trockenheit bringt auch verſchiedene Elektricitäten hervor. Das polirte und das mattgeſchliffne, das reine und das unreine Glas unterſcheiden ſich, wie es ſcheint; bloß durch größre oder geringere Elaſticität, und doch geben beyde verſchiedene Elektricitäten. Auch braucht man etwa nur von Du Fays Harz- und Glaselektricität gehört zu haben, um den Schluß zu machen: das ſpröde Glas iſt elaſtiſcher, als das Harz, alſo u. ſ. w.

Beynahe könnte man ſich wundern, daß noch kein Naturforſcher auf den Gedanken gekommen iſt, die elektriſche Materie möchte etwa das Fluidum ſeyn, das einige Phyſiker in den Körpern cirkuliren laſſen, um ihre Elaſticität zu erklären! Freylich hieße dies, etwas ungewiſſes durch etwas noch ungewiſſeres erklären, indeß wäre dies eben nicht der erſte Fall dieſer Art. — —

Dieſe ganze Vorſtellungsart dient alſo zu nichts weiter, als im Allgemeinen darauf aufmerkſam zu machen, daß wir vielleicht durch Unterſuchung des verſchiedenen Verhältniſſes der Körper zur Elektricität, oder der Elektricität zu den Körpern allmählig auf ein ſicheres Reſultat über die Natur dieſer Erſcheinungen kommen können. Dies iſt zugleich das ſicherſte Mittel, ſich gegen eine träge Naturphiloſophie zu verwahren, die alles erklärt zu haben glaubt, wenn ſie die Urſachen der Erſcheinungen als Grundſtoffe in den Körpern vorausſetzt, aus denen ſie nur dann, (tamquam Deus ex machina) hervortreten, wenn man ihrer bedarf, um irgend eine Erſcheinung auf die bequemſte und kürzeſte Art zu erklären.

Beſſer alſo, wir betrachten das verſchiedne Verhältniß der Elektricität zu verſchiedenen Körpern noch etwas näher, als bisher geſchehen iſt. Jeder Aufſchluß, den wir über die Verſchiedenheit beyder Elektricitäten erhalten, iſt zugleich ein Aufſchluß über die Elektricität überhaupt. Die Frage iſt alſo dieſe: Durch welche Beſchaffenheit zeichnet ſich unter

zween

zween an einander geriebenen Körpern derjenige, welcher poſitiv elektriſch wird, vor dem andern aus, welcher negativ-elektriſch wird, oder umgekehrt?

Am ſchnellſten kommt man ohne Zweifel zum Zweck, wenn man unter den Körpern *Extreme* wählt z. B. Glas und Schwefel, Glas und Metalle, Harz und Metalle u. ſ. w.

Alſo: Glas und Schwefel an einander gerieben, geben — jenes poſitive, dieſer negative Elektricität. Durch welche Qualitäten unterſcheiden ſich dieſe beyden Körper? Glas iſt, wie es ſcheint, von allen innern Qualitäten völlig entblößt. Das Licht ſetzt ungehindert ſeinen Weg dadurch fort, und die Brechung, die es beym Glas erleidet, richtet ſich bloß nach dem Verhältniß ſeiner *Dichtigkeit*. Waſſerdämpfe, durch glühende Glasröhren geleitet, ändern ihre Natur nicht, weil das Glas keinen ihrer Grundſtoffe anzuziehen, keine Zerſezzung des Waſſers zu bewirken fähig iſt. Glas iſt im Feuer nur ſchmelzbar, nicht verbrennlich. Schwefel dagegen iſt ein Körper, der durch Farbe, Geruch, Geſchmack verräth, daß er innre Qualitäten beſitzt. Noch mehr unterſcheidet er ſich durch ſeine Verbrennlichkeit, durch die ſtarke Anziehung, die er gegen das Oxygene der Lebensluft beweißt. — Eben ſo Glas und Siegellak, Glas und Harz u. ſ. w.

Vergleichen wir aber brennbare Körper mit brennbaren, etwa Haar mit Siegellak, Holz mit Schwefel u. ſ. w. was ergiebt ſich? — Haar und Siegellak mit einander gerieben, werden — jenes poſitiv, dieſes negativ-elektriſch. Holz mit Schwefel zeigen — jenes poſitive, dieſes negative Elektricität. Wie unterſcheiden ſich dieſe Körper — vorzüglich im Rückſicht auf ihre Brennbarkeit? — ein Verhältniß, worauf wir ſchon durch die erſte Erfahrung aufmerkſam gemacht ſind. Antwort: beyde ſind brennbar, beyde beweiſen Anziehung gegen das Oxygene — aber brennbarer ſind, und ſtärkere Anziehung gegen das Oxygene beweiſen diejenigen,

gen, welche negativ elektriſch werden. Nach der Frankliniſchen Theorie ausgedrückt, ſteht das Mehr oder Weniger der Elektricität im umgekehrten Verhältniß mit dem Mehr oder Weniger des Brennbaren in den Körpern, (ſo ſage ich der Kürze halber).

Vergleichen wir alle bis jetzt unter einander verglichene Körper mit den Metallen, ſo werden Siegellak und Schwefel — dieſelben Körper, die vorher mit andern negativ wurden — mit Metallen poſitiv-elektriſch. — Vergleichen wir Glas und Metall, ſo zeigt auch hier Glas immer noch poſitive, dieſes negative Elektricität. Metalle aber unterſcheiden ſich durch nichts ſo ſehr, als durch ihre Verwandtſchaft zum Sauerſtoff, die groß genug iſt, um ſie einer Verkalkung fähig zu machen. (Man vergleiche hierüber das erſte Kapitel).

Alſo, dies iſt der Schluß, den wir zu ziehen berechtigt ſind: dasjenige, was die Körper negativ-elektriſch macht, iſt zugleich dasjenige, was ſie brennbar macht, oder mit andern Worten: Von zween Körpern wird immer derjenige negativ-elektriſch, der die größte Verwandtſchaft zum Sauerſtoff hat *). Alſo, (dieſer Schluß folgt unmittelbar aus dem vorhergehenden). Die Baſis der negativen elektriſchen Materie, iſt entweder der Sauer-

---

*) Ich leugne nicht, daß es ſcheinbare Ausnahmen giebt, ſobald man Leiter mit Nichtleitern reibt. Das Metall z. B. hat offenbar größere Verwandtſchaft zum Sauerſtoff, als ein ſeidnes Band, das jedoch mit jenem gerieben negative Elektricität zeigt. Allein in dieſem Fall zeigt das Metall gar keine Elektricität, ein Beweis, daß es hier bloß als Leiter gedient hat, der die poſitive elektriſche Materie leichter, als die negative entführte, und daher die letztere an den nichtleitenden Körper abſetzte.

Sauerſtoff ſelbſt, oder irgend ein anderer, ihm völlig homogener Grundſtoff *)

Sieht man nun auf die Art, wie Elektricität erregt wird, ſo iſt, außer den zween geriebenen Körpern, dabey nichts gegenwärtig, als die umgebende Luft. Aus den Körpern kann kein Sauerſtoff kommen — alſo aus der *Luft*? — Aus der Luft aber wird der Sauerſtoff nur durch Zerſetzung erhalten. *Wird alſo etwa beym Elektriſiren die Luft auch zerſetzt?* Aber dann müßten wir die Phänomene des Verbrennens dadurch bewirken. Wie unterſcheiden ſich alſo Elektriſiren und Verbrennen? Das letztere erfolgt nie ohne *chemiſche* Zerſetzung der Luft. Dieſe kann beym Elektriſiren ohnehin nicht ſtatt finden. Ueberdies wird die Elektricität in der Regel wenigſtens durch bloßes Reiben, d. h. durch ein bloß *mechaniſches* Mittel erregt.

Alſo: *Wie eine chemiſche Zerſetzung der Lebensluft die Phänomene des Verbrennens bewirkt; ſo bewirkt eine mechaniſche Zerlegung derſelben die Phänomene der Elektricität* — oder: was das Verbrennen in *chemiſcher* Rückſicht iſt, iſt das Elektriſiren in *mechaniſcher* Rückſicht. Bekannt iſt, daß Reiben nicht nur Elektricität, ſondern immer auch Wärme, und in gewiſſen Fällen ſogar Feuer erregt. Der Wilde bereitet ſich ſein Feuer ſelten anders, und in der Sprache ehemals und zum Theil jetzt noch wilder Völker (wie der Araber) ſind noch jetzt die Worte vorhanden, mit denen ſie die

---

*) Sehr merkwürdig wird dadurch die Erfahrung, daß — alles übrige gleich geſetzt — die *Farbe* der Körper den Unterſchied der Elektricitäten beſtimmt. Nach den Verſuchen von Symmer (in den Philoſoph. transact. Vol. LI. P. 1. No. 36.) z. B. werden, ſchwarze und weiße Bänder an einander gerieben, jene negativ, dieſe poſitiv. Man erinnere ſich des Zuſammenhangs, in welchem die Farbe der Körper mit ihrem Verhältniß zum Oxygene ſteht, um dies erklärbar zu finden.

die beyden Hölzer bezeichneten. Dieſen ganzen Unterſchied aber: — ob nämlich Wärme und Elektricität — oder ob auch Feuer erregt wird, macht, wie es ſcheint, das ſtärkere oder ſchwächere Reiben. Wird durch das Reiben eine *totale* und *inſofern chemiſche* Zerſetzung der Luft bewirkt, ſo muß Feuer entſtehen; eine *geringere* — und *inſofern* bloß *mechaniſche* — Dekompoſition bewirkt Wärme, und wenn die beyden Körper Nichtleiter oder isolirt ſind und; *was die Hauptſache iſt*, gegen den *Sauerſtoff* — (denn gleichartige Körper mit gleichartigen gerieben, geben o) — ein *verſchiednes* Verhältniß haben — *Elektricität*. Ich leugne alſo nicht, daß auch durch bloſſes Reiben eine chemiſche Luftzerſetzung bewirkt werden kann. Indem der Körper gerieben wird, kann er, auf welche Art es ſey, in einer Zuſtand verſetzt werden, in welchem er das Oxygene ſtärker anzieht, und dadurch kann Feuer entſtehen. Aber ich leugne, daß dies bey der Elektricität ſtatt finde, ja es giebt Fälle, in welchen das Reiben die Wärme offenbar bloß durch mechaniſche Dekompoſition der Luft bewirken konnte.

Ich könnte hier ſchließen, und die weitere Anwendung andern überlaſſen. Ich behaupte auch nicht, durch die folgenden Erklärungen alles erſchöpft zu haben. Es iſt gar wohl möglich, daß zu den elektriſchen Erſcheinungen noch mehrere Materien, (etwa die azotiſche Luft?) mitwirken. Darüber müſſen Experimente entſcheiden, welche anzuſtellen ich andern Glücklichern überlaſſen muß. Das folgende alſo macht auf keine andre, als hypothetiſche Gültigkeit Anſpruch. Denn es beruht auf der Vorausſetzung, daß die elektriſchen Phänomene der Lebensluft *allein* ihren Urſprung verdanken, was zu *beweiſen* (nicht bloß als *möglich* darzuſtellen), ich mich auſſer Stand ſehe.

Worinn beſteht alſo eigentlich die mechaniſche Dekompoſition der Lebensluft, durch welche nach der Vorausſetzung die

die elektriſchen Phänomene entſtehen? Die Dekompoſition kann, dem obigen zufolge, nicht total ſeyn, d. h. es kann keine völlige Trennung der Wärme und des ponderabeln Stoffs vorgehen. Werden alſo zween ungleichartige Körper an einander gerieben, ſo ſetzt die Luft, die, zwiſchen beyden Körpern eingeſchloſſen, dem ganzen Druck des Reibens ausgeſetzt iſt, den größten Theil ihres ponderabeln Grundſtoffs, der jedoch von der Wärme nie völlig ſich losreißt, an denjenigen von beyden Körpern ab, der gegen das Oxygene die größre Anziehung beweißt. Der Reſt der Luft durch dieſen Verluſt beweglicher — elaſtiſcher — gemacht, häuft ſich als poſitive Elektricität auf dem andern Körper ſo lange an, bis er von einem dritten ſtärker angezogen, jenen verläßt. So wird alſo, wenn die Maſchine ein Glascylinder iſt, die Luft ihren Sauerſtoff großentheils an das Reibzeug abſetzen. Daher der Vortheil des Amalgama's, vorzüglich des Queckſilberamalgama's, womit jenes überzogen iſt. Der Reſt der zerlegten Luft aber hängt ſich an den Glascylinder an, und ruht, halbangezogen, ſo lange, bis ein anderer Körper in ſeine Nähe kommt, der ihn ableitet. Wo das Reibzeug den Cylinder berührt, oder wo dieſer mit dem erſten Leiter zuſammenhängt, ſieht man Licht, zum offenbaren Beweiß, daß hier eine Luftzerſetzung erfolgt iſt. — Beſteht die Maſchine aus einem Harzcylinder, ſo wird gerade der umgekehrte Prozeß ſtatt finden. (Es fragt ſich, welche Beſchaffenheit des Reibzeugs in dieſem Fall die vortheilhafteſte iſt?)

Was groſsen Einfluß auf die Phänomene der elektriſchen Materie zu haben ſcheint, iſt der Druck der umgebenden Luft, den ſie zu erleiden hat. Zu ſchwach, um die Luft zu zerſetzen, und doch angezogen von ihr, verweilt ſie weit länger auf dem feſten Körper, auf welchem ſie ſich angehäuft hat. Schwingt ſie ſich von einem Körper zum andern, ſo erfährt ſie auch hier denſelben Widerſtand der Luft, den ſie jedoch überwindet. Einen Raum, in welchem die Luft verdünnt

iſt,

iſt, durchläuft ſie eben deswegen mit wunderbarer Schnelligkeit, und zerſetzt die ganze in ihm eingeſchloßne Luft augenblicklich. Läßt man einen elektriſchen Feuerpinſel in eine gläſerne Röhre mit verdünnter Luft gehen, ſo erfüllt ſich im Augenblick der ganze Raum mit Licht, ein Funken, der durch ſie geht, zeigt blitzähnliche Erſcheinungen. Wird dieſelbe gläſerne Röhre von außen gerieben, ſo dringt die die erregte poſitive Elektricität von außen ein, und der ganze Raum leuchtet.

Daß man unter der Glocke der Luftpumpe Elektricität zu erregen im Stande iſt *), beweißt nichts gegen die angenommene Hypotheſe, theils, weil man keinen luftleeren Raum hervorzubringen im Stande iſt, theils, weil wahrſcheinlich die darüber angeſtellten Experimente, nach den damaligen Begriffen von Elektricität, nicht mit der Sorgfalt angeſtellt wurden, die nöthig wäre, wenn ſie etwas gegen die Hypotheſe beweiſen ſollten **). Weit entſcheidender müßte ein in reiner Lebensluft angeſtellter Verſuch ſeyn.

Wahrſcheinlich hat der Widerſtand der Luft auch großen Einfluß auf elektriſches Anziehen und Zurückſtoßen. (Daß es auch in verdünnter Luft erfolgt, beweißt nichts dagegen.) Die elektriſche Materie würde mit weit gröſſrer Schnelligkeit fortgehen, wenn ſie im Stande wäre, den Widerſtand der Luft zu überwinden. Sie ſtrebt daher, ſich durch die Luft Weg zu machen, und wird natürlicher Weiſe dahin gezogen, wo ſie den mindeſten Widerſtand findet. Weit geringern Widerſtand aber findet ſie da, wo ſie der ſchweſterlichen Elektricität

---

*) Erxlebens Naturlehre. S. 487.

**) Daß Wärme, die in verdünnter Luft durch Reiben erregt wird, weit geringer iſt, als diejenige, welche in dichterer Luft erregt werden kann, iſt durch mehrere Experimente außer Zweifel geſezt. Ich ſchließe daraus, daß es ſich mit der Elektricität eben ſo verhalten werde.

cität begegnet, als wo ſie den ganzen Zuſammenhang der Lufttheilchen unter ſich zu überwinden hat. Eben ſo begreiflich iſt aber, daß gleichartige Elektricitäten einander mehr Widerſtand leiſten, als ihnen die Luft entgegenzuſetzen vermag, und daß ſie deswegen einander abſtoßen. Ungleichartige Elektricitäten aber ſind auch ungleich-elaſtiſch, ſie können alſo ihre Elaſticitäten gegen einander verwechſeln, und deswegen ziehen ſie ſich an. Jetzt iſt alle entgegengeſetzte Elektricität verſchwunden, nur dieſes Streben und Gegenſtreben beider hatte ihre abgeſonderte Exiſtenz zu Momenten ausgedehnt.

Daraus folgt nun auch das große Geſetz der Vertheilung und der elektriſchen Wirkungskreiſe, das allein faſt alle Phänomene der Elektricität erklärt. Die poſitive Elektricität bewirkt in den nächſtliegenden Lufttheilchen eine Trennung, und zieht, zufolge ihres Beſtrebens nach Verbindung, die ponderablen Theile der Luft an; daſſelbe thut die negative Elektricität, indem ſie die elaſtiſchern Theilchen an ſich zieht. Daher entſteht, wenn ein nichtelektriſirter Körper in die Atmoſphäre eines poſitiv elektriſchen kommt, immer negative und poſitive Elektricität zugleich; negative, an der, der poſitiven zugekehrten, poſitive, an der entgegengeſetzten Seite und umgekehrt, und dieſe Vertheilung ſetzt ſich um ſo weiter fort, je ſtärker die urſprüngliche Elektricität — je größer alſo auch ihr Wirkungskreis iſt. Daher die elektriſchen Zonen, die vorzüglich Aepinus bemerkt hat.

Keine Elektricität iſt alſo je ohne die andere da, denn jede iſt nur im Gegenſatz gegen die andere das, was ſie iſt, keine erzeugt ſich, ohne daß die andere mit erzeugt werde *).

Darauf

---

*) Bey den Phänomenen der Vertheilung kann man am wenigſten zweifelhaft ſeyn, daß alle Elektricität aus der Luft komme, da dieſe Phänomene ſich bey leitenden Körpern, die alſo auch äuſſerſt ſchwer ſelbſt elektriſch werden, am gewöhnlichſten und am auffallendſten zu zeigen pflegen.

Darauf allein beruht der ganze Mechanismus der Leidner Flaſche, des Elektrophors und des Kondenſators.

Ein anderes Merkmal, wodurch man negative und poſitive Elektricität unterſcheidet, iſt das verſchiedene Licht beyder, der leuchtende Punkt, das beſtändige Phänomen der erſtern, und der Strahlenpinſel, das Phänomen der letztern. Dieſer erſcheint jedoch nur, wenn man dem elektriſirten Körper eine Spitze entgegenhält. Bekanntlich iſt man, über die elektriſche Ableitungsfähigkeit der Spitzen, noch nicht einig. Hr. *de Lüc* (in ſeinen Ideen über die Meteorologie) hat gezeigt, daß die elektriſche Materie um die abgerundeten Leiter herum im Kreiſe geht. Deswegen ſetzt die runde Geſtalt des Leiters, aus dem man einen Funken ziehen will, ſeiner Erweckung große Hinderniſſe entgegen. Wird daher einem ſolchen Leiter ſeine Elektricität durch einen ſtumpfen Körper entriſſen, ſo bricht ſie mit Gewalt und in Geſtalt eines Funkens aus. Wird ihm aber eine Spitze entgegengeſtellt oder wird auf ſeiner Oberfläche eine Spitze errichtet, ſo wird der Kreislauf der elektriſchen Materie leichter unterbrochen, ſie ſtrömt beynahe ohne Geräuſch mit einem leiſen Wehen, aus der aufgerichteten Spitze aus, oder der entgegengehaltnen Spitze zu, vorausgeſetzt, daß der Körper poſitiv elektriſirt iſt, denn, iſt er negativ, ſo zeigt ſich auf ſeiner Seite der Punkt, an der entgegengeſetzten Spitze der Strahlenkegel. Dieſer Unterſchied des elektriſchen Lichts erklärt ſich ſehr gut aus unſrer Vorausſetzung. Denn es iſt begreiflich, daß die freyere Elektricität, (die poſitive) leichter (in Strahlen) ausſtrömt, während die entgegengeſetzte, deren ponderable Theile vom Körper weit ſtärker angezogen werden, dieſem nur *mit Mühe* entriſſen, *immer* als ein *Punkt* erſcheint, ſo wie auch die poſitive, nur dann in Strahlen ausſtrömt, wann ihr eine Spitze entgegen gehalten, d. h. wann ſie ſehr *leicht* abgeleitet wird. — Auf demſelben Geſetz, ſcheint es, beruhen die *Lichtenbergiſchen* Figu-

Figuren, die durch poſitive Elektricität entſtanden, gerad' ausfahrende Strahlen zeigen, im entgegengeſetzten Fall aber ſtumpf und abgerundet ſind.

Ueber das verſchiedne Verhältniß der Körper zur Elektricität kann nun keine Frage mehr ſeyn. Zur Anhäufung der poſitiven Elektricität taugt am beſten ein Körper, der gegen den Grundſtoff der Lebensluft geringe oder gar keine Anziehung beweißt. Doch kann auch ein Körper, bey dem der entgegengeſetzte Fall ſtatt findet, poſitiv-elektriſch werden, vorausgeſetzt, daß der andere Körper, mit dem er gerieben wird, noch größere Verwandſchaft zum Oxygene habe.

Da die elektriſche Materie nichts anders iſt, als eine zerlegte Lebensluft, ſo werden alle Körper Anziehung gegen ſie beweiſen, die gegen Wärme und Oxygene Anziehung beweiſen *).

Unter den Körpern aber, welche die elektriſche Materie anziehen, kann ein zweyter Unterſchied in Anſehung der Kapacität ſtatt finden. Diejenigen, welche zwar groſſe Anziehung, aber geringe Kapacität gegen die elektriſche Materie beweiſen, werden ſie fortleiten, bey den andern wird das Gegentheil ſtatt finden. Alſo ergiebt ſich aus den combinirten Verhältniſſen der Anziehung und der Kapacität, welche die Körper gegen Elektricität beweiſen, der Unterſchied zwiſchen Leitern, Halbleitern und Nichtleitern, wovon ſchon eben die Rede war.

Der Urſprung der elektriſchen Erſcheinungen macht nun begreiflich, wie und warum Elektricität eines der ſtärkſten

---

*) Man vergleiche Memoire sur l'analogie, qui se trouve entre la production et les effets de l'électricité et de la chaleur de même qu' entre la propriété des corps, de conduire le fluide electrique et de recevoir la chaleur, par Mr. Achard. (Rozier T. XXII Avril. 1785.)

Zerſetzungsmittel iſt, deſſen ſich die Natur im Großen vielleicht eben ſo oft, als wir im Kleinen, bedient. Die elektriſche Materie verläßt die eine Verbindung, nur um eine andere einzugehen. Frey, aber der Freyheit ungewohnt, ſtrebt ſie zu trennen, was entgegengeſetzte Kraft gebunden hält, und findet gewöhnlich in dieſem Beſtreben ſelbſt ihren Untergang. Genauere Beobachtungen haben gelehrt, daß die Elektricität in Rückſicht auf den Weg, den ſie nimmt, denſelben Geſetzen folgt, denen das Licht folgt, daß ſie unter verſchiedenen Körpern denjenigen ausſucht, der ſie entweder am ſchnellſten fortleitet, oder denjenigen, welcher der zerſetzbarſte iſt, und daß ſie nur da, wo in dieſer Rückſicht alles gleich iſt, dem dichtern Körper zueilt. Daraus iſt begreiflich die Zerſtörung, die ſie im Innern der Körper anrichtet, wo ſie mit Gewalt trennt, was vorher verbunden war, oder verbindet, was vorher ſich floh — begreiflich ihre gewaltſame Wirkung auf den animaliſchen Körper, in deſſen Innerſtes ſie eindringt, unaufhaltſam den Muskeln, dem Sitz der animaliſchen Kontraktilität, zueilt, um überall zu verbinden, was in der Oekonomie eines lebendigen Körpers ewig getrennt ſeyn ſollte — begreiflich daher auch ihre große Wirkſamkeit zu Wiedererweckung der erloſchenen Lebenskraft im ganzen Körper oder in einzelnen Theilen, weil ſie, auf Augenblicke wenigſtens, dasjenige wieder trennt, mit deſſen Trennung das Leben beginnt — ein Phänomen, auf das unſere Unterſuchungen ſpäterhin zurückkommen, und deſſen Erklärung ſie in der hier vorgetragenen Hypotheſe finden werden.

Eben ſo begreiflich iſt, daß der elektriſche Funken Metalle verkalkt und wieder herſtellt *), andere Metalle, die keiner Verkalkung fähig ſind, und nur in der Hitze des Brennpunkts ſich verflüchtigen, in Dunſt verwandelt, das letztere,

---

*) Frage: Zeigt ſich dabey kein Unterſchied poſitiver und negativer Elektricität?

letztere, wohl zu merken, ohne Verminderung der Lebensluft, in der es geſchah, zum Beweis, daß hier die Elektricität allein vermochte, was man ſonſt nur von einer Zerſetzung der Lebensluft erwarten konnte. Kein Wunder, daß auch in mephitiſchen Luftarten, (in der Salpeterluft, in brennbarem, in kohlengeſäuertem Gas nach van Marum) der Erfolg derſelbe iſt. Zum Beweis, daß die elektriſche Materie den zum Verkalken der Metalle erforderlichen Grundſtoff eben ſo hergiebt, als ihn ſonſt die Lebensluft herzugeben pflegt.

Prieſtley fand, daß die atmoſphäriſche Luft durch den Funken zugleich vermindert wird. Da die Lakmustinktur, mit der die Glocke geſperrt wird, (auf der Oberfläche wenigſtens), gefärbt wird, ſo iſt offenbar, daß dabey eine Zerſetzung der beyden Luftarten, der Lebensluft und der azotiſchen, vorgeht, und daß aus der atmoſphäriſchen Luft, gerade ſo, wie (nach Cavendiſh Verſuch) aus einer künſtlichen Miſchung von azotiſcher und reiner Lebensluft, Salpeterſäure niedergeſchlagen wird. — Aus Kalkwaſſer gezogen, ſchlägt der elektriſche Funken den Kalk nieder. — Die Zerſetzung des Waſſers in Lebensluft und brennbares Gas, gelang den Holländiſchen Phyſikern vermittelſt des elektriſchen Funkens — *).

Offenbar aber iſt, wenigſtens bey einigen dieſer Verſuche, (z. B. bey Verkalkung der Metalle in mephitiſchen Luftarten durch den elektriſchen Funken) daß die Elektricität dabey nicht bloß mechaniſch gewirkt hat, und ſo iſt es glaub-

---

*) Vielleicht läßt ſich aus der vorgetragenen Hypotheſe leichter erklären, was ſonſt nicht ſo leicht erklärbar iſt. (Vergl. Grens Journal Bd. III Heft 1. S. 14.) warum ſich bey der Waſſerzerſetzung, durch den elektriſchen Funken, brennbare Luft ohne Lebensluft erzeugt.

glaublich, daß ſie in allen dieſen Verſuchen ſelbſt *chemiſch* mitwirkte. Ich weiß nicht, ob man bey ſo völlig gleichen Wirkungen beyder — der Elektricität und der Lebensluft — noch evidentere Beweiſe für ihre Identität verlangen kann. Begreiflich iſt, daß die Zerſetzungsfähigkeit der Elektricität doppelt ſtark ſeyn muß, da ſie zugleich *Kraft* und *Mittel* iſt, weil ſie dem Feuer einer Seits, und dem Grundſtoff der Luft, der zu allen Zerſetzungen mitwirken muß, andrerſeits gleich nahe verwandt iſt.

Iſt die Elektricität ein ſo gewaltiges Zerſetzungsmittel, ſo kann es auch im Großen nicht unbenützt bleiben. Zu derſelben Zeit, da die Natur am thätigſten wirkt, beginnt auch das oft wiederholte Schauſpiel der Gewitter. Ohne Zweifel durchdringt ein elektriſches Fluidum ſelbſt unſere Erde, ſobald ſie die Feſſeln des Winters abgeſtreift hat. Daher jene Regungen der Lebenskraft, die mit dem erſten Strahle der Frühlingsſonne alles, was lebt und vegetirt, zu durchdringen ſcheinen, daher das ſchnelle, allgemeine Keimen im Reiche der Organiſationen, und das neue Leben, das, wie mit einem Hauch, alles in der Natur zu verjüngen ſcheint. Je ſtärker im freyen Raume des Himmels die elektriſche Materie ſich anhäuft, deſto fühlbarer werden jene Bewegungen im Innern der Erde, und in dieſem Moment ſcheint es wirklich, daß nicht mehr allein Geſetze der Schwere, ſondern daß lebendige, elektriſche Kräfte uns gegen die Sonne ziehen. Gewitterjahre ſind nicht ſelten Jahre großer Erderſchütterungen, auf jedem Fall ſind ſie die fruchtbarſten. — Nicht ſelten brechen entfernte Vulkane zu gleicher Zeit aus, und das Waſſer auf der Oberfläche und im Innern der Erde iſt vielleicht das ſchnellſte Vehikel elektriſcher Ströme. Die Erſchütterung, welche durch die großen elektriſchen Exploſionen erfolgt, ſcheint nicht bloß mechaniſch zu wirken *).

Ohne

*) Quo bruta tellus — —
— — — — —
Concutitur — — — HORAT.

Ohne Zweifel bewirkt ſie wenigſtens im Reiche der Vegetabilien nicht nur, ſondern auch im Innern der Erde wohlthätige chemiſche Revolutionen.

Wie die Elektricität der Atmoſphäre entſtehe, bleibt, nach allen bisherigen Unterſuchungen, noch ein Räthſel. Daß ſie nach demſelben Geſetze, nach welchem wir ſie zu erregen im Stande ſind, auch in den Höhen der Atmoſphäre erregt werde, iſt wohl außer Zweifel. Aber es fragt ſich, durch welche Mittel die Natur eine ſolche mechaniſche Zerlegung der Luft im Großen bewirke? Daß es dieſer Mittel ſehr viele geben kann, iſt abermals glaublich. Aber es fragt ſich: welcher ſich die Natur nach den Erfahrungen, die wir von unſerm Standpunkt aus machen können, wirklich bediene?

Gewiß iſt, daß wo ſich Dämpfe und Dünſte erzeugen, auch Elektricität erzeugt wird. Wo wir ſie nicht bemerken, da iſt ſie entweder zu ſchwach, oder die Mangelhaftigkeit unſerer Inſtrumente iſt daran ſchuld. Cavallo fand, daß wenn man auf glühende Kohlen in einem iſolirten metallenen Körper Waſſer gießt, dieſer Körper Zeichen von negativer Elektricität gebe; Hr. von Sauſſüre fand, daß ſich noch häufiger poſitive Elektricität erzeuge. Hr. Volta, auf ähnliche Erfahrungen geſtützt, nahm an, in der Atmoſphäre gehe der umgekehrte Prozeß vor; indem Dünſte wieder Waſſer werden, werde Elektricität frey u. ſ. w. Hr. de Lüc*) macht ihm den Einwurf, dies würde dann allgemein gelten, und ſo oft Dünſte ſich zu Waſſer niederſchlügen, müßte ſich auch Elektricität zeigen. Volta konnte dieſen Einwurf zugeben, denn wirklich iſt ſelten Regen ohne Elektricität; daß ſie unſere Elektricitätszeiger bisweilen nicht anzeigen, beweiſet nichts dagegen.

---

*) Idées sur la Météorologie. Vol. II. §. 644.

Dieſe Bemerkungen nun reichen vielleicht hin, einige Aufſchlüſſe über die Erzeugung der Elektricität im Groſſen zu geben. Daß, wo Dämpfe und Dünſte entſtehen oder niedergeſchlagen werden, eine Zerlegung der Luft vorgeht, iſt begreiflich, weil im erſten Fall ein Aufwand von Wärme nöthig iſt, im andern Wärme frey wird. Daß aber dieſe Zerſetzung keine totale, chemiſche Zerſetzung iſt, begreift man ebenfalls. Alſo iſt dieſe Zerlegung der Luft durch Dünſte, ungefähr wenigſtens dieſelbe, die wir durch Reiben zu erregen pflegen, d. h. eine bloß partielle und inſofern mechaniſche Zerlegung. Auch geht dieſe Zerlegung gewiß weit öfter vor, als wir uns einbilden. Aus den Rauchwolken des Veſuvs brechen Blitze aus, wir würden etwas ähnliches bey jedem Rauche gewahr werden, wenn die erregte Elektricität nicht zu ſchwach wäre. Bey jedem Dampf kann ſie ſich erzeugen, nur daß ſie nicht die Wirkung thun kann, wie die durch große, über weite Landſtrecken hin ſich ausdehnende, Gewölke erzeugte Elektricität. Wirklich entſteht nie ein Gewitter ohne Wolken, wenigſtens ſobald Donner gehört wird, erzeugen ſich Wolken, und es geſchieht oft, daß Gewitter und Gewölke in Einem Moment da ſind. Indem alſo Dünſte als Wolken ſich niederſchlagen, kann nicht nur in der Luftregion, aus welcher ſie ſich niederſchlagen, ſondern auch in der untern, zu welcher ſie herabſinken, Elektricität erzeugt werden, weil in beyden eine Zerlegung der Luft vorgeht, wodurch zugleich die Erzeugung entgegengeſetzter Elektricitäten in der Atmoſphäre erklärbar iſt.

Indeß brauchen wir uns gar nicht auf dieſe einige Möglichkeit zu beſchränken. Elektricität kann überall erzeugt werden, wo keine totale Zerſetzung der Luft, (wie beym Feuer) ſtatt findet, und die einmal rege gewordne Aufmerkſamkeit der Naturforſcher, unterſtützt durch die neuerfundnen Inſtrumente, wird bald noch mehrere Beyſpiele, als bisher bekannt ſind, zur Beſtätigung jenes Satzes auffinden können.

Die

Die wohlthätigſte Wirkung der großen elektriſchen Exploſionen auf unſere Atmoſphäre, iſt ohne Zweifel die Zerſetzung, die ſie in ihr bewirken. Die Luft der unterſten Atmoſphäre iſt mit einer Menge fremdartiger, ponderabler Theile erfüllt, welche allmählig die reinere Luft in die Höhe treiben. Daher kommt, größtentheils wenigſtens die Bangigkeit, die vor jedem Gewitter vorhergeht, und der dumpfe Zuſtand, in welchen dann alles zu verſinken ſcheint. Vielleicht hat ſelbſt auf die Entſtehung der Gewitter im Sommer die häufigere Entwicklung der Lebensluft großen Einfluß. Der Erfolg eines Gewitters iſt, daß die heterogenen Theile aus der Luft niedergeſchlagen werden, daß ſich die beyden Luftarten, aus welchen die Atmoſphäre beſteht, inniger vermiſchen. Die erfriſchende Kühle nach dem Gewitter iſt theils eine Folge der verdünnten Luft, auf welche das Licht nicht mehr ſo wie auf die dichtere zu wirken vermag, theils des Aufwands von Wärme, der ſogleich wieder für den reichlich gefallnen Regen gemacht wird, deswegen oft erſt ein lange anhaltender Regen die ganze Wirkung eines Gewitters auf unſern Luftkreis vollendet.

Die bisher vorgetragene Hypotheſe, über die Urſache der elektriſchen Erſcheinungen, kann nicht völlig neu heißen. Spuren davon findet man ſchon bey frühern Naturforſchern, deren Sprache man nur in die der jetzigen Chemie und Phyſik überſetzen darf, um den Keim jener Hypotheſe bey ihnen zu entdecken. So wollte Dr. Prieſtley durch elektriſche Experimente, die er mit verſchiednen Luftarten anſtellte, gefunden haben, daß der elektriſche Funken in ihnen einen phlogiſtiſchen Prozeß bewirke. Seinem Syſteme gemäß vermuthete er daher, Elektricität ſey entweder das Phlogiſton ſelbſt, oder enthalte wenigſtens Phlogiſton. Noch mehr glaubte er ſeine Hypotheſe durch die Bemerkung zu unterſtützen, daß das, was alle leitende Körper, auch das Waſſer, (das Prieſtley jedoch ausnimmt) gemeinſchaft-

liches

iches haben, das Phlogiſton iſt. Daß ſie aber ihre leitende Eigenſchaft nur dem Phlogiſton verdanken, ſchloß er daraus, daß ſie jene Eigenſchaft mit dem Phlogiſton beybehalten, und mit demſelben verlieren[*]). Daß Prieſtley die Elektricität — eine ihrem Grunde nach unbekannte Erſcheinung — durch ein noch unbekannteres, prekäres Princip — das Phlogiſton — zu erklären unternahm, war gewiß nicht der Hauptgrund, warum ſeine, zwar hie und da wiederholte, aber nur ſelten öffentlich angenommene oder gar vertheidigte Hypotheſe nicht mehr Beyfall fand. Prieſtleys Bemerkung, daß der allen leitenden Körpern gemeinſchaftliche Beſtandtheil das Phlogiſton iſt, bleibt auf jedem Fall in ihrem Werth, denn die Sache iſt richtig, nur die Erklärung iſt falſch. Allein, was dieſer Hypotheſe fehlt, iſt, daß man ſelbſt mit der gewiſſeſten Ueberzeugung, die elektriſche Materie ſeye entweder das Phlogiſton ſelbſt, oder ein Beſtandtheil deſſelben, die elektriſchen Phänomene noch lange nicht erklärt hat.

Es iſt eine unnöthige Mühe, die ſich viele gegeben haben, zu beweiſen, wie ganz verſchieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiß jeder, der einmal etwas von beyden geſehen oder gehört hat. Aber unſer Geiſt ſtrebt nach Einheit im Syſtem ſeiner Erkenntniſſe, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erſcheinung ein beſonderes Princip aufdringe, und er er glaubt nur da Natur zu ſehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, die größte Einfachheit der Geſetze, und in der höchſten Verſchwendung der Wirkungen zugleich die höchſte Sparſamkeit der Mittel entdeckt. Alſo verdient auch jeder — ſelbſt der jetzt rohe und unbearbeitete — Gedanke, ſobald er auf Vereinfachung der Principien geht, Aufmerkſamkeit, und wenn er er zu nichts dient, ſo dient er wenigſtens zum Antrieb, ſelbſt nachzuforſchen, und dem verborgenen Gang der Natur nachzuſpüren.

---

[*]) Observations on different Kinds of air. Vol. II. Sect. 12. 13.
Cavallo a. a. O. 2tes, 3tes Kap.

Auch darf man nicht glauben, daß jener Gedanke nie weiter verfolgt, oder weiter ausgebildet worden ſey, als ihn Prieſtley ausgebildet hatte. *Henly*, (derſelbe, dem wir das bekannte Elektrometer verdanken) nahm zufolge verſchiedner von ihm angeſtellten Verſuche an: die elektriſche Materie ſey weder Phlogiſton noch Feuer ſelbſt, aber doch eine verſchiedne Modifikation beyder — alle jene Phänomene ſeyen nichts, als verſchiedne Zuſtände, welche daſſelbe Princip durchlaufe, und in welchen es immer neue und verſchiedene Erſcheinungen zeige. Er ſtützte ſich vorzüglich auf folgende Beobachtungen: daß Körper, welche dieſelbe Quantität Phlogiſton enthalten, wie Metalle, an einander gerieben, wenig oder gar keine Elektricität zeigen: daß *ein gewiſſer Grad* des Reibens Elektricität, ein gewaltſameres Reiben aber *Feuer*, und *keine Elektricität* hervorbringt, daß Körper, welche eine größere Menge Phlogiſton enthalten, mit andern, die weniger davon enthalten, gerieben, negativ elektriſch werden, weil ſie, (wie er es nach ſeiner Vorausſetzung — freylich *falſch* — erklärt) ihren Ueberfluß an elektriſcher Materie in den andern Körper übergehen laſſen. So werden z. B. — ſagt er, vegetabiliſche Körper, beſonders aromatiſche Gewächſe, am Tuche gerieben, negativ, animaliſche poſitiv, weil jene weit mehr Phlogiſton enthalten, als dieſe, alſo die elektriſche Materie an andere Körper *abgeben*, während dieſe ſie aufnehmen. Aus dieſen Beobachtungen ſchloß nun Henly, Phlogiſton, Elektricität und Feuer ſeyen bloß verſchiedene Zuſtände deſſelben Elements, das erſte ſey ſein *ruhender* Zuſtand, die zweyte der *erſte* Grad ſeiner Wirkſamkeit, und das letzte der Zuſtand ſeiner *heftigen Bewegung* *).

Ich

---

*) Man vergl. Cavallo a. a. O. 2tes Kap.

Ich verfolge die Geſchichte dieſer Hypotheſen jetzt nicht weiter — (ohnehin kann ſich jeder ſelbſt aus Werken, wie Gehlers Wörterbuch und andere, darüber unterrichten), ich habe meinen Zweck erreicht, wenn man einerſeits an dieſen Beyſpielen das allgemeine Beſtreben bemerkt, die Principien der Natur zu vereinfachen, andrerſeits darauf aufmerkſam wird, daß wir, ſeitdem die neuen Entdeckungen über die Natur des Feuers, des Lichts, der Wärme allmählig immer gewiſſer und zuverläſſiger geworden ſind, auch ein größeres Recht haben, mit unſern zuverläſſigern Principien denſelben Verſuch, den man früher mit unvollkommnern Principien wagte, aufs neue zu unternehmen.

Die Erſcheinung des Lichts bey den elektriſchen Experimenten war wirklich ein Fingerzeig der Natur, eine Einheit der Principien zwiſchen beyden Erſcheinungen aufzuſuchen. So iſt die Hypotheſe, welche Hr. de Lüc in ſeinen Ideen über die Meteorologie von der Elektricität aufgeſtellt hat, völlig analog ſeiner Hypotheſe vom Licht. Er unterſcheidet auch hier wieder das fluidum deferens (fluide déferant) der Elektricität (das Licht) von der elektriſchen Materie, und, wenn ich mich nicht irre, hält er das erſtere für die Urſache der poſitiven, ſo wie die letztere, für die der negativen Elektricität. Ferner, der ſpecifike Geruch, der ſich in einem Zimmer verbreitet, in welchem man elektriſirt, der ſäuerlich = zuſammenziehende Geſchmack, den man empfindet, wenn man einen elektriſchen Strahlenpinſel auf die Zunge geben läßt, konnte längſt darauf aufmerkſam machen, daß bey der Elektricität Zerſetzungen vorgehen, oder daß die elektriſche Materie in Verbindung mit einem penderabeln Grundſtoff ſtehe, oder geſtanden habe, ehe ſie erregt wurde. — Vielleicht wurde hierdurch Herr Krazenſtein veranlaßt, zu behaupten, die elektriſche Materie beſtehe aus Phlogiſton und einer Säure. Herr Hofrath Lichtenberg, dem ich dieſe Notiz verdanke, machte noch nicht lange den Vor-

ſchlag,

ſchlag, die elektriſche Materie aus Oxygene, Hydrogene, und Calorique beſtehen zu laſſen *). Früher ſchon behauptete Lametherie, die elektriſche Materie ſeye nichts anders, als eine Art von inflammabler Luft. Auch Herr von Sauſſüre zeigte ſich geneigt, das elektriſche Fluidum als das Reſultat einer Verbindung des Feuerelements mit irgend einem andern, noch unbekannten Princip anzuſehen. Dies wäre, ſagt er, eine der brennbaren Luft ähnliche, aber bey weitem ſubtilere Flüßigkeit **). Mit dieſer Hypotheſe ſtimmt die unſerige inſofern wenigſtens überein, als ſie die poſitive Elektricität aus der Lebensluft durch eine Abſetzung des Oxygens an den Einen Körper entſtehen läßt.

Noch merkwürdiger in dieſer Rückſicht ſind die von Herrn van Marum angeſtellten Verſuche zum Erweiſe, daß in dem elektriſchen Fluidum Wärmeſtoff zugegen iſt ***). Es iſt dadurch ausgemacht, daß die Thermometerkugel in elektriſche Ströme gehalten, ſteigt, und daß der Grund davon nicht in einer Zerſetzung der atmoſphäriſchen Luft liegen kann: daß ferner nicht-elaſtiſche Flüßigkeiten durch Elektricität in elaſtiſche, luftförmige verwandelt werden (wie Waſſer, Alkohol, flüchtiges Alkali) u. ſ. w. Wichtig iſt das Reſultat dieſer Verſuche, das mit der vorgetragenen Hypotheſe völlig übereinſtimmt: „Es iſt ſehr evident, (ſo beſchließt Herr van Marum die Erzählung ****) ſeiner Verſuche), daß das elektriſche Fluidum nicht der Wärmeſtoff ſelbſt iſt; denn wenn es da, wo wir es als Funken von dem einen Körper in den andern übergehen ſehen, bloßer, durch Reiben freyge-

werdner

---

*) Vorrede zur 6ten Aufl. von Erxlebens Naturlehre. S. XXXI.

**) Voyages dans les Alpes. Tome III. § 221.

***) Gren's neues Journal der Phyſik. 3ten Bandes 1stes Heft. S. 1. ff.

****) S. 16 — 17.

werdner Wärmeſtoff wäre, ſo müßte es die Körper erwärmen, durch welche es geht. Da aber die beſchriebenen Verſuche zeigen, daß Körper nicht im geringſten erwärmt werden, wenn auch die Quantität des elektriſchen Fluidums, die ſie aufnehmen, in Verhältniß ihrer Maſſe ſehr beträchtlich iſt, ſo erhellet, daß das elektriſche Fluidum, welches man in Form der Funken von einem Körper in den andern gehen ſieht, nicht Wärmeſtoff allein iſt. Dieſe Verſuche verſtatten alſo anzunehmen, daß der Wärmeſtoff, welcher ſich im elektriſchen Fluidum befindet, daſelbſt mit einer andern Subſtanz verbunden iſt, welche ihn hindert, bey einigen elektriſchen Erſcheinungen frey zu wirken, und daß folglich das elektriſche Fluidum nur dann allein die Körper erwärmt, wenn der Wärmeſtoff von der Subſtanz, womit er verbunden iſt, getrennt, und dadurch in freye Wirkſamkeit geſetzt wird.“

„Wenn dieſe aus den vorhergehenden Experimenten hergeleiteten Folgerungen, gegründet ſind, wie ſie es mir wirklich zu ſeyn ſcheinen; ſo beweiſen ſie zugleich, daß das elektriſche Fluidum nicht einfach, und nicht ganz von allen andern Flüßigkeiten unterſchieden iſt, wie mehrere Perſonen ſich eingebildet haben, ſondern daß es ein zuſammengeſetztes Fluidum iſt, worin der Wärmeſtoff mit einer andern noch unbekannten Subſtanz verbunden iſt.“

Können alſo Auktoritäten gelten, ſo ſieht man, daß die vorgetragene Erklärung, die Hypotheſen ſowohl als die Verſuche bedeutender Naturforſcher für ſich hat, und es iſt kein Zweifel, daß Experimente in der Abſicht, ſie zu prüfen, angeſtellt, ſie bald eben ſo ſehr beſtätigen würden, als ſie bereits durch die oben angeführten Verſuche des Herrn van Marum (vorzüglich die Verkalkung der Metalle in mephitiſchen Luftarten, vermittelſt des elektriſchen Funkens,) beſtätigt iſt.

Fünftes Kapitel.

Vom Magnet.

Bisher gelang es uns zu beweiſen, daß wir zur Erklärung der phyſikaliſchen Erſcheinungen keiner unbekannten, in den Körpern ſelbſt gleichſam verborgenen Kräfte bedürfen: daß vielmehr die Natur die Mannigfaltigkeit dieſer Phänomene durch das einfachſte Mittel zu erhalten wußte, dadurch nämlich, daß ſie die feſten Körper mit einem flüſſigen Medium umgab, das ſie nicht nur zum allgemeinen Repoſitorium des Grundſtoffs, der der Mittelpunkt aller partiellen Anziehungen zu ſeyn ſcheint, ſondern zugleich auch zum Vehikel höherer Kräfte beſtimmte, die allein alle jene Erſcheinungen, welche den Wechſel der Verhältniſſe unter den Grundſtoffen der Körper begleiten, zu bewirken im Stande ſind.

Jetzt iſt noch eine Erſcheinung übrig, die uns droht, das Princip, dem wir bisher gefolgt ſind, verlaſſen, und am Ende doch, im einzelnen Körper wenigſtens, etwas annehmen zu müſſen, was wir in den Körpern überhaupt zuzulaſſen, ſtandhaft uns weigerten — eine innere, nicht bloß mechaniſch wirkende, dem einzelnen Körper, *als ſolchem*, eigenthümliche Grundkraft. Die Urſache der *magnetiſchen Erſcheinungen*, kann man ſagen, fällt gar nicht in die Sinne. — Hier ſcheinen alſo unſre phyſikaliſchen Erklärungen zu Ende zu ſeyn — ſie wirkt in einem Körper urſprünglich, ohne erregt zu ſeyn, dieſer Körper braucht nicht iſolirt zu werden, um ſeine Kraft zu behalten, durch Mittheilung verliert er nichts oder ſehr weniges davon — offenbare Beweiſe einer Kraft, die im Innern des Körpers ſeinen erſten Grundtheilen anzuhängen ſcheint — nur Kräfte, die die Körper durchdringen, wie Wärme und Elektricität, nicht ſolche, die nur ſeine Oberfläche erreichen, wie Waſſer u. a. (die der Elektricität gefährlich ſind,) ſind im

Stande,

Stande, dieſe Kraft zu ſchwächen — abermals ein Beweis, daß uns hier wenigſtens unſer bisheriges Princip völlig zu verlaſſen ſcheint. Allein man muß bedenken, daß allem Anſehen nach der Magnetismus, (ſo heiße ich der Kürze halber die Eigenſchaften des Magnets überhaupt,) nichts urſprüngliches iſt, daß er nicht nur überhaupt künſtlich erregt werden kann, ſondern daß es ſogar möglich iſt, Magnete durch Kunſt hervorzubringen.

Dieſe Bemerkung allein ſchon macht Hoffnung, daß wir an einer phyſikaliſchen Erklärung der magnetiſchen Phänomene zu verzweifeln keine Urſache haben, und daß es uns früher oder ſpäter noch gelingen muß, die wirkliche (nicht bloß eingebildete) Urſache derſelben zu erforſchen.

Dieſe Bemerkung ſetzt ferner außer Zweifel, daß im Magnet allerdings eine Kraft wirkt, die freylich eine innere Kraft heißen kann, nicht etwa, als ob ſie urſprünglich und ihrer Natur nach eine ſolche wäre, ſondern weil ſie gerade nur in dieſem Verhältniſſe dieſe Erſcheinungen hervorzubringen im Stande iſt — ferner: daß dieſe Kraft dem Magnet zwar eigen, aber nicht eigenthümlich, alſo urſprünglich auch wohl keine, im eigentlichen Sinne dieſes Ausdrucks, magnetiſche Kraft iſt — endlich: daß dieſe Kraft dem Magnet zufällig iſt, und nicht als eine ihm nothwendige, d. h. zu ſeinem Weſen ſelbſt gehörige Kraft betrachtet werden kann.

Zwar wiſſen wir nicht, wie ſich im Innern der Erde der Magnet bildet; aber ſo viel wiſſen wir, daß er ſo wenig als Metalle überhaupt, ein urſprüngliches Naturprodukt iſt, daß er mehrere Stufen der Bildung durchlaufen mußte, ehe er zum Magnet wurde, und daß wahrſcheinlich bey ſeiner Bildung die großen wirkenden und bildenden Kräfte der Natur, Feuer und Wärme nicht müßig waren. Wir wiſſen, daß der Magnet (ein Eiſenerz) in allen reichhaltigen Eiſen-

Eiſen-

Eiſengruben gefunden wird; wiſſen, daß das Eiſen ſelbſt fortgehenden Veränderungen im Innern der Erde unterworfen iſt, daß ſich im Lauf der Jahrhunderte Eiſen erzeugt, wo vorher keines zu finden war, und daß Eiſenminen verſchwinden, wo ſie ſonſt häufig anzutreffen waren — Bemerkungen, welche alle darauf aufmerkſam machen, daß der Grund der magnetiſchen Eigenſchaften wohl in der urſprünglichen Bildung des Eiſens und des Magnets zu ſuchen iſt — daß der Magnet wohl nichts anders iſt, als ein unvollkommnes Eiſen, das im Innern der Erde ungleichförmig ausgebildet wurde, in welchem vielleicht gewiſſe Grundſtoffe — oder Kräfte — die im Eiſen ruhen — nicht zur Ruhe gekommen ſind u. ſ. w.

Mehr als durch alles übrige wird dieſe Anſicht des Magnets durch die künſtliche Art, dem Eiſen ſelbſt magnetiſche Eigenſchaften zu geben, beſtätigt.

Ich rede hier nicht von der magnetiſchen Erregung, die durch das Streichen mit dem Magnet geſchieht. Dieſe iſt in anderer Rückſicht wichtig, weil ſie die große Aehnlichkeit der magnetiſchen und elektriſchen Erſcheinungen darthut. Führe ich den einen Pol des Magnets über die Hälfte eines Eiſenſtabs, ſo wird hier die entgegengeſetzte Kraft erregt; von nun an haben der Magnet und der Stab freundſchaftliche Pole. Verwechsle ich dieſe Pole ſo, daß ich mit dem andern Pol des Magnets dieſelbe Seite ſtreiche, oder mit demſelben Pol die entgegengeſetzte Seite, ſo erfolgt nichts. Streiche ich aber die andere Hälfte des Stabs mit dem entgegengeſetzten Pol, ſo werden dieſe freundſchaftlich, und das Eiſen hat Pole wie der Magnet. Noch merkwürdiger iſt in dieſer Rückſicht, daß beym Magnet die Phänomene der Vertheilung eben ſo ſtatt finden, als bey der Elektricität [*]). Ja

---

[*]) Lichtenberg zu Erxleben. S. 531.

Ja alle magnetiſchen Wirkungen laſſen ſich auf *Vertheilung* zurückführen. Kein Wunder, daß der Magnet dadurch ſo wenig von ſeiner Kraft verliert, als der elektriſche Körper. Elektricität kann aber auch durch *Mittheilung* erregt werden, was wegen der *Schranken* der magnetiſchen Kraft unmöglich iſt. Daraus, daß die magnetiſche Kraft ihrer Natur nach *beſchränkt* iſt, laſſen ſich beynahe alle Verſchiedenheiten der elektriſchen und der magnetiſchen Erſcheinungen [*]) erklären. Ganz richtig hat daher ſchon *Aepinus* [**]) bemerkt, daß man zwar jeder magnetiſchen Erſcheinung eine elektriſche, aber nicht umgekehrt, jeder elektriſchen eine magnetiſche entgegenſtellen könne — zum Beweis, daß beyde ſich in ihren *Geſetzen* völlig ähnlich, und nur ihren *Schranken* nach verſchieden ſind. — Daraus folgt noch nicht, daß die *Urſachen* beyder Erſcheinungen eine und dieſelbe ſeyen, wohl aber daß beyde zu *einer Art* von Urſachen gehören.

Was näher und unmittelbarer zu meinem Zweck gehört, iſt, daß man ohne die Beyhülfe eines Magnets, das Eiſen magnetiſch machen kann. Hieher gehören folgende Erfahrungen.

Eiſen und Stahl werden magnetiſch, wenn ſie, bis zum Glühen erhitzt, in kaltem Waſſer ſchnell abgekühlt werden. Daſſelbe erfolgt, wenn eine glühend gemachte eiſerne Stange perpendikulär aufgerichtet, und ſo abgekühlt wird. In beyden Fällen iſt die Abkühlung *ungleichförmig*. Nicht nur wird die *Oberfläche* ſchneller als das *Innere*, ſondern in beyden Fällen, wohl auch die eine *Spitze* ſchneller als

---

[*]) Man vergleiche denſelben Schriftſteller S. 534.

[**]) Man ſ. die ſchon oben (Kap. 4.) angef. *zwo Schriften*, deren eine von der *Aehnlichkeit der elektriſchen und magnetiſchen Materien* handelt.

als die andere abgekühlt. Welche Vermuthungen man auf dieſe Erfahrung bauen könne, mögen meine Leſer ſelbſt beurtheilen.

Ferner, Eiſen (auch geſchwefelte Eiſenerze) *) vom Blitz getroffen oder durch einen ſtarken elektriſchen Funken (das gewaltigſte Zerſetzungsmittel der Natur) erſchüttert, wird elektriſch, eine Erfahrung, die auch Franklin beſtätigt hat.

Daſſelbe bewirkt zwar auch eine bloß mechaniſche, ſtarke Erſchütterung des Eiſens, aber es fragt ſich noch, hat hier die Erſchütterung unmittelbar gewirkt, oder iſt erſt mittelbar durch ſie eine Zerſetzung bewirkt worden, welche nun die eigentliche Urſache des im Eiſen erregten Magnetismus iſt?

Umgekehrt kann, durch eben die Mittel, durch welche im Eiſen Magnetismus erregt wird, der des Magnets vernichtet werden.

Die Verſuche mit dem Magnetometer haben auf eine auffallende Art bewieſen, daß ſchon bloße Wärme die magnetiſche Kraft ſchwächt **). Völlig vernichtet wird ſie, wenn der Magnet glühend gemacht, allmählig und gleichförmig erkaltet. Selbſt das bloße Ausſetzen an die freye Luft, wobey der Magnet roſtet, (Oxygene an ſich zieht), beraubt ihn ſeiner Kraft.

Elektriſche Erſchütterungen können dem Magnet ſeine magnetiſche Kraft völlig entziehen. Wenn auch gleich durch
van

---

*) Man ſ. einen Brief von Beccaria im Rozier. Bd. IX. May 1777.

**) Prevoſt vom Urſprung der magnetiſchen Kräfte. Deutſche Ueberſetzung von Bourguet nebſt einer Vorrede von Gren. S. 165.

van *Marums* Experimente zweifelhaft gemacht wird, ob wirklich, (wie doch *Knight* in den philoſophiſchen Transaktionen, auch auf Experimente geſtützt, behauptet,) durch Wirkung der Elektricität die magnetiſchen Pole umgekehrt werden können, ſo bleiben doch immer noch die daſelbſt angeführten Berichte von Seefahrern übrig, die den Kompaß, von einem Wetterſtrahle getroffen, plötzlich ſeine Pole umkehren ſahen.

Eine bloß mechaniſche — aber ſtarke — Erſchütterung raubt dem Magnete ſeine Kraft, eben ſo gut, als eine elektriſche, und ſo gilt wohl als allgemeines Geſetz der Satz: *Was das Eiſen magnetiſirt, demagnetiſirt den Magnet ſelbſt.*

Dieſe Erfahrungen beweiſen, daß man kein Recht hat, eine *beſondere* magnetiſche Kraft — oder gar eine — oder zwey *magnetiſche Materien* anzunehmen. Die Annahme der letztern iſt gut, ſo lange man ſie bloß als eine (*wiſſenſchaftliche*) *Fiktion* betrachtet, die man ſeinen *Experimenten* und *Beobachtungen*, (als *Regulativ*) nicht aber ſeinen *Erklärungen* und *Hypotheſen* (als *Princip*) zu Grunde legt. Denn, wenn man von einer magnetiſchen Materie ſpricht, ſo hat man in der That damit nichts weiter geſagt, als was man ohnehin wußte, nämlich, daß es irgend *Etwas* geben muß, das den Magnet magnetiſch macht. Geht man aber weiter, ſo kommt man nothwendig entweder auf *Carteſiſche* Wirbel, oder auf *Eulers* magnetiſche Kanäle und Ventile, und was dergleichen iſt. Ganz anders machte es *Aepinus* — (ein Naturforſcher, deſſen Experimente und Hypotheſen, beyde das Gepräge der Einfachheit tragen, das den erfinderiſchen Geiſt überall charakteriſirt) — indem er die Frankliniſche Theorie der elektriſchen Erſcheinungen auf die magnetiſchen vorerſt *hypothetiſch* anwandte, und dieſer Hypotheſe gemäß, nicht erklärte, ſondern *beobachtete* und *verſuchte*.

Wenn z. B. Häuy, auf den ſich Herr Prevoſt beruft *), ſagt: „Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß man, wenn die Natur dieſer Erſcheinungen erſt beſſer bekannt ſeyn wird, entdecken werde, daß ſie von den gleichzeitigen Wirkungen zweer Flüſſigkeiten abhängen, die ſo beſchaffen ſind, daß die Grundmaſſen einer jeden, die Eigenſchaft beſitzen, ſich wechſelſeitig abzuſtoſſen, und zu gleicher Zeit die Grundmaſſen der andern anzuziehen," — ſo frage ich, was wir denn wirklich mit dieſen nähern Aufſchlüſſen über die Natur der magnetiſchen Erſcheinungen gewonnen hätten? Offenbar nichts, als das Wort Flüſſigkeiten. Denn annehmen, daß dieſe ſich unter ſich ſelbſt zurückſtoßen und untereinander anziehen, heißt das Phänomen ſelbſt nicht erklären, ſondern die Frage nur zurückſchieben. Statt daß wir vorher unterſuchen mußten, warum gleichnamige magnetiſche Pole ſich zurückſtoßen, ungleichnamige ſich anziehen, fragen wir nun, warum dies bey den angenommenen Flüßigkeiten geſchieht? — und die Beantwortung iſt offenbar durch dieſe Veränderung der Frage um nichts leichter geworden. Solche vergebliche Erklärungen der Natur ſind alſo nichts anders, als Selbſttäuſchungen, da man mit veränderten Bezeichnungen der Sache, der Sache ſelbſt näher gekommen zu ſeyn glaubt, und ſich, anſtatt mit Realitäten, indeß mit Worten bezahlt macht.

Herr Prevoſt ſah ein, daß man mit ſolchen Vorausſetzungen in der Naturwiſſenſchaft wirklich nicht von der Stelle kommt. Er unternahm alſo durch ſeine Schrift zu beweiſen, was Herr Häuy nur gefühlt hatte, nämlich, daß jene Vorausſetzungen immer noch über den Urſprung dieſer Erſcheinungen, d. h. über die Hauptſache — nichts

auf-

---

*) a. a. O. S. X. der Vorrede.

aufklären, und daß man ſich ſchwierigern Unterſuchungen unterziehen müſſe, um ſich mit ſolchen Erklärungen befriedigen zu können.

Durch Herrn Prevoſt gewinnt alſo die Annahme zweer elementariſchen Flüſſigkeiten, die er als die Urſache der magnetiſchen Erſcheinungen betrachtet, freylich eine ganz andere Geſtalt, als ſie bey den meiſten ſeiner Vorgänger hatte. Indem er ſie auf die Principien der mechaniſchen Phyſik des Herrn le Sage gründet, giebt er ſeiner Hypotheſe nicht nur überhaupt eine Stütze, ſondern er giebt ihr, was noch mehr iſt, realen Gehalt und Bedeutung. Man weiß, daß die ältere Phyſik überhaupt mit elaſtiſchen Materien ſehr freygebig war, die, damit ſie bey jedem Phänomen gleich bey der Hand ſeyn könnten, überall verbreitet ſeyn ſollten. Dieſe Fiktion hat durch die neuen Entdeckungen, über die Natur und Beſchaffenheit der Luft, aufgehört, eine bloße Fiktion zu ſeyn. Herr Prevoſt gebraucht ſie gleichfalls. In ſeinem Syſteme aber hat ſie wirklich Zuſammenhang und Nothwendigkeit, weil jene elementariſchen Flüſſigkeiten in der mechaniſchen Phyſik, deren Vertheidiger er iſt, wirklich nothwendig ſind. Man muß alſo das Syſtem und den Zuſammenhang, in welchem er ſie behauptet, ſelbſt zerſtören, um ſeine Hypotheſe zu widerlegen. In dieſem Syſtem bleibt alsdann auch nicht unerklärt, warum die Grundtheilchen (les molecules) der beyden elementariſchen Flüſſigkeiten wechſelſeitig ſich anziehen, und zwar ſo, daß die Grundtheilchen der heterogenen Flüſſigkeiten mit größerer Kraft ſich zu vereinigen ſtreben, als die der homogenen. Sobald man, (wie Herr Prevoſt thut,) vorausſetzt, daß dieſe Wechſelanziehung mechaniſcherklärbar iſt, und ſobald man wenigſtens verſucht, ſie ſo zu erklären, ſo hört das Willkührliche der Behauptung auf, und man befindet ſich ſo lange wenigſtens, als das Syſtem nicht widerlegt iſt — auf feſtem Grund und Boden. — Bis

dahin

dahin alſo, wo wir dieſes Syſtem unſerer Unterſuchung unterwerfen können, müſſen wir auch Herrn Prevoſts Hypotheſe, vom Urſprung der magnetiſchen Kräfte, unberührt laſſen.

Herr Prevoſt ſchreibt dem Eiſen eine **Wahlanziehung** gegen das kombinirte magnetiſche Fluidum zu. Da auch Wahlanziehungen in der mechaniſchen Phyſik ihre mechaniſche Erklärung finden, ſo müſſen wir auch über dieſe beſtimmte Art von magnetiſcher Wahlanziehung ihre Aufſchlüſſe erſt erwarten.

So lange, bis dies geſchehen iſt, oder ſo lange, als man noch nicht überzeugt iſt, daß auf dieſem Wege einer **ſpekulativen** Phyſik, (denn daß die mechaniſche Phyſik nichts anders iſt, als das, werde ich **beweiſen**) eine Naturwiſſenſchaft überhaupt möglich ſey, giebt der oben aufgeſtellte Satz, (was das Eiſen magnetiſirt, demagnetiſirt den Magnet ſelbſt, und umgekehrt) wenigſtens ein leitendes Princip, dem Grund dieſer Wahlanziehung auf dem gewöhnlichen, bisher noch einzig zuverläſſigen Weg, nachzuforſchen. Vorzüglich wird ſich die Aufmerkſamkeit der Naturforſcher dahin richten, zu ſehen, mit welchen Veränderungen des Eiſens, auch ſein Verhältniß zum Magnet geändert wird. Eine Hauptveränderung dieſer Art iſt das Verkalken des Eiſens, womit es aufhört, vom Magnet eben ſo ſtark, als vorher, angezogen zu werden. Daß im Eiſen ſelbſt vielleicht eine **Vertheilung** ſtatt finde, wie ſie im Magnet ſtatt findet, lieſſe ſich daraus ſchließen, daß ſelbſt andere metalliſche Körper, z. B. nach Bergmann der **reinſte** Nikelkönig, von ihm gezogen wird. Entdeckungen neuer metalliſcher oder metallartiger Körper, die magnetiſche Eigenſchaften entweder ſelbſt zeigen *), oder vom Magnet angezogen

---

*) Aeuſſerſt erwünſcht müſſen daher dem Naturforſcher ſolche Entdeckungen ſeyn, als diejenige iſt, welche unlängſt Herr von **Humbold** in der allgem. Litt. Zeitung mitgetheilet hat.

zogen werden, müſſen noch mehrere Aufſchlüſſe darüber geben.

Aus der Richtung des Magnets gegen die Pole und ſeinen Abweichungen von dieſer Richtung erhellt, daß die Urſache der magnetiſchen Erſcheinungen den erſten wirkenden Urſachen der Natur verwandt ſeyn muß, oder daß jenes Unbekannte, dem ſie verwandt iſt, und das vielleicht den Grund aller ihrer einzelnen Verwandſchaften (z. B. mit dem Eiſen) enthält, über die ganze Erde verbreitet ſeyn muß. Es giebt beynahe kein Phänomen der Natur, das nicht auf die Richtung der Magnetnadel Einfluß hätte. Sie zeigt eine **tägliche Abweichung**, die wahrſcheinlich den bloßen Veränderungen der Luft zuzuſchreiben iſt. Erdbeben und vulkaniſche Ausbrüche wirken auf ſie. Das Nordlicht ſowohl als das Zodiakallicht hat auf ſie Einfluß und eine neue — mit jetzt erweitertem Organ — unternommene Unterſuchung ihrer jetzigen ſowohl als ihrer ehemaligen Abweichung könnte leicht der Weg ſeyn, die Urſache aller magnetiſchen Erſcheinungen endlich zu ergründen.

Sechstes Kapitel.

Allgemeine Betrachtungen, als Reſultate aus dem Vorigen.

Das, was auch die träge Materie in Bewegung ſetzen, und todte Stoffe dem Gleichgewicht entreiſſen kann, **Licht** und **Wärme**, kommt beydes aus Einer Quelle, und längſt hat der Menſch beyde — das Eine als Urſache, das andere als Wirkung — zuſammengedacht. Aber das Licht, dieſes Element des Himmels, iſt zu allgemein verbreitet, zu allgemein wirkſam, als daß das Auge des gewöhnlichen, an den Boden gefeſſelten Menſchen es ſuchte, um die Wonne des

des Sehens mit Bewußtſeyn zu genieſſen. Das Licht, als ſolches, rührt nur das geiſtigere Organ — und was wir ihm, inſofern es Licht iſt, verdanken, ſind Schauſpiele, für die der Menſch, deſſen Sinn zur Erde ſich kehrt, keine Empfänglichkeit hat. Mit dem reichlichern Licht der Frühlingsſonne erſcheint auch aufs neue das immer wechſelnde Spiel vielfach in einander flieſſender Farben auf der Oberfläche unſerer Erde, die kaum vorher noch das einförmige Gewand des Winters getragen hatte, und das Steigen und Sinken, das Entſtehen, Wechſeln und Vergehen dieſer Farben, iſt das Maaß einer Zeitrechnung, die, überall gegenwärtig, uns in die Mitte der Natur ſelbſt begleitet. Aus weiter Ferne erſcheint uns das jugendliche Licht der Geſtirne, und knüpft unſer Daſeyn an die Exiſtenz einer Welt an, die für die Einbildungskraft unerreichbar, doch dem Auge nicht ganz verſchloſſen iſt.

Aber alle die mannigfaltigen Schauſpiele, welche das Licht uns gewährt, haben auf unſern Nutzen keinen unmittelbaren Einfluß: ſie ſind auf einen edleren Sinn berechnet. Näher ſchon an die niedrigern Sinne — näher an die gebieteriſchen Bedürfniſſe des Menſchen ſchließt ſich die Wärme an; kein Wunder, daß ſie für ihn, den alle ihre Wirkungen unmittelbar rühren, das einige iſt, was ihn zur Anbetung der Sonne hinreißt. Eine ſehr verfeinerte Religion war es ſchon, die jenes wohlthätige Geſtirn als Urquell des Lichts, des reinſten, lauterſten Elements, das wir kennen, anbeten lehrte, unerachtet ſchon ein früherer, weit über die Erde verbreiteter Jugendglaube der Völker, der unter keiner Nation des Alterthums je ganz erloſch, im Symbol des Feuers die erſte Kraft der Natur verehrte. Schon der Wechſel des Tages und der Nacht, ſo wie die Veränderungen in der belebten und unbelebten Natur, die an die Wiederkehr und das Verſchwinden jenes Geſtirns geknüpft ſind, lehrten den Menſchen, daß Licht und Wärme die einzigen belebenden

Kräfte

Kräfte des Univerſums ſeyen; noch mehr der Wechſel der Jahreszeiten, da die Sonne, ſobald ihre Strahlen ſenkrechter auffallen, die Natur ſelbſt dem Todesſchlafe zu entreiſſen, und ins Leben zurückzurufen ſcheint, was vorher todte Erſtarrung gefeſſelt hielt; mehr als Alles aber, der traurige Anblick jener Gegenden, wo eine ewige Kälte, unter niegeſchmolzenen, zu Fels und Klippe verhärteten Eismaſſen, alle Regungen der Lebenskraft zu erſticken ſcheint.

Alles, was Entwicklung, Bildung, Ausdehnung der todten Materie bewirkt, ſchien dem Menſchen lebendige Kraft zu ſeyn. Das Phänomen der äußern Ausdehnung roher Materie durch die Wärme iſt gleichſam nur ein Schatten jener innern lebendigen Wärme, welche die Knoſpe ſchwellt, den werdenden Menſchen im Keime bewahrt, fortbildet und organiſirt. Die Pflanze, durch den Einfluß der Wärme hervorgetrieben, verwelkt doch wieder, ſobald Licht und Wärme aufhören zu entwickeln, wovon ſie ſich nährt; wenigſtens verliert ſie den Schmuck ihrer Blätter, zum Beweis, daß ſie nichts mehr zurückzugeben hat, weil ſie nichts mehr empfängt. Aber die Organiſation, in welche einmal der Funke des Lebens fiel, trägt fortgehend in ſich ſelbſt einen Quell innerer Wärme, der erſt mit dem Leben ſelbſt verſiegt, und der von äußerer Wärme ſo unabhängig iſt, daß er gerade dann den Körper ſtärker durchſtrömt, wann außer dem Körper alles von Kälte ſtarr iſt. Die Natur ſelbſt hat alles dafür gethan, die innere Wärme mit Klima und Temperatur des Himmelsſtrichs ins genaueſte Verhältniß zu ſetzen. Wo ſie das Maaß der innern Wärme im Verhältniß mit der Kälte des Klima's ohne Gefahr nicht überſchreiten konnte, verkleinerte ſie lieber die Organiſation ſelbſt, um in kleinerm Umfang zu koncentriren, was in größeren zerſtreut, nur halb ſo viel gewirkt hätte. Die beweglichſten und lebendigſten Thiere (wie die Vögel) haben auch das verhältnißmäßig wärmſte Blut, und die kaltblütigen ſtehen an der Gränze

der

der lebendigen Natur. Die innere thieriſche Wärme bleibt ſich in jeder Temperatur der Luft gleich, und iſt jene erloſchen, ſo beſchleunigt äußre Wärme nur die Auflöſung der todten Organiſation.

Aber die Natur ſelbſt beobachtet in Rückſicht auf dieſe Kraft *Grade*, die ſie nie ohne Nachtheil für die lebendige und organiſche Natur überſchreitet. Von den heiſſen ſo wie von den kalten Erdſtrichen ſind auf immer eine Menge von Pflanzen und Thieren ausgeſchloſſen, während die gemäßigten nur wenigen *ganz* fremd ſind; davon nichts zu ſagen, daß nur in den letztern die edelſte Menſchheit geblüht, ſich entwickelt und gebildet hat. In den gemäßigten Erdſtrichen ſelbſt iſt die Natur genöthigt, ſobald das natürliche Maaß von Wärme überſchritten iſt, das Gleichgewicht durch Revolutionen herzuſtellen. Das Licht ſelbſt findet auf ſeinem Wege zu uns überall Widerſtand, und die Natur läßt keine Kraft je ganz aus ihren Schranken treten. Dazu kommt, daß Wärme ſelbſt nichts *urſprüngliches* iſt, daß ſie nur inſofern da iſt, als das Licht Widerſtand findet, und ſo beweiſen ſelbſt die thätigen Kräfte der Natur, nur widerſtrebenden Kräften gegenüber, ihre ganze Macht, die, ſobald ſie ſchrankenlos wäre, alles, woran ſie ſich äußern könnte, und damit ſich ſelbſt vernichtete. Kein Wunder, daß Licht und Wärme immer im Verhältniß ihrer Quantität, mit Entgegengeſetzten ſich zu verbinden ſtreben, weil ſie nur in dieſer Beſchränkung ſind, was ſie ſind — ausdehnende, repulſive, belebende Kräfte.

So iſt es ſelbſt zur Erhaltung dieſer Kräfte nothwendig, daß träge, todte Stoffe ihnen entgegenwirken. Unten alſo ruht und bewegt ſich, nur ihrer Trägheit gemäß, die feſte Erde, ſie ſelbſt enthält keine andern, als todte Kräfte, und nur von oben, gleichſam aus einer andern Welt her, ſtrömen auf ſie und durchdringen ihr Inneres belebende Kräfte, die den Geſetzen der Schwere entgegenwirkend, die todte Maſſe ſelbſt andern Geſetzen, als denen der allgemeinen Anziehung gehorchen lehren. Denn dies iſt der Charakter alles deſſen, was durch höhere Kräfte regiert wird, daß Geſetze der Trägheit und Schwere darüber nicht, wie über alles andere Gewalt haben. Alles Unedlere neigt ſich zur Erde, alles Edlere erhebt ſich von ſelbſt über ſie. Die unbelebte Pflanze ſchon ſtrebt vom Boden ſich zu entfernen, wo ſie ihren üppigen Wuchs ſelbſt nicht aufrecht zu erhalten weiß, ſtrebt ſie wenigſtens an andern empor, der Sonne entgegen; traurig ſenkt ſie ihr Haupt, ſobald ſie die Kräfte verlaſſen, die ſie emportrieben. Die belebtere Organiſation wiegt nie im Verhältniß der Maſſe, die ſie enthält, und der alternde Körper, unerachtet er an Maſſe verliert, verliert nicht verhältnißmäßig an Gewicht. Durch Wirkung der Wärme ändern die feſteſten Körper ihren Zuſtand, die meiſten werden flüſſig, viele verflüchtigt ſie ganz, nur wenige widerſtehen ihrer Gewalt, und auch dieſe ſcheinen nur da zu ſeyn, die edlern Körper zu tragen.

Im Innern ſowohl, als auf der Oberfläche der Erde wirken nur Kräfte der Anziehung. Eine geheime Verwandſchaft verbindet Stoffe mit Stoffen, oder zieht ſie wechſelſeitig an, ſobald eine höhere Kraft, (wie Feuer und Wärme) ihre bisherige Verbindung getrennt hat. Dieſe Verwandſchaften alle ſcheinen einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt zu haben. Die Natur, um die größte Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen möglich zu machen, ſtellte überall Heterogenes Heterogenem entgegen. Aber damit in jener Mannigfaltigkeit Einheit, in dieſem Streit Harmonie herrſche, wollte ſie, daß Heterogenes ſich mit Heterogenem zu verbinden ſtrebe, und erſt in ſeiner Verbindung ein *Ganzes* werde. So hat die Natur überall mannigfaltige Stoffe ausgebreitet, die ſich ſelbſt alle nur dadurch verwandt ſind, daß ſie gemeinſchaftlich nach Verbindung mit einem Dritten ſtreben. Selbſt todte Stoffe, die keine Verwandſchaften mehr zeigen, ſind vielleicht nur ſolche, bey denen längſt jene Verbindung vollzogen iſt, und deren Anziehungskräfte dadurch zur Ruhe gekommen ſind. Der Kunſtgriff der Natur ſcheint alſo der geweſen zu ſeyn: Stoffe, die ihrer Natur nach homogen waren, zu trennen, und, ſo viel möglich, getrennt zu erhalten, weil ſie, einmal verbunden, keiner Trennung mehr fähig, nichts als todte, träge Materie ſind.

Aber, wo iſt es, jenes Mittelglied, das allein alle dieſe Verwandſchaften der Körper unter ſich bindet? Es muß überall gegenwärtig und als allgemeines Princip der partiellen Anziehungen, über die ganze Natur verbreitet ſeyn. Wo anders ſollten wir es ſuchen, als in dem Medium, in dem wir ſelbſt leben, das alles umgiebt, alles durchdringt, allem gegenwärtig iſt?

Täglich neuverjüngt umfängt die Luft unſre Erde; ſelbſt ein Schauplatz beſtändiger Veränderungen, iſt ſie nicht nur das Medium, das der Erde die höhern Kräfte (des Lichts und der Wärme) zuführt, wodurch Verbindungen getrennt und Anziehungen bewirkt werden, ſondern ſie iſt zugleich die Mutter jenes merkwürdigen Grundſtoffs, der als allgemeines Mittelglied aller Verwandſchaften zwiſchen Körpern und Körpern, mittelbar oder unmittelbar in jeden chemiſchen Prozeß eingreift. Und ſo hat die Natur den größten Theil ihrer Erſcheinungen ſchon durch das einfachſte Mittel möglich gemacht, dadurch, daß ſie zwo Ordnungen von Körpern einander entgegenſtellte, flüſſige und feſte. Kein chemiſcher Prozeß geht von Statten, ohne die Gegenwart irgend eines flüſſigen Körpers. Während die feſten Körper die ponderabeln Grundſtoffe hergeben, welche zum chemiſchen Prozeß gehören, geben die flüſſigen gewöhnlich beydes, Kraft und Mittel, zum Prozeß her, weil ſie eben ſowohl Vehikel des Lichts oder der Wärme als des Grundſtoffs ſind, der zum chemiſchen Prozeß gehört.

Mit Recht alſo konnte man, ſobald die Natur verſchiedener elaſtiſcher Flüſſigkeiten entdeckt war, von dieſen Entdeckungen die wichtigſten Folgen für die Erweiterung unſerer Kenntniſſe erwarten. Die Natur ſelbſt hat jene beyden Klaſſen von Körpern durch allzuſcharfe Gränzen abgeſondert, als daß man nicht hoffen dürfte, in dieſem Gegenſatz das Geheimniß zu finden, das es ihr möglich macht, durch die einfachſten Mittel die größten Wirkungen hervorzubringen. Vergebens würde man ſich bemühen, dieſe Gränzen in einander fließen zu laſſen, und zu behaupten, daß der Uebergang von flüſſigen zu feſten Körpern kontinuirlich ſeye. Freylich macht die Natur keinen Sprung; aber es ſcheint mir, daß dieſes Princip ſehr mißverſtanden wird, wenn man Dinge, die die Natur nicht nur getrennt, ſondern ſelbſt einander entgegengeſetzt hat, in Eine Klaſſe zu bringen verſucht. Jenes Princip will nur ſo viel ſagen: Alles, was in der Natur *wird*, *wird* nicht durch einen Sprung, alles *Werden* geſchieht in einer ſtetigen Folge. Aber, daß deswegen alles, was *iſt*, kontinuirlich zuſammenhänge — daß auch zwiſchen dem, was *iſt*, kein Sprung ſeyn ſolle, folgt daraus noch lange nicht. Von allem dem alſo, was iſt, iſt nichts *geworden* ohne ſtetiges Fortſchreiten, ſtetigen Uebergang von einem Zuſtand zum andern. Aber jetzt, da es *iſt*, ſteht es zwiſchen ſeinen eignen Gränzen, als ein Ding beſonderer Art, das ſich von andern durch ſcharfe Beſtimmungen unterſcheidet.

Die ſchärfſte Gränzlinie zwiſchen feſten und flüſſigen Körpern, iſt die ausſchließliche Beſtimmung der letztern, Vehikel *poſitiver* Kräfte zu ſeyn. Feſte Körper dagegen gehorchen entweder einzig und allein den Geſetzen der Schwere, oder wenn ſie höhern (chemiſchen) Geſetzen gehorchen, ſo geſchieht es nach Geſetzen der (qualitativen) Anziehung, d. h. durch *negative* Kräfte.

Noch mehr unterſcheidet ſich von allen übrigen, feſten oder flüſſigen Körpern, jenes merkwürdige Fluidum, (die Lebensluft), das für uns die einzige Quelle des Lichts zu ſeyn ſcheint. Denn während alle übrige Körper nur die *einzelnen* einer chemiſchen Anziehung fähigen, Grundſtoffe enthalten, hat jenes in ſich ſelbſt das *allgemeine* Princip, das *allen* chemiſchen Anziehungen *gemeinſchaftlich* zu Grunde liegt.

Da dieſes Fluidum das Heterogenſte in ſich vereinigt — ſo iſt es ſchon daraus begreiflich, daß es der mannigfaltigſten Erſcheinungen fähig iſt. Daher die elektriſchen Attraktionen und Repulſionen, daher die Phänomene von Zerſetzungen jener Luft und vom Verbrennen der Körper, daher die Erſcheinung des Lichts, das uns allmählig begreiflicher wird, wenn wir das Phänomen des Lichts (ſeine Wirkung auf unſer Organ) unterſcheiden von dem, was es für den Verſtand iſt und ſeyn muß. Und wenn vielleicht die ganze Natur, wenn ſelbſt die Oekonomie des thieriſchen Körpers auf Attraktionen und Repulſionen beruhen ſollte, ſo begreifen wir, warum die Natur überall jenes Fluidum verbreitet, und warum ſie an die Gegenwart deſſelben nicht nur das Gelingen vieler chemiſchen Prozeſſe, ſondern ſelbſt die Fortdauer des vegetabiliſchen und des animaliſchen Lebens geknüpft hat.

Die heterogenen Principien, die die Natur in dieſem Fluidum vereinigte, *können* uns nur nach ihrer Wirkung auf die Sinne bekannt ſeyn, und das Gefühl, das dieſe Wirkung in uns hervorbringt, hängt ſelbſt den Ausdrücken an, deren wir uns bedienen. Licht und Wärme iſt bloßer Ausdruck unſers Gefühls, nicht eine Bezeichnung deſſen, was auf uns wirkt. Schon daraus, daß Licht und Wärme auf ganz verſchiedne Sinne — ſo ganz verſchieden wirken, können wir ſchließen, daß wir mit beyden bloße Modifikationen unſers Organs bezeichnen. Eine ungewöhnliche Oſcillation unſrer Kopf- und Sehnerven, ein plötzlicher Schrecken, plötzliches

liches Erſtaunen, oder irgend eine andere Rührung unſers Auges macht, daß wir Licht ſehen, wo wirklich keines iſt. Selbſt Menſchen, deren Geſichtsſinn völlig zerſtört iſt, ſehen Licht bey Nacht, oder bey plötzlichen Erſchütterungen. Und vielleicht iſt ſelbſt die Stufenfolge der Farbe nicht die Folge einer Theilung des Lichtſtrahls, ſondern eine Stufenfolge die unſer Auge macht und die das ermüdete Organ nicht ſelten von von ſelbſt durchläuft. Wenigſtens hat man Menſchen gekannt, die mit ſehendem Auge völlig unfähig waren, Farben zu unterſcheiden.

Daſſelbe iſt der Fall mit dem Princip aller chemiſchen Anziehung, das die neuere Chemie mit dem Namen *Sauerſtoff* bezeichnet hat. Der Name iſt von einer Wirkung auf unſer Organ hergenommen, die dieſer Stoff nicht einmal für ſich ſelbſt, ſondern nur in ſeiner Verbindung mit Körpern ausübt, und bezeichnet ſo wenig, als Licht und Wärme, das, was dieſes Princip *an ſich* iſt. Aber wir können dieſen Ausdruck ohne Bedenklichkeit beybehalten, ſobald wir nur einmal gewohnt ſind, an etwas allgemeineres dabey zu denken, als an die *Zuſammenziehung der Geſchmacksnerven.*

Da dieſes Princip *negativer* Art iſt, ſo läßt ſich ſogar zweifeln, ob die Hoffnung, es für ſich und einzeln darzuſtellen, je erfüllt werden wird.

Genug iſt es indeß für uns, zu wiſſen, daß die Natur die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen, im Kleinen wie im Großen, durch entgegengeſetzte Kräfte der Anziehung und der Zurückſtoßung zu erreichen weiß.

Unſer Blick erweitert ſich jetzt. Von den einzelnen Geſetzen, nach welchen untergeordnete Kräfte in kleinern Sphären den ewigen Wechſel der Natur unterhalten, erheben wir uns zu den Geſetzen, welche das Univerſum regieren, Welten gegen Welten treiben, und immer fort verhindern, daß nicht Körper auf Körper, Syſtem auf Syſtem ſtürze.

Ideen

zu einer

Philoſophie der Natur.

Zweytes Buch.

Zweytes Buch.

Was eine ſtrengwiſſenſchaftliche Form nicht verſtattet hätte, verſtattete die freyere Form unſerer Unterſuchungen, anſtatt von reinen Principien allmählig zu empiriſchen herabzukommen, umgekehrt von Erfahrungen und empiriſchen Geſetzen allmählig zu reinen, aller Erfahrung vorangehenden Principien emporzuſteigen.

Längſt ſchon hat man allgemeine Anziehung und Gleichgewicht als das Geſetz des Univerſums betrachtet, und jeder Verſuch, die ganze Natur auch in untergeordneten Syſtemen, nach denſelben Geſetzen handeln zu laſſen, nach welchen ſie im Syſteme des Ganzen handelt, wurde, von dieſer Zeit an, als Verdienſt betrachtet.

Unſer Zweck iſt jetzt dieſer: auszumachen, wie die Geſetze der partiellen — mit den Geſetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückſtoßung zuſammenhängen mögen, ob nicht vielleicht beyde Ein gemeinſchaftliches Princip vereinigt, ob nicht beyde im Syſtem unſers Wiſſens gleich nothwendig ſind? — Fragen, deren Beantwortung vielleicht der Preiß folgender Unterſuchungen ſeyn wird.

Erſtes Kapitel.

Von Attraktion und Repulſion überhaupt, als Principien eines Naturſyſtems.

Wir ſetzen indeß voraus, daß die Geſetze wechſelſeitiger Anziehung und Zurückſtoßung *allgemeine* Naturgeſetze ſeyen, und fragen, was aus dieſer Vorausſetzung nothwendig folgen müſſe?

Sind beyde *allgemeine Naturgeſetze*, ſo müſſen ſie Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt ſeyn. Zunächſt aber betrachten wir ſie nur in Bezug auf die *Materie*, inſofern ſie Gegenſtand unſerer Erkenntniß *überhaupt* iſt, abgeſehen von aller ſpecifiſchen und qualitativen Verſchiedenheit derſelben. Sie müſſen alſo vorerſt als Bedingungen der Möglichkeit der Materie überhaupt betrachtet werden, und es muß keine Materie urſprünglich gedacht werden können, ohne daß zwiſchen ihr und einer andern Anziehung und Zurückſtoßung ſtatt finde.

Dies ſetzen wir voraus. Ob und warum das ſo ſeyn müſſe, wird ſpäterhin unterſucht werden.

Materie iſt uns vorjetzt nichts, als überhaupt Etwas, was, nach drey Dimenſionen ausgedehnt, den Raum *erfüllt*.

Setzen wir nun Anziehung und Zurückſtoßung zwiſchen zwo *urſprünglichen* Maſſen, denn dies iſt das Geringſte, was wir vorausſetzen können; dieſe Maſſen können wir ſo klein, oder ſo groß denken, als wir wollen, mit der Einſchränkung jedoch, daß wir beyde als *gleich* annehmen, (denn bis jetzt haben wir keinen Grund, ſie als ungleich anzunehmen), ſo ergiebt ſich folgendes: Ihre anziehenden und zurückſtoßenden Kräfte müßten ſich wechſelſeitig *aufheben*, (wechſelſeitig ſich *erſchöpfen*), ihre Attraktions- und Re-

pul-

pulſionskraft iſt nur eine gemeinſchaftliche, und da ſie ihr Daſeyn im Raume nur durch jene Kräfte offenbaren, ſo hören ſie auch auf, einander entgegengeſetzt zu ſeyn, ſie können nicht mehr als verſchiedne, ſondern nur als Eine Maſſe betrachtet werden.

Aber keine Materie iſt und kann ſeyn anders, als durch Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückſtoßender Kräfte; befindet ſich alſo außer jenen beyden Grundmaſſen A und B nicht eine dritte C, gegen die ſie jetzt ihre gemeinſchaftliche Wirkung richten, ſo ſind A und B, da ſich ihre Kräfte wechſelſeitig aufheben, und jetzt nur Eine gemeinſchaftliche Kraft vorſtellen, in der That = 0, denn es iſt Nichts da, worauf ſie wirken, und Nichts, was auf ſie zurückwirken könnte; ſetzen wir aber eine dritte (den beyden erſten immer noch gleiche) Maſſe, was folgt?

Dieſe, vermöge ihrer urſprünglichen Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft, wird A und B nöthigen, ihre gemeinſchaftlichen Kräfte jetzt gegen ſie zu richten, die Kraft jeder einzelnen wirkt gemeinſchaftlich auf die beyden übrigen, und jede einzelne verhindert nun, daß nicht die beyden übrigen ihre urſprünglichen Kräfte an einander erſchöpfen.

Nehmen wir etwa anſtatt der zwo gleichen Grundmaſſen A und B, zwo ungleiche an, ſo werden ſich zwar ihre beiderſeitigen Kräfte nicht wechſelſeitig, aber die Kraft der Einen, (etwa A) wird die der andern (B) völlig aufheben, und ſo haben wir immer wieder nur Eine Maſſe, die einen Ueberſchuß von Kraft hat, den wir uns nicht einmal denken können, ohne ihm ſogleich wieder ein Objekt zu geben, an dem er ſie übe.

In beyden Fällen alſo müſſen wir, um das Verhältniß zwiſchen zwoen Grundmaſſen zu denken, ſchon ein zweytes, in welchem ſie beyde zu einem dritten ſtehen, hinzudenken, und dies gilt von der kleinſten, wie von der größten Maſſe.

Betrachten wir das Verhältniß zwiſchen drey urſprünglichen, gleichen Maſſen, die ſich alle wechſelſeitig anziehen und zurückſtoßen, ſo wird zwar keine einzelne ihre Kraft an der andern erſchöpfen, denn jede einzelne ſtört in jedem Augenblick die Einwirkung der Einen auf die andre. Allein nach demſelben Geſetz, nach welchem z. B. C die Einwirkung von B auf A ſtöret, ſtört A hinwiederum die Einwirkung von C auf B. In dieſem Augenblick aber wird die Einwirkung von A auf C durch B geſtört, und ſo dauert dieſer Wechſel ins Unendliche fort, weil er ſich ins Unendliche fort, ſelbſt wiederherſtellt. Die Einwirkung jeder einzelnen auf die beyden übrigen alſo, muß zwar beſtändig fortdauern, weil ſie immer wiederhergeſtellt wird, aber ſie muß in jedem einzelnen Augenblick als unendlich-klein gedacht werden, weil ſie immer wieder geſtört wird, und da die urſprünglichen Kräfte der Materie nur als bewegende Kräfte wirken können, ſo wird die Bewegung, welche jede einzelne in beyden übrigen bewirkt, als unendlich klein vorgeſtellt. In einem Syſteme von Körpern alſo, die alle als gleich angenommen werden, findet keine Bewegung ſtatt.

Soll Bewegung in einem Syſtem entſtehen, ſo müſſen die Maſſen als ungleich angenommen werden. Daraus folgt allein ſchon, daß die urſprünglichſte Bewegung vermöge dynamiſcher Kräfte keine geradlinigte ſeyn kann. Dies muß auch ſo ſeyn, wenn anders je ein Syſtem von Körpern möglich ſeyn ſoll. Denn, da es der Begriff von Syſtem mit ſich bringt, daß es ein in ſich ſelbſt beſchloßnes Ganzes ſeye, ſo muß auch die Bewegung im Syſtem als lediglich relativ vorſtellbar ſeyn, ohne doch auf irgend etwas außer dem Syſtem Vorhandnes bezogen zu werden. Dies wäre aber unmöglich, wenn alle Körper des Syſtems ſich nach einer geraden Linie bewegten. Dagegen bedarf ein Syſtem, in welchem untergeordnete Körper um einen gemeinſchaftlichen, unverrückbaren Mittelpunkt

Linien beſchreiben, die ſich der Kreislinie mehr oder weniger annähern, eines außer ihm vorhandnen empiriſchen Raums nicht einmal in Bezug auf mögliche Erfahrung, (damit ſeine Bewegung als relativ vorgeſtellt werden könne). Denn in der That iſt, (wie Newton ſchon, und Kant gezeigt haben) die Bewegung in einem ſolchen Syſtem ohne alle Beziehung auf einen außer ihm vorhandenen empiriſchen Raum, doch keine abſolute, ſondern relative Bewegung, relativ nämlich in Beziehung auf das Syſtem ſelbſt, in welchem die Körper, die zu ihm gehören, ihre Verhältniſſe zu einander kontinuirlich verändern, aber immer nur in Bezug auf den Raum, den ſie ſelbſt durch ihre Bewegungen (um den gemeinſchaftlichen Mittelpunkt) einſchließen. In Bezug auf jedes andere mögliche Syſtem iſt das vorausgeſetzte Syſtem ſchlechthin Eines.

Geſetzt alſo auch, es wäre einem noch höhern untergeordnet, ſo würde das die Verhältniſſe des Syſtems unter ſich, als eines in ſich ſelbſt beſchloſſnen Ganzen, nicht ändern. Alle Bewegung in dieſem Syſtem findet nur in Bezug auf das Syſtem ſelbſt ſtatt. Jede Bewegung alſo, die ihm in Beziehung auf ein anderes Syſtem zukäme, wäre nothwendig Eine Bewegung des ganzen Syſtems (als Einheit betrachtet). Eine ſolche Bewegung des ganzen Syſtems (in Bezug auf ein Syſtem außer ihm) wäre, bezogen auf das Syſtem ſelbſt, abſolute, d. h. gar keine Bewegung, (und ſo muß es ſeyn, wenn das Syſtem ein Syſtem ſeyn ſoll). Wohin auch im Weltraum das Ganze ſich bewege, das Syſtem in ſich ſelbſt bleibt daſſelbe, ſeine Körper beſchreiben ins Unendliche fort dieſelben Bahnen, und die innern Verhältniſſe, worauf z. E. der Wechſel der Zeiten, der Climate u. ſ. w. auf dem einzelnen Körper beruht, begleiten das Syſtem auch durch die Laufbahn, für welche Jahrtauſende keinen Maasſtab abgeben.

Da alſo das untergeordnete Syſtem in Bezug auf das höhere einem Körper gleichgilt, und da man ſich die Anziehungskräfte des ganzen Syſtems im Mittelpunkt vereinigt denken kann, ſo müßte der Centralkörper, (als Planet, der die übrigen als Trabanten mit ſich führte) zugleich einem höhern Syſtem angehören, ohne daß dieſes Verhältniß auf die innern Verhältniſſe des untergeordneten Syſtems Einfluß hätte. Denn die Kraft, mit welcher der Centralkörper gegen den Mittelpunkt eines andern Syſtems gezogen wird, iſt zugleich auch die Kraft, mit der er die Planeten ſeines Syſtems anzieht. So beruht auf denſelben Geſetzen, auf welchen das einzelne Syſtem beruht, auch das Syſtem der Welt, und mit der Auflöſung des Problems, wie Materie überhaupt urſprünglich möglich iſt, iſt auch das Problem eines möglichen Univerſums aufgelöſet.

Hat man die Principien der allgemeinen Anziehung bis auf ihre ganze Höhe verfolgt *), ſo kann man nun wieder zum einzelnen Weltkörper des Syſtems herabſteigen. Auf ihm muß nach demſelben Geſetz, das ihn in ſeiner Bahn erhält, alles dem Mittelpunkt zuſtreben. Dieſe Bewegung gegen den Mittelpunkt des größern Körpers heißt dynamiſch, weil ſie vermöge dynamiſcher Kräfte geſchieht. Jede Bewegung aber iſt nur relative, und der apagogiſche Beweis eines Satzes, daß aus ſeinem Gegentheil eine abſolute Bewegung erfolgen müßte, gilt überall mit gleicher Evidenz. Jede Bewegung iſt relativ, heißt: ich muß, um Bewegung wahrzunehmen, außer dem bewegten Körper einen andern ſetzen, der wenigſtens in Bezug auf dieſe Bewegung

---

*) Daß ein Weltſyſtem überhaupt möglich iſt, dafür giebt es keinen weitern Grund, als die Principien der Attraktion und Repulſion. Daß aber das Weltſyſtem dieſes beſtimmte Syſtem iſt, kann und muß einzig aus Geſetzen der allgemeinen Anziehung erklärt werden, warum? — davon ſpäterhin ein Mehreres.

wegung ruht, ob er gleich in Bezug auf einen dritten, inſofern ruhenden Körper ſelbſt wieder bewegt ſeyn kann, und ſo ins Unendliche fort. Daher die zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendigen ſinnlichen Täuſchungen z. B. von Ruhe der Erde und Bewegung des Himmels, die der Verſtand zwar aufdecken, aber nie vernichten kann.

Nicht genug; im Körper, der ſich bewegt, ſelbſt muß relative Ruhe ſtatt finden, d. h. die Theile des Körpers, indem ſie alle ihr Verhältniß zu andern Körpern im Raume ändern, müſſen ihr Verhältniß unter ſich nicht ändern, und wenn ſie es ändern, ſo müſſen, um dieſes wahrnehmen zu können, andere daſeyn, die es nicht ändern, d. h. der Körper muß wenigſtens beharrend ſeyn, auch wenn er nicht in beharrlichem Zuſtande iſt.

Die Materie, (als ſolche,) iſt keiner Veränderung ihres Zuſtandes fähig, ohne Einwirkung äußrer Urſache. Dies iſt das Geſetz der Trägheit der Materie, das vom Zuſtand der Ruhe und Bewegung ganz gleich gilt. Allein die Materie kann durch äußere Urſache nicht bewegt werden, es ſey denn, ſie ſetze ihr thätige, bewegende Kräfte (Undurchdringlichkeit) entgegen. Ruht alſo der Körper, oder bewegt er ſich, durch äußere Kräfte getrieben, (denn beydes iſt in dieſer Rückſicht völlig gleichgültig), ſo muß die Wirkung ſeiner eigenthümlichen Bewegungskräfte als unendlich klein gedacht werden, im erſten Fall, weil er in ſeinem Zuſtande beharret, im andern, weil er ausdrücklich durch äußere Urſache in Bewegung geſetzt ſeyn ſoll. Die relative Ruhe alſo, die dem Körper in Bezug auf ſich ſelbſt zukommt, findet ſtatt, er mag in Bezug auf Körper außer ihm in Ruhe oder in Bewegung gedacht werden.

Allein ich kann mir eben ſo wenig Bewegung ohne Ruhe, als Ruhe ohne Bewegung denken. Alles, was ruht, ruht nur inſofern, als ein anderes bewegt iſt. Die allge-

allgemeine Bewegung des Himmels nehme ich nur wahr, inſofern ich die Erde als ruhend anſehe. So beziehe ich ſelbſt die **allgemeine Bewegung** auf **partiale Ruhe**. Allein gerade ſo wie die allgemeine Bewegung partiale Ruhe vorausſetzt, ſetzt dieſe wieder eine noch partialere Bewegung, dieſe eine noch partialere Ruhe voraus, und ſo ins Unendliche. Ich kann mir die Erde in Bezug auf den Himmel nicht als **ruhend** vorſtellen, es ſey denn, daß auf ihr ſelbſt wieder partiale Bewegung ſtatt Ruhe, und dieſe partiale Bewegung z. B. der Luft, der Ströme, der feſten Körper, wieder nicht, ohne in ihnen ſelbſt partiale Ruhe vorauszuſetzen, u. ſ. w.

In jedem Körper alſo, der ſich bewegt, denke ich mir **innere Ruhe**, d. h. ein Gleichgewicht der innern Kräfte; denn er bewegt ſich nur, in ſo fern er Materie **innerhalb beſtimmter Gränzen** iſt. Beſtimmte Gränzen aber können nur als Produkt entgegengeſetzter, wechſelſeitig ſich beſchränkender Kräfte gedacht werden.

Allein dieſes Gleichgewicht der Kräfte, dieſe partiale Ruhe des Körpers kann ich mir nicht denken, als in Bezug auf das Gegentheil — aufgehobenes Gleichgewicht und partiale Bewegung. Dieſes aber ſoll **jetzt**, indem der Körper ſich **bewegt**, nicht ſtatt finden, denn er ſoll ſich als Körper, d. h. als Materie innerhalb beſtimmter Schranken (in Maſſe) bewegen. Alſo kann ich mir auch jenes geſtörte Gleichgewicht (die partiale Bewegung im bewegten) Körper nicht als **wirklich**, aber ich muß es nothwendig als **möglich** denken. Dieſe Möglichkeit aber ſoll keine bloß **gedachte**, ſie ſoll eine **reale** Möglichkeit ſeyn, die in der Materie ſelbſt ihren Grund hat.

Aber die Materie iſt **träg**. Bewegung der Materie ohne äußre Urſache iſt unmöglich. Alſo kann auch jene **partiale** Bewegung nicht eintreten, ohne äußre Urſache.

Nun

Nun kann aber, ſo viel wir bis jetzt wiſſen, nur ein *bewegter* Körper einem andern Bewegung *mittheilen.* Die *partiale* Bewegung aber, von der wir ſprechen, ſoll völlig verſchieden ſeyn von jener, die durch Stoß, durch Mittheilung bewirkt wird, — ſie ſoll ihr ſogar entgegengeſetzt ſeyn. Alſo kann es keine Bewegung ſeyn, die ein *bewegter* Körper dem andern mittheilt — alſo — dies folgt nothwendig — es muß eine Bewegung ſeyn, die auch der ruhende Körper dem ruhenden mittheilt. Nun heißt jede Bewegung, die durch *Stoß* bewirkt wird, *mechaniſch*, Bewegung aber, die der *ruhende* Körper im *ruhenden* bewirkt, *chemiſch*; alſo hätten wir eine Stufenfolge der Bewegungen — nämlich:

Allen übrigen Bewegungen geht nothwendig *voran* die urſprüngliche, *dynamiſche*, (die nur durch Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung möglich iſt). Denn auch *mechaniſche*, d. h. durch Stoß mitgetheilte Bewegung, kann nicht ſtatt finden, ohne Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückſtoßender Kräfte im Körper. Kein Körper kann geſtoßen werden, ohne daß er ſelbſt *repellirende* Kraft äußere, und keiner kann ſich in *Maſſe* bewegen, ohne daß in ihm Kräfte der *Anziehung* wirken. Noch viel weniger kann eine chemiſche Bewegung ſtatt finden, ohne ein freyes Spiel der dynamiſchen Kräfte.

Der *mechaniſchen* gerade entgegengeſetzt iſt die *chemiſche* Bewegung. Jene wird einem Körper durch *äußere Kräfte* mitgetheilt, dieſe im Körper zwar durch *äußere Urſachen*, aber doch, wie es ſcheint, durch *innere Kräfte* bewirkt: Jene ſetzt im *bewegten* Körper *partiale Ruhe*, dieſe ſetzt, gerade umgekehrt, im *unbewegten* Körper, *partiale Bewegung* voraus.

Wie ſich die chemiſche Bewegung zur *allgemeinen* dynamiſchen verhalte, iſt ſo ſchnell nicht ausgemacht. So viel iſt gewiß, daß beyde nur durch anziehende und zurückſtoßende Kräfte möglich ſind. Die allgemeinen Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung aber, inſofern ſie Bedingungen der Möglichkeit einer Materie überhaupt ſind *), liegen jenſeits aller Erfahrung. Dagegen ſetzen die Kräfte der chemiſchen Anziehung und Zurückſtoßung bereits die Materie voraus, und können deshalb gar nicht anders, als durch Erfahrung, erkannt werden. Jene werden, da ſie aller Erfahrung vorangehen, als abſolut-nothwendig, dieſe als abſolut-zufällig gedacht.

Die dynamiſchen Kräfte aber können nicht, in ihrer Nothwendigkeit, gedacht werden, als nur inſofern ſie zugleich, in ihrer Zufälligkeit, erſcheinen. In jedem einzelnen Körper ſind anziehende und zurückſtoßende Kräfte nothwendig im Gleichgewicht. Aber dieſe Nothwendigkeit wird gefühlt nur im Gegenſatz gegen die Möglichkeit, daß dieſes Gleichgewicht geſtört werde. Dieſe Möglichkeit nun müſſen wir in der Materie ſelbſt ſuchen. Der Grund davon kann ſogar gedacht werden als ein Beſtreben der Materie, aus dem Gleichgewicht zu treten, und ſich dem freyen Spiel ihrer Kräfte zu überlaſſen. Wenigſtens heißt Materie, in welcher wir keine ſolche Möglichkeit vorausſetzen, (die keiner chemiſchen Behandlung fähig iſt,) in beſonderm Sinne des Worts, todte Materie. —

Aber die träge Materie bedarf, um das Gleichgewicht ihrer Grundkräfte zu verlaſſen, einer äußern Einwirkung. Sobald dieſe aufhört, ſinkt ſie in ihre vorige Ruhe zurück, und das ganze chemiſche Phänomen iſt nicht ſowohl ein Beſtreben, das Gleichgewicht zu verlaſſen, als ein Beſtreben, das Gleichgewicht zu behaupten. Aber weil das Weſen der Materie im Gleichgewicht ihrer Kräfte beſteht, ſo mußte die

Natur

---

*) Dies wurde oben ausdrücklich vorausgeſetzt.

Natur nothwendig über dieſe Stuſe erſt zu höhern emporſteigen.

Denn wenn einmal der erſte Schritt vom Nothwendigen zum Zufälligen gethan iſt, ſo iſt gewiß, daß die Natur auf keiner tiefern Stufe ſtehen bleibt, wenn ſie zu einer höhern fortgehen kann. Dazu aber iſt genug, daß die Natur Einmal ein freyes Spiel der Kräfte in der Materie verſtatte, denn, wenn dieſe einmal aus dem Gleichgewichte tritt, das ſie erhält, ſo iſt es auch nicht unmöglich, daß irgend ein drittes, (was es nun ſeye) dieſen Streit freyer Kräfte *permanent* mache, und daß ſo die Materie, (jetzt ein *Werk der Natur*) in dieſem Streit ſelbſt ihre Fortdauer finde. Alſo liegen wirklich ſchon in den chemiſchen Eigenſchaften der Materie die erſten, obwohl noch völlig unentwickelten Keime eines künftigen Naturſyſtems, das in den mannichfaltigſten Formen und Bildungen bis dahin ſich entfalten kann, wo die ſchaffende Natur in ſich ſelbſt zurückzukehren ſcheint. So iſt zugleich fernern Unterſuchungen der Weg bis dahin vorgezeichnet, wo in der Natur das Nothwendige und das Zufällige, das Mechaniſche und das Freye ſich ſcheidet. Das Mittelglied zwiſchen beyden machen die chemiſchen Erſcheinungen.

So weit alſo führen in der That die Prinzipien der Attraktion und Repulſion, ſobald man ſie als Prinzipien eines *allgemeinen Naturſyſtems* betrachtet. Um ſo wichtiger iſt es, den Grund, und unſer Recht auf den uneingeſchränkten Gebrauch derſelben tiefer aufzuſuchen.

Da die Kraft der *allgemeinen* Anziehung überall der *Quantität* der Materie proportional iſt, ſo wird ſie künftig auch *quantitative*, ſo wie die der *partiellen* (chemiſchen) Anziehung, weil ſie auf *Qualitäten* der Körper zu beruhen ſcheint, *qualitative* heißen können.

Zweytes

Zweytes Kapitel.

Vom Scheingebrauch jener beyden Principien.

Wenn auch Newton, wie es ſcheint, über die Bedeutung des von ihm aufgeſtellten Princips der allgemeinen Anziehung mit ſich ſelbſt uneinig war, ſo fiengen doch ſeine Anhänger ſehr bald an, die Anziehung der Weltkörper gegen einander nicht mehr, als eine blos ſcheinbare, ſondern als eine dynamiſche der Materie urſprünglich zukommende Anziehung zu betrachten. Scheinbar nämlich wäre dieſe Anziehung, wenn ſie durch die Wirkung irgend einer dritten Materie, die die Körper wechſelſeitig gegen einander triebe und von einander entfernte, (des Aethers etwa) hervorgebracht würde. Wenn alſo Newton wirklich, wie er in einigen Stellen äußert, (ungeachtet er in andern ausdrücklich das Gegentheil behauptet,) zweifelhaft war, was „die wirkende Urſache der Anziehung" ſeye, ob ſie vielleicht nicht durch einen Stoß, oder auf andere, uns unbekannte Art, bewirkt werde, ſo war der Gebrauch, den er von jenem Princip zur Errichtung eines Weltſyſtems machte, in der That ein bloßer Scheingebrauch, oder vielmehr die Anziehungskraft ſelbſt war ihm eine wiſſenſchaftliche Fiktion, die er gebrauchte, bloß um das Phänomen überhaupt auf Geſetze zurückzuführen, ohne es dadurch erklären zu wollen.

Newton wollte aber höchſtwahrſcheinlich eben dadurch einem andern möglichen Scheingebrauch jenes Princips entgehen, in den bald nachher ein großer Theil ſeiner Nachfolger verfiel. Um dem Wahn vorzubeugen, als ob er wirklich durch jene Grundkraft die allgemeine Gravitation phyſiſch erklären wollte, nahm er lieber eine Zeitlang das ganze Phänomen der Anziehung für ſcheinbar an, und ſuchte deshalb ſelbſt wieder eine phyſiſche Erklärung davon in der

mecha-

mechaniſchen Wirkung einer hypothetiſch-angenommenen Flüſſigkeit, die er Aether nannte; bald aber widerſprach er ſelbſt wieder dieſer Annahme weit ſtärker, als er ſie vorher behauptet hatte, — ein offenbarer Beweis, daß ihm weder das Eine, noch das Andere Genüge that, und daß er eine dritte Auskunft für möglich hielt.

Soll das Princip der allgemeinen Anziehung irgend etwas erklären, ſo gilt es nichts mehr und nichts weniger, als irgend eine qualitas occulta der Scholaſtiker — als die fuga vacui, und was dergleichen mehr iſt. Steht aber jenes Princip ſelbſt an der Gränze aller phyſikaliſchen Erklärung, — iſt es das, was erſt überhaupt eine Nachfrage nach Urſache und Wirkung möglich macht, ſo muß man aufhören, ſelbſt wieder eine Urſache dafür zu ſuchen, oder es ſelbſt als Urſache, (d. h. als etwas, das nur im Zuſammenhang der Naturerſcheinungen möglich iſt), aufzuſtellen.

Wenn ſelbſt Newton von der Anziehungskraft ſagte, ſie ſey materiae vis inſita, innata u. ſ. w. ſo ließ' er in Gedanken der Materie eine von der Anziehungskraft unabhängige Exiſtenz. Die Materie könnte demnach auch wirklich ſeyn, ohne alle anziehende Kräfte; daß ſie dieſe Kräfte hat, — (daß etwa, wie einige Schüler Newtons ſagten, eine höhere Hand ihr dieſes Beſtreben eingedrückt hat) — iſt, in Bezug auf die Exiſtenz der Materie ſelbſt, etwas Zufälliges.

Wenn aber anziehende und zurückſtoßende Kräfte ſelbſt Bedingungen der Möglichkeit der Materie ſind — oder vielmehr, wenn Materie ſelbſt nichts anders iſt, als dieſe Kräfte im Conflikt gedacht, ſo ſtehen dieſe Principien an der Spitze aller Naturwiſſenſchaft entweder als Lehnſätze aus einer höhern Wiſſenſchaft, oder als Axiome, die vor allem vorausgeſetzt werden müſſen, wenn anders phyſikaliſche Erklärung überhaupt möglich ſeyn ſoll.

Weil

Weil man aber in der Spekulation Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft als von der Materie verſchieden, ſich vorſtellen kann, ſo denkt man (nach einer eben nicht ſehr ſeltnen Täuſchung), daß, was in Gedanken getrennt werden kann, auch in der Sache ſelbſt getrennt iſt. Ueberläßt man ſich dieſer Täuſchung, ſo iſt die Materie da, ohne alle anziehende und zurückſtoßende Kräfte.

Iſt dies, ſo können dieſe nicht mehr auf die Würde erſter Principien Anſpruch machen, ſie treten jezt ſelbſt in die Reihe von Natururſachen und Wirkungen — als Urſachen gedacht aber bieten ſie dem Verſtande nichts als dunkle Qualitäten der Materie dar, die, anſtatt die Naturforſchung zu fördern, ihr vielmehr im Wege ſind.

Derſelbe ſpekulative Schein, der über dieſe Principien irre führte, verbreitet ſeinen Einfluß über alle Wiſſenſchaften. Leibnitz verwarf die Newtoniſche Anziehungskraft, weil er ſie für die Fiktion einer trägen Philoſophie hielt, die, anſtatt phyſiſche Urſachen mit Mühe zu erforſchen, lieber ſogleich zu dunkeln, unbekannten Kräften, (dem Ziel aller Naturkenntniß) ihre Zuflucht nimmt. Allein wenn Newton die allgemeine Anziehung aus einer der Materie ſelbſt eingepflanzten Kraft erklärte, ſo that er nichts anders, als was Leibnitz in einem andern Gebiete ſelbſt that, wenn er die urſprünglichen und nothwendigen Handlungen des menſchlichen Geiſtes aus angebohrnen Kräften erklärte. So wie Newton die Materie von ihren Kräften trennte, als ob Eines ohne das Andere beſtehen könnte, oder als ob die Materie etwas anders wäre, als ihre Kräfte, ſo trennte Leibnitz den menſchlichen Geiſt, (als ein Ding an ſich) von ſeinen urſprünglichen Kräften und Handlungen, gleichſam als ob der Geiſt anders, als nur durch ſeine Kräfte und in ſeinen Handlungen wirklich wäre.

Lange

Lange vor Newton hatte Kepler, dieſer ſchöpfriſche Geiſt, in poetiſchen Bildern geſagt, was Newton nachher proſaiſcher ausdrückte. Als jener zuerſt von der Sehnſucht, die Materie gegen Materie triebe, dieſer von der Anziehung zwiſchen Körper und Körper ſprach, dachte keiner von beyden daran, daß dieſe Ausdrücke ihnen ſelbſt oder andern je für Erklärungen gelten ſollten. Denn Materie und anziehende und zurückſtoßende Kraft war ihnen Eins und daſſelbe — Beyde nur zween gleichgeltende Ausdrücke derſelben Sache, der Eine für die Sinne, der andere für den Verſtand gültig.

Selbſt als Newton ſich zwiſchen der Alternative erblickte, die allgemeine Anziehungskraft entweder als qualitas occulta, (was er nicht wollte und nicht konnte) oder als bloß ſcheinbar, d. h. als Wirkung einer fremden Urſache anzuſehen, entwickelte er ſich doch, wie es ſcheint, niemals ſelbſt den ſpekulativen Schein, der ihn zwiſchen zweyen widerſprechenden Behauptungen ungewiß hin und her trieb. Wozu hätte er das auch nöthig gehabt? Jener Schein betraf nur die Möglichkeit der Principien, das Syſtem, in ſich ſelbſt gewiß, nahm keinen Antheil daran.

Unſer Zeitalter, das, wenn es müde iſt, zu erfinden, wenigſtens die Möglichkeit früherer Erfindungen unterſucht, hat jene durch alle Wiſſenſchaften hindurchgehende ſpekulative Täuſchung aufgedeckt. Der Naturlehre, innerhalb ihrer beſtimmten Gränze, kann dies ſehr gleichgültig ſeyn. Sie geht ihren gebahnten Weg fort, auch wenn ſie über die Principien nicht im Reinen iſt. Deſto wichtiger iſt jene Entdeckung für die Philoſophie, vor deren Gerichtshof zuletzt alle jene Streitigkeiten entſchieden werden müſſen, mit denen ſich andere Wiſſenſchaften, im ſichern Vertrauen auf die Anſchaulichkeit ihrer Begriffe, oder auf den Probierſtein der Erfahrung, den ſie jeden Augenblick zur Hand haben, nicht bemengen mögen.

Inzwiſchen iſt es bisher der geſunden Philoſophie ſelbſt, ſo ſehr auch ihre Principien mit allem übereinſtimmen, was jede aufgeklärte Erfahrungswiſſenſchaft bis jetzt vorausgeſetzt hat, noch nicht gelungen, jene finſtere Scholaſtik zu verdrängen, die, unwiſſend in Anſehung aller Forderungen, welche Erfahrung und Erfahrungswiſſenſchaften an die Philoſophie machen, noch jetzt fortfährt, ſich ihrem ſpekulativen Wahn zu überlaſſen, und mit vermeinten realen Kenntniſſen ſich brüſtend, auf alle Verſuche, unſer Wiſſen allein auf die Erfahrungswelt zu beſchränken, ſtolz herabzuſehen. Man hat größtentheils noch nicht eingeſehen, daß die Dinge von ihren Wirkungen nicht verſchieden ſind, und trägt ſich noch jetzt mit Hirngeſpinnſten von Dingen, die außer den Dingen ſelbſt vorhanden ſeyn ſollen. Weil es der Spekulation möglich iſt, zu trennen, was an ſich ſelbſt nie getrennt iſt, weil die Einbildungskraft zum Behuf der Spekulation, das Objekt von ſeiner Eigenſchaft, das Wirkliche von ſeiner Wirkung trennen, und ſo feſthalten kann — glaubt man, daß es auch außer unſrer Einbildungskraft Objekte ohne Eigenſchaft, Dinge ohne Wirkung gebe, uneingedenk, daß urſprünglich, d. h. abgeſehen von unſerer Spekulation, jedes Objekt nur durch ſeine Eigenſchaften, jedes Ding nur durch ſeine Wirkung auf uns für uns da iſt. —

Die Philoſophie hat gelehrt, daß das Ich in uns — abſtrahirt von ſeinen Handlungen — Nichts iſt; deſſen ungeachtet giebt es Philoſophen, die mit dem großen Haufen immer noch glauben, die Seele ſey irgend ein Ding — ſie wiſſen ſelbſt nicht, welcher Art, das gar wohl ſeyn könnte, auch wenn es weder empfände, noch dächte, noch wollte, noch handelte. Dies drücken ſie ſo aus: Die Seele iſt Etwas, das an ſich exiſtirt. Daß ſie nun gerade denkt, will, handelt, iſt zufällig, und macht nicht ihr Weſen ſelbſt aus, ſondern iſt ihr nur eingepflanzt; und wenn irgend einer fragt: warum ſie denkt, will und handelt? ſo ſagt man ihm: daß es Einmal ſo iſt, und daß es wohl auch nicht ſo ſeyn könnte. —

Derſelbe Geiſt herrſcht nun in den gewöhnlichen Vorſtellungen von anziehenden und zurückſtoßenden Kräften in der Materie. Denn das will man, daß dieſe Kräfte nicht die Materie ſelbſt, ſondern nur in der Materie ſeyen. Sobald man ihnen eine von der Materie unabhängige Exiſtenz gegeben hat, fragt man auch weiter, was ſie an ſich ſeyn mögen, nicht mehr, was ſie in Bezug auf uns ſind; und eben darin liegt das πρῶτον ψεῦδος alles Dogmatismus. Man vergißt, daß ſie erſte Bedingungen unſerer Erkenntniß ſind, die wir vergebens aus unſerer Erkenntniß, (phyſiſch oder mechaniſch) erklären wollen, daß ſie, ihrer Natur nach ſchon jenſeits alles Erkennens liegen, daß wir, ſobald man nach ihrem Grund fragt, das Gebiet der Erfahrung, die jene Kräfte vorausſetzt, verlaſſen müſſen, und daß wir nur in der Natur unſers Erkennens überhaupt, in der erſten urſprünglichſten Möglichkeit unſers Wiſſens, einen Rechtsgrund finden können, ſie aller Naturwiſſenſchaft als Principien, die in ihr ſelbſt ſchlechthin unerweisbar ſind, voranzuſchicken.

Materie und Körper alſo ſind ſelbſt nichts, als Produkte entgegengeſetzter Kräfte, oder vielmehr ſelbſt nichts anders, als dieſe Kräfte. Wie kommen wir doch zum Gebrauch des Begriffs von Kraft, der in keiner Anſchauung darſtellbar iſt, und dadurch ſchon verräth, daß er etwas ausdrückt, deſſen Urſprung jenſeits alles Bewußtſeyns liegt — alles Bewußtſeyn, Erkennen und alſo auch alles Erklären, nach Geſetzen von Urſache und Wirkung erſt möglich macht. Warum ſind wir doch genöthigt, mit unſerm Wiſſen zuletzt bey Kräften ſtehen zu bleiben, wenn dieſe ſelbſt wieder Erklärungen der Naturphänomene, oder Gegenſtand einer phyſikaliſchen Erklärung ſeyn ſollen?

Es

Es giebt alſo einen doppelten *Scheingebrauch* jener Principien.

Einen, da man die Materie vorerſt in Gedanken, dann aber auch wirklich vorausſetzt, um ihr erſt nachher Anziehungs- und Zurückſtoßungskräfte, (man weiß nicht wodurch) einpflanzen zu laſſen. Denn da dieſe Kräfte nur als Bedingungen der *Möglichkeit* der Materie Realität haben, ſo können ſie ſich, wenn die Materie abhängig von ihnen wirklich iſt, (wenn ſie der Materie nur eingepflanzt ſind) nun nicht mehr unter dieſem Titel unſern phyſikaliſchen Unterſuchungen entziehen; in der Reihe von Natururſachen und Wirkungen aber ſtellen ſie nichts anders vor, als verborgne Qualitäten, die man in keiner geſunden Naturwiſſenſchaft aufkommen läßt.

Klüger alſo iſt es in dieſem Fall das ganze Phänomen der Anziehung für *ſcheinbar* zu erklären. Dieſe Annahme hat jedoch mit der vorigen gemein, daß ſie Materie *vorausſetzen* muß, um ſie nachher zu *erklären*. Denn überhaupt iſt alles Erklären unmöglich, ohne irgend etwas zum *voraus* anzunehmen, das, als Subſtrat, aller künftigen Erklärung zu Grunde liegt. Alſo ſetzt auch die mechaniſche Phyſik als Datum zu ihren Erklärungen, voraus den leeren Raum, die Atomen und eine feinere Materie, die jene gegen einander treibt und von einander zurückſtößt.

Was nun dieſe Vorausſetzungen betrift, ſo iſt es hier genug, zu bemerken, daß die mechaniſche Phyſik, indem ſie es unternimmt, die Körperwelt aus mechaniſchen Geſetzen zu erklären, wider ihren Willen Körper, und damit attraktive und repulſive Kräfte vorauszuſetzen genöthigt iſt. Denn daß ſie die urſprünglichen Körperchen (corpuscula) für abſolut-undurchdringlich, und abſolut-untheilbar anſieht, um ſo jener Kräfte entbehren zu können, iſt nichts anders, als ein Ausfluchtsmittel der trägen Philoſophie, die, weil ſie

etwas

etwas nicht aufkommen laſſen will, was ſie doch aufkommen laſſen muß, ſobald ſie ſich auf Unterſuchungen einläßt, lieber durch einen diktatoriſchen Machtſpruch alle Unterſuchungen zum voraus abſchneidet, und ſo die widerſtrebende Vernunft nöthigt, da Schranken anzuerkennen, wo ſie ihrer Natur nach keine anerkennen kann.

Alſo kann auch der Atomiſtiker ohne einen Scheingebrauch jener beyden Principien nicht abkommen, den er ſich jedoch hütet, einzugeſtehen, weil, wenn er ihn eingeſtände, ſeine ganze Arbeit vergeblich wäre. Denn er gebraucht (wider ſeinen Willen) jene Principien gerade nur ſo weit, als er es nöthig hat, um ſie als entbehrlich darſtellen zu können, und huldigt ihnen nur ſo lange, bis er ihre eigne Macht gebrauchen kann, ſie vom Throne zu ſtoßen. Sie ſind der feſte Punkt, an den er ſelbſt ſeinen Hebel anlegen muß, um ſie aus der Stelle zu rücken, und indem er ſie als entbehrlich zu Erklärung des Weltſyſtems darſtellen will, zeigt er, daß ſie wenigſtens in ſeinem Lehrſyſtem unentbehrlich waren.

Da jetzt noch ein neuer Verſuch erwartet wird, durch welchen die mechaniſche Phyſik, (ehrwürdig wenigſtens durch ihr Alter), völlig außer Zweifel geſetzt und als das einzigmögliche Syſtem des Univerſums behauptet werden ſoll: ſo iſt es nicht zweckwidrig zu ſehen, was man wohl zum voraus von einem ſolchen Verſuch, (ſo weit man ihn bis jetzt beurtheilen kann,) ſich verſprechen darf.

Drittes Kapitel.

Einige Bemerkungen über die mechaniſche Phyſik des Herrn le Sage.

Die mechaniſche Phyſik des Herrn le Sage kennt man bis jetzt theils aus einigen Abhandlungen ihres Urhebers, aus dem Lucrèce Newtonien und ſeiner Preisſchrift: Verſuch einer mechaniſchen Chemie, theils aus dem, was einige ſeiner Freunde davon bekannt gemacht haben, z. B. Herr de Lüc in ſeinen beyden Werken über die Atmoſphäre, und weit zuſammenhängender und ſyſtematiſcher, Herr Prevoſt in ſeinem Werke, über den Urſprung der magnetiſchen Kräfte *). Die letztgenannte Schrift iſt bey den folgenden Bemerkungen überall zu Grunde gelegt.

Was das auffallendſte zu ſeyn ſcheint, iſt, daß die mechaniſche Phyſik mit Poſtulaten beginnt, auf dieſe Poſtulate erſt Möglichkeiten aufführt, und am Ende ein über allen Zweifel erhabnes Syſtem errichtet zu haben meynt.

Ihr erſtes Poſtulat ſind mehrere erſte Körper (corpuscules) in einem gewiſſen Raume vertheilt, alle von gleicher Maſſe, doch klein genug, um, wenn ſie ſich berühren, nicht ſehr merklich von einander unterſchieden zu ſeyn, ferner, ſo beſchaffen, daß jedes derſelben die Körperchen ſeiner Art weniger, als die der andern Art, anziehe **).

Die erſten Körperchen alſo denkt ſich die mechaniſche Phyſik als Punkte; doch als erfüllte, (materielle, phyſiſche)

---

*) De l'origine des forces magnétiques. à Genève 1788. Deutſche Ueberſetzung. Halle 1794.

**) Prevost §. 1. 2.

ſche) Punkte. Wenn aber dieſe Punkte noch materiell ſind, ſo fragt ſich: was den Atomiſtiker berechtigt, bey dieſen Punkten ſtehen zu bleiben? Denn die Mathematik fährt deswegen doch fort, auf der unendlichen Theilbarkeit des *Raums* zu beſtehen, und die Philoſophie, ob ſie ſich gleich nicht anmaaßt, zu ſagen: die *Materie* (an ſich betrachtet) *beſtehe* aus unendlich vielen Theilen, hört deswegen nicht auf, eine unendliche *Theilbarkeit*, d. h. die *Unmöglichkeit* einer je *vollendeten* Theilung zu behaupten. Wenn alſo die mechaniſche Phyſik erſte (oder letzte) Körperchen vorausſetzt, ſo kann ſie den Grund für dieſe Vorausſetzung nicht aus der Mathematik oder aus der Philoſophie hernehmen. Der Grund kann alſo nur ein *phyſiſcher* ſeyn, d. h. ſie muß (wenn nicht beweiſen, doch) behaupten, es ſeyen Körperchen, welche weiter zu theilen *phyſiſch* unmöglich ſeye. Allein nachdem man vorher den Gegenſtand aller möglichen Erfahrung entzogen hat, wie dies der Fall iſt, wenn man phyſiſch-untheilbare Körperchen behauptet, hat man auch weiter kein Recht, ſich auf Erfahrung, d. h. auf einen phyſiſchen Grund, (wie hier auf die *phyſiſche* Unmöglichkeit) zu berufen. Alſo iſt jene Annahme eine völlig *willkührliche* Annahme, d. h. man bildet ſich ein, es ſey möglich, in der Theilung der Materie auf Körperchen zu ſtoßen, welche ferner zu theilen, *der Natur* dieſer Körperchen nach, unmöglich ſey. Allein es giebt keine *phyſiſche* Unmöglichkeit, die, *als ſolche*, *abſolut* wäre. Jede phyſiſche Unmöglichkeit iſt *relativ*, d. h. nur in Beziehung auf gewiſſe Kräfte oder Urſachen in der Natur gültig, es ſey denn, daß man zu verborgnen Qualitäten ſeine Zuflucht nehme. Alſo behauptet man mit der phyſiſchen Untheilbarkeit jener erſten Körperchen nur ſo viel: es ſey in der Natur keine (bewegende) Kraft vorhanden, die den Zuſammenhang jener Körperchen unter ſich überwältigen könnte. Allein für dieſe Behauptung läßt ſich weiter kein Grund anführen, als ein aus dem Syſtem ſelbſt hergenommener, d. h. weil ohne ſie das Syſtem nicht beſtehen könnte. Alſo muß ſie darauf beſchränkt werden: Man könne ſich keine Naturkraft denken, der es möglich wäre, jene Körperchen zu theilen. Wird aber die Behauptung ſo ausgedrückt, ſo ſpringt ihre Unwahrheit in die Augen. Denn jeder Zuſammenhang in der Welt hat Grade, und ſobald es darauf ankommt, was ich mir denken kann, kann ich keinen Grad von Zuſammenhang denken, für den ich mir nicht auch eine Kraft denken könnte, die hinreichend wäre, ihn zu überwältigen.

Vielleicht aber ſieht die mechaniſche Phyſik auf dieſe Einwürfe, als auf unnütze Grübeleyen einer anmaaßlichen Metaphyſik herab, und ſucht alle weitere Unterſuchungen durch den Machtſpruch: es ſeye ſo, ein für allemal abzuſchneiden. Allein dieſer Machtſpruch gilt nur, ſo lange man ſich auf dem Gebiet der Erfahrung befindet, wo alle Beweiſe von Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Dings vor ſeiner Wirklichkeit verſtummen müſſen; nicht aber auch dann noch, wann man ſich ſelbſt in ein Feld gewagt hat, wo über Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Belehrung der Erfahrung mehr möglich iſt, ſondern wo der Geiſt ſich völlig ſeiner Freyheit überläßt, nur darum bekümmert, daß nichts ſeine Freyheit beſchränke.

Was berechtigte dich doch, kann man den Korpuſkularphiloſophen fragen, überhaupt eine unendliche Theilbarkeit der Materie vorauszuſetzen, und die Auflöſung der Materie in ihre Elemente — nicht etwa nur als möglich anzunehmen, ſondern — wirklich zu verſuchen? — Die Erfahrung, daß die Materie etwas Zuſammengeſetztes iſt? Allein, wenn du ſonſt keinen Grund aufzuweiſen haſt, ſo mußt du die Theilung der Materie auch nur ſo weit verfolgen, als du in der Erfahrung ein Zuſammengeſetztes vor dir haſt. Allein dies widerſpricht deinem Unternehmen, die Materie

in

in ihre Elemente aufzulöſen. Alſo mußt du irgendwo auf einen Punkt kommen, wo nicht mehr die Erfahrung dich weiter zu theilen nöthigt, ſondern wo du dich völlig der Freyheit deiner Einbildungskraft überläſſeſt, die auch da noch Theile *vorausſetzt*, wo keine mehr erkennbar ſind. Haſt du aber einmal deinem Geiſt volle Freyheit gelaſſen, zu theilen, auch wo Erfahrung nicht mehr zu theilen nöthigt, ſo haſt du keinen Grund, dieſe Freyheit irgendwo zu beſchränken. Im menſchlichen Geiſt ſelbſt kann kein Grund liegen, irgendwo aufzuhören, alſo müßte der Grund außer ihm liegen, d. h. man müßte in der Erfahrung irgend Einmal auf Elemente ſtoßen, die der Freyheit im Theilen der Materie ſchlechthin Schranken ſetzten. Allein ſo ſehen wir uns wieder in der Nothwendigkeit, eine abſolute Unmöglichkeit anzunehmen, die doch zugleich *phyſiſch* ſeyn ſoll, d. h. eine Unmöglichkeit, für die ſich weiter kein Grund angeben läßt, und die doch in der Natur liegt, wo *alles* Grund und Urſache haben muß — alſo eine Unmöglichkeit, die ſelbſt unmöglich iſt, weil ſie ſich widerſpricht.

Wenn alſo die mechaniſche Phyſik genöthigt iſt, einzugeſtehen, daß es für ihre Annahme urſprünglicher, ſchlechthin untheilbarer Körpertheilchen keinen Grund mehr gebe, ſo ſieht man nicht ein, warum ſie ſich auf die Möglichkeit der Materie überhaupt noch einläßt. Allein ſie bekümmert ſich auch darum gar nicht; ſondern beſchränkt ſich darauf, die Möglichkeit einer *beſtimmten* Materie, oder was daſſelbe iſt, der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie aus jenen Elementen und ihrem Verhältniſſe zum leeren Raum zu erklären. Dabey hat ſie den Vortheil, daß ſie die Materie in ihren Elementen als völlig gleichartig vorausſetzt. Dieſe aber, da ſie als abſolut-undurchdringlich vorausgeſetzt werden, können ſich von einander doch durch ihre *Figur* unterſcheiden, die nun als *unveränderlich* betrachtet werden muß. Alſo iſt

ſchon

ſchon eine Möglichkeit vorhanden, bey aller urſprünglichen Gleichartigkeit der Elemente doch eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Grundmaſſen, je nachdem ſie aus Körperchen von gleicher oder verſchiedner Figur zuſammengeſetzt ſind, darzuthun. Dazu kommt endlich noch der leere Raum, der der Einbildungskraft volle Freyheit verſtattet, auch die größte Verſchiedenheit der Materie in Anſehung ihrer ſpecifiſchen Dichtigkeit durch willkührliche Verhältniſſe des Leeren in den Körpern zum Erfüllten, und umgekehrt, begreiflich zu machen.

Dies iſt denn auch der größte Vortheil aller mechaniſchen Phyſik, daß ſie anſchaulich machen kann, was eine dynamiſche Phyſik, (d. h. eine ſolche, die die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie nur aus den gradualen Verhältniſſen anziehender und zurückſtoßender Kräfte zu erklären unternimmt) niemals in der Anſchauung (a priori) darzuſtellen vermag. So kann ſelbſt die mechaniſche Phyſik, innerhalb ihrer Gränzen betrachtet, ein Meiſterſtück des Scharfſinns und der mathematiſchen Präciſion werden, ſelbſt wenn ſie in ihren Principien völlig grundlos iſt. Hier iſt alſo nicht davon die Rede, was das Syſtem des Herrn le Sage in mathematiſcher Rückſicht zu leiſten vermöge, ſobald ſeine Vorausſetzungen eingeräumt werden, ſondern es iſt darum zu thun, dieſe Vorausſetzungen ſelbſt und die Anwendung ſeines Syſtems auf Phyſik und Naturwiſſenſchaft überhaupt in Unterſuchung zu nehmen; denn, was das Syſtem ſelbſt betrift, ſo liegt es ſo weit jenſeits der Gränzen unſerer Erfahrung, daß es in ſich ſelbſt vollkommene Evidenz haben und doch in der Anwendung auf Erfahrung äußerſt zweifelhaft werden könnte.

Herrn le Sage's Syſtem ſetzt alſo voraus, daß in einem leeren Raume eine unendliche Anzahl harter,

ſehr

ſehr kleiner, beynahe gleicher Körper gleichförmig vertheilt ſey *). Was nun den leeren Raum betrift, ſo iſt er Etwas, das ſich in keiner Erfahrung darthun läßt. Denn, wenn man ihn nöthig glaubt, um die ungehinderte Bewegung der feſten Körper erklären zu können, (ſo wie etwa Newton den Weltraum als leer annahm, bloß um in ſeiner Berechnung der Himmelsbewegungen nicht durch Einmiſchung einer Materie, die ſie hindern könnte, geſtört zu werden), ſo läßt ſich auch eine Materie denken, deren Widerſtand gegen die Bewegung dieſer Körper (in Bezug auf eine mögliche Erfahrung) = 0 angenommen werden kann. Allein überhaupt läßt dieſes Syſtem der Einbildungskraft gleich anfangs völlig freyes Spiel. Eine unendliche Anzahl ſehr kleiner, beynahe gleicher Körper! Hier wird man unwillkührlich fragen, wie klein ſie dann ſeyen, oder in wie weit ſie ſich gleich ſeyen? Wenigſtens ſollte man denken, daß Atomen weder ſehr klein, noch ſich beynahe gleich, ſondern abſolut-gleich und abſolut-klein ſeyn müßten. Ferner, der Begriff von hart gilt nur relativ, in Bezug auf die Kraft, die angewendet wird, die einzelnen Theile eines Körpers zu trennen, oder zu verrücken. Alſo müßte auch den erſten Körperchen nur relative Härte zukommen, d. h. es müßte irgend eine Kraft möglich ſeyn, die den Zuſammenhang ihrer Theile aufheben könnte, was mit dem Begriff erſter Körperchen nicht übereinſtimmt.

Dieſe Körperchen nun bewegen ſich in einer geraden, unveränderten Linie, aber nach den verſchiedenſten Richtungen; ihre Bewegung iſt ſo gleich-ſchnell, daß man jeden Punkt des Raums für einen Augenblick wenigſtens als Mittelpunkt annehmen kann.

Dieß

---

*) Prevoſt §. 31.

Dies iſt die zweyte Vorausſetzung der mechaniſchen Phyſik — auf die ſie aber nicht anders, als durch einen Sprung kommen kann. Denn da ſie alle Phänomene, und ſelbſt die Gravitation der Körper, von einem Stoße herleitet, ſo ſetzt ſie ſich außer Stand, für dieſen Stoß, (die urſprüngliche Bewegung) einen weitern Grund anzugeben. Denn wenn man auch die Elemente des ſchwermachenden Fluidums als urſprünglich ungleichartig, d. h. von verſchiedner Figur annähme, ſo könnte durch dieſe Ungleichartigkeit doch keine *Bewegung entſtehen*, ob man gleich einräumen muß, daß, wenn einmal Bewegung entſtanden iſt, zwiſchen ungleichartigen Elementen, ſcheinbare Anziehung ſtatt finden kann.

Wenn alſo die mechaniſche Phyſik der dynamiſchen den Vorwurf macht, daß ſie die *Anziehung*, als Grund der allgemeinen Bewegung, nicht zu erklären vermag, ſo muß dieſe, da ſie von der allgemeinen Anziehung nichts wiſſen will, hinwiederum darauf Verzicht thun, die urſprüngliche Bewegung zu erklären. Da aber (nach der dynamiſchen Philoſophie) Anziehungs- und Zurückſtoßungskräfte das *Weſen* der Materie ſelbſt ausmachen, ſo iſt es begreiflicher, daß man für dieſe Kräfte weiter keinen Grund anzugeben weiß, als daß man Bewegung durch Stoß, die das Daſeyn der Materie ſchon *vorausſetzt*, alſo einer Erklärung fähig ſeyn muß, *nicht* zu erklären im Stande ſeyn ſolle. — Ueberdies iſt es der mechaniſchen Phyſik nicht genug, die Bewegung des ſchwermachenden Fluidums überhaupt zu poſtuliren, ſondern ſie poſtulirt auch noch eine beſtimmte Art von Bewegung, nämlich die Bewegung in unveränderlich-gerader Richtung, ſo doch, daß die Richtungen der einzelnen Bewegungen die möglich mannichfaltigſten ſeyen.

Das *dritte* Poſtulat der mechaniſchen Phyſik endlich iſt — in irgend einem beliebigen Punkt des Raums, in wel-

welchem ſich die Atomen bewegen, ein ſphäriſcher Körper, der viel größer iſt, als die erſten Körperchen *). Man muß ſich wundern, daß, wenn es möglich iſt, mit ſolchen Vorausſetzungen auszureichen, irgend jemand die undankbare Mühe auf ſich nehmen mochte, zu fragen, wie Materie überhaupt möglich ſeye? Denn, ſollte man denken, wenn wir nur erſt feſte Körper, die noch überdies der Maſſe nach von einander verſchieden ſind, ferner ein Fluidum, das ſich ſelbſt bewegt, und die größere Körper anſtößt, vorausſetzen dürfen, ſo begreift man nicht, wie ein Mann, von Newtons Geiſt, bis zu Kräften der Materie ſelbſt zurückgehen mochte, um die Möglichkeit einer materiellen Welt zu erklären. Wirklich geht die mechaniſche Phyſik, wenn ſie nur einmal über die drey Poſtulate hinweg iſt, ihren Weg unaufhaltſam fort.

Zwar begreift man ſogleich nicht, wie die mechaniſche Phyſik die Mittheilung der Bewegung erklären will. Denn Bewegung kann überhaupt nur vermittelſt der Wirkung und Gegenwirkung repulſiver oder attraktiver Kräfte mitgetheilt werden. Eine Materie, die nicht urſprünglich-bewegende Kräfte hat, könnte, ſelbſt wann ſie zufälliger Weiſe Bewegung hätte, keine Kraft erhalten, die ihr urſprünglich gar nicht zukommt. Wenn die Materie keine urſprünglich-bewegende Kräfte hat, die ihr zukommen, auch wenn ſie in Ruhe iſt, ſo muß man ihr Weſen in eine abſolute Trägheit, d. h. in eine völlige Kraftloſigkeit ſetzen. Dies iſt aber ein Begriff ohne Sinn und Bedeutung. Einem Unding aber, wie die Materie in dieſem Falle iſt, kann eben ſo wenig etwas mitgetheilt, als etwas entzogen werden. Die mechaniſche Phyſik ſelbſt iſt alſo genöthigt, der Materie, als ſolcher, urſprüngliche repulſive und attraktive Kräfte

---

*) Prevoſt a. a. O.

Kräfte beyzulegen, nur will ſie den Namen nicht, (obgleich die Sache) haben.

Ferner, es findet keine Mittheilung der Bewegung ſtatt, ohne Wechſelwirkung der Undurchdringlichkeit, (ohne Druck und Gegendruck). Nun kann die mechaniſche Phyſik für die Undurchdringlichkeit ihrer erſten Körperchen und der Materie überhaupt keinen weitern Grund anführen. Die erſten Körperchen alſo muß ſie als absolut-undurchdringlich annehmen; nur ſekundairen Körpern kommt, inſofern ſie nicht abſolut dicht ſind, ſondern leere Räume enthalten, relative Undurchdringlichkeit, (die einen Grad zuläßt), zu. Man ſieht alſo auch nicht, wie die erſten Körperchen, inſofern ſie abſolut-undurchdringlich, alſo keiner Zuſammendrückung fähig ſind, einem andern Körper Bewegung mittheilen können.

Dies alles ſind metaphyſiſche Einwürfe, wenn man will, die aber gegen eine metaphyſiſche Phyſik ganz an ihrer Stelle ſind. Denn in der That geht dieſes Syſtem von metaphyſiſchen Erdichtungen (erſter Körper von abſoluter Undurchdringlichkeit und abſoluter Dichtigkeit) aus, die durch keine Erfahrung realiſirt werden können, und die ſie doch nach Erfahrungsgeſetzen behandelt.

Auf den ſphäriſchen Körper alſo, den ſie poſtulirt, läßt die mechaniſche Phyſik die erſten Körperchen wirken. Natürlich hält er ihre Bewegung auf, und der Anſtoß aller Körpertheilchen zuſammen muß ihm eine gewiſſe Geſchwindigkeit mittheilen. Alle Ströme von Atomen aber haben ihre Antagoniſten, d. h. Atomen, die ſich in entgegengeſetzter Richtung gegen den Körper bewegen. Dieſer wird alſo ruhig und im Gleichgewicht ſeyn *).

Man

---

*) a. a. O. §. 31.

Man ſetze alſo in den Raum einen andern groſſen ſphäriſchen Körper. Die Körperchen, die den einen treffen, treffen nun den andern nicht, dieſe beyden Körper alſo werden ſich gegen einander bewegen, die Ströme der kleinen Körperchen treiben ſie gegen einander, und werden ſo — die Urſache der allgemeinen Gravitation. Dieſe Körperchen können daher ſchwermachende Theilchen (corpuscules gravifiques) heißen *).

Herr Prevoſt fürchtet, daß man vielleicht beym erſten Anblick in dieſer Vorſtellungsart Schwierigkeit finden werde, weil man ſich weder von der Gröſſe, noch den Geſchwindigkeiten der ſchwermachenden Körperchen, noch von der Durchdringlichkeit der ihren Einwirkungen ausgeſetzten Körper richtige Begriffe machen werde **). Ich denke aber, daß dieſe Schwierigkeiten ſehr leicht gehoben wären, wenn man ſich nur erſt über eine andere, weit gröſſere hinweggeſetzt hätte, dieſe: daß die mechaniſche Phyſik die Hauptſache — das was allen Philoſophen und Phyſikern von jeher am meiſten zu ſchaffen gemacht hat — die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt ſchon vorausſetzt. Denn das erſte Problem aller Naturphiloſophie iſt nicht, wie dieſe oder jene beſtimmte Materie, dieſe oder jene beſtimmte Bewegung möglich ſeye? — Wenn wir aber einmal vorausſetzen, die Materie ſeye ſelbſt nichts anders, als das Produkt urſprünglicher, wechſelſeitig ſich beſchränkender Kräfte; ferner: es ſeye überhaupt keine Bewegung möglich ohne urſprünglich-bewegende Kräfte, die der Materie, nicht nur in einem beſtimmten Zuſtande, ſondern in ſo fern ſie überhaupt Materie iſt, (ſie mag nun in Ruhe oder in Bewegung ſeyn) nothwendig zukommen, wenn wir, ſage ich, einmal dieſes

---

*) §. 32.

**) a. a. O.

dieſes vorausſetzen, ſo fragt ſich: was uns **nöthigt**, zur Erklärung der allgemeinen Bewegung noch **mechaniſche** Urſachen zu Hülfe zu rufen, ſo lange wenigſtens, als wir mit jenen **urſprünglichen, dynamiſchen** Kräften, die zur Möglichkeit einer Materie überhaupt ſchon erfordert werden, ausreichen können.

Die mechaniſche Phyſik ſelbſt vermeidet eben deswegen alle jene Fragen: über die Möglichkeit einer Bewegung und der Materie überhaupt. Dies iſt auch nothwendig, wenn ſie ihr Anſehen behaupten ſoll. Denn wenn es ſchon zum **Weſen** der Materie gehört, wenn ſie nur dadurch Materie **iſt**, daß ſie wechſelſeitig anzieht und zurückſtößt, wenn eben dieſe anziehenden und zurückſtoßenden Kräfte ſelbſt wieder vorausgeſetzt werden müſſen, um die **mechaniſche** Bewegung begreifen zu können, ſo findet man ſich auch zum voraus geneigt, die Bewegung des Univerſums ſelbſt aus den allgemeinen Kräften der Materie überhaupt, nicht aus mechaniſchen Urſachen zu erklären, weil man, wenn man dieſe auch zulaſſen wollte, doch am Ende immer wieder auf die erſtern zurückkommen müßte. Wenn nun vollends dazu kommt, was Herr Prevoſt ſelbſt ſo aufrichtig geſteht, daß ein (großer) Theil der Naturerſcheinungen, namentlich, die aſtronomiſchen Erſcheinungen, durch die reindynamiſche Hypotheſe der allgemeinen Anziehung, ſehr leicht erklärbar ſind, ohne auf eine mögliche mechaniſche Urſache dieſer Kraft Rückſicht zu nehmen *), ſo iſt es ſehr verzeihlich, wenn man einem Syſtem, das, ſo bewundernswürdig es auch — innerhalb ſeiner beſtimmten Gränzen — ſeyn mag, doch auf bloße Möglichkeiten erbaut iſt, nicht ſogleich Beyfall giebt. Nach Herrn **Prevoſt's** eignem Geſtändniß, bleiben im dynamiſchen Syſtem nur einige Erſcheinungen der beſondern Naturlehre, (wie z. B. die Kohäſion, die ſpecifiſche Ver-

---

*) §. 33.

ſchiedenheit der Materie u. ſ. w.) unerklärt *). Darauf kann nun hier noch nicht, (wiewohl ſpäterhin) Rückſicht genommen werden. Ich begnüge mich alſo, noch einige Anmerkungen, dieſes Syſtem im Ganzen betreffend, beyzufügen.

Die mechaniſche Phyſik iſt ein rein-ſpekulatives Syſtem. Sie fragt nicht, was iſt, und was läßt ſich aus Erfahrung darthun? ſondern ſie macht eigne Vorausſetzungen, und fragt nun: wenn dies oder jenes ſo wäre, wie ich es annehme, was würde daraus erfolgen? Es iſt nun freylich ſehr begreiflich, daß man mit gewiſſen Vorausſetzungen alles, was man ſonſt nach Geſetzen einer dynamiſchen Anziehung erklärt hat, auch noch mechaniſchen Urſachen erklären kann. So beweiſt Herr le Sage Galilei's Geſetz vom Fall der Körper aus ſeiner Hypotheſe von ſchwermachenden Theilchen. Zu dieſem Behuf aber nimmt er vorerſt an: „ein Zeittheilchen, das eine unveränderliche Größe hat, in einer ganz eigentlichen Bedeutung ein Zeitatom iſt, und gar nicht zerſtückt werden kann." So etwas ſcheint Begriffe von der Zeit vorauszuſetzen, wie ſie in keiner geſunden Philoſophie, noch viel weniger in der Mathematik, geduldet werden können. Die Zeit wäre etwa ein diſkretes Fluidum, das außer uns exiſtirte, ungefähr ſo, wie ſich Herr le Sage das ſchwermachende Fluidum denkt. Nun ferner, „die ſchwermachende Urſache ſtößt den Körper nur im Anfang jedes ſolchen Zeitatoms, (der doch untheilbar ſeyn ſoll) während daß er verfließt, wirkt ſie nicht in den Körper, nur wenn der nächſte anhebt, wiederholt ſie ihren Stoß." Ich weiß nicht, ob gegen dieſe Vorausſetzung, nicht ein bekanntes Argument der alten Skeptiker an ſeiner Stelle wäre: entweder wirkt der Stoß im letzten Moment, der vor dem Zeitatom vorhergeht, oder im erſten

---

*) a. a. O.

erſten Moment des Zeitatoms ſelbſt. Das erſte aber widerſpricht der Vorausſetzung, und im zweyten Fall iſt der Zeitatom, der ja untheilbar iſt, bereits verfloſſen, indem der Stoß wirkt; was gleichfalls der Vorausſetzung widerſpricht. Aus dieſen Subtilitäten bringt Herr le Sage ein Geſetz heraus, das dem bekannten, (daß ſich die Fallräume verhalten wie die Quadrate der Zeiten) ſehr nahe kommt. Allein man muß ſtreng bey Herrn le Sage's Zeitatom bleiben. Denn wenn man, wie Herr Hofrath Käſtner *), das Geſetz für eine theilbare Zeit berechnet, ſo ſtößt man auf Widerſprüche, was freylich Herr le Sage nicht will, „denn er rechnet nur für ganze Zeiten, nicht für Theile davon **).“

Was Herr Hofrath Käſtner aus dieſer Gelegenheit über Herrn le Sage's Verfahren ſagt, kann auf ſein ganzes Syſtem angewandt werden. — „Was Herr le Sage, ſagt er, dem Galileiſchen Geſetze entgegenſtellt, läßt ſich ungefähr folgendermaßen ausdrücken: Es giebt gewiſſe kleine Zeittheilchen von beſtimmter Größe, man weiß aber nicht, wie groß; am Anfange jedes ſolchen Zeittheilchens, und ſonſt nie, ſtößt einen fallenden Körper Etwas, man weiß nicht was? auch nicht, wie ſtark? ſo geht er in dieſer Zeit einen Weg, man weiß nicht, wie weit, und nun fällt er ferner nicht nach dem Geſetz, das die Leute wollen erfahren haben, ſondern nach einem ganz andern, das ſich aber durch die Erfahrung nicht als von jenem unterſchieden, erkennen läßt. Und dies alles angenommen, was lernen wir? — **Daß ſich das Fallen der Körper ſehr begreiflich aus Dingen erklären läßt, von denen allen man nichts weiß.** Das gefundene Geſetz iſt dieſes:

---

*) Man ſ. ſeine Abhandlung am Ende von de Lüc's Unterſuchungen über die Atmoſphäre, überſ. von Gehler. S. 662.

**) a. a. O. S. 663.

ſes: Die Wege jedes fallenden Körpers verhalten ſich wie *) X Mengen eines X Zeitatoms. — Le Sage erklärt alles ſo, daß er *erdichtet*, wie die ſchwermachende Materie ſeyn *könnte* u. ſ. w."

Der gröſte Vortheil für Herrn le Sage's Syſtem iſt, daß es in einer Gegend liegt, wo es keine Erfahrung weder beſtätigen, noch widerlegen kann. Gewiß iſt, daß in einem ſolchen Felde die reinſte Anwendung der mathematiſchen Methode möglich iſt. Herr de Lüc ſagt aus Gelegenheit des neuen Geſetzes für den Fall der Körper: „Wenn dieſes Geſetz auch um vieles, (hier um 100 ſolcher Zeittheilchen) von dem längſtbekannten und erwieſenen Geſetz des Galilei abweicht, ſo iſt doch dieſe Differenz ſo gering, *daß es unmöglich wird, in der Beobachtung eines vom andern zu unterſcheiden*." Mir dünkt, dies laſſe ſich allgemeiner ſo ausdrücken: Ein Hauptvorzug des Syſtems liegt in der Subtilität ſeiner Gegenſtände, die ſo groß iſt, daß die beträchtlichſten Abweichungen des Kalkuls in der Erfahrung noch nicht einmal bemerkbar ſind.

Das ganze Syſtem geht von ſpekulativen Begriffen aus, die ſich in keiner Anſchauung darſtellen laſſen. Beruft man ſich auf *letzte Kräfte*, ſo geſteht man damit unverhehlen, man befinde ſich an der Gränze möglicher Erklärung. Spricht man aber von erſten Körperchen u. ſ. w. ſo iſt dies etwas, worüber ich noch Rechenſchaft zu fordern befugt bin. In der Natur giebt es weder etwas abſolut-undurchdringliches, noch etwas abſolut-dichtes, oder abſolut-hartes. Alle Vorſtellungen von Undurchdringlichkeit, Dichtheit u. ſ. w. ſind immer nur Vorſtellungen von *Graden*, und ſo wie kein möglicher Grad der *letzte* für mich ſeyn kann, eben ſo wenig iſt irgend ein Grad für mich der *erſte*, über den kein ande-

---

*) a. a. O. S. 664. ff.

anderer höherer gedenkbar wäre. Zur Vorſtellung einer abſoluten Undurchdringlichkeit u. ſ. w. gelangt man daher nicht anders, als dadurch, daß man ſeiner Einbildungskraft Zügel anlegt. Weil es nun, wenn einmal die Einbildungskraft ertödtet iſt, ſo leicht wird, ſich etwas abſolut-Undurchdringliches u. ſ. w. vorzuſtellen, ſo glaubt man damit auch der Wirklichkeit dieſer Vorſtellung ſich verſichert zu haben, die doch ins Unendliche fort in keiner Erfahrung realiſirt werden kann.

Das dynamiſche Syſtem endlich vertheidigt ſich ſelbſt am beſten gegen jedes Unternehmen einer mechaniſchen Phyſik. Dieſe kann nicht von der Stelle kommen, ohne Körper, Bewegung, Stoß, d. h. gerade die Hauptſache vorauszuſetzen. Sie erkennt damit an, daß die Frage über die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt eine Frage iſt, die einer phyſikaliſchen Beantwortung unfähig iſt, und daher in jeder Phyſik bereits als beantwortet vorausgeſetzt werden muß.

Viertes Kapitel.

Erſter Urſprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anſchauung und des menſchlichen Geiſtes.

Der mißlungene Verſuch, die allgemeine Anziehung aus phyſikaliſchen Urſachen zu erklären, kann wenigſtens den Nutzen haben, die Naturwiſſenſchaft aufmerkſam zu machen, daß ſie ſich hier eines Begriffs bediene, der nicht auf ihrem Grund und Boden entſproſſen, ſeine Beglaubigung anderwärts, in einer höhern Wiſſenſchaft aufſuchen müſſe. Denn das iſt recht und billig, daß man ihr nicht verſtatte, etwas geradezu anzunehmen, wovon ſie keinen weitern Grund aufweiſen

weiſen kann. Sie muß alſo geſtehen, daß ſie auf Principien ſich ſtützt, die aus einer andern Wiſſenſchaft entlehnt ſind: damit aber geſteht ſie nichts mehr, als was jede andere untergeordnete Wiſſenſchaft gleichfalls geſtehen muß, und macht ſich zugleich von einer Forderung los, die ſie nie ganz abweiſen, eben ſo wenig aber erfüllen konnte.

Die Anmaaßung aber, die in der Behauptung zu liegen ſcheint, daß anziehende und zurückſtoßende Kräfte *zum Weſen der Materie*, als ſolcher, gehören, hätte die Naturlehrer längſt aufmerkſam machen können, daß es hier darauf ankomme, den Begriff der Materie ſelbſt bis auf ſeinen erſten Urſprung zu verfolgen. Denn Kräfte ſind doch einmal nichts, das in der Anſchauung darſtellbar iſt. Gleichwohl verlaſſen wir uns auf jene Begriffe von allgemeiner Anziehung und Zurückſtoßung ſo ſehr, ſetzen ſie überall ſo offenbar und ohne Hehl voraus, daß man von ſelbſt auf den Gedanken geräth, ſie müſſen, wenn nicht ſelbſt *Gegenſtände* möglicher Anſchauung, doch *Bedingungen* der Möglichkeit aller objektiven Erkenntniß ſeyn.

Wir gehen alſo darauf aus, die Geburtsſtätte jener Principien und den Ort aufzuſuchen, wo ſie eigentlich und urſprünglich zu Hauſe ſind. Und da wir wiſſen, daß ſie nothwendig allem vorangehen, was wir über Dinge der Erfahrung behaupten und ausſagen können, ſo müſſen wir zum voraus vermuthen, daß ihr Urſprung unter den Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß überhaupt zu ſuchen iſt, und in ſo fern wird unſere Unterſuchung eine *transſcendentale Erörterung* des Begriffs von einer Materie überhaupt ſeyn.

Hier ſind nun zweyerley Wege möglich. Entweder man analyſirt den Begriff der Materie ſelbſt, und zeigt etwa, daß ſie überhaupt gedacht werden muß, als etwas, das den Raum, jedoch unter beſtimmten Schranken,

ken, erfüllt, daß wir alſo als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausſetzen müſſen, eine Kraft, die den Raum erfüllt, und eine andere jener entgegengeſetzte, die dem Raum Gränze und Schranke giebt. Allein bey dieſem, ſo wie bey allem analytiſchen Verfahren, geſchieht es nur gar zu leicht, daß die Nothwendigkeit, die der Begriff urſprünglich mit ſich führt, unter der Hand verſchwindet, und daß man durch die Leichtigkeit, ihn in ſeine Beſtandtheile aufzulöſen, verführt wird, ihn ſelbſt als einen willkührlichen, ſelbſtgemachten Begriff zu betrachten, ſo daß ihm am Ende keine andere, als bloß logiſche Bedeutung übrig bleibt.

Sichrer alſo iſt es, man läßt den Begriff vor ſeinen Augen gleichſam entſtehen, und findet ſo in ſeinem Urſprung ſelbſt den Grund ſeiner Nothwendigkeit. Dies iſt das ſynthetiſche Verfahren.

Da wir deshalb genöthigt ſind, einmal zu philoſophiſchen Grundſätzen aufzuſteigen, ſo iſt es nützlich, ein für allemal die Principien aufzuſtellen, auf welche wir im Fortgang unſrer Unterſuchungen immer zurückkommen werden. Denn ich erinnre, daß es nicht allein um den Begriff der (todten) Materie zu thun iſt, ſondern daß viel weiter entfernte Begriffe uns erwarten, auf welche alle ſich der Einfluß jener Principien erſtrecken muß. Die todte Materie iſt nur die erſte Staffel der Wirklichkeit, über welche wir allmählig bis zur Idee einer Natur emporſteigen. Dieſe iſt das letzte Ziel unſerer Unterſuchungen, das wir ſchon jetzt im Auge haben müſſen.

Die Frage iſt: Woher die Begriffe von attraktiver und repulſiver Kraft der Materie? — Aus Schlüſſen, antwortet man vielleicht, und glaubt die Sache damit auf einmal geendet zu haben. Die Begriffe von jenen Kräften verdanke ich allerdings den Schlüſſen, die ich gemacht habe. Allein Begriffe ſind nur Schattenriſſe der Wirklichkeit.

keit. *Sie* entwirft ein dienſtbares Vermögen, der Verſtand, der erſt dann eintritt, wann die Wirklichkeit ſchon da iſt, der nur auffaßt, begreift, feſthält, was nur ein ſchöpferiſches Vermögen *hervorzubringen* im Stande war. Weil der Verſtand alles, was er thut, mit *Bewußtſeyn* thut, (daher der Schein ſeiner Freyheit) ſo wird unter ſeinen Händen alles — und die Wirklichkeit ſelbſt — *ideal*; der Menſch, deſſen ganze Geiſteskraft auf das Vermögen, ſich Begriffe zu machen und Begriffe zu analyſiren, zurückgekommen iſt, kennt *keine* Realität, die bloße Frage darnach dünkt ihm Unſinn *). Der *bloße* Begriff iſt ein Wort ohne Bedeutung, ein Schall für das Ohr, ohne Sinn für den Geiſt. Alle Realität, die ihm zukommen kann, leiht ihm doch nur die *Anſchauung*, die ihm voranging. Und deswegen kann und ſoll im menſchlichen Geiſt, Begriff und Anſchauung, Gedanke und Bild nie getrennt ſeyn.

Wenn unſer ganzes Wiſſen auf Begriffen beruhte, ſo wäre keine Möglichkeit da, uns von irgend einer *Realität* zu überzeugen. Daß wir anziehende und zurückſtoßende Kräfte uns vorſtellen — oder auch wohl nur uns

---

*) In unſerm Zeitalter wurde zuerſt — in ihrer höchſten Allgemeinheit und Beſtimmtheit — die Frage aufgeworfen: Woher ſtammt eigentlich das Reale in unſern Vorſtellungen? Wie kommt es, daß wir von einem *Daſeyn außer uns*, obgleich es nur durch *unſere Vorſtellung* uns kund wird, doch ſo unüberwindlich und unerſchütterlich feſt überzeugt ſind, als von unſerm eigenen Daſeyn? — Man hätte denken ſollen, daß, wer dieſe Frage unnüz glaubte, ſich enthalten würde, darüber mitzuſprechen. Keinesweges! Man hat dieſe Frage als eine bloß *ſpekulative* vorzuſtellen geſucht. Sie iſt aber eine Frage, die den *Menſchen* angeht, und auf die nur ein bloß ſpekulatives Wiſſen *nicht* führt. „Wer nichts Reales in ſich und außer ſich fühlt und erkennt, — wer überhaupt nur von Begriffen lebt und mit Begriffen ſpielt — wem ſeine eigne Exiſtenz ſelbſt, nichts als ein *matter Gedanke* iſt, wie kann der doch über Realität, (der Blinde über die Farben.) ſprechen?"

vorſtellen können — macht ſie höchſtens zu einem Gedankenwerk. Aber wir behaupten, die Materie ſey außer uns wirklich, und der Materie ſelbſt, in ſofern ſie außer uns wirklich, (nicht bloß in unſern Begriffen vorhanden iſt) kommen anziehende und zurückſtoßende Kräfte zu.

Nichts aber iſt für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, ohne alles Bewußtſeyn unſerer Freyheit, unmittelbar gegeben iſt. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders, als durch die Anſchauung, und deswegen iſt Anſchauung das höchſte in unſerm Erkenntniß. In der Anſchauung ſelbſt alſo müßte der Grund liegen, warum der Materie jene Kräfte nothwendig zukommen. Es müßte ſich aus der Beſchaffenheit unſrer äußern Anſchauung darthun laſſen, daß, was Objekt dieſer Anſchauung iſt, als Materie, d. h. als Produkt anziehender und zurückſtoßender Kräfte angeſchaut werden muß. Sie wären alſo Bedingungen der Möglichkeit äußerer Anſchauung, und daher ſtammte eigentlich die Nothwendigkeit, mit der wir ſie denken.

Damit kommen wir nun auf die Frage zurück: Was iſt Anſchauung? Die Antwort darauf giebt die reine theoretiſche Philoſophie; hier, da es um ihre Anwendung zu thun iſt, können nur ihre Reſultate kurz wiederholt werden.

Der Anſchauung, ſagt man, muß vorangehen ein äußerer Eindruck. — Woher dieſer Eindruck? — Davon ſpäterhin *). Wichtiger für unſern Zweck iſt es, zu fragen:

Wie

---

*) Allein enthalten kann ich mich doch nicht, ſchon hier zu fragen, was dieſer Ausdruck bedeuten ſoll? Menſchenalter hindurch ſind oft Ausdrücke im Gebrauch, an deren Realität kein Menſch zweifelt — gewöhnlich weit größre Hinderniſſe des Fortſchreitens, als ſelbſt falſche Begriffe, die nicht ſo feſt wie Worte dem Gedächtniß anhängen.

Wie ein Eindruck auf uns möglich ſeye? Auch auf die todte Maſſe, von der jener Ausdruck hergenommen iſt, kann nicht gewirkt werden, es ſey dann, daß ſie zurückwirke. Aber auf mich ſoll nicht gewirkt werden, wie auf die todte Materie, ſondern dieſe Wirkung ſoll zum Bewußtſeyn kommen. Iſt dies, ſo muß der Eindruck nicht nur auf eine urſprüngliche Thätigkeit in mir geſchehen, ſondern dieſe Thätigkeit muß auch nach dem Eindruck noch frey bleiben, um ihn zum Bewußtſeyn erheben zu können.

Es giebt Philoſophen, die das Weſen (die Tiefen) der Menſchheit erſchöpft zu haben glauben, wenn ſie alles in uns auf Denken und Vorſtellen zurückführen. Allein man begreift nicht, wie für ein Weſen, das urſprünglich nur denkt und vorſtellt, irgend etwas außer ihm Realität haben könne. Für ein ſolches Weſen müßte die ganze wirkliche Welt, (die doch nur in ſeinen Vorſtellungen da iſt) ein bloßer Gedanke ſeyn. Daß etwas iſt, und unabhängig von mir iſt, kann ich nur dadurch wiſſen, daß ich mich ſchlechterdings genöthigt fühle, dieſes Etwas mir vorzuſtellen, wie kann ich aber dieſe Nöthigung fühlen, ohne das gleichzeitige Gefühl, daß ich in Anſehung alles Vorſtellens, urſprünglich frey bin, und daß Vorſtellen nicht mein Weſen ſelbſt, ſondern nur eine Modifikation meines Seyns ausmacht.

Nur einer freyen Thätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frey auf mich wirkt, die Eigenſchaften der Wirklichkeit an; nur an der urſprünglichen Kraft meines Ich bricht ſich die Kraft einer Außenwelt. Aber umgekehrt auch, (ſo wie der Lichtſtrahl nur an Körpern zur Farbe wird) *) wird die urſprüng-

---

*) Dieſes Bild iſt uralt — (derſelbe Philoſoph, der es brauchte, ſagte das treffliche Wort: λογῳ αρχει ο λογος, αλλα το εργον.) — Es giebt noch andere nahe liegende Dinge, die man zur Erläuterung des obigen brauchen kann. So wird der freye Wille, nur an fremdem Willen gebrochen, zum Recht u. ſ. w.

urſprüngliche Thätigkeit in mir erſt am Objekte zum Denken, zum ſelbſtbewußten Vorſtellen.

Mit dem erſten Bewußtſeyn einer Außenwelt iſt auch das Bewußtſeyn meiner ſelbſt da, und umgekehrt, mit dem erſten Moment meines Selbſtbewußtſeyns thut ſich die wirkliche Welt vor mir auf. Der Glaube an die Wirklichkeit außer mir, entſteht und wächſt mit dem Glauben an mich ſelbſt; einer iſt ſo nothwendig als der andere; beyde — nicht ſpekulativ getrennt, ſondern in ihrer vollſten, innigſten Zuſammenwirkung — ſind das Element meines Lebens und meiner ganzen Thätigkeit.

Es giebt Menſchen, welche glauben, daß man ſich der Wirklichkeit nur durch die abſoluteſte Paſſivität verſichern könne. Allein dies iſt der Charakter der Menſchheit, (wodurch ſie ſich von der Thierheit ſcheidet,) daß ſie das Wirkliche nur in dem Maaße erkennt und genießt, als ſie im Stande iſt, ſich darüber zu erheben. Auch ſpricht die Erfahrung laut dagegen, die an vielfachen Beyſpielen zeigt, daß in den höchſten Momenten der Anſchauung, des Erkennens und des Genuſſes Thätigkeit und Leiden, in vollſter Wechſelwirkung ſind, denn daß ich leide, weiß ich nur dadurch, daß ich thätig bin, und daß ich thätig bin nur dadurch, daß ich leide. Je thätiger der Geiſt, deſto höher der Sinn, und umgekehrt, je dumpfer der Sinn, deſto niedergedrückter der Geiſt. Wer anders iſt, ſchaut auch anders an, und wer anders anſchaut, iſt auch anders. Der freye Menſch allein weiß, daß eine Welt außer ihm iſt, dem andern iſt ſie nichts, als ein Traum, aus dem er niemals erwacht.

Allem Denken und Vorſtellen in uns geht alſo nothwendig voran eine urſprüngliche Thätigkeit, die, weil ſie allem Denken vorangeht, in ſo fern ſchlechthin

hin — unbeſtimmt, und unbeſchränkt iſt. Erſt nachdem ein Entgegengeſetztes da iſt, wird ſie beſchränkte, und eben deswegen beſtimmte (denkbare) Thätigkeit. Wäre dieſe Thätigkeit unſeres Geiſtes urſprünglich beſchränkt, (ſo wie es die Philoſophen ſich einbilden, die alles auf Denken und Vorſtellen zurückführen,) ſo könnte der Geiſt niemals ſich beſchränkt fühlen. Er fühlt ſeine Beſchränktheit nur, in ſo fern er zugleich ſeine urſprüngliche Unbeſchränktheit fühlt *).

Auf dieſe urſprüngliche Thätigkeit nun wirkt — (ſo ſcheint es uns wenigſtens von dem Standpunkte aus, auf welchem wir hier ſtehen) — eine ihr entgegengeſetzte bis jetzt gleichfalls völlig unbeſtimmte Thätigkeit, und ſo haben wir zwo einander widerſprechende Thätigkeiten als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anſchauung.

Woher jene entgegengeſetzte Thätigkeit? — Dieſe Frage iſt ein Problem, das wir ins Unendliche fort aufzulöſen ſtreben müſſen, aber nie auflöſen werden. Unſer geſammtes Wiſſen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit entſteht aus unendlichen Approximationen zu jenem X, und nur in unſerm ewigen Beſtreben, es zu beſtimmen, findet die Welt ihre Fortdauer. — Damit iſt uns unſere ganze weitere Bahn vorgezeichnet. Unſer ganzes Geſchäft wird nichts ſeyn, als ein fortgehender Verſuch, jenes X zu beſtimmen, oder vielmehr, unſern eignen Geiſt in ſeinen unendlichen Produktionen zu verfolgen. Denn darinn liegt das Geheimniß unſerer geiſtigen Thätigkeit, daß wir genöthigt ſind, uns ins Unendliche fort einem Punkte anzunähern, der ins Unendliche fort jeder Beſtimmung entflieht. Es iſt der Punkt, gegen welchen hin unſer ganzes gei-

---

*) Liegt hier die Quelle der platoniſchen Mythen?

geiſtiges Beſtreben gerichtet iſt, und der ſich eben deswegen immer weiter entfernt, je näher wir ihm zu kommen verſuchen. Hätten wir ihn je erreicht, ſo ſänke das ganze Syſtem unſres Geiſtes — dieſe Welt, die nur im Streit entgegengeſetzter Beſtrebungen ihre Fortdauer findet, — ins Nichts zurück, und das letzte Bewußtſeyn unſrer Exiſtenz verlöre ſich in ſeiner eigenen Unendlichkeit. —

Als der erſte Verſuch, jenes X zu beſtimmen, wird ſich uns bald der Begriff von *Kraft* zeigen. Die Objekte ſelbſt können wir nur als Produkte von *Kräften* betrachten, und damit verſchwindet von ſelbſt das Hirngeſpinſt von *Dingen an ſich*, die die Urſachen unſerer Vorſtellung ſeyn ſollten. — Ueberhaupt, was vermag auf den *Geiſt* zu wirken, als er ſelbſt, oder was ſeiner Natur verwandt iſt. Darum iſt es *nothwendig*, die Materie als ein Produkt von *Kräften* vorzuſtellen; denn *Kraft* allein iſt das *Nichtſinnliche* an den Objekten, und nur was ihm ſelbſt analog iſt, kann der Geiſt *ſich* gegenüber ſtellen.

Iſt nun die erſte Einwirkung geſchehen, was erfolgt? — Durch jene Einwirkung kann die urſprüngliche Thätigkeit nicht *vernichtet*, ſie kann nur *beſchränkt*, oder wenn man einen zweyten Ausdruck aus der Erfahrungswelt entlehnen will, *reflektirt* werden. Aber der Geiſt ſoll ſich *als beſchränkt fühlen*, und dies kann er nicht, ohne daß er fortfahre überhaupt frey zu handeln, und auf den Punkt jenes Widerſtands zurückzuwirken.

Im Gemüthe ſind alſo vereinigt Thätigkeit und Leiden, eine urſprünglich-freye, und inſofern unbeſchränkte Thätigkeit nach außen, und eine andere, dem Gemüth abgedrungene (reflektirte) Thätigkeit *auf ſich ſelbſt*. Die letztere kann man betrachten, als die *Schranke* der erſtern. Jede Schranke aber iſt nur als *Negation* eines *Poſitiven* denkbar. Alſo iſt jene Thätigkeit *poſitiver*, dieſe *nega-*

tiver

tiver Art. Jene äußert ſich völlig *unbeſtimmt*, und geht in ſo fern ins *Unendliche*, dieſe giebt jener *Ziel*, *Gränze* und *Beſtimmtheit*, und geht inſofern nothwendig auf ein *Endliches*.

Soll das Gemüth ſich als beſchränkt fühlen, ſo muß es dieſe zwo entgegengeſetzten Thätigkeiten, die *unbeſchränkte* und die *beſchränkende*, frey zuſammenfaſſen. Nur indem es dieſe auf jene, und umgekehrt bezieht, fühlt es ſeine jetzige Beſchränktheit zugleich mit ſeiner urſprünglichen Unbeſchränktheit.

Wenn alſo das Gemüth, Thätigkeit und Leiden in ſich, poſitive und negative Thätigkeit in Einem Momente zuſammenfaßt, was wird das Produkt dieſer Handlung ſeyn *)?

Das Produkt *entgegengeſetzter* Thätigkeiten iſt immer etwas *Endliches*. Das Produkt wird alſo ein *endliches* Produkt ſeyn.

Ferner, da es *gemeinſchaftliches* Produkt unbeſchränkter und beſchränkender Thätigkeit ſeyn ſoll, ſo wird es vorerſt in ſich begreifen eine Thätigkeit, die an ſich (ihrer Natur nach) *nicht* beſchränkt iſt, ſondern, wenn ſie beſchränkt werden ſoll, erſt durch ein Entgegenſtrebendes beſchränkt werden muß. Das Produkt aber ſoll ein Endliches

---

*) Es kann Leſer geben, die ſich entgegengeſetzte Thätigkeiten in uns etwa noch *denken* können, die aber nie *gefühlt* haben, daß auf jenem urſprünglichen Streit in uns ſelbſt das ganze Triebwerk unſerer geiſtigen Thätigkeit beruht. Dieſe werden nun nicht begreifen können, wie aus zwo bloß *gedachten* Thätigkeiten Etwas anderes, als wiederum etwas bloß *Gedachtes* entſtehe? Darinn haben ſie auch vollkommen Recht. — *Hier* aber iſt die Rede von entgegengeſetzten Thätigkeiten in uns, inſofern ſie *gefühlt* und *empfunden* werden. Und aus dieſem gefühlten und urſprünglich-empfundnen Streit in uns ſelbſt, wollen wir, daß das *Wirkliche* hervorgehe.

ches — ſoll ein gemeinſchaftliches Produkt entgegengeſetzter Thätigkeiten ſeyn, alſo wird es auch die entgegengeſetzte Thätigkeit enthalten, welche urſprünglich, und ihrer Natur nach, beſchränkend iſt. So, durch Zuſammenwirkung einer urſprünglich-poſitiven, und einer urſprünglich-negativen Thätigkeit, wird das gemeinſchaftliche Produkt entſtehen, das wir ſuchten.

Man bemerke noch folgendes. Die negative Thätigkeit, die urſprünglich, und ihrer Natur nach für uns nur beſchränkende Thätigkeit iſt, kann gar nicht handeln, ohne daß ein Poſitives vorhanden ſeye, das ſie beſchränkt. Aber eben ſo iſt die poſitive Thätigkeit nur poſitiv im Gegenſatz gegen eine urſprüngliche Negation. Denn wäre ſie abſolut (ſchrankenlos) ſo könnte ſie ſelbſt nur noch negativ, (als abſolute Negation aller Negation) vorgeſtellt werden. Beyde alſo, unbeſchränkte und beſchränkende Thätigkeit, ſetzen jede ihr Entgegengeſetztes voraus. In jenem Produkt alſo müſſen beide Thätigkeiten mit gleicher Nothwendigkeit vereinigt ſeyn.

Jene Handlung des Geiſtes nun, in welcher er aus Thätigkeit und Leiden — aus unbeſchränkter und beſchränkender Thätigkeit in ſich ſelbſt, ein gemeinſchaftliches Produkt ſchaft, heiſt — Anſchauung.

Alſo — dies iſt der Schluß, den wir aus dem Bisherigen zu ziehen berechtigt ſind — **das Weſen der Anſchauung, das, was die Anſchauung zur Anſchauung macht, iſt, daß in ihr abſolut-entgegengeſetzte, wechſelſeitig ſich beſchränkende Thätigkeiten vereinigt ſind.** Oder anders ausgedrückt: **Das Produkt der Anſchauung iſt nothwendig ein endliches, das aus entgegengeſetzten**

ten, wechſelſeitig ſich beſchränkenden Thätigkeiten hervorgeht*).

Daraus iſt klar, warum Anſchauung nicht — wie viele vergebliche Philoſophen ſich einbildeten — die unterſte — ſondern die erſte Stufe des Erkennens, das Höchſte im menſchlichen Geiſte, dasjenige iſt, was eigentlich ſeine Geiſtigkeit ausmacht. Denn ein Geiſt iſt, was aus dem urſprünglichen Streite ſeines Selbſtbewußtſeyns eine objektive Welt zu ſchaffen, und dem Produkt in dieſem Streit ſelbſt Fortdauer zu geben vermag. — Im todten Objekt ruht alles, in ihm herrſcht kein Streit, ſondern ewiges Gleichgewicht. Wo phyſiſche Kräfte ſich entzweyen, bildet ſich allmählig belebte Materie; in dieſem Kampf entzweyter Kräfte dauert das Lebendige fort, und darum allein betrachten wir es als ein ſichtbares Analogon des Geiſtes. Im geiſtigen Weſen aber iſt ein urſprünglicher Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten, aus dieſem Streit erſt geht — (eine Schöpfung aus Nichts) — hervor eine wirkliche Welt. Mit dem unendlichen Geiſt erſt iſt auch eine Welt, (der Spiegel ſeiner Unendlichkeit) da, und die ganze Wirklichkeit iſt doch nichts anders, als jener urſprüngliche Streit, in unendlichen Produktionen und Reproduktionen. Kein objektives Daſeyn iſt möglich, ohne daß es ein Geiſt erkenne, und umge-

---

*) Dieſe ganze Ableitung folgt den Grundſätzen einer Philoſophie, die, bewundernswürdig wegen des Umfangs und der Tiefe ihrer Unterſuchungen, nachdem ſie durch eine Menge großentheils ſchlechter Schriften, die ſich ewig in denſelben Worten und Cirkeln herumdrehten, ihrem Buchſtaben nach ſattſam bekannt gemacht war, endlich einen ſelbſtthätigern Interpreten fand, der dadurch, daß er es zuerſt unternahm, ihren Geiſt darzuſtellen, der zweite Schöpfer dieſer Philoſophie wurde. Aber bis jetzt noch haben nur partheyiſche, oder geiſtesſchwache, oder endlich gar ſpaßhafte Schriftſteller — ihr reſpectives Urtheil über dieſe Unternehmung dem Publikum vorgelegt. —

Fichte

umgekehrt: kein Geiſt iſt möglich, ohne daß eine Welt für ihn daſeye.

Vorausgeſetzt alſo wird jetzt, daß Anſchauung ſelbſt unmöglich iſt, ohne urſprünglich-ſtreitende Thätigkeiten, und umgekehrt, daß der Geiſt nur in der Anſchauung den urſprünglichen Streit ſeines Selbſtbewußtſeyns zu enden vermöge *).

Von ſelbſt iſt nun klar, daß auch das Produkt der Anſchauung jene entgegengeſetzte Thätigkeiten in ſich vereinigen muß. Nur weil es ein ſchöpferiſches Vermögen in uns aus dieſem Streit hervorgehen ließ, kann es nun der Verſtand auffaſſen, als ein Produkt, das unabhängig von ihm, durch den Zuſammenſtoß entgegengeſetzter Kräfte, wirklich geworden iſt. Dieſes Produkt iſt alſo nicht da durch Zuſammenſetzung ſeiner Theile, ſondern umgekehrt, ſeine

Theile

---

*) Dies beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf das, was beym Anſchauen vorgeht. — Was man beym Anblick von Gebirgen, die in die Wolken ſich verlieren, beym donnernden Sturz einer Katarakte, überhaupt bey allem, was groß und herrlich iſt in der Natur, empfindet — jenes Anziehen und Zurückſtoßen zwiſchen dem Gegenſtand und dem betrachtenden Geiſt, jenen Streit entgegengeſetzter Richtungen, den erſt die Anſchauung endet — alles das geht im Kleinen bey jeder Anſchauung vor. — Diejenigen, die ſo etwas nicht begreifen, haben gewöhnlich nichts von ſich, als ihre kleinen Gegenſtände — ihre Bücher, ihre Papiere, und ihren Staub. Wer wollte aber auch Menſchen, deren Einbildungskraft durch Gedächtnißkram, todte Spekulation, oder Analyſe abſtrakter Begriffe ertödtet iſt — wer, wiſſenſchaftlich — oder geſellſchaftlich — verdorbne Menſchen — der menſchlichen Natur, (ſo reich, ſo tief, ſo kraftvoll in ſich ſelbſt) zum Maasſtab aufdringen? Jenes Vermögen der Anſchauung zu üben, muß der erſte Zweck jeder Erziehung ſeyn. Denn ſie iſt das, was den Menſchen zum Menſchen macht. — Keinem Menſchen, die Blinden ausgenommen, kann man abſprechen, daß er ſieht. Aber, daß er mit Bewußtſeyn anſchaue, dazu gehört ein freyer Sinn und ein geiſtiges Organ, das ſo vielen verſagt iſt.

Theile ſind da, erſt nachdem das Ganze — jetzt erſt ein mögliches Objekt des theilenden Verſtandes — durch ein ſchöpferiſches Vermögen, (das nur ein Ganzes hervorbringen kann) wirklich geworden iſt. — Und ſo gehen wir der beſtimmten Ableitung der dynamiſchen Grundſätze entgegen.

Fünftes Kapitel.

Grundſätze der Dynamik.

In der Anſchauung ſelbſt war ein ſteter Wechſel und ein ſtetes Zuſammentreffen entgegengeſetzter Thätigkeiten. Dieſen Wechſel endet der Geiſt dadurch, daß er frey, wie er iſt, zu ſich ſelbſt zurückkehrt. Jetzt tritt er wieder in ſeine Rechte ein, er fühlt ſich als freyes, ſelbſtſtändiges Weſen. Dies kann er aber nicht, ohne zugleich dem Produkt, das ihn gefeſſelt hielt, Selbſtdaſeyn und Unabhängigkeit zu geben. Jetzt zuerſt ſtellt er ſich, als freyes betrachtendes Weſen, dem Wirklichen gegenüber, und jetzt zuerſt ſteht es, als Objekt, vor dem Richterſtuhl des Verſtandes. Subjektive und objektive Welt ſcheiden ſich; die Anſchauung wird Vorſtellung.

Jetzt erſt, da das Produkt der Anſchauung Selbſtdaſeyn hat, kann der Verſtand eintreten, es als Objekt, aufzufaſſen und feſtzuhalten. Das Objekt ſteht vor ihm als Etwas, das unabhängig von ihm da iſt. Aber in dem Objekt ſind zugleich jene entgegengeſetzten Thätigkeiten, aus denen es in der Anſchauung hervorgieng, permanent geworden. Der geiſtige Urſprung des Objekts liegt jenſeits des Bewußtſeyns. Denn mit ihm erſt entſteht das Bewußtſeyn. Es erſcheint daher als Etwas, das völlig unabhängig von unſerer Freyheit da iſt. Jene entgegengeſetzten Thätigkeiten alſo, die die Anſchauung in ihm vereinigt

nigt hat, erſcheinen als Kräfte, die dem Objekt an-ſich ſelbſt, ohne allen Bezug auf ein mögliches Erkenntniß, zukommen. Für den Verſtand ſind ſie etwas bloß Gedachtes, und durch Schlüſſe Gefundenes. Aber er ſetzt ſie als reell voraus, weil ſie aus der Natur unſers Geiſtes und der Anſchauung ſelbſt nothwendig hervorgehen.

Hier iſt nun der Ort, dem Begriff von Grundkräften der Materie ſeine Realität, aber auch ſeine Schranken zu ſichern. Kraft überhaupt iſt ein bloßer Begriff des Verſtandes, alſo Etwas, was unmittelbar gar kein Gegenſtand der Anſchauung ſeyn kann. Dadurch iſt dieſem Begriff nicht nur ſein Urſprung, ſondern auch ſein Gebrauch angewieſen. — Aus dem Verſtande entſprungen, läßt er völlig unbeſtimmt, was urſprünglich auf uns gewirkt hat. Denn er gilt nur von dem Produkt der Anſchauung, in ſo fern ihm der Verſtand Subſtantialität (Selbſtdaſeyn) gegeben hat. Das Produkt der Anſchauung ſelbſt aber iſt nichts Urſprüngliches, ſondern ein gemeinſchaftliches Produkt objektiver und ſubjektiver Thätigkeit, (ſo drücken wir uns der Kürze halber aus, nachdem die Sache ſelbſt deutlich genug gemacht iſt, um möglichen Mißverſtändniſſen vorzubeugen). Die Grundkräfte der Materie ſind alſo nichts weiter, als der Ausdruck jener urſprünglichen Thätigkeiten für den Verſtand, und ſo wird es uns leicht werden, ſie vollends ganz zu beſtimmen.

Die eine jener Thätigkeiten, welche die Anſchauung vereinigt hat, iſt urſprünglich poſitiv, ihrer Natur nach unbeſchränkt, nur durch eine entgegengeſetzte Thätigkeit beſchränkbar. Die Kraft alſo, welche ihr ein Objekt entſpricht, wird gleichfalls eine poſitive Kraft ſeyn, die, wenn ſie auch beſchränkt iſt, wenigſtens gegen die Beſchränkung ein Beſtreben äußert, das unendlich iſt, und durch keine entgegengeſetzte Kraft je völlig aufgehoben oder

ver-

vernichtet werden kann. Dieſer Grundkraft der Materie alſo kann ich mich nicht anders verſichern, als dadurch, daß ich entgegengeſetzte Kräfte auf ſie handeln laſſe. Das Beſtreben nun, das ſie gegen ſolche Kräfte äußert, kündigt ſich, wenn ich ſelbſt dieſe Kraft anwende, meinem Gefühle als eine *zurücktreibende*, *repellirende* Kraft an. Dieſem Gefühl gemäß ſchreibe ich der Materie überhaupt zu eine *repulſive* Kraft, das Beſtreben aber, das ſie jeder auf ſie wirkenden Kraft entgegenſetzt, denke ich als *Undurchdringlichkeit*, und dieſe nicht als *abſolut*, ſondern als *unendlich* (dem Grade nach).

Die andere *urſprüngliche* Thätigkeit iſt *beſchränkend*, urſprünglich-negativ, und in dieſer Eigenſchaft gleichfalls *unendlich*.

Die Kraft alſo, die ihr im Objekt entſpricht, muß gleichfalls *negativer* Art und urſprünglich *beſchränkend* ſeyn. Da ſie nur im Gegenſatz gegen eine *poſitive* Kraft Wirklichkeit hat, ſo muß ſie der *repulſiven* gerade zu entgegengeſetzt, d. h. ſie muß *attraktive* Kraft ſeyn.

Ferner: Die urſprüngliche Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes iſt völlig unbeſtimmt, ſie hat keine Gränze, alſo auch keine beſtimmte Richtung, oder vielmehr, ſie hat *alle* mögliche Richtungen, die nur noch nicht unterſchieden werden können, ſo lange ſie alle gleich *unendlich* ſind. Wird aber die urſprüngliche Thätigkeit durch die entgegengeſetzte beſchränkt, ſo werden alle jene Richtungen *endliche*, *beſtimmte* Richtungen, und die urſprüngliche Thätigkeit handelt jetzt *nach allen möglichen beſtimmten Richtungen*. Dieſe Handlungsweiſe des Geiſtes, allgemein aufgefaßt, giebt den Begriff vom *Raum*, der nach drey Dimenſionen ausgedehnt iſt.

Dies angewandt auf die repulſive Kraft, giebt den Begriff von einer Kraft, die nach allen möglichen Richtungen *handelt*, oder was daſſelbe iſt, den Raum nach drey Dimenſionen zu *erfüllen* ſtrebt.

Eine urſprünglich-*negative* Kraft hat, *als* ſolche, *gar keine* Richtung. Denn in ſo fern ſie ſchlechthin *beſchränkend* iſt, iſt ſie in Bezug auf den Raum *Einem* Punkte gleich. Inſofern ſie aber im Streit gedacht wird mit einer entgegengeſetzten poſitiven Thätigkeit, iſt ihre Richtung *durch die letztere* beſtimmt. Umgekehrt aber kann auch die poſitive Thätigkeit auf die negative, nur nach dieſer Einen Richtung zurückwirken. Und ſo haben wir eine Linie zwiſchen zween Punkten, die vorwärts eben ſo gut als rückwärts beſchrieben werden kann.

Dieſe Linie beſchreibt auch der menſchliche Geiſt wirklich im Zuſtand der Anſchauung. Dieſelbe Linie, in welcher ſeine urſprüngliche Thätigkeit reflektirt wurde, beſchreibt er wieder, indem er auf den Punkt des Widerſtands zurückwirkt. Dieſe Handlungsweiſe des menſchlichen Geiſtes allgemein aufgefaßt, giebt den Begriff von *Zeit*, die nur nach *Einer* Dimenſion ausgedehnt iſt.

Wendet man dies auf die attraktive Kraft der Materie an, ſo iſt ſie eine Kraft, die nur nach *Einer* Dimenſion wirkt, oder (anders ausgedrückt) eine Kraft, die für alle mögliche Linien ihrer Thätigkeit nur *Eine* Richtung hat. Dieſe Richtung giebt der idealiſche Punkt, in welchem man ſich alle Theile der Materie vereinigt denken müßte, wenn die Anziehungskraft *abſolut* wäre. Wäre die Materie in Einen mathematiſchen Punkt vereinigt, ſo wäre ſie keine Materie mehr, der Raum hörte auf erfüllt zu ſeyn. In ſo fern kann man die Attraktivkraft im Gegenſatz gegen die Repulſivkraft, (die den Raum zu *erfüllen* beſtrebt iſt), auch als eine ſolche beſchreiben, die den Raum aufs *Leere* zurückzubringen beſtrebt iſt. Wenn jene aller Gränze ſchlechthin entgegenſtrebt, ſo ſtrebt dieſe umgekehrt, alles auf ab-

ſolute

ſolute Gränze, (den mathematiſchen Punkt) zurückzubringen. Jene, in ihrer Schrankenloſigkeit gedacht, wäre Raum ohne Zeit, Sphäre ohne Gränze, dieſe, gleichfalls ſchrankenlos, wäre Zeit ohne Raum, Gränze ohne Sphäre. Daher kommt es, daß Raum nur *beſtimmbar* iſt durch Zeit, und daß im unbeſtimmten, abſoluten Raum nichts *nach einander*, alles nur *zugleich* gedacht werden kann. Daher ferner, daß Zeit nur durch Raum *beſtimmbar* iſt, daß in einer *abſoluten* Zeit nichts *außer* einander, (alles in Einem Punkt) vereinigt, gedacht werden muß.

Der Raum iſt nichts anders, als die unbeſtimmte *Sphäre* meiner geiſtigen Thätigkeit, die Zeit giebt ihr *Gränze*. Die Zeit dagegen iſt, was an ſich bloſſe *Gränze* iſt, und nur *durch* meine Thätigkeit *Ausdehnung* gewinnt.

Da nun jedes Objekt ein *endliches*, beſtimmbares ſeyn muß, ſo iſt von ſelbſt offenbar, daß es weder Gränze ohne Sphäre, noch Sphäre ohne Gränze ſeyn kann. Wird es ein Gegenſtand des Verſtandes, ſo iſt es die Repulſivkraft, die ihm *Sphäre*, und die Attraktivkraft, die ihm *Gränze* giebt. Beyde ſind alſo Grundkräfte, d. h. ſolche Kräfte der Materie, die, als nothwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit, aller Erfahrung und aller erfahrungsmäßigen Beſtimmung vorangehen. *Alles Objekt der äuſſern Sinne* iſt *als ſolches nothwendig Materie*, d. h. ein durch anziehende und zurückſtoßende Kräfte begränzter und erfüllter Raum.

Nun ſind wir mit unſern Unterſuchungen bey dem Punkte angekommen, wo der Begriff von Materie einer analytiſchen Behandlung fähig wird, und die Grundſätze der Dynamik aus dieſem Begriffe allein mit Fug und Recht abgeleitet werden können. Dieſes Geſchäft aber iſt in *Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſen-*

ſchaft mit einer ſolchen Evidenz und Vollſtändigkeit geſchehen, daß hier nichts weiter zu leiſten übrig iſt. Folgende Sätze ſtehen alſo hier, theils, des Zuſammenhangs wegen, als Auszüge aus Kant, theils als zufällige Bemerkungen über die von ihm aufgeſtellten Grundſätze.

Die Materie *erfüllt* einen Raum nicht durch ihre bloße *Exiſtenz*, (denn dies annehmen, heißt alle weitere Unterſuchung ein für allemal abſchneiden), ſondern durch eine *urſprünglich-bewegende Kraft*, durch welche erſt die *mechaniſche* Bewegung der Materie möglich iſt [c]). Oder vielmehr: Die Materie iſt ſelbſt nichts anders, als eine bewegende Kraft, und unabhängig von einer ſolchen iſt ſie höchſtens etwas bloß Denkbares, aber nimmermehr etwas Reales, das Gegenſtand einer Anſchauung ſeyn kann.

Dieſer urſprünglich-bewegenden Kraft ſteht nothwendig gegenüber eine andere gleichfalls urſprünglich-bewegende Kraft, die ſich von jener nur durch die umgekehrte Richtung unterſcheiden kann. Dies iſt Anziehungskraft. Denn, hätte die Materie bloß repellirende Kräfte, ſo würde ſie ſich ins Unendliche zerſtreuen, und in keinem möglichen Raume wäre eine beſtimmte Quantität Materie anzutreffen. Folglich würden alle Räume leer und eigentlich gar keine Materie da ſeyn. Da nun repulſive Kräfte weder durch ſich ſelbſt, (denn ſie ſind lediglich poſitiv) noch durch den leeren Raum, (denn obgleich ausdehnende Kraft im umgekehrten Verhältniß des Raums ſchwächer wird, ſo iſt doch kein Grad derſelben der kleinſtmögliche — quovis dabili minor) noch durch andre Materie (die wir noch nicht vorausſetzen dürfen,) urſprünglich beſchränkt werden können, ſo muß eine urſprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengeſetzter Direktion der repulſiven wirkt, d. h. eine Anziehungskraft ange-

---

[c]) Kant S. 33.

nommen werden, die nicht einer beſondern Art von Materie, ſondern der Materie überhaupt, als ſolcher zukommt*).

Es fragt ſich nun nicht weiter, warum nur dieſe zwo Grundkräfte der Materie nothwendig ſind? Die Antwort iſt: weil ein Endliches überhaupt nur Produkt zweyer entgegengeſetzten Kräfte ſeyn kann. Aber es fragt ſich: Wie Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft zuſammenhangen, welche von beyden die urſprüngliche iſt?

Die Zurückſtoßungskraft haben wir bereits als poſitive, die entgegengeſetzte als negative Kraft beſtimmt. (Schon Newton erläuterte die Anziehungskraft durch das Beyſpiel der negativen Gröſſen in der Mathematik.) Daraus iſt klar, daß, weil das Negative überhaupt in logiſcher Bedeutung nichts an ſich ſelbſt, ſondern nur die Verneinung des Poſitiven iſt, (wie Schatten, Kälte u. ſ. w.) die Zurückſtoßungskraft der Anziehungskraft logiſch vorangehen muß. Allein, die Frage iſt, welche von beyden der andern in der Wirklichkeit vorangehe? und darauf iſt die Antwort: Keine von beyden; jede einzelne iſt nur da, in ſo fern ihre entgegengeſetzte da iſt, d. h. ſie ſind ſelbſt in Bezug auf einander wechſelſeitig poſitiv und negativ, jede einzelne beſchränkt nothwendig die Wirkung der andern, und nur dadurch werden ſie urſprüngliche Kräfte einer Materie.

Denn man nehme an, daß repulſive Kraft der negativen in der Wirklichkeit vorangehe, ſo iſt doch Zurückſtoßung nur zwiſchen zween Punkten denkbar. Die Zurückſtoßung läßt ſich gar nicht anſchaulich machen, ohne einen Punkt anzunehmen, von dem ſie ausgehe, und der in ſo fern ihre Gränze iſt, und einen andern, auf den ſie wirkt, gleichfalls

---

*) Kant S. 53. — Es iſt alſo klar, daß jede dieſer beyden Kräfte in ihrer Schrankenloſigkeit gedacht auf abſolute Negation, (das Leere), führt.

ihre Gränze. Eine nach allen Richtungen hin gränzenloſe Zurückſtoßung iſt gar kein Gegenſtand möglicher Vorſtellung mehr. Dieſer Satz zeigt ſich in den Anwendungen, welche die Phyſik davon macht, ſehr deutlich. Die Zurückſtoßungskraft der Körper, in ſo fern ſie ihren beſtimmten Grad hat, heißt Elaſticität. Allein die Phyſik läßt die Elaſticität nur zwiſchen zweyen Extremen zu, (dem der unendlichen Ausdehnung, und dem der unendlichen Zuſammendrückung,) wovon ſie keines für real-möglich hält. Die Phyſik ſtellt von elaſtiſchen Flüßigkeiten, z. B. von der Luft, den Satz auf, daß ihre Elaſticität im umgekehrten Verhältniß ſteht mit dem Raum, den ſie einnimmt, oder, was daſſelbe iſt, im geraden Verhältniß der Zuſammendrückung, die ſie erleidet. Alſo muß ſie auch den Satz annehmen, daß die Elaſticität z. B. der Luft geringer wird im umgekehrten Verhältniſſe des Raums, in dem ſie ſich ausdehnt. Auf dieſen Vorausſetzungen beruht der Mechanismus der Feder: denn es kann kein Druck auf ſie ausgeübt werden, noch kann ſie dieſem entgegenwirken anders, als im Verhältniß der Anziehung, die zwiſchen ihren einzelnen Theilen, (denen, welche der Spitze des Winkels am nächſten ſind), ſtatt findet. Alſo iſt offenbar, daß die zurückſtoßende Kraft ſelbſt die anziehende vorausſetzt; denn ſie kann nur als zwiſchen Punkten wirkend vorgeſtellt werden. Dieſe aber (als Gränzen der Repulſivkraft) ſetzen eine entgegengeſetzte anziehende Kraft voraus. Könnte die Materie je aufhören, unter ſich zuſammenzuhängen, ſo hörte ſie auch auf, ſich zurückzuſtoßen, und die Repulſivkraft in ihrer Schrankenloſigkeit hebt ſich ſelbſt auf.

Daß attraktive Kraft der repulſiven vorangehe, zu behaupten, iſt man wegen des negativen Charakters der letztern, bey weitem weniger geneigt. Indeß haben doch einige nicht unberühmte Naturforſcher, z. B. Büffon, Hoffnung gemacht, daß es wohl gelingen möchte, auch die

Re

Repulſivkraft auf die attraktive zurückzuführen. Sie ſcheinen ſich aber durch die Unmöglichkeit, Zurückſtoßung ohne Anziehung zu denken, getäuſcht zu haben, weil ſie nicht bedachten, daß auch umgekehrt Anziehung ohne Zurückſtoßung undenkbar iſt. Sie verwandelten daher ſehr unrecht das Verhältniß der *wechſelſeitigen* Unterordnung, das zwiſchen dieſen beyden Kräften ſtatt findet, in ein Verhältniß der *einſeitigen*, (der einen unter die andere). Denn, auch Anziehung iſt nur zwiſchen Punkten vorſtellbar. Allein vermöge der bloßen Anziehung giebt es keine *Punkte*, ſondern nur einen imaginären *Punkt*, (die abſolute Gränze). Um alſo Anziehung auch nur vorſtellen zu können, muß ich zwiſchen zween Punkten Zurückſtoßung vorausſetzen.

Zurückſtoßungskraft ohne Anziehungskraft iſt *formlos*; Anziehungskraft ohne Zurückſtoßungskraft, *objektlos*. Jene repräſentirt die urſprüngliche, *bewußtloſe*, geiſtige Selbſtthätigkeit, die ihrer Natur nach unbeſchränkt iſt, dieſe die *bewußte*, *beſtimmte* Thätigkeit, die allem erſt Form, Schranke und Umriß giebt. Das Objekt aber iſt nie ohne ſeine Schranke, die Materie nie ohne ihre Form. Spekulativ mag man beydes trennen; in der Wirklichkeit es getrennt zu denken, iſt widerſinniſch. Weil aber, nach einer gewöhnlichen Täuſchung, das Objekt früher in der Vorſtellung da zu ſeyn ſcheint, als ſeine Form, (es iſt aber nie ohne dieſe da, ſondern ſchwebt nur in jenem Zuſtande zwiſchen unbeſtimmten, ungewiſſen Umriſſen,) ſo erhält das Materiale der Vorſtellung, in Bezug *auf* jene (unter Philoſophen ſehr gemeine) Täuſchung, eine gewiſſe Urſprünglichkeit vor dem Formalen des Objekts, obgleich in der Wirklichkeit keines ohne das andere, und das eine nur durch das andere da iſt.

Ferner: beyde Kräfte in ihrer Schrankenloſigkeit gedacht, ſind nur noch *negativ*-vorſtellbar: Zurückſtoßungskraft

als

als Negation aller *Gränze*, Anziehungskraft als Negation aller *Größe*. Allein, weil die Negation einer Negation doch etwas *Poſitives* iſt, ſo läßt die abſolute *Negation aller Gränze*, wenigſtens eine unbeſtimmte Idee von etwas Poſitivem überhaupt übrig, welchem die Einbildungskraft eine momentane Wirklichkeit leiht. Dagegen läßt uns die abſolute *Negation aller Größe*, d. h. die Anziehungskraft abſolut gedacht, nicht nur keinen Begriff von einem *beſtimmten* Objekt, ſondern *überhaupt* keinen Begriff von einem *Objekte* übrig. Die Vorſtellung, die ſie uns läßt, iſt die eines idealiſchen Punkts, den wir uns nicht einmal, wie *Kant* will *), als den Richtungspunkt der Anziehung denken können, ohne einen zweyten Punkt außer ihm, (d. h. Zurückſtoßung zwiſchen ihm und einem andern) vorauszuſetzen. Wenn daher *Kant* **) ſagt, daß man ſich hüten ſolle, die Anziehungskraft als im *Begriffe der Materie enthalten*, zu denken, ſo iſt die Rede nur davon: die Anziehungskraft ſeye kein bloß *logiſches* Prädikat der Materie. Denn, wenn man dem Urſprung dieſes Begriffs ſynthetiſch nachforſcht, ſo gehört Anziehungskraft nothwendig zu ſeiner Möglichkeit (in Bezug auf unſer Erkenntnißvermögen). Allein, keine Analyſis überhaupt iſt möglich ohne Syntheſis, und ſo iſt es freylich leicht möglich, die urſprüngliche Anziehungskraft aus dem bloßen *Begriff* der Materie abzuleiten, nachdem man ihn vorher ſynthetiſch erzeugt hat. Allein man darf nicht glauben, dieſelbe aus einem — ich weiß nicht welchem — bloß *logiſchen* Begriffe der Materie nach dem Grundſatz des Widerſpruchs allein ableiten zu können. Denn der Begriff der Materie iſt ſelbſt, ſeinem Urſprunge nach, *ſynthetiſch*, ein bloß *logiſcher* Begriff der Materie iſt ſinnlos,

und

---

*) S. 56.

**) S. 54.

und der reale Begriff der Materie geht ſelbſt erſt aus der Syntheſis jener Kräfte durch die Einbildungskraft hervor.

Was alſo an der Materie Form, Schranke, Beſtimmung iſt, werden wir auf die Anziehungskraft zurückführen müſſen. Daß überhaupt eine Materie etwas Reales iſt, werden wir der Repulſivkraft zuſchreiben: daß aber dieſes Reale unter dieſen beſtimmten Schranken, dieſer beſtimmten Form erſcheint, muß nach Geſetzen der Anziehung erklärt werden. Deswegen können wir auch die Zurückſtoſſungskraft in der Anwendung nicht weiter gebrauchen, als um überhaupt begreiflich zu machen, wie eine materielle Welt möglich ſeye. Sobald wir aber erklären wollen, wie ein beſtimmtes Syſtem der Welt möglich ſeye — bringt uns die Repulſivkraft um keinen Schritt weiter.

Den Bau des Himmels und die Bewegungen der Weltkörper können wir einzig und allein aus Geſetzen der allgemeinen Anziehung erklären. Nicht, als ob wir uns ein Syſtem von Weltkörpern überhaupt, ohne Vorausſetzung einer Repulſivkraft denken könnten. Dies iſt nach dem Obigen unmöglich. Aber die Repulſivkraft iſt doch nur die negative Bedingung (die conditio ſine qua non) für ein beſtimmtes Syſtem von Weltkörpern, nicht aber die poſitive Bedingung, unter welcher allein gerade dieſes beſtimmte Syſtem möglich iſt. Als eine ſolche Bedingung können wir allein die Geſetze der allgemeinen Anziehung betrachten, weil von dieſer allein alles abgeleitet werden muß, was an der Materie oder in einem Syſtem, (das auf Grundkräften der Materie beruht) Form und Beſtimmung iſt. Die Centrifugalkraft, auf die Bewegungen der Weltkörper angewandt, iſt alſo ein bloſſer Ausdruck des Phänomens, das, wenn es erklärt werden ſoll, allein aus dem Verhältniß der Anziehungskräfte der Körper, zu ihrer Entfernung von einander, erklärbar iſt.

Dies vom Gebrauch der dynamiſchen Philoſophie im Großen. Jetzt von ihrer Anwendung auf einzelne Begriffe.

Die Grundkräfte der Materie können in ihrer Schrankenloſigkeit gar nicht vorgeſtellt werden, d. h. es muß über jeden Grad einer ſolchen Kraft ein höherer, und zwiſchen jedem möglichen Grad und dem Zero eine Unendlichkeit von Mittelgraden möglich ſeyn. Das Maaß einer Grundkraft alſo iſt allein der Grad von Kraft, den eine äußere Kraft anwenden muß, entweder den Körper zuſammenzudrücken, oder den Zuſammenhang ſeiner Theile aufzuheben. „Die expanſive Kraft einer Materie nennt man auch Elaſticität. Alle Materie iſt demnach urſprünglich-elaſtiſch *).“ Man muß alſo unterſcheiden zwiſchen abſoluter und relativer Elaſticität. Von der letzten gebraucht man das Wort Elaſticität gewöhnlich. In dieſem Sinn aber kann die Elaſticität der Körper nicht allein das Maaß ihrer Expanſivkraft abgeben.

Denn wenn man Körper in dieſer Rückſicht miteinander vergleichen will, ſo muß Volumen und Maſſe mit in Anſchlag genommen werden, ſo daß in Rückſicht auf die Quantität der Expanſivkraft das doppelte Volumen mit einfacher Maſſe gleichgilt der doppelten Maſſe mit einfachem Volumen.

Ferner, da jedem Körper Elaſticität urſprünglich zukommt, ſo kann die Materie ins Unendliche zuſammengedrückt, niemals aber durchdrungen werden **), denn dies ſetzte eine völlige Vernichtung der Repulſivkraft voraus.

Läßt man die Materie ins Unendliche ſich ausdehnen, ſo wird ihre Repulſivkraft unendlich-klein, denn ſie verhält

---

*) Kant. S. 37.

**) Kant S. 39.

hält ſich umgekehrt wie die Räume, in denen ſie wirkt; läßt man ſie ins Unendliche zuſammengedrückt werden (= einem Punkt,) ſo iſt ihre Repulſivkraft unendlich-groß aus demſelben Grunde. Keines von beyden aber kann ſtatt finden, wenn Materie möglich ſeyn ſoll. Alſo muß man eine unendliche Menge von Graden zwiſchen jedem Zuſtand der Zuſammendrückung und der Durchdringung, ſo wie zwiſchen jedem Zuſtand der Expanſion und dem der unendlichen Ausdehnung annehmen.

Durch dieſe Annahme nun entgeht man der Nothwendigkeit, mit dem Atomiſtiker letzte Körperchen anzunehmen, für deren Undurchdringlichkeit es weiter keinen Grund giebt *). Dieſe träge Art zu philoſophiren würde auch nie ſo großen Beyfall gefunden haben, wenn man nicht vorausgeſetzt hätte, zu Erklärung des ſpecifiſchen Unterſchieds der Materien ſeye die Annahme leerer Räume unumgänglich nothwendig **). In dieſem Syſtem alſo kann man nur in ſekundären Körpern, nicht aber auch in urſprünglichen Körpertheilchen Zuſammendrückbarkeit zulaſſen.

Dieſe Nothwendigkeit iſt nun völlig aufgehoben dadurch, daß man die Materie urſprünglich ſchon nur durch die Wechſelwirkung von Kräften entſtehen läßt, ſo daß (dem Naturgeſetze der Kontinuität gemäß) zwiſchen jedem möglichen Grade derſelben bis zum völligen Verſchwinden aller Intenſität (= 0) eine unendliche Menge von Zwiſchengraden, (alſo unendliche Zuſammendrückbarkeit eben ſo gut, als unendliche Ausdehnbarkeit der Materie) möglich iſt.

Ferner, da die Materie nichts anders iſt, als das Produkt einer urſprünglichen Syntheſis (entgegengeſetzter Kräfte)

im

---

*) S. 41.

**) S. 101.

in der Anſchauung, ſo entgeht man damit den Sophiſmen, die unendliche Theilbarkeit der Materie betreffend, indem man eben ſo wenig nöthig hat, mit dem Metaphyſiker zu behaupten, die Materie beſtehe aus unendlich vielen Theilen, (was widerſinniſch iſt,) als mit dem Atomiſtiker der Freyheit der Einbildungskraft im Theilen Gränzen zu ſetzen. Denn wenn die Materie urſprünglich nichts anders iſt, als ein Produkt meiner Syntheſis, ſo kann ich dieſe Syntheſis auch ins Unendliche fortſetzen — meiner Theilung der Materie ins Unendliche fort ein Subſtrat geben. Dagegen wenn ich die Materie aus unendlichen Theilen beſtehen laſſe, leihe ich ihr eine von meiner Vorſtellung unabhängige Exiſtenz, und gerathe ſo in die unvermeidlichen Widerſprüche, die mit der Vorausſetzung der Materie, als eines Dinges an ſich ſelbſt, verknüpft ſind *). — Nichts aber beweiſet evidenter, daß die Materie kein für ſich beſtehendes Ding ſeyn kann, als ihre Theilbarkeit ins Unendliche. Denn ſie mag getheilt werden ſo viel ſie will, ſo finde ich nie ein andres Subſtrat derſelben, als dasjenige, was ihr meine Einbildungskraft leiht.

Daß die Materie aus Theilen beſtehe, iſt ein bloßes Urtheil des Verſtandes. Sie beſteht aus Theilen, wenn und ſo lange ich ſie theilen will. Aber daß ſie urſprünglich, an ſich, aus Theilen beſtehe, iſt falſch, denn urſprünglich — in der produktiven Anſchauung — entſteht ſie als ein Ganzes aus entgegengeſetzten Kräften, und erſt durch dieſes Ganze in der Anſchauung werden Theile für den Verſtand möglich.

Endlich die Schwierigkeit, die man darin findet, die Anziehungskraft als eine in die Ferne durch den leeren Raum wirkende Kraft anzuſehen, verſchwindet, ſobald man bedenkt,

---

*) Kant S. 47.

denkt, daß die Materie urſprünglich nur durch anziehende Kräfte wirklich iſt, und daß kein Körper urſprüglich gedacht werden kann, ohne daß man bereits einen anderen außer ihm annehme, von dem er angezogen werde und gegen welchen er hinwiederum ſeine Anziehungskräfte richte.

Auf dieſen dynamiſchen Grundſätzen beruht nun erſt die Möglichkeit einer Mechanik, denn es iſt klar, daß das Bewegliche durch ſeine Bewegung (durch Stoß) keine bewegende Kraft haben würde, wofern es nicht urſprünglich-bewegende Kräfte beſäße *), und ſo iſt die mechaniſche Phyſik in ihren Fundamenten untergraben. Denn es iſt klar, daß ſie eine völlig verkehrte Art zu philoſophiren iſt, da man vorausſetzt, was man zu erklären verſucht, oder vielmehr, was man mit Hülfe dieſer Vorausſetzung ſelbſt umſtoßen zu können vermeynt.

Sechstes Kapitel.

Von zufälligen Beſtimmungen der Materie. — Allmähliger Uebergang ins Gebiet der bloßen Erfahrung.

Es wird als erwieſen vorausgeſetzt, daß wir genöthigt ſind, Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft als Bedingungen unſrer Anſchauung zu denken, die eben deswegen aller Anſchauung vorangehen müſſen. Eine Folge davon iſt, daß ihnen in Bezug auf unſer Erkenntniß, abſolute Nothwendigkeit zukommt. Nothwendigkeit aber fühlt der Geiſt nur im Gegenſatz gegen Zufälligkeit, er fühlt ſich gezwungen, nur inſofern er ſich in anderer Rückſicht frey

---

*) S. 106.

frey fühlt. Alſo muß jede Vorſtellung Nothwendiges und Zufälliges in ſich vereinigen.

Vorerſt iſt klar, daß attraktive und repulſive Kräfte nur überhaupt eine begränzte Sphäre geben. In der Anſchauung nun iſt die Gränze beſtimmt, und daß ſie ſo und nicht anders beſtimmt iſt, erſcheint uns als zufällig, weil dieſe Beſtimmung nicht mehr zu den Bedingungen der Anſchauung überhaupt gehört. Nichtsdeſtoweniger iſt das Objekt und ſeine Beſtimmung in der Anſchauung nie getrennt; Spekulation allein vermag zu trennen, was die Wirklichkeit immer vereinigt. Alſo iſt klar, daß in der erſten Anſchauung ſchon, damit unſer Geiſt das Nothwendige unterſcheide, Nothwendiges und Zufälliges innigſt vereinigt ſind. —

Zufällig alſo iſt, und nur erfahrungsmäßig erkennbar die beſtimmte Gränze, die Größe des Objekts, (ſeine Quantität). Dieſe aber, nachdem ſie erkannt iſt, auch meſſen zu können, bedarf es anderer Objekte. Aus vielfältigen Vergleichungen zuſammengenommen, bildet ſich erſt die Einbildungskraft ein Mittleres von Größe, als Maaß aller Größe.

Die Urſache nun, durch welche die Materie auf eine beſtimmte Gränze beſchränkt wird, heißen wir Zuſammenhang (Kohäſion), und weil die Kraft des Zuſammenhangs verſchiedner Grade fähig iſt, ſo macht dies eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie aus.

Weil nun die Größe eines Körpers, d. h. die Sphäre der Kohäſion ſeiner Theile, ferner der Grad von Kraft, mit welchem dieſe Theile zuſammenhängen, als zufällig erſcheint, ſo iſt es ein eitles Verlangen, über Kohäſion oder über ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie etwas a priori auszumachen. Beſſer iſt, man unterſcheidet ſogleich die verſchiedenen Arten von Kohäſion. Man muß alſo unterſcheiden die urſprüngliche Kohäſion und die abgeleitete.

Wie nun Kohäſion urſprünglich möglich ſeye, läßt ſich nicht beantworten, ſo lange man Materie als Etwas unabhängig von allen unſern Vorſtellungen Vorhandenes vorausſetzt. Denn aus dem Begriff der Materie läßt ſich Kohäſionskraft nicht analytiſch ableiten. Alſo glaubt man ſich genöthigt, eine phyſiſche Erklärung zu verſuchen, d. h. in der That alle Kohäſion bloß als ſcheinbar anzunehmen. Denn wenn wir den Zuſammenhang der Körper aus dem Druck, den der Aether, oder irgend ein ſekundäres Fluidum auf ſie ausübt, erklären, ſo gilt auch jener Ausdruck nur von dem Schein unſerer Vorſtellung, objektiv gebraucht wird er Täuſchung. Da aber Kohäſion von der kleinſten, wie von der größten Maſſe gilt, ſo müßte man, wofern ſie bloß ſcheinbar wäre, die Materie zuletzt aus Körperchen beſtehen laſſen, für deren Kohäſion man weiter keinen Grund anführen könnte.

Auch ſteht der Grad der Kohäſion in gar keinem Verhältniß mit den Flächen der Körper, wie es doch ſeyn müßte, wenn ſie mechaniſch durch Druck oder Stoß irgend eines Fluidums bewirkt würde. Man müßte denn zu einer neuen Fiktion ſeine Zuflucht nehmen, zu einer urſprünglichen, unveränderlichen Verſchiedenheit der Figur der erſten Körpertheilchen, wodurch eine verſchiedne, der Oberfläche der Körper nicht proportionale Wirkung des Stoßes begreiflich würde. Zu dieſem Behuf aber müßte man ſich abermals eine Materie von ganz beſonderer Art denken, die, wie Herr Hofrath Käſtner ſagt, durch alle Körper durchgienge und zugleich überall anſtieße.

Hier äußert ſich nun ein Beſtreben, etwas zu erklären, was weder Philoſophie noch Naturlehre zu erklären vermag. Denn wir können uns einmal keine Materie überhaupt, ſon-

ſondern nur eine Materie innerhalb beſtimmter Gränzen und von beſtimmtem Grad des Zuſammenhangs ihrer Theile vorſtellen. Dieſe Beſtimmungen nun ſind und müſſen für uns zufällig ſeyn. Sie laſſen ſich alſo auch nicht a priori erweiſen. – Gleichwohl gehören ſie ſo ſehr zur Möglichkeit einer beſtimmten Vorſtellung von Materie, (ſie ſind, wie ſchon oben bemerkt wurde, die partes integrantes der Vorſtellung, die Nothwendiges und Zufälliges in ſich vereinigen muß), daß es eben ſo unmöglich iſt, eine phyſiſche Erklärung davon zu geben, denn jede phyſiſche Erklärung ſetzt ſie ſchon voraus, wie das aus dem oben angeführten Verſuch der mechaniſchen Phyſik hervorleuchtet, die zuletzt doch Körperchen annehmen muß, deren Kohäſion zu erklären ſie nicht im Stande iſt. In Anſehung der urſprünglichen Kohäſion alſo ſind wir, wie es ſcheint, genöthigt, in der Naturlehre beym bloßen Ausdruck des Phänomens ſtehen zu bleiben *).

Die abgeleitete Kohäſion heiße ich diejenige, die nicht zur Möglichkeit einer Materie überhaupt gehört.

Dieſe kann man nun zur Berichtigung der gemeinen Vorſtellungen eintheilen in die dynamiſche, die mechaniſche, die chemiſche und organiſche Kohäſion.

Denn was die erſte betrift, ſo iſt ſie bloß ſcheinbare Kohäſion. Daß ſie in der Berührung wirkt, reicht noch nicht hin, ſie als Kohäſion zu betrachten. Denn da ſie nur in der gemeinſchaftlichen Gränze zweyer Räume wirkt, ſo kann man dieſe Gränze auch als einen, zwar unendlich klei-

---

*) Kant (a. a. O. S. 89.) erklärt Zuſammenhang durch Anziehung, inſofern ſie bloß (ausſchließend) als in der Berührung wirkſam gedacht wird. — Dieſe Erklärung aber iſt nichts mehr und nichts weniger, als ein ſehr präciſer Ausdruck des Phänomens.

kleinen, jedoch leeren Raum vorſtellen. Hier iſt alſo Anziehung, d. h. eine Wirkung in die Ferne (actio in diſtans); dieſe Anziehung aber als Kohäſion vorgeſtellt, iſt bloß ſcheinbar. Kohäſion, wenn ſie nicht bloß ſcheinbar ſeyn ſoll, darf nicht als zwiſchen verſchiedenen Körpern wirkend gedacht werden. Denn ſie iſt eben dasjenige, was den Körper zum Körper (zum Individuum) macht. Und deswegen iſt nur chemiſche, aber noch weit mehr organiſche Kohäſion — Kohäſion im eigentlichen Sinne des Worts.

Denn auch die mechaniſche Kohäſion kann nur ſehr uneigentlich Kohäſion heiſſen; beſſer, Adhäſion. Denn der Zuſammenhang iſt hier eine bloße Folge der Figur der Körpertheilchen, und beruht ganz allein auf der wechſelſeitigen Reibung. Indeß giebt es wohl wenige bloß mechaniſche Adhäſionen, die den Schein einer Kohäſion geben. Gewöhnlich wirkt noch chemiſche Kohäſion zum Theil wenigſtens mit. Man erlaube mir das Wort chemiſch hier in der weiteſten Bedeutung zu gebrauchen, von jedem Erfolg, der mit dem Uebergang eines Körpers aus einem Zuſtand in den andern verbunden iſt. Bey den gewöhnlichen regelloſen Anhäufungen der Materie nun, die ſich im Lauf der Jahrhunderte zu Klipp' und Felſen verhärten, wirkt, um nur Eines zu nennen, vorzüglich Waſſer mit, das z. B. mit Kalk verbunden ſeinen Zuſtand ändert; (daher wenigſtens die Feſtigkeit unſers Mörtels, unſrer Kütte u. ſ. w.)

Die durch chemiſche Mittel bewirkte Kohäſion, findet überall ſtatt, wo aus zween Körpern von verſchiedner Maſſe und verſchiednen Graden der Elaſticität ein dritter, als gemeinſchaftliches Produkt entſteht. Dieſe Kohäſion unterſcheidet ſich von der bloß dynamiſchen oder mechaniſchen dadurch, daß (bey einem vollkommnen chemiſchen Prozeß) eine wechſelſeitige Durchdringung vorgeht. Oder die

Kohä-

Kohäſion iſt wenigſtens die Folge des Uebergangs eines Körpers aus einem Zuſtand in den andern, wie aus dem flüſſigen in den feſten. Da das Feuer auf Körper ganz gleichförmig wirkt, ſo erhalten ſie, wenn die Abkühlung gleichförmig iſt, (denn ſonſt geſchieht das Gegentheil, wie bey den Springgläſern, den Bologneſerflaſchen u. ſ. w.) einen *durchaus* gleichen Grad von Elaſticität, woraus ſich erklären läßt, daß, ſolche Körper, gebrochen, bey weitem nicht mehr den Grad von Anziehung zeigen, den ſie von ihrer Erſtarrung nach dem Fluſſe her hatten *), auch daß gerade Körper, die mit der größten Kraft zuſammenhangen, ſehr oft die ſprödeſten ſind, weil ihr Zuſammenhang, wenn er nur *verändert* werden ſoll, ſofort *aufgehoben* wird.

Daraus erklärt ſich auch der groſſe Zuſammenhang der Theilchen flüſſiger Körper. Denn da jede Flüſſigkeit, ſo viel wir wiſſen, *chemiſch* gebildet wird, ſo erhält ſie dadurch einen völlig *gleichförmigen* Grad von Elaſticität, der Zuſammenhang ihrer Theile iſt *kontinuirlich*, und dies ſcheint bey jeder *urſprünglichen* Kohäſion der Fall zu ſeyn, da hingegen, wo die Kohäſion durch mechaniſche Anhäufung entſteht, der Zuſammenhang der Körpertheilchen mehr oder weniger *unterbrochen* iſt. Im letztern Fall kann man die Figur der Körpertheilchen beſtimmen; bey flüſſigen Körpern wenigſtens iſt es unmöglich, denn der Körper iſt *Eine* Maſſe. Je mehr er ſich dieſer Kontinuität annähert, deſto flüſſiger iſt er.

Von der organiſchen Kohäſion kann hier noch nicht die Rede ſeyn.

Noch gehören hieher Fragen über die verſchiedne *Geſtalt* der Körper. Ich wünſchte aber dieſe Materie in ihrem ganzen

---

*) Vergl. *Kant* a. a. O. S. 33.

ganzen Zuſammenhange — da, wo von der Form organiſirter Körper die Rede ſeyn wird — vorzutragen.

Was die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie anbelangt, — davon ſpäterhin. Jetzt nur die Bemerkung: daß, da attraktive und repulſive Kraft urſprünglich ganz von einander unabhängig ſind, jede Veränderung des Grads der einen aber unausbleiblich mit einem veränderten Verhältniſſe der andern verbunden iſt, unendlich viele Verhältniſſe dieſer Grundkräfte möglich ſind. Die beyden äußerſten Extreme von Körpern aber ſind — flüßige und feſte. Es fragt ſich, was der (mathematiſche) Begriff von flüſſigen Körpern ſey? Man kann ſie als ſolche erklären, deren Theile unter einander der vollkommenſten Berührung fähig ſind, oder, was daſſelbe iſt, wovon kein Theilchen vom andern durch Figur ſich unterſcheidet.

Man könnte einwenden, daß auch bey feſten Körpern eine vollkommne Berührung wenigſtens denkbar ſeye. Ich läugne dies nicht; die Rede iſt aber davon, daß die Theile einer flüſſigen Materie ein natürliches, ihnen eignes Beſtreben zeigen, die Geſtalt anzunehmen, durch welche ſie in das vollkommenſte Gleichgewicht und damit in die größt-mögliche Berührung unter ſich ſelbſt kommen, (die Kugelgeſtalt [*]), wovon die feſten Körper nichts zeigen. Es iſt alſo Eigenſchaft der flüſſigen Körper, als ſolcher, daß ſie der vollkommenſten Berührung unter ſich fähig ſind, und nur dadurch ſind und werden ſie flüſſige Körper.

Daraus erklärt ſich nun, wie man darauf gekommen iſt, die Flüſſigkeit der Körper durch den geringſten Grad des

---

[*] Vorausgeſetzt, daß keine Wahlanziehung zwiſchen dem Waſſer und einem andern Körper statt finde. Denn dieſe ſtört die natürliche Anziehung der flüſſigen Theilchen untereinander.

des Zuſammenhangs ihrer Theilchen zu erklären. Die Leichtigkeit, den Zuſammenhang zwiſchen den Theilcheneiner flüſſigen Materie aufzuheben, läßt ſich nicht läugnen; aber dieſe Leichtigkeit ſelbſt iſt ein Beweis, wie ſehr ſie unter ſich zuſammenhangen. Denn weil jedes einzelne Theilchen von allen Seiten gleichangezogen wird, ſo kann es ohne Mühe verſchoben, nie aber aus der Berührung geſetzt werden.

Aus dieſer Leichtigkeit, den Zuſammenhang flüſſiger Theilchen unter ſich zu verändern, erkläret ſich ohne Zweifel die große Anziehung, die z. B. Glas gegen Waſſer beweiſet, (daher das in den Haarröhrchen unverhältnißmäßige Steigen deſſelben, die vertiefte Oberfläche im nicht vollen Gefäße u. ſ. w.) Auch hat Kant, der Erſte, ſo viel ich weiß, der die gewöhnlichen Begriffe von Flüſſigkeit aus dem Wege geſchaft hat *), den Hauptſatz der Hydrodynamik: („der Druck, der auf ein flüſſiges Theilchen ausgeübt wird, pflanzt ſich nach allen Richtungen mit gleicher Stärke fort"), aus jenem Begriff abgeleitet.

Damit fällt nun auch die falſche Vorſtellungsart, als ob Flüſſigkeiten ein Aggregat einzelner, abgeſonderter, kugelförmiger Körperchen ſeyen, (ein Nachlaß der ältern atomiſtiſchen Philoſophie) von ſelbſt. Denn das Weſen der Flüſſigkeit beſteht in der Kontinuität der Maſſe, die bey einem bloßen Aggregat unmöglich ſtatt finden kann.

Das neue Syſtem der Atomiſtik aber ſetzt ein groſſes Verdienſt in die mechaniſche Erklärung, die es von den Eigenſchaften expanſibler Flüſſigkeiten allein geben zu können vermeynt. Die Elaſticität derſelben, behauptet Herr le Sage, laſſe ſich nur dadurch erklären, daß die Grundmaſſen (molecules) dieſer Flüſſigkeiten mit groſſer Schnel-

ligkeit

---

*) a. a. O. S. 11.

ſigkeit in verſchiedenen Richtungen ſich bewegen *). Mathematiſch läßt ſich wirklich Elaſticität als die Beweglichkeit eines ruhenden Körpers in entgegengeſetzten Richtungen erklären, und die gewöhnliche Erklärung der Elaſticität („die Fähigkeit eines Körpers, ſeine durch Druck von auſſen veränderte Gröſſe oder Geſtalt wieder anzunehmen, ſobald der Druck nachläßt,“) kommt ganz auf jene zurück. Allein Herr le Sage wendet jenen Begriff phyſiſch an und iſt daher bemüht, die Urſachen einer ſolchen Bewegung in der Beſchaffenheit der Grundtheilchen der Flüſſigkeiten aufzuſuchen.

Ich erinnere nur, daß, obgleich bey Herrn Prevoſt bloß von der Elaſticität der Flüſſigkeiten die Rede iſt, Herr le Sage doch wahrſcheinlich alle Elaſticität, auch die der feſten Körper, (die er ohne Zweifel als abgeleitete betrachtet) auf dieſelben Urſachen zurückführt.

Schon Daniel Bernoulli in ſeiner Preisſchrift über die Natur und die Eigenſchaften des Magnets **), hatte die Expanſibilität der Luft aus einer innern Bewegung ihrer Grundtheilchen erklärt. Er läßt die Elaſticität der Luft „durch eine viel feinere Flüſſigkeit, als die Luft ſelbſt iſt, unterhalten werden.“ Daher glaubt er das Geſetz ableiten zu können, daß die Elaſticität der Luft im umgekehrten Verhältniß des Raums wächſt, in dem ſie ausgedehnt iſt. Ferner dieſe innere Bewegung, glaubt er, ſey die eigentliche Urſache der Flüſſigkeit. (Die gewöhnliche Phyſik ſetzt das Weſen, den Charakter der Flüſſigkeit in die Beweglichkeit einzelner Theilchen innerhalb einer (ruhenden) flüſſigen Maſſe): und auf jene innere Bewegung

---

*) Man ſ. Herrn Prevoſt a. a. O. §. 34.

**) Vom Jahre 1746.

gründet er mehrere hydrodynamiſche Principien. Als Princip der innern Bewegung endlich vermuthete Bernoulli die Wärme. Herr Prevoſt fragt *), woher dann die Wärme dieſe urſprüngliche Bewegung habe? Ich fürchte, man werde ihm eine ähnliche Frage entgegenſtellen.

Um nun eine innere Bewegung der Grundmaſſen einer elaſtiſchen Flüſſigkeit überhaupt zu erklären, könnte man nach Herrn le Sage eine Ungleichheit der Stöße der ſchwermachenden Theilchen annehmen. Zween entgegengeſetzte Ströme, welche auf einen und denſelben Körper in einem und demſelben untheilbaren Augenblick ſtoßen, können nicht immer, ſtreng genommen, einander gleich ſeyn. Daraus alſo entſpringt die unregelmäßige Bewegung oder Schwingung eines zweyten Fluidums, das Herr le Sage Aether nennt, und welches er überhaupt erſt durch das primitive Fluidum, (deſſen Bewegung bis jetzt nicht erklärt iſt,) in Bewegung ſetzen läßt.

Allein dieſe Ungleichheit der Stöße iſt doch eine zu unbeſtimmte Urſache, als daß ſie allein zur Erklärung des Phänomens hinreichen ſollte. Herr le Sage will eine Urſache, die den erſten Grundtheilchen inhärirt, eine Urſache, die nothwendig und zu jeder Friſt die Bewegung producirt und reproducirt, welche alle durch die Erſcheinungen der Expanſibilität beſtimmte Bedingungen erfüllt **).

Was anders könnte nun dieſe Urſache ſeyn, da die Materie urſprünglich völlig gleichartig iſt, und da von einer bloß mechaniſchen Bewegung (durch Stoß) die Rede iſt, als die äußere Form, oder die Figur der Grundtheilchen des Aethers.

Geſetzt ein elementariſcher Körper wäre ohne Concavität, ſo könnte er, von allen Seiten gleich angeſtoßen, gar

keine

---

*) a. a. O. §. 35.

**) a. a. O. §. 37. 38.

keine Bewegung haben. Iſt er aber concav, ſo wird er ſich in der entgegengeſetzten Richtung der Concavität bewegen, da die ſchwermachenden Theilchen, welche dieſe treffen, ſtärker ſtoßen, als ihre Antagoniſten, welche die convexe Fläche treffen. Dadurch haben alſo die Grundtheilchen der elementariſchen Flüſſigkeit eine Quelle der Bewegung in ſich ſelbſt, die von Geſetzen der Schwere ganz unabhängig iſt, obgleich durch das ſchwermachende Fluidum bewirkt wird.

Alle dieſe Grundtheilchen zuſammen haben ihr Summum von Geſchwindigkeit, dem ſie ſich durch ſucceſſive Acceleration annähern. Da ſie ferner immer in der Richtung der Concavität bewegt werden, ihre Concavitäten aber nach verſchiedenen Seiten gekehrt ſeyn können, ſo wird dadurch Bewegung in entgegengeſetzter Richtung entſtehen. Dieſe Bewegung aber geſchieht nach jeder Richtung mit derſelben (endlichen) Geſchwindigkeit, daher die gleiche Expanſibilität nach allen Seiten.

Ferner: je kleiner die Grundtheilchen, deſto ſchneller die Bewegung, (des Lichts und Feuers z. B. in Vergleichung mit der Bewegung der Luft,) und je ſtärker die Bewegung, deſto größer auch die Abſtände eines Grundtheilchens vom andern, alſo, deſto geringer ihre Dichtigkeit.

So ſehr man ſich auch der neuen und ſinnreichen Wendung, welche die uralte Vorausſetzung der atomiſtiſchen Phyſik, durch Herrn le Sage erhalten hat, freuen mag, ſo bleiben doch folgende Fragen unbeantwortet: vorerſt, die ſchwermachenden Theilchen ſind ein primitives Fluidum, nach Herrn le Sage. Allein woher hat denn dieſes die Eigenſchaften einer elaſtiſchen Flüſſigkeit erhalten?

Ferner, dieſes primitive Fluidum beſteht „aus elementariſchen, ſehr harten und undurchdringlichen Körperchen.“ Flüſſige Materien, (wie das ſchwermachende Fluidum,) ſind alſo ein bloßes Aggregat feſter Körper. Feſtigkeit iſt der

primi-

primitive Zuſtand der Materie; Flüſſigkeit nur eine beſondere Art der Bewegung feſter Körperchen. Allein, wie die mechaniſche Phyſik gewöhnlich verfährt, verfährt ſie auch hier, indem ſie einem bloß mathematiſchen Begriffe ſogleich auch phyſiſche Bedeutung giebt. Denn die Beweglichkeit eines ruhenden Körpers in entgegengeſetzten Richtungen giebt zwar einen Begriff von Elaſticität überhaupt, nicht aber von Elaſticität expanſibler Flüſſigkeiten. Nun läßt ſich aber nicht begreifen, wie durch Bewegung in entgegengeſetzten Richtungen, man mag ſie ſo ſchnell annehmen, als man will, ein Aggregat feſter Körper das Phänomen einer flüſſigen Materie geben ſoll. Denn das Aggregat kann ſeiner Natur nach nichts anders ſeyn, als was die einzelnen Theile ſind, (ganz anders iſt es mit einem Produkt aus verſchiedenen Körpern).

Daß wir uns die elementariſchen Körper ſo klein, wie möglich, vorſtellen, thut nichts zur Sache. Groß oder klein, ſie ſind feſte Körper. Ein Aggregat feſter Körper aber kann nie ein Fluidum geben, ſchon aus dem einigen Grunde, weil zwiſchen feſten Körpern Reibung ſtatt findet, die bey flüſſigen, (wenn anders Geſetze der Hydrodynamik und Hydroſtatik nicht trügen) unmöglich iſt.

Jene Bewegung in entgegengeſetzten Richtungen, erklärt alſo, wie auch Herr le Sage ſelbſt zu ſagen ſcheint, nur die Expanſibilität elaſtiſcher Flüſſigkeiten. Allein, damit iſt ihre Flüſſigkeit noch nicht erklärt, worauf man billig am begierigſten iſt, weil es mit atomiſtiſchen Vorausſetzungen äußerſt ſchwer ſcheint, dieſelbe überhaupt zu erklären. Dann müßte ſich die Erklärung auch auf die, gewöhnlich nicht ſo genannten, elaſtiſchem Flüſſigkeiten erſtrecken, was Herr le Sage nicht beabſichtigt zu haben ſcheint.

Was allen ſolchen mißlungenen Verſuchen zu Grunde liegt, iſt eine gemeinſchaftliche Täuſchung, die wir ſchon

eben

oben aufgedeckt haben. Weil man z. B. die Expanſibilität eines Fluidums in Gedanken von ihm ſelbſt trennen kann, ſo leiht man ihm damit eine von ſeiner Expanſibilität unabhängige Exiſtenz. Allein es iſt nur durch ſeine Expanſibilität dieſes beſtimmte Fluidum, oder vielmehr es iſt ſelbſt nichts anders, als dieſe beſtimmte Expanſibilität der Materie. Iſt das Fluidum etwas für ſich beſtehendes, und iſt ihm dieſe Expanſibilität zufällig, denn mag man fragen, was ihm dieſe Expanſibilität gegeben hat? nicht aber, wenn von der Expanſibilität als allgemeiner Eigenſchaft der Flüſſigkeiten die Rede iſt.

Wenn wir alſo in Anſehung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie auf die atomiſtiſche Erklärungsart völlig Verzicht thun müſſen, ſo bleibt uns nichts anders übrig, als die dynamiſche Erklärungsart zu verſuchen. Nun giebt uns aber die Dynamik nichts weiter, als den allgemeinen Begriff von einem Verhältniß der Grundkräfte überhaupt, und dieſer allgemeine Begriff allein iſt das Nothwendige, was wir allen Vorſtellungen von äußern Dingen zu Grunde legen.

Weil aber im Bewußtſeyn immer Nothwendiges und Zufälliges vereinigt ſeyn muß, müſſen wir, um jenes Verhältniß der Grundkräfte ſelbſt als das Nothwendige vorſtellen zu können, daſſelbe in andrer Rückſicht als zufällig vorſtellen, und um es als zufällig vorſtellen zu können, müſſen wir als möglich vorausſetzen ein freyes Spiel der beyden Grundkräfte. Aber die Materie iſt träg, alſo kann jenes Spiel der Grundkräfte nur durch äußere Urſachen bewirkt werden. Auch ſoll jenes Spiel in der Natur, alſo nach Naturgeſetzen ſtatt finden.

Ein freyes Spiel jener Kräfte erfolgt nur dadurch, daß wechſelſeitig attraktive und repulſive Kraft das Uebergewicht erhält. Dies muß aber nach einer Regel geſchehen. Alſo

müſſen

müſſen wir Urſachen vorausſetzen, die regelmäßig jenen Wechſel bewirken.

Dieſe Urſachen können nicht bloß *gedacht*, — nicht bloße Begriffe ſeyn, wie etwa die von anziehenden und zurückſtoßenden Kräften.

Sie müſſen ſogar in Bezug auf dieſe beyden Grundkräfte *zufällig* ſeyn, d. h. ſie müſſen nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit der Materie ſelbſt gehören, Materie könnte auch ohne ſie wirklich ſeyn.

Sie können eben deswegen ſchlechterdings nicht a priori erkannt oder abgeleitet werden. Sie ſind ſchlechterdings nur *erfahrungsmäßig* erkennbar.

Sie müſſen ſich bloß durch die Sinne ankündigen. *Objektiv an ſich* betrachtet, können ſie alſo auch etwas ganz anders ſeyn, als was ſie *ſubjektiv* — nach ihrer Wirkung auf's *Gefühl* zu ſeyn *ſcheinen*.

Sie ſind eben deswegen ihrer Natur nach *qualitativ*, und über ſie findet gar keine andere, als eine bloß phyſikaliſche Unterſuchung ſtatt.

Dieſe Urſachen müſſen ſich beziehen auf attraktive ſowohl, als repulſive Kraft, denn ſie ſollen den freyen Wechſel dieſer Kräfte bewirken.

Da aber anziehende und zurückſtoßende Kräfte zur Möglichkeit der Materie *überhaupt* gehören, ſo müſſen jene Urſachen als in einer *engern* Sphäre wirkſam gedacht werden. Sie werden daher als Urſachen *partieller* Anziehungen und Zurückſtoßungen gedacht werden.

Man muß inſofern ihre Wirkungen betrachten können, als *Ausnahmen*, von den Geſetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückſtoßung. Sie werden alſo von Geſetzen der *Schwere* ganz unabhängig ſeyn.

Jene Urſachen ſind uns bloß durch ihre Qualitäten, (in Bezug auf Empfindung,) vorſtellbar. Sie werden alſo als Urſachen qualitativer Anziehungen und Zurückſtoßungen gedacht werden.

Die Wiſſenſchaft nun, welche die Qualität der Materie zum Gegenſtand hat, heißt Chemie. Alſo werden jene Urſachen Principien der Chemie ſeyn und der allgemeinen Dynamik, als Wiſſenſchaft, die in ſich ſelbſt nothwendig iſt, ſteht, unter dem Namen der Chemie, die ſpecielle Dynamik gegenüber, die in ihren Principien ſchlechthin zufällig iſt.

Siebentes Kapitel.

Philoſophie der Chemie überhaupt.

Wir ſetzen voraus den allgemeinſten Begriff von Chemie, als einer Erfahrungswiſſenſchaft, welche lehrt, wie ein freyes Spiel dynamiſcher Kräfte möglich ſeye dadurch, daß die Natur neue Verbindungen bewirkt, und bewirkte Verbindungen wieder aufhebt.

Der Ort, welchen die Chemie im Syſtem unſeres Wiſſens behauptet, iſt zum Theil ſchon durch die bisherigen Unterſuchungen beſtimmt *), und ſoll fernerhin noch genauer beſtimmt werden. So viel iſt bereits ausgemacht, daß ſie eine Folge der allgemeinen Dynamik iſt.

Ferner, ihr Zweck iſt, die qualitative Verſchiedenheit der Materie zu erforſchen, denn nur inſofern iſt ſie im Zuſammmenhang unſeres Wiſſens nothwendig **). Dieſen Zweck

---

*) Die Nothwendigkeit der Chemie im Syſtem unſeres Wiſſens iſt gleich anfangs (Kap. 1.) dargethan worden.

**) ſ. das vorige Kap.

Zweck ſucht ſie dadurch zu erreichen, daß ſie künſtlich zwar, jedoch durch Mittel, die die Natur ſelbſt anbietet, Trennungen und Verbindungen bewirkt. Dieſe Trennungen und Verbindungen müſſen ſich alſo auf die Qualität der Materie beziehen. Denn mechaniſche Trennungen und Verbindungen betreffen bloß die Quantität der Materie, ſie ſind bloße Verminderungen oder Anhäufungen der Maſſe, abgeſehen von allen Qualitäten derſelben.

Die Chemie hat demnach zum Gegenſtand Attraktionen und Repulſionen, Verbindungen und Trennungen, inſofern ſie von qualitativen Eigenſchaften der Materie abhängen.

Sie ſetzt alſo *) voraus erſtens ein Princip der qualitativen Anziehung. Alle Anziehung, welche von Qualitäten der Materie abhängig iſt, führt ſie auf Verwandſchaften gewiſſer Grundſtoffe zurück, gleichſam als ob einige derſelben zu Einer Familie, alle aber zu einem gemeinſchaftlichen Stamme gehörten. Das Princip der chemiſchen Anziehungen also muß das gemeinſchaftliche ſeyn, wodurch Grundſtoff mit Grundſtoff zuſammenhängt, oder das Mittelglied, welches die Verwandſchaften der Grundſtoffe unter einander vermittelt.

Damit nimmt man nun auf einmal eine Ungleichartigkeit der Materie an, nachdem ſie vorher als urſprünglich-gleichartig betrachtet wurde. Das Syſtem breitet ſich weiter und weiter aus, die Materie wird mannichfaltiger.

Was aber das Mittelglied der chemiſchen Anziehungen ſeye, kann nur durch Erfahrung ausgemacht werden. Nach den Unterſuchungen der neuern Chemie iſt es ein Grundſtoff, den die Natur dem allgemeinen Medium, in welchem wir leben, und das zur Fortdauer des vegetabiliſchen und thieriſchen Lebens gleich nothwendig iſt, anvertraut hat.

Jeder

---

*) a. a. O.

Jeder neuen Verbindung, die durch chemiſche Mittel bewirkt wird, muß eine chemiſche Trennung vorangehen, oder die Grundtheilchen eines chemiſch-behandelten Körpers müſſen ſich unter einander abſtoßen, um mit fremden Grundſtoffen ſich verbinden zu können. Um nun jene Trennung mittelbar oder unmittelbar zu bewirken, muß es wieder ein Princip geben, das vermöge ſeiner qualitativen Eigenſchaften im Stande iſt, Grundſtoffe, die wechſelſeitig ſich binden, dem Gleichgewicht zu entreiſſen, und dadurch neue Verbindungen möglich zu machen.

Was dieſes Princip ſeye, kann abermals nur durch Erfahrung entſchieden werden. Die Chemie findet es im Licht, oder (um ſogleich auch ſeinen Zuſammenhang mit der Wärme anzudeuten) im Feuer. Die Chemie betrachtet dieſes Element ganz erfahrungsmäßig, und ſieht es daher auch für einen beſondern Grundſtoff an, der als ſolcher in den chemiſchen Prozeß mit eingeht. Die Vehikel deſſelben ſind Flüſſigkeiten, beſonders aber jenes elaſtiſche Fluidum, welches zugleich das Princip aller chemiſchen Anziehung enthält, (die Lebensluft).

Dies iſt die Darſtellung der Principien der Chemie, inſofern ſie innerhalb der beſtimmten Gränzen der bloßen Erfahrung bleibt. Denn da hat ſie kein anderes Geſchäft, als das, die Natur vor unſern Augen handeln zu laſſen, und das, was ſie dabey beobachtet, ſo wie es den Sinnen auffällt, zu erzählen, die zerſtreuten Beobachtungen aber, ſo viel möglich, auf einzelne Hauptſätze zurückzuführen, die jedoch nie über die Gränzen der bloßen ſinnlichen Erkenntniß hinausgehen dürfen. Sie macht ſich alſo gar nicht anheiſchig, die Möglichkeit dieſer Phänomene zu erklären, ſondern ſucht nur, dieſe Phänomene unter ſich in Zuſammenhang zu bringen. Da ſie ferner alles ſo nimmt, wie es den Sinnen auffällt, hat ſie auch das Recht, zum Behuf der Er-

klärun-

klärungen, die ſie giebt, ſich einzig und allein auf die Qualitäten dieſer Grundſtoffe zu berufen, für die ſie weiter keinen Grund angiebt, ſondern bloß ſich bemüht, dieſe Grundſtoffe auf ſo wenige, wie möglich, zurückzubringen.

Qualität aber iſt nur, was uns in der Empfindung gegeben iſt. Nun iſt außer Zweifel, daß, was in der Empfindung gegeben iſt, als ſolches, keiner weitern Erklärung fähig iſt, wie z. B. die Farben der Körper, Geſchmacksempfindungen u. ſ. w. Wer aber eine Wiſſenſchaft z. B. der Farben (Optik genannt) unternimmt, muß ſich jener Frage unterziehen, ungeachtet er durch Erklärung des Urſprungs der Farben auch die Empfindung, welche die Farben in uns erregen, erklärt zu haben, niemals ſich überreden wird.

Eben ſo iſt es mit der Chemie. Sie mag alle Phänomene ihrer Kunſt auf Qualitäten der Grundſtoffe, auf Verwandſchaften derſelben u. ſ. w. zurückführen, ſo lange ſie nur keinen wiſſenſchaftlichen Ton annimmt. Sobald ſie aber dies thut, muß ſie auch zugeben, daß man ſie erinnere, fernerhin nicht auf Etwas ſich zu berufen, was nur in Bezug auf Empfindung gilt, und was durch Begriffe gar nicht (allgemein) verſtändlich gemacht werden kann. So iſt das Licht für uns urſprünglich nichts anders, als die Urſache der beyden Empfindungen, die wir mit den Worten: Helle und Wärme ausdrücken. Allein, was erlaubt uns dann, dieſe Begriffe von Helle und Wärme u. ſ. w. die doch nur aus unſrer Empfindung geſchöpft ſind, auf das Licht ſelbſt überzutragen, und zu glauben, daß das Licht etwa an ſich warm, oder an ſich hell ſeye? So iſt es mit dem Begriff von Verwandſchaft; ein ſchickliches Bild allerdings, um das bloße Phänomen zu bezeichnen, das aber, ſobald es für Urſache des Phänomens genommen wird, nichts mehr und nichts weniger iſt, als eine qualitas occulta, die aus jeder geſunden Philoſophie verbannt werden muß.

Darein

Darein kann alſo die mechaniſche Phyſik wirklich ein Verdienſt ſetzen, daß ſie bis jetzt allein unternommen hat, eine bloße Experimentallehre zur Erfahrungswiſſenſchaft zu erheben, und die Bilderſprache der Chemie und Phyſik in allgemeinverſtändliche, wiſſenſchaftliche Ausdrücke zu überſetzen. Sie hat dieſen Verſuch nicht erſt ſeit geſtern und ehegeſtern gewagt, ſie iſt ſich aber, wie in allem, ſo auch hier, von Büffon an bis auf Morveau, in der Hauptſache bis jetzt beynahe ganz gleich geblieben.

Das, was ihren Erklärungen der chemiſchen Verwandſchaften zu Grunde liegt, kann ich nicht beſſer, als mit Büffons Worten ſagen.

„Die Geſetze der Verwandſchaften," dieß ſind ſeine Worte *), „nach welchen die Beſtandtheile verſchiedner Subſtanzen ſich von einander trennen, um ſich wieder unter ſich zu verbinden und homogene Materien zu bilden, kommen völlig mit dem allgemeinen Geſetze, vermöge deſſen alle himmliſchen Körper auf einander wirken, überein. Sie äußern ſich auf gleiche Weiſe und nach denſelben Verhältniſſen der Maſſen und der Entfernungen. Ein Kügelchen Waſſer, Sand oder Metall wirkt auf ein anderes Kügelchen, wie die Erdkugel auf den Mond. Wenn man bis jetzt dieſe Geſetze der Verwandſchaft von den Geſetzen der Schwere verſchieden gehalten hat, ſo liegt ſolches bloß daran, daß man dieſen Gegenſtand nach ſeinem ganzen Umfange nicht recht gefaßt und begriffen hat. Die Figur, welche bey den himmliſchen Körpern nichts oder faſt gar nichts zu dem Geſetze ihrer Wirkung auf einander thut, weil ihre Entfernung ſehr groß iſt, thut im Gegentheil faſt alles, wenn der Abſtand ſehr klein oder gar nicht zu rechnen iſt. Wenn der Mond und die Erde ſtatt einer ſphäriſchen

---

*) De la nature. Seconde Vue. (Hiſt. naturelle des Quadrupèdes. T. IV.) p. XXXII — XXXIV.

riſchen Figur, beyde die Figur eines kurzen Cylinders hätten, deſſen Durchmeſſer mit dem Durchmeſſer ihrer Kugel gleich wäre, ſo würde das Geſetz ihrer Wirkung auf einander nicht merklich durch dieſen Unterſchied der Figur verändert ſeyn, weil der Abſtand aller Theile des Monds und der Erde auch nur ſehr wenig verändert wäre. Wenn aber eben dieſe Kugeln ſehr lange Cylinder würden, und ſich einander ſehr nahe kämen, ſo würde das Geſetz von der gegenſeitigen Wirkung dieſer beyden Körper ſehr verſchieden erſcheinen, weil der Abſtand ihrer Theile unter ſich und in Beziehung auf die Theile des andern Körpers wunderſam verändert wäre. Alſo wenn die Figur, wie ein Element, zur Entfernung kommt, ſo ſcheint ſich das Geſetz zu verändern, obgleich es immer eben daſſelbe bleibt."

„Nach dieſem Princip kann der menſchliche Geiſt noch einen Schritt thun, und weiter ins Innere der Natur eindringen. Wir wiſſen, welche Figur die Beſtandtheile der Körper haben. Das Waſſer, die Luft, die Erde, die Metalle, alle homogene Theile beſtehen gewiß aus elementariſchen Theilchen, welche unter ſich gleich ſind, aber deren Geſtalt man nicht kennt. Unſere Nachkommen können, mit Hülfe der Rechnung, ſich dieſes neue Feld von Kenntniſſen eröffnen, und beynahe wiſſen, welche Geſtalt die Elemente der Körper haben. Sie müſſen bey dem Princip, welches wir eben feſtgeſetzt haben, anfangen, und folgendes zum Grunde legen: *Jede Materie zieht ſich an, nach dem umgekehrten Verhältniſſe des Quadrats der Entfernung, und dieſes allgemeine Geſetz ſcheint, bey den beſondern Anziehungen bloß durch die Wirkung der Figur von den Beſtandtheilen jeder Subſtanz verändert zu werden, indem dieſe Figur als ein Element zu der Entfernung kommt.* Wenn ſie alſo durch wiederholte Erfahrungen, die Kenntniſſe von dem Anziehungsgeſetze einer beſon-

beſondern Subſtanz werden kennen gelernt haben, ſo werden ſie durch Berechnung die Figur ihrer Beſtandtheile finden können. Um dieſes beſſer einzuſehen, wollen wir z. B. ſetzen, daß man aus Erfahrung wiſſe, wenn man Queckſilber auf eine ganz glatte Fläche gießt, daß ſich dieſes flüſſige Metall ſtets nach dem umgekehrten Verhältniſſe des Würfels der Entfernung anziehe. Man wird alſo nach den Regeln des falſchen Satzes (Reg. falsi) ſuchen müſſen, welche Figur das ſey, die dieſer Ausdruck giebt, und dieſe wird alsdenn die Figur der Beſtandtheile des Queckſilbers ſeyn. Wenn man durch dieſe Erfahrungen fände, daß ſich dieſes Metall im umgekehrten Verhältniſſe des Quadrats der Entfernung anzöge, ſo würde es bewieſen ſeyn, daß deſſen Beſtandtheile ſphäriſch wären, weil die Sphäre die einzige Figur iſt, die dieſes Geſetz giebt, und man mag Kugeln, in welcher Entfernung man will, legen, ſo bleibt das Anziehungsgeſetz derſelben immer ebendaſſelbe.“

„Newton hat richtig vermuthet, daß die chemiſchen Verwandſchaften, welche nichts anders als die beſondern Anziehungen, von welchen wir eben geredet haben, ſind, nach ſehr ähnlichen Geſetzen, mit denen von der Schwerkraft, entſtünden. Allein er ſcheint nicht bemerkt zu haben, daß alle dieſe beſondern Geſetze bloße Modifikationen des allgemeinen Geſetzes ſind, und nur deshalb verſchieden ſcheinen, weil die Figur der Atomen, die ſich anziehen, in einer ſehr kleinen Entfernung eben ſo viel und mehr als die Maſſe zur Vollführung des Geſetzes thut, da dieſe Figur alsdann ſehr in das Element der Entfernung wirkt *).“

Die

I

*) Wenn auch dieſe Bemerkung in der Ausdehnung, welche ihr Büffon giebt, keine Anwendung finden ſollte, ſo kann ſie doch vielleicht auf einige — bis jetzt noch nicht zur Befriedigung erklärte — Phänomene angewandt werden. Vielleicht gehören hieher die Kryſtalliſationen. Ich bin mit den Unterſuchungen, die

Hr.

Die Ausſicht, welche dieſe Hypotheſe auf ein wiſſenſchaftliches Syſtem der Chemie eröffnet, beſonders aber die Hoffnung, daß es ihr gar wohl gelingen könnte, was keinem andern Syſteme ſo leicht gelingen dürfte, die chemiſchen Anziehungen auch dem Kalkul zu unterwerfen, iſt ſo reizend, daß man ſich gern, eine Zeitlang wenigſtens, dem Glauben an die Ausführbarkeit der Sache überläßt, und ſich freut, wenn das Syſtem ſelbſt, allmählig wenigſtens, hypothetiſche Gewißheit erhält. Denn, wenn Naturlehre nur in dem Maaße Naturwiſſenſchaft wird, als Mathematik in ihr angewandt werden kann *), ſo wird man ein Syſtem der Chemie, das zwar auf falſchen Vorausſetzungen beruht, mit ſolchen Vorausſetzungen aber doch im Stande iſt, dieſe Experimentallehre mathematiſch darzuſtellen, zum Behuf des wiſſenſchaftlichen Vortrags, immer einem andern vorziehen, das zwar das Verdienſt hat, auf wahren Principien zu beruhen, aber dieſer Principien ungeachtet, doch auf wiſſenſchaftliche Präciſion, (auf mathematiſche Konſtruktion der Phänomene, die es aufzählt,) Verzicht thun muß.

Hier hätte man alſo ein Beyſpiel einer erlaubten und ſehr nützlichen wiſſenſchaftlichen Fiktion, vermöge welcher eine

---

Hr. Haüy über dieſen Gegenſtand angeſtellt hat, nicht bekannt genug, um zu wiſſen, in wie weit ſich ſeine Theorie auf eine ſolche Vorausſetzung ſtützt.

Ich habe oben (5tes Buch 3tes Kap.) die Regelmäßigkeit der Eisſtrahlen u. ſ. w. als eine Wirkung der Wärme, (einer gleichförmig wirkenden Kraft), betrachtet. Vielleicht aber wirkt beydes zuſammen, der Stoß der ſtrahlenden Wärme, und die Anziehung, welche durch die Figur der Theilchen beſtimmt wird. Da dieſe aus einem gemeinſchaftlichen Medium unter gleichen Umſtänden geſchieden werden; ſo läßt ſich ſchon daraus eine gleiche Bildung ihrer Figur begreifen.

*) Man vergleiche Kants Aeußerungen hierüber, und über die Anwendbarkeit der Mathematik auf Chemie, in der Vorrede zu ſeiner oft angeführten Schrift. S. VIII — X.

eine ſonſt bloß experimentirende Kunſt zur Wiſſenſchaft werden, und (zwar nur hypothetiſche, innerhalb ihrer Gränzen aber nichtsdeſtoweniger) vollkommne Evidenz erlangen könnte.

Die, (bis jetzt freylich ſehr ungewiſſe) Hoffnung der Ausführbarkeit jener Idee hat doch durch Herrn le Sage's Bemühungen aufs neue einige Wahrſcheinlichkeit bekommen.

Herr le Sage glaubt nicht, wie Büffon, daß die allgemeine Gravitation die Erſcheinungen der Verwandſchaften vollkommen erklären könne, ungeachtet Herr Prevoſt einräumt, manches, was man unter Verwandſchaften gerechnet habe, könne Folge der allgemeinen Anziehung ſeyn, weil wir die Geſtalt und Lage der auf einander wirkenden Körpertheilchen nicht kennen *). Er unterſcheidet daher die eigentlich ſogenannten Verwandſchaften, die nicht von den Geſetzen, noch von der allgemeinen Urſache der Schwere abhängig ſind, von den uneigentlich ſogenannten Verwandſchaften, die nur beſondere Fälle des großen allgemeinen Phänomens der Anziehung oder wenigſtens denſelben Geſetzen, wie dieſes, unterworfen ſind. (Dieſe Unterſcheidung, iſt, wie ſchon eben bemerkt wurde, im Zuſammenhang unſers Wiſſens nothwendig).

Wie nun, nach Geſetzen der allgemeinen Gravitation, ſcheinbare Verwandſchaften möglich ſeyen, hat Herr le Sage ſchon in ſeinem Verſuch einer mechaniſchen Chemie zu zeigen verſucht. Er führt alles auf verſchiedne Dichtigkeit und Figur der Grundmaſſen zurück, z. B. man nehme Flüſſigkeiten an, deren Grundmaſſen ähnlich und gleich, aber von verſchiedner Dichtigkeit ſind, ſo werden die beweglichern ſich zu vereinigen ſtreben. (Was heißt hier beweglich?

Sollte

---

*) §. 41. des oft angef. Werks.

Sollte es ſich auf gleiche Grade der Dichtigkeit beziehen, ſo ſollte man denken, daß gerade heterogene Grundmaſſen leichter ſich vereinigen. Oder verſteht Herr le Sage darunter innere Qualitäten der Grundmaſſen, ſo hat die mechaniſche Phyſik kein Recht, ſolche anzunehmen.

Ferner, da die Anziehung nach dem Verhältniß der Maſſe geſchieht, kann eine kleine Maſſe die andere eben ſo kleine ſtärker, als der Erdball ſelbſt anziehen, vorausgeſetzt, daß ſie weit dichter iſt.

Ferner, die Theilchen einer Flüſſigkeit können weit kleiner ſeyn als die Zwiſchenräume der andern, dieſe werden ſich durchdringen. Endlich, da die Figur der Grundmaſſen verſchieden iſt, ſo müſſen ſie ſich bey ſonſt gleichen Umſtänden mit der größtmöglichen Fläche unter einander zu vereinigen ſtreben u. ſ. w. *)

Wichtiger für unſern Zweck iſt Herrn le Sage's Unterſuchung über die Urſache der eigentlich-ſogenannten (qualitativen) Verwandſchaften. Die allgemeine, durchgreifende Urſache derſelben iſt ihm das ſekundäre Fluidum, der Aether, von dem ſchon oben die Rede war. Die Eigenſchaften des Aethers ſind folgende: Er iſt in beſtändiger Agitation. Seine Ströme werden oft unterbrochen, aber es entſtehen wieder neue. Seine Elemente ſind der Maſſe, und da alle dieſe Körper elementariſch ſind, auch dem Volumen nach merklich von einander verſchieden. Es giebt alſo gröbern und feinern Aether. In den Aether ſollen nun gleichſam eingetaucht ſeyn mehrere Körperchen, bey welchen man ganz von ihren Verhältniſſen zum ſchwermachenden Fluidum abſtrahiert. Dagegen können ſie ſich gegen den Aether gleich oder ungleich verhalten. Dieſes ungleiche Verhältniß kommt von der verſchiedenen Größe ihrer Poren her,

---

*) Prevoſt §. 41.

her, die dem Aether entweder gar keinen, oder geringen, oder völlig freyen Durchgang verſtatten.

Im Allgemeinen reichen nun ſchon die (hypothetiſchen) Eigenſchaften des Aethers allein hin, die Erſcheinungen der Verwandſchaft zu erklären *). Herr *le Sage* giebt ſeinen Strömen eine ſehr geringe Ausdehnung, deshalb ſagt er, finden Verwandſchaften, die von ſeinen Wirkungen abhangen, nur bey der Berührung, oder ſehr nahe dabey, ſtatt. Auch kann ſeine Wirkung nicht der *Maſſe* der Körpertheilchen proportional ſeyn, ſondern der *Fläche*. Deshalb iſt auch die Adhärenz, die er in der *Berührung* (bey vergrößerter Fläche) hervorbringt, viel ſtärker als die, welche er bey der kleinſten Entfernung bewirkt, und zwar in einem viel größern Verhältniſſe, als aus dem allgemeinen Geſetze folgen ſollte **). Indeß kann Herr *le Sage* mit allen dieſen Voraussetzungen, die chemiſchen Verwandſchaften doch nur ſehr einſeitig erklären: denn aus dem verſchiednen Verhältniß der Pore der Körperchen, gegen den gröbern oder feinern Aether, leitet er den einigen Satz ab, daß *ungleichartige* Partikeln mit *geringerer* Kraft ſich zu vereinigen ſtreben, als *gleichartige* ***). Freylich erklärt er die Verwandſchaft der *ungleichartigen* Körpertheilchen (die Hauptſache in der Chemie) dadurch, daß er ihre Figuren *congruiren* läßt, (bekanntlich ſetzt er einige als concav, andere als convex voraus). Dieſe Anziehung aber erklärt er aus Geſetzen der Gravitation, auch findet ſie nur in der Berührung, nicht auch in der Entfernung ſtatt.

Herr Prevoſt ſelbſt geſteht aber, daß es Fälle gebe, in welchen man zwiſchen *ungleichartigen* Grundmaſſen

größere

---

*) a. a. O. §. 43.

**) §. 44.

***) §. 45.

größere Verwandſchaft, als zwiſchen gleichartigen vorausſetzen müſſe *). Herr le Sage war alſo genöthigt, wenigſtens für die Verwandſchaften der expanſibeln Flüſſigkeiten, eine Anziehung ungleichartiger Grundmaſſen, anzunehmen, und für dieſe auch eine beſondere Urſache aufzuſuchen. Hier kommt nun wieder alles auf die Figur der Grundmaſſen zurück, und dieſe Verſchiedenheiten der Figur vervielfältigen ſich, ſo wie man ſie nöthig hat, allmählig willkührlicher und immer willkührlicher. Einige Körperchen ſind concavconcav, andere convexconvex, andere concavconvex, wieder andere ſind Cylinder, deren eines Ende bis zu einer gewiſſen Tiefe ausgehöhlt iſt, andere gar Arten von Käſichen, „deren Dräthe ſelbſt in Gedanken durch den Durchmeſſer der „ſchwermachenden Körperchen vermehrt, in Rückſicht auf „die gegenſeitigen Diſtanzen der parallelen Dräthe deſſelben „Käſichs ſo klein ſind, daß der Erdball nicht einmal den zehntauſendſten Theil der Körperchen, die ſich, um ihn durch „zu ſtreichen, darbieten, auffangen kann **),“ u. ſ. w. Alle dieſe Körperchen nun oſcilliren, ſtoßen ſich oder werden geſtoßen, paſſen auf einander, oder paſſen nicht, ziehen ſich an, oder ſtoßen ſich zurück — alles das, ſo wunderbar es klingt, nach bloßen Schlüſſen, die man aus einfachen Erfahrungen zieht, und die nicht einmal ſelbſt völlig evident ſind.

Dieſe Erfahrung nun, daß es bis jetzt nicht gelang, die mechaniſche Chemie zur Evidenz zu erheben, muß nothwendig die eben geäußerte Hoffnung um ſehr vieles herabſtimmen. Allein nun iſt es Zeit, ohne alle Rückſicht auf das, was eine ſolche Wiſſenſchaft Wünſchenswerthes haben mag, auf ihr Fundament zurückzugehen. Das ganze Syſtem alſo ſteht

---

*) S. 48. f.

**) De Lüc's Ideen über die Meteorologie. Deutſche Ueberſetzung. S. 120.

ſteht und fällt mit den atomiſtiſchen Vorausſetzungen, die vielleicht in einzelnen Theilen der Naturlehre, nicht ohne Vortheil hypothetiſch angewandt, von der Philoſophie der Natur aber, die auf ſichern Grundſätzen beruhen ſoll, nimmermehr zugelaſſen werden können. Da es uns nun um eine ſolche Philoſophie zu thun iſt, ſo liegt uns auch ob, die Anſprüche, welche dieſer Theil der Naturlehre auf wiſſenſchaftliche Behandlung macht, in Prüfung zu nehmen, und zu ſehen, wie groß denn für das Syſtem unſerer Kenntniſſe der Nutzen oder der Nachtheil ſeyn könnte, der aus der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ſolchen Behandlung entſpringen würde, ein Geſchäft, wovon wir uns auf jeden Fall, wenigſtens negativen Nutzen, verſprechen dürfen.

Alles, was zur Qualität der Körper gehört, iſt bloß in unſerer Empfindung vorhanden, und was empfunden wird, läßt ſich niemals objektiv (durch Begriffe,) ſondern nur durch Berufung auf das allgemeine Gefühl verſtändlich machen. Allein damit iſt nicht aufgehoben, daß das, was in einer Rückſicht Gegenſtand der Empfindung iſt, in anderer Rückſicht auch Objekt für den Verſtand werden könne. Will man nun das, was bloß in Bezug auf die Empfindung gilt, auch dem Verſtand als Begriff aufdringen, ſo beſchränkt man den letztern in Anſehung der empiriſchen Nachforſchung allzuſehr, denn über das, was empfunden wird, als ſolches iſt keine weitere Unterſuchung möglich. Oder man ſieht ein, daß das Empfundene, als ſolches, nie in allgemein verſtändliche Begriffe verwandelt werden kann, und leugnet dem zufolge überhaupt die Möglichkeit, für qualitative Eigenſchaften Ausdrücke zu finden, die auch für den Verſtand gültig ſind.

Hier iſt alſo ein Widerſtreit, deſſen Grund nicht in der Sache ſelbſt, ſondern nur in dem Geſichtspunkt liegt, von

dem

dem aus man ſie anſieht, denn es kommt darauf an, ob man den Gegenſtand bloß in Bezug auf die Empfindung betrachtet, oder vor das Forum des Verſtandes bringt, und wenn dieſer (ganz natürlicher Weiſe) — außer Stande iſt, die Empfindung auf Begriffe zu bringen, ſo weigert ſich umgekehrt auch der Verſtand, Ausdrücke, die bloß von Empfindungen gelten, (wie Qualität,) auch auf Begriffe anzuwenden.

Es ſcheint alſo nöthig, den Urſprung unſerer Begriffe von Qualität überhaupt genauer zu unterſuchen. Wenn ich auch hier wieder zu philoſophiſchen Principien zurückkehre, ſo wird dies nur ſolchen Leſern unnütz ſcheinen, denen es zur Gewohnheit geworden iſt, unter empiriſchen Begriffen blind herumzutappen, nicht aber ſolchen, die im menſchlichen Wiſſen überall Zuſammenhang und Nothwendigkeit zu ſuchen gewohnt ſind.

Was in unſern Vorſtellungen von äußern Dingen nothwendig iſt, iſt bloß ihre Materialität überhaupt. Dieſe beruht nun auf dem Konflikt anziehender und zurückſtoßender Kräfte, und darum gehört zur Möglichkeit eines Gegenſtandes überhaupt nichts weiter, als ein Zuſammentreffen dynamiſcher Kräfte, die ſich wechſelſeitig beſchränken, und ſo durch ihre Wechſelwirkung ein Endliches, überhaupt — ein vor jetzt völlig unbeſtimmtes Objekt möglich machen. Allein damit haben wir auch nichts weiter, als den bloßen Begriff von einem materiellen Objekt überhaupt, und ſelbſt die Kräfte, deren Produkt es iſt, ſind jetzt noch etwas bloß Gedachtes.

Der Verſtand entwirft ſich alſo ſelbſtthätig ein allgemeines Schema — gleichſam den Umriß eines Gegenſtandes überhaupt, und dieſes Schema in ſeiner Allgemeinheit iſt es, was in allen unſern Vorſtellungen als nothwendig gedacht wird, und im Gegenſatz gegen welches erſt das, was nicht

zur

zur Möglichkeit des Gegenſtandes überhaupt gehört, als zufällig erſcheint. Weil dieſes Schema allgemein — weil es das verallgemeinerte Bild eines Gegenſtandes überhaupt — ſeyn ſoll, ſo denkt es der Verſtand gleichſam als ein Medium *), dem alle einzelne Gegenſtände gleich nahe kommen, eben deswegen aber kein einzelner völlig entſpricht, daher es der Verſtand allen Vorſtellungen von einzelnen Gegenſtänden, als ein Gemeinbild zu Grunde legt, in Bezug auf welches ſie erſt als individuelle, beſtimmte Gegenſtände erſcheinen.

Dieſer Umriß von einem Gegenſtande überhaupt giebt nun nichts weiter, als den Begriff von einer Quantität überhaupt, d. h. von einem Etwas innerhalb unbeſtimmter Gränzen. Erſt durch die Abweichung von der Allgemeinheit dieſes Umriſſes entſteht allmählig Individualität und Beſtimmtheit, und man kann ſagen: daß ein beſtimmter Gegenſtand ſchlechterdings nur inſofern vorſtellbar iſt, als wir, (ohne es zu wiſſen, durch eine wunderbar-ſchnelle Operation der Einbildungskraft) ſeine Abweichung vom Gemeinbild eines Objekts überhaupt, oder wenigſtens vom Gemeinbild der Gattung, zu welcher er gehört, zu ſchätzen im Stande ſind.

Dieſe Eigenthümlichkeit unſeres Vorſtellungsvermögens liegt ſo tief in der Natur unſeres Geiſtes, daß wir ſie unwillkührlich und nach einer beynahe allgemeinen Uebereinkunft auf die Natur ſelbſt, (jenes idealiſche Weſen, in welchem wir Vorſtellen und Hervorbringen, Begriff und That als identiſch denken) übertragen. Da wir die Natur als zweckmäßige Schöpferin denken, ſo ſtellen wir uns auch vor, als

ob

---

*) Kant ſagt: Das Schema überhaupt vermittelt den Begriff (das Allgemeine) und die Anſchauung (das Einzelne). Es iſt alſo etwas, was zwiſchen Beſtimmtheit und Unbeſtimmtheit, Allgemeinheit und Einzelnheit gleichſam in der Mitte ſchwebt.

ob ſie die ganze Mannigfaltigkeit von Gattungen, Arten und Individuen in der Welt, durch allmählige Abweichung von einem gemeinſchaftlichen Urbild, (das ſie gemäß einem Begriffe entwarf,) hervorgebracht habe. Und Plato hat ſchon bemerkt, daß alles menſchliche Kunſtvermögen auf der Fähigkeit beruhe, ein allgemeines Bild des Gegenſtandes zu entwerfen, welchem gemäß ſelbſt der bloße Handwerker, (der auf den Namen des Künſtlers Verzicht thun muß,) den einzelnen Gegenſtand mit den mannichfaltigſten Abweichungen von der Allgemeinheit — und nur mit Beybehaltung des Nothwendigen — in ſeinem Entwurf hervorzubringen im Stande iſt. —

Ich nehme den Faden wieder auf. Jenes unbeſtimmte Etwas, das Nothwendige in allen unſern Vorſtellungen von einzelnen Dingen, iſt ein bloßes Objekt der reinen Einbildungskraft — eine Sphäre, eine Quantität, überhaupt Etwas, was bloß denkbar oder konſtruirbar iſt.

Unſer Bewußtſeyn iſt ſo lange bloß formal. Aber das Objekt ſoll real und unſer Bewußtſeyn ſoll material — gleichſam erfüllt — werden. Dies iſt nun nicht anders möglich, als dadurch, daß die Vorſtellung die Allgemeinheit verlaſſe, in der ſie ſich bisher gehalten hatte. Erſt, indem der Geiſt von jenem Medium abweicht, in welchem nur die formale Vorſtellung von einem Etwas überhaupt möglich war, bekommt das Objekt, und mit ihm das Bewußtſeyn Realität. Realität aber wird nur gefühlt, iſt nur in der Empfindung vorhanden. Was aber empfunden wird, heißt Qualität. Alſo bekommt das Objekt erſt, indem es von der Allgemeinheit des Begriffs abweicht, Qualität, es hört auf bloße Quantität zu ſeyn.

Jetzt erſt bezieht das Gemüth das Reale in der Empfindung (als das Zufällige) auf ein Objekt überhaupt (als das

Noth-

Nothwendige,) und umgekehrt. Durch das Zufällige aber fühlt ſich das Gemüth ſchlechthin beſtimmt, und ſein Bewußtſeyn iſt nicht mehr ein allgemeines (formales) ſondern ein beſtimmtes (materiales) Bewußtſeyn. Aber auch dieſe Beſtimmung wieder muß ihm zufällig erſcheinen, d. h. das Reale in der Empfindung muß ins Unendliche wachſen, oder abnehmen — können, d. h. es muß einen beſtimmten Grad haben, der aber unendlich größer ſowohl, als unendlich kleiner gedacht werden kann, oder, anders ausgedrückt: zwiſchen welchem und der Negation alles Grads (= 0) eine unendliche Folge von Zwiſchengraden gedacht werden kann.

So iſt es auch. Wir fühlen bloß das Mehr oder Weniger der Elaſticität der Wärme, der Helle u. ſ. w. nicht Elaſticität, Wärme u. ſ. w. ſelbſt. Jetzt erſt iſt die Vorſtellung vollendet. Das ſchöpferiſche Vermögen der Einbildungskraft entwarf aus der urſprünglichen und reflektirten Thätigkeit eine gemeinſchaftliche Sphäre. Dieſe Sphäre iſt jetzt das Nothwendige, das unſer Verſtand jeder Vorſtellung von einem Gegenſtand zu Grunde legt. Was aber das urſprünglich Reale am Gegenſtand iſt, was dem Leiden in mir entſpricht, iſt in Bezug auf jene Sphäre ein Zufälliges (Accidens). Vergebens alſo verſucht man es a priori abzuleiten, oder auf Begriffe zurückzubringen. Denn das Reale ſelbſt iſt, nur inſofern ich afficirt bin. Es giebt mir aber ſchlechterdings keinen Begriff von einem Objekt, ſondern nur das Bewußtſeyn des leidenden Zuſtandes, in dem ich mich befinde. Nur ein ſelbſtthätiges Vermögen in mir bezieht das Empfundene auf ein Objekt überhaupt, dadurch erſt erhält das Objekt Beſtimmtheit, und die Empfindung Dauer. Daraus iſt klar, daß Quantität und Qualität nothwendig verbunden ſind. Jene erhält durch dieſe erſt Beſtimmtheit, dieſe durch jene erſt Gränze und Grad. Aber das Empfundne ſelbſt im Begriffe ver-

magwandeln, heißt ihm ſeine Realität rauben. Denn nur im Moment ſeiner Wirkung auf mich, hat es Realität. Erheb' ich es zum Begriff, ſo wird es Gedankenwerk, ſobald ich ihm ſelbſt *Nothwendigkeit* gebe, nehme ich ihm auch alles, was es zu einem Gegenſtand der Empfindung machte.

Dieſe allgemeinen Grundſätze von Qualität überhaupt laſſen ſich nun auf die Qualität der Körper überhaupt ſehr leicht übertragen.

Das Nothwendige, was der Verſtand allen ſeinen Vorſtellungen von einzelnen Dingen zu Grunde legt, iſt ein in Zeit und Raum überhaupt vorhandnes Mannichfaltige. Dynamiſch ausgedrückt heißt das ſo viel: Was der Verſtand unſern (dynamiſchen) Vorſtellungen von Materie, als das Nothwendige zu Grunde legt, worauf erſt das Zufällige derſelben bezogen wird, iſt ein unbeſtimmtes Produkt anziehender und zurückſtoßender Kräfte überhaupt, das die Einbildungskraft ganz allgemein verzeichnet, das für jetzt ein bloßes Objekt des Verſtandes, eine Quantität überhaupt, ohne alle qualitative Eigenſchaft iſt. Wir können uns dieſes Produkt der Einbildungskraft als ein Mittleres von allen möglichen Verhältniſſen denken, welche zwiſchen anziehenden und zurückſtoßenden Kräften möglich ſind. Kraft iſt wohl da, aber bloß in unſerm Begriffe; Kraft *überhaupt*, nicht *beſtimmte* Kraft. Kraft iſt allein das, was uns *afficirt*. Was uns afficirt, heißen wir *real*, und was real iſt, iſt nur in der Empfindung: Kraft iſt alſo dasjenige, was allein unſerm Begriffe von Qualität entſpricht. Jede Qualität aber, inſofern ſie uns afficiren ſoll, muß einen *Grad* haben, und zwar einen *beſtimmten* Grad, einen Grad, der höher oder geringer ſeyn *könnte*, *jetzt* aber (in *dieſem Moment*) gerade dieſer *beſtimmte* Grad iſt.

Kraft überhaupt alſo kann nur inſofern uns afficiren, als ſie einen beſtimmten Grad hat. So lange wir aber jene

dyna-

dynamiſchen Kräfte ganz allgemein — in einem völlig unbeſtimmten Verhältniß — denken, hat keine derſelben einen beſtimmten Grad. Man kann ſich dieſes Verhältniß als ein abſolutes *Gleichgewicht* jener Kräfte vorſtellen, in welchem die eine immer die andre aufhebt, keine die andere bis zu einem beſtimmten Grad anwachſen läßt. Soll alſo *Materie* überhaupt *qualitative* Eigenſchaften erhalten, ſo müſſen ihre Kräfte einen beſtimmten Grad haben, d. h. ſie müſſen von der Allgemeinheit des Verhältniſſes, in welchem ſie der bloße Verſtand denkt, — oder deutlicher, — ſie müſſen von dem Gleichgewicht abweichen, in welchem ſie urſprünglich und mit Nothwendigkeit gedacht werden.

Jetzt erſt iſt die Materie etwas Beſtimmtes für uns. Der Verſtand giebt die Sphäre überhaupt, die Empfindung giebt die Gränze; jener giebt das Nothwendige, dieſe das Zufällige; jener das Allgemeine, dieſe das Beſtimmte; jener das bloß Formale, dieſe das Materiale der Vorſtellung.

Alſo — dies iſt das Reſultat der bisherigen Unterſuchungen. — *Alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intenſität ihrer Grundkräfte*, und, da die Chemie eigentlich nur mit den Qualitäten der Materie ſich beſchäftigt, ſo iſt dadurch zugleich der oben aufgeſtellte Begriff der Chemie, (als einer Wiſſenſchaft, welche lehrt, wie ein freyes Spiel dynamiſcher Kräfte möglich ſeye,) erläutert und beſtätigt.

Oben zeigte es ſich, daß die Chemie, nur inſofern ſie eine *ſolche* Wiſſenſchaft iſt, im Zuſammenhang unſers Wiſſens Nothwendigkeit hat. Hier haben wir denſelben Begriff auf einem ganz andern Wege gefunden, dadurch nämlich, daß wir unterſuchten, in wie fern der Materie überhaupt *Qualität* zukomme.

Ehe wir nun zur wiſſenſchaftlichen Anwendung dieſer Principien ſchreiten, achte ich es vortheilhaft, ihre Realität an ſolchen Gegenſtänden zu prüfen, die bis jetzt noch zu den problematiſchen in dieſer Wiſſenſchaft gehören.

Achtes Kapitel.

Anwendung dieſer Principien auf einzelne Gegenſtände der Chemie.

Es ſcheint ein Vortheil der mechaniſchen Chemie zu ſeyn, daß ſie mit leichter Mühe die größte ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie begreiflich zu machen weiß. Indeß, wenn man die Sache näher betrachtet: ſo iſt ein Princip, das am Ende alles auf verſchiedne Dichtigkeit zurückzuführen genöthigt iſt, in der That ein ſehr dürftiges Princip, ſo lange man Materie als urſpünglich gleichartig und alle einzelne Körper als bloße Aggregate der Atomen betrachten muß. Dagegen läßt die dynamiſche Chemie gar keine urſprüngliche Materie, d. h. eine ſolche zu, aus welcher erſt alle übrige durch Zuſammenſetzung entſtanden wären. Vielmehr, da ſie alle Materie urſprünglich als Produkt entgegengeſetzter Kräfte betrachtet, ſo iſt die größtmögliche Verſchiedenheit der Materie doch nichts anders, als eine Verſchiedenheit des Verhältniſſes jener Kräfte. Kräfte aber ſind an ſich ſchon unendlich, d. h. es kann für jede mögliche Kraft eine unendliche Menge von Graden gedacht werden, wovon kein einzelner der höchſte oder der niedrigſte iſt, und da auf Graden allein alle Qualität beruht, ſo läßt ſich aus dieſer Vorausſetzung allein ſchon die unendliche Verſchiedenheit der Materie, in Anſehung ihrer Qualitäten, (ſo wie ſie uns aus Erfahrung bekannt ſind,) ableiten und begreifen. Denken wir uns aber überdies einen Konflikt entgegengeſetzter Kräfte, ſo daß jede von der andern urſprünglich unabhängig iſt, ſo geht die Mannichfaltigkeit möglicher Verhältniſſe zwiſchen beyden abermals ins Unendliche. Denn nicht nur die einzelne Kraft iſt unendlicher Grade fähig, ſondern auch Ein und derſelbe Grad kann ganz verſchieden modificirt werden durch die entgegengeſetzte Kraft, die, während jene ins Unendliche vermindert werden, ins Unendliche wachſen kann, oder umgekehrt. Offenbar alſo iſt das Princip der dynamiſchen Chemie, (daß alle Qualität der Materie auf graduellen Verhältniſſen ihrer Grundkräfte beruhe,) an ſich ſchon bey weitem reicher, als das der atomiſtiſchen Chemie.

Dieſes Princip weiſet nun der Chemie ihre eigentliche Stelle an, und ſcheidet ſie ſcharf und beſtimmt von der allgemeinen Dynamik ſowohl, als von der Mechanik. Die erſtere iſt eine Wiſſenſchaft, die unabhängig von aller Erfahrung aufgeſtellt werden kann. Die Chemie aber, obgleich eine Folge der Dynamik, iſt doch in Bezug auf dieſe Wiſſenſchaft ganz zufällig, und kann ihre Realität einzig und allein durch Erfahrungen darthun. Eine Wiſſenſchaft aber, die ganz auf Erfahrung beruht, und deren Gegenſtand die chemiſchen Operationen ſind, kann nicht von einer einzelnen Grundkraft, z. B. der Anziehungskraft, ſondern nur von dem *Verhältniß der beyden Grundkräfte* abhängig ſeyn. Dieſes Verhältniß der Grundkräfte nun läßt die Dynamik völlig unbeſtimmt. Alſo iſt die Chemie keine Wiſſenſchaft, die aus der Dynamik *nothwendig* erfolgte, etwa ſo wie die Theorie der allgemeinen Schwere. Vielmehr iſt ſie ſelbſt nichts anders, als die *angewandte Dynamik*, oder *die Dynamik in ihrer Zufälligkeit gedacht*.

Die Chemie alſo, da ſie mit der Dynamik *parallel* iſt, muß unabhängig ſeyn von allen Geſetzen, die den dynamiſchen *untergeordnet* ſind. Unabhängig alſo ſind chemiſche Operationen von Geſetzen der *Schwere*, denn dieſe beruhen

beruhen auf der bloßen Anziehungskraft der Materie, und ſezen voraus, daß die dynamiſchen Kräfte in der Materie bereits zur Ruhe gekommen ſind. Die Chemie aber ſtellt dieſe Kräfte in Bewegung dar, denn ihre Erſcheinungen alle ſind nichts als Phänomene einer Wechſelwirkung der Grundkräfte der Materie.

Der berühmte Chemiſt, Bergmann, fragt: wie groß wohl die Ueberraſchung desjenigen geweſen ſeyn möge, der zuerſt ſah, wie ein Metall in einer hellen, durchſichtigen Flüſſigkeit aufgelöſet wurde, wie der ſchwere, undurchſichtige Körper völlig verſchwand, und auf einmal, nachdem eine andere Materie beygemiſcht wurde, aus der ganz gleichartig ſcheinenden Flüſſigkeit wieder als feſter Körper zum Vorſchein kam. — Der Hauptgrund der Ueberraſchung mußte wohl gleich anfangs darinn liegen, daß man hier Materie vor ſeinen Augen gleichſam entſtehen und werden ſah; wer weiter darüber dachte, konnte wohl bald einſehen, daß Eine Erfahrung dieſer Art hinreiche, über das Weſen der Materie ſelbſt Aufſchluß zu geben. Denn man ſah offenbar, daß ſie hier nicht aus Theilen zuſammengeſezt, oder in Theile aufgelöſet werde, ſondern daß das Fluidum, in welchem der feſte Körper verſchwand, ein gemeinſchaftliches Produkt aus den Graden der Elaſticität beyder Körper ſeye — daß alſo wohl die Materie überhaupt urſprünglich nichts anders ſeye, als ein Phänomen gradualer Verhältniſſe — gleichſam ein Ausdruck dieſer Verhältniſſe für die Sinne.

Unabhängig ferner iſt die Chemie von der Mechanik, denn auch dieſe iſt der Dynamik untergeordnet. Sie ſezt ein beſtimmtes, unverändertes Verhältniß der dynamiſchen Kräfte voraus, ſie bezieht ſich auf Körper, d. h. auf Materie innerhalb beſtimmter Gränzen, deren bewegende Kräfte einen Anſtoß von außen erwarten, wenn der Körper ſich bewegen ſoll.

ſoll. Die Chemie dagegen betrachtet die Materie in ihrem *Werden*, und hat ein freyes Spiel — alſo auch eine freye Bewegung der dynamiſchen Kräfte *unter* ſich, ohne Stoß von außen, zum Gegenſtand.

Der Chemie, innerhalb ihrer gewöhnlichen Gränzen, mag es verſtattet ſeyn, die Elemente der Körper, nach Bedürfniß zu vervielfältigen. Sie nimmt daher gewiſſe *permanente*, unveränderliche Grundſtoffe an, die ſich von einander durch innre Qualitäten unterſcheiden. Allein *Qualität* überhaupt iſt etwas, was nur in der Empfindung vorhanden iſt. Man trägt alſo etwas, das bloß empfunden wird, auf das Objekt ſelbſt über — es fragt ſich, mit welchem Recht? Denn der Körper an ſich, d. h. ohne Bezug auf unſere Empfindung, bloß als Objekt des Verſtandes betrachtet, hat keine innere Qualität, ſondern *inſofern* beruht alle Qualität bloß auf dem gradualen Verhältniß der Grundkräfte. Dann aber kann man jene Stoffe nicht mehr als *permanent* und unveränderlich denken, ſie ſind ſelbſt nichts anders, als ein beſtimmtes, dynamiſches Verhältniß, und nehmen, ſobald dieſes verändert wird, ſelbſt eine andere Natur — auch ein anderes Verhältniß zu unſerer Empfindung an.

Man hat dies auch, wie es ſcheint, in manchen Theorien vorausgeſetzt, wenigſtens, was die feinern Materien betrift. So hat man ſehr häufig von *latentem* Licht, *latenter* Wärme u. ſ. w. geſprochen. Die Sache iſt nicht zu läugnen, wenn man auch nur die Erwärmung der Körper durchs Licht in Betrachtung zieht, die deſto größer iſt, je unſichtbarer das Licht wird u. ſ. w. Allein wenn das Licht ſich von andern Materien durch *innere* qualitative Eigenſchaften unterſcheidet, wenn ſeine Exiſtenz nicht bloß auf gradualen Verhältniſſen beruht, ſo ſieht man nicht ein, wie es, durch bloße Berührung andrer Körper,

ſeine

ſeine Natur ſo ändert, daß es nun aufhört, auf's Auge zu wirken.

Hier iſt nun der Ort, die gewöhnlichen Vorſtellungsarten von Licht, Wärme u. ſ. w. zu beurtheilen. Man hat neuerdings oft gefragt: Ob das Licht eine beſondere Materie ſeye? (ich frage dagegen, was in aller Welt iſt dann *beſondre* Materie) Ich würde ſagen: Alles, was wir Materie heißen, iſt doch nur Modifikation der Materie überhaupt — wenn nur die Materie *überhaupt* ein bloßer Gedanke wäre. —

Oder, will man das Licht als eine *Kraft* betrachten, und in die Phyſik philoſophiſche Principien einmiſchen, ſo frage ich hinwiederum: was von allem, was auf uns zu wirken ſcheint, iſt nicht *Kraft*, und was überhaupt kann auf uns wirken, als *Kraft*? Und wenn man ſagt: die *Lichtmaterie* ſey als ſolche, ein bloßes Produkt unſrer Einbildungskraft, ſo frage ich wiederum, welche Materie iſt das nicht? und welche Materie iſt, *als ſolche*, unabhängig von unſern Vorſtellungen außer uns wirklich?

Aber es fragt ſich: ob eine ſo ſubtile Materie, als das Licht iſt, auch chemiſcher Beſtandtheil werden, und als chemiſcher Grundſtoff in den chemiſchen Prozeß mit eingehen könne? Allein dieſer Zweifel beweiſt ſchon, daß man von Licht, und von Materie überhaupt ſehr dunkle Begriffe hat. Das Licht iſt ſelbſt nichts anders, als ein beſtimmtes graduales Verhältniß dynamiſcher Kräfte, (wenn man will, der uns bekannte höchſte Grad der Expanſivkraft). Verläßt alſo die Materie dieſes beſtimmte Verhältniß, ſo iſt ſie nicht mehr Licht; nimmt man auch andere *qualitative* Eigenſchaften an, und hat eine chemiſche Veränderung erlitten.

Dies wird ſehr klar, ſobald man die Stufenfolgen betrachtet, die das Licht ſelbſt durchläuft. Das Licht der

Sonne

Sonne ſcheint uns unendlich heller und reiner, als das gewöhnliche Licht, das wir zu erregen im Stande ſind. Auch glänzt das Licht der Sonne weit mehr, wenn es auf ſeinem Wege zu uns weniger Widerſtand findet. Dadurch aber kann nur ſeine Elaſticität vermindert werden, und mit dieſer verminderten Elaſticität iſt auch eine geringere Wirkung auf unſer Organ verbunden. Es ändert alſo ſeine *Qualität*, ſobald ſeine Elaſticität verändert wird *).

Weit reiner und lebhafter iſt das Licht, das wir durch Zerſetzung der Lebensluft erhalten, als das Licht aus der atmoſphäriſchen Luft. Mehrere neuere Chemiker **) betrachten daher die erſtere als die einzige Quelle des Lichts. Auch bemerkte *Lavoiſier* ſchon, daß zur Bildung der Lebensluft ſchlechterdings Licht mitwirken müſſe. Auch gehört hieher der groſſe Einfluß des Lichts auf Wiederherſtellung der verbrannten Körper. Dies beweißt aber nicht mehr und nicht weniger, als ſo viel: Die Lebensluft kommt dem Grad von Elaſticität, der der Lichtmaterie eigenthümlich iſt, unter allen uns bekannten Luftarten am nächſten ***). Denn ſonſt könnte, wie ſchon *Büſſen* ſagt, *jede Materie Licht werden*, nur daß bey ihr dieſer Uebergang durch weit mehrere Zwiſchengrade geſchehen muß, als bey der Lebensluft, die, ſobald ihre Elaſticität vermehrt wird, indem ſie

---

*) Es iſt daher für die Naturlehre äuſſerſt wichtig, die verſchiedenen *Arten* von Licht zu unterſcheiden.

**) z. B. Fourcroy in ſeiner oft angef. Schrift.

***) Falſch iſt alſo die oben (S. 11.) vorgetragene Vermuthung, das Licht ſeye ein gemeinſchaftlicher Antheil *aller* elaſtiſchen Flüſſigkeiten und ganz unnöthig die Frage (S. 17. 18.) warum bei andern Zerſetzungen kein Licht ſichtbar werde. Ueberhaupt finden alle oben vorgetragene Hypotheſen über das Licht, hier erſt ihre Berichtigung aus Principien.

ſie einen Theil ihrer Maſſe, (das Oxygene,) verliert, zu leuchten anfängt. —

Dies kann nun auch rückwärts gelten, nämlich, daß das Plus von Elaſticität, das dem Licht eigenthümlich iſt, für das Minus von Elaſticität, das dem Oxygene zukommt, die meiſte Kapacität hat.

Die atmoſphäriſche Luft iſt des Leuchtens nur in dem Maaſſe fähig, als ſie ſich dem beſtimmten Grad von Elaſticität, der der Lebensluft eigenthümlich iſt, annähert *). Ja ſelbſt das Licht, das wir aus Zerſetzung der atmoſphäriſchen Luft erhalten, iſt mehr oder weniger rein nach Beſchaffenheit der Luft, aus welcher es entwickelt wird.

Die Natur hat ſehr deutlich die beyden Extreme bezeichnet, zwiſchen welchen Lichtentwickelungen überhaupt möglich ſind. Die minderelaſtiſchen Luftarten, (die mephitiſchen nicht entzündbaren) taugen dazu eben ſo wenig, als die am meiſten elaſtiſchen, (die mephitiſchen entzündbaren). In der Mitte zwiſchen beyden liegt die Quelle des Lichts, die Lebensluft.

Zuverläſſig zeigt ſich auch eine groſſe Verſchiedenheit in Anſehung der Schnelligkeit, mit der das Licht im Verhältniß ſeiner gröſſern oder mindern Reinheit ſich fortpflanzt.

Der evidenteſte Beweis, daß das Licht mit dem Grad ſeiner Elaſticität auch ſeine Qualität ändert, iſt das Phänomen der Farben. Denn offenbar ſind die ſieben Hauptfarben nichts anders, als eine Stufenfolge der Intenſität des Lichtes, vom höchſten, für unſer Auge empfindlichſten Grad

---

*) Daraus erklärt ſich auch, warum der brennbare Körper das Licht unverhältnißmäßig mit ſeiner Dichtigkeit bricht, Entwickelung des Oxygenes aus den Pflanzen.

an, bis zum völligen Verſchwinden. Selbſt die mechaniſche Theilung des Strahls im Prisma hängt davon ab, daß die Elaſticität des Strahls ſtufenweiſe vermindert wird.

Das Phänomen des Schattens, oder der völligen Dunkelheit, ſobald der erleuchtete Körper dem Licht entzogen wird, beweiſet, daß das Licht, indem es den Körper berührt, ſeine Natur völlig ändert. Denn warum leuchtet der Körper, dem Licht entzogen, nicht fort, wenn mit dem letztern keine Veränderung vorgegangen iſt? Aber es geht keine weitere Veränderung mit ihm vor, als eine Verminderung ſeiner Elaſticität.

Was in der Theorie des Lichts die meiſten Zweifel erregt hat, iſt die außerordentliche Subtilität dieſer Materie. — Der Menſch hat von Natur Tendenz zum Großen. Das Größte, mag es auch ſeine Einbildungskraft überſteigen, findet Glauben bey ihm, denn er fühlt ſich ſelbſt dadurch erhoben. Aber er ſträubt ſich gegen das Kleine, uneingedenk, daß die Natur im einen ſo wenig als im andern Gränzen anerkenne.

Hier iſt vielleicht der Ort, noch Etwas über die neuern Hypotheſen vom Phlogiſton zu ſagen.

Mehrere berühmte Chemiker, (Richter, Gren u. a.) laſſen das Licht aus Brennſtoff und Wärmeſtoff beſtehen. Was die Annahme ſelbſt betrift, ſo kann man fragen: aus was denn alsdann wohl der Brennſtoff und Wärmeſtoff beſtehen werde? — Wenn aber der Beweis dieſer Annahme daraus geführt wird, daß beym Verbrennen eine doppelte Wahlanziehung ſtatt finde, — daß es alſo einen Beſtandtheil des Körpers geben müſſe, der beym Verbrennen frey geworden, mit dem Wärmeſtoff der Luft zuſammentrete, und Licht bewirke, — ſo giebt es dafür nicht Einen entſcheidenden Beweis. Da ſich übrigens das Licht von jeder andern

Materie nur durch den Grad ſeiner Elaſticität unterſcheidet, ſo kann wirklich jede Materie als *Lichtſtoff* betrachtet werden, d. h. jede kann Licht werden, jede eine Elaſticität erhalten, die der Elaſticität des Lichts gleich iſt. Allein die Rede iſt nicht von dem, was ſeyn *kann*, ſondern von dem, was *iſt*. Nun hat aber der Körper im gewöhnlichen Zuſtande dieſe Elaſticität nicht. Sogar Licht, das den Körper berührt, verliert ſeine Elaſticität, und hört damit auf, Licht zu ſeyn. Es fragt ſich alſo, ob der Grundſtoff des Körpers, während des Verbrennens erſt Eigenſchaften des Lichts annehme? Und könnte man dies beweiſen, was aber unmöglich iſt, ſo hätte man damit nichts gewonnen und nichts verloren. — Was aus einer Materie alles werden *kann*, kann niemand ſagen; was aber *jetzt*, bey dieſem *beſtimmten* Prozeß, aus ihr *wird*, muß man ſagen können, denn das lehrt *Erfahrung*, und dieſe ſagt offenbar, daß die Lebensluſt allein bey dieſem Prozeß eines Grads von Elaſticität fähig wird, der das Phänomen des Lichtes giebt.

Macquer ſchon behauptete, das Phlogiſton ſey nicht ſchwer. Neuerdings behauptet Herr *Gren*, (wie früher ſchon Dr. *Black*,) es ſeye *negativ-ſchwer*. Auch Herr *Piktet* giebt dem Feuer eine direction antigrave. Mit dem nämlichen Recht könnte man auch der entzündbaren Luft die Schwere abſprechen. Ohne Beweis aus der Erfahrung kann ein ſolcher Satz nicht behauptet werden, und will man ihn aus einzelnen Erfahrungen beweiſen, ſo verwechſelt man, ohne daran zu denken, *Schwere* und (ſpecifiſches) *Gewicht*. Es giebt aber Erfahrungen genug, die beweiſen, daß das Licht Gewicht haben muß.

Ganz anders iſt es mit dem *Wärmeſtoff*, als mit dem Licht. Das Licht iſt ſelbſt eine Materie von beſtimmter Qualität, die Wärme aber iſt ſelbſt *keine* Materie, ſondern bloße Qualität — bloße Modifikation *jeder* — gleichviel

wel-

welcher? — Materie. Wärme iſt ein beſtimmter Grad von Expanſion. Dieſer Zuſtand der Expanſion iſt nicht nur Einer beſtimmten Materie eigenthümlich, ſondern kann jeder möglichen Materie zukommen. Man wird vielleicht einwenden, Körper ſeyen doch nur inſofern warm, als ſich das Wärmefluidum in ihren Zwiſchenräumen anhäufe. Allein, auch vorausgeſetzt, daß eine ſolche Anhäufung ſtatt findet, ſo begreift man noch nicht, wie die Körper ſelbſt dadurch erwärmt werden. Und wenn die Wärme nur ein beſtimmter Grad von Elaſticität iſt, ſo muß ſie, ſobald ſie den Körper berührt, dieſe Elaſticität entweder verlieren, oder den Körper ſelbſt in einen gleichen Zuſtand verſetzen. Wenigſtens muß man ſagen: das Wärmefluidum durchdringe die Körper. Allein keine Durchdringung eines Körpers findet ſtatt, ohne daß der letztere ſeinen Zuſtand ändre.

Damit wird nicht geläugnet, daß z. B. feſte Körper durch Vermittlung des Fluidums, das ſie umgiebt, (der Luft,) erwärmt werden. Aber dieſes Fluidum iſt ſelbſt nicht die Wärmematerie, ſondern nur Fluidum von beſtimmterm Grad der Expanſion, wodurch es fähig wird, ein Gefühl von Wärme in unſerm Organ hervorzubringen. Auch iſt es nicht der bloße Beytritt dieſes Fluidums zum Körper, was ihn erwärmt, ſondern es iſt die Wirkung, die es auf die Grundkräfte des Körpers ſelbſt ausübt. Jetzt erſt, nachdem das Gradverhältniß ſeiner Grundkräfte verändert iſt, kann der Körper ſelbſt erwärmt heißen; wo nicht, ſo iſt ſeine Erwärmung bloß ſcheinbar, ſie kommt nur dem Fluidum zu, das ſich in ſeinen Zwiſchenräumen befindet.

Hier iſt es alſo ganz anders, als beym Licht. Denn wir kennen bis jetzt nur Eine Materie, (die Lebensluft, und einige, die ſich ihr annähern,) als ſolche, welche zu dem Grad von Elaſticität, der von dem Phänomen des Lichts begleitet iſt, übergehen können. Darum haben wir das Recht von einer Lichtmaterie zu ſprechen. Allein erwärmt werden kann jede Materie, und das nicht durch den Beytritt eines unbekannten Fluidums allein, ſondern durch gleichzeitige Veränderung, die im Körper ſelbſt vorgehe.

Wenn man nun noch hiezu nimmt, daß Wärme in ſehr vielen unbezweifelten Fällen durch bloße Veränderung der Kapacität entſteht, ſo wird man geneigt, Wärme überhaupt für ein bloßes Phänomen des Uebergangs einer Materie aus dem elaſtiſchern Zuſtand in den minderelaſtiſchen, (wie aus dampfförmigem in tropfbar-flüſſigen) anzuſehen. Man wird einwenden, daß doch z. B. zur Bildung des Dampfs Wärme erforderlich war. Aber was war denn dieſe Wärme? Etwa ein beſonderes Fluidum, das ſich mit dem Waſſer zu Dampf verband? Aber warum heißen wir dieſes Fluidum Wärmematerie? Deswegen, weil es einen beſtimmten Grad von Expanſivkraft hat — alſo iſt es doch immer dieſes Gradverhältniß allein, was Wärme bewirkt. Das Fluidum iſt nicht die Wärme ſelbſt, (noch vielweniger Wärmeſtoff) ſondern jetzt — in dieſem beſtimmten Fall — das Vehikel der Wärme.

Nun iſt ferner durch Crawfords Experimente ausgemacht, daß Wärme ein völlig relativer Begriff iſt, daß durch gleiche Quantitäten von Wärme verſchiedne Körper ganz verſchieden erwärmt werden. Crawford hat für dieſe verſchiedne Beſchaffenheit der Körper den Ausdruck der Kapacität erfunden, der ſehr gut gewählt war, weil er das Phänomen ganz — aber auch nicht mehr, als dieſes — bezeichnete. Auf jeden Fall aber folgt daraus, daß nicht etwa ein beſtimmter abſoluter Grad von Expanſivkraft das Phänomen der Wärme giebt, ſondern daß jeder Körper ſeinen eignen, beſtimmten Grad von Expanſion hat, auf welchem er als erwärmt oder als erhitzt erſcheint.

Es giebt alſo keine abſolute Wärme, und Wärme überhaupt iſt nur das Phänomen eines Zuſtandes, in welchem der Körper ſich befindet. Wärme iſt keine abſolute — überall ſich ſelbſt gleiche — ſondern eine ganz zufällige Qualität. Ein Fluidum, das andern Körpern Wärme mittheilt, kann deswegen eben ſo wenig Wärmematerie heißen, als ein feſter Körper, der doch wohl auch Wärme mittheilen kann. Wenn ein Fluidum die abſolute Urſache der Wärme iſt, woher hat denn dieſes Fluidum ſeine Fähigkeit, Wärme mitzutheilen? — Eine Wärmematerie als Urſache der Wärme annehmen, heißt die Sache nicht erklären, ſondern ſich mit Worten bezahlen.

Aber, wird man einwenden, es iſt erwieſen, daß der Wärmeſtoff chemiſche Verbindungen eingeht, daß er z. B. die Urſache der Flüſſigkeit, daß er alſo Grundſtoff jedes flüſſigen Körpers iſt. Aber, was iſt denn überhaupt der Begriff von einem Flüſſigen? Crawford ſagt: Ein flüſſiger Körper hat mehr Kapacität als ein feſter, und daher kommt es, daß er beym Uebergang aus dem feſten in flüſſigen Zuſtand ſo viele Wärme aufnimmt, die ſeine Temperatur um nichts erhöht. Für den Ausdruck Kapacität aber, läßt ſich ſehr leicht ein allgemeinerer Ausdruck finden. Und dann läßt ſich Crawford's Satz umkehren: weil, kann man ſagen, dem Eis weit mehr Wärme zugeführt wird, als es in ſeinem bisherigen Zuſtand aufnehmen kann, ändert es dieſen Zuſtand, nicht alſo, weil es jetzt mehr Kapacität hat, nimmt es mehr Wärme auf, ſondern weil und inſofern es mehr Wärme aufgenommen hat, hat es von nun an größere Kapacität. Alſo iſt die Kapacität eines flüſſigen Körpers ſelbſt ein Plus oder Minus von Wärme, das er aufgenommen hat. Jemehr er davon aufnehmen mußte, um in dieſen beſtimmten Zuſtand zu kommen, deſto mehr muß angewandt werden, um ihn in einen noch elaſtiſchern Zuſtand übergehen zu laſſen. Kapacität alſo iſt, allgemeiner ausgedrückt,

gedrückt, ein beſtimmter Zuſtand eines Körpers, ein beſtimmter Grad von Expanſibilität, oder wie man es ſonſt heiſſen will. Alſo iſt auch jede Flüſſigkeit nichts anders, als ein beſtimmter Grad von Expanſibilität, oder, was daſſelbe iſt, ein beſtimmter Grad von Kapacität. Wenn alſo Wärme z. B. Urſache der Flüſſigkeit des Eiſes iſt, ſo heißt dies nur ſo viel: Wärme (d. h. ein höherer Grad von Expanſibilität) der dem Eis durch irgend eine Materie (z. B. Waſſer, das bis zu einem gewiſſen Grad erhitzt iſt,) mitgetheilt wird, giebt dem vorher feſten Körper einen höhern Grad von Expanſibilität, wodurch er die Eigenſchaften eines flüſſigen annimmt. Alſo iſt es nicht die Wärme, oder ein beſonderer Wärmeſtoff, der mit dem Eis eine chemiſche Verbindung eingehe, ſondern es iſt die erwärmte Materie ſelbſt, z. B. Waſſer, das man zum Experiment anwendet, und die Flüſſigkeit, die man erhält, iſt ein gemeinſchaftliches Produkt aus dem Plus und Minus von Wärme des erhitzten und des gefrornen Waſſers, ſo wie wenn man flüſſige Materien von verſchiedner Dichtigkeit vermiſcht, die Flüſſigkeit, die man erhält, das Produkt aus den Dichtigkeiten beyder iſt. Niemand wird an einen beſondern Stoff denken, der ſich mit der flüſſiger-gewordnen Materie verbunden hat. — Mit dem nämlichen Recht könnte man, da das Waſſer in dem obigen Prozeß ſeine Wärme verliert, einen kaltmachenden Stoff annehmen, den das Eis dem Waſſer gegen den Wärmeſtoff abgiebt.

Ein ſcharfſichtiger Naturforſcher macht gegen Crawfords Vorſtellungsart, über das Entſtehen flüſſiger Körper, folgende Einwendungen. „Es entſteht die Frage,“ ſagt er, „die für die Crawfordiſche Theorie von groſer Wichtigkeit iſt: Rührt das Verſchlucken (der Wärme durch ſchmelzendes Eis) bloß von einer vermehrten Kapacität her, oder geht der Wärmeſtoff hier eine Art chemiſcher Verbindung mit dem Körper ein, und bewirkt dadurch Flüſſigkeit? — Erklärt

man

man jenes Verſchlucken der Wärme aus einer bloßen vermehrten Kapacität, und wirklich ſollen ſich die Kapacitäten des Eiſes und Waſſers wie 9 u. 10 verhalten, ſo hängt zwar, flüchtig angeſehen, alles gut zuſammen; das Waſſer iſt nichts weiter als ein Eis von größerer Kapacität. Allein man bedenkt alsdann nicht, daß bey dieſer Art zu räſonniren eine der größten Erſcheinungen in der Natur ohne alle Erklärung bleibt. Wenn, durch einen beträchtlichen Aufwand von Wärme aus Eis Waſſer wird, das nicht wärmer iſt als jenes Eis, ſo iſt wohl die erſte Frage: iſt nicht dieſe Wärme zum Theil dazu verwendet werden, dem Eiſe Flüſſigkeit zu geben? und dann erſt, wenn dieſes ausgemacht iſt, kann man unterſuchen, was das entſtandne Fluidum für eine Kapacität habe. Es muß erſt erklärt werden, wie Flüſſigkeit entſteht, ehe man ſich um die Kapacität derſelben bekümmert, denn die größere Kapacität kann doch nicht die Urſache der größern Kapacität ſeyn. Ich kann mir gar wohl ein Fluidum gedenken, deſſen Kapacität um nichts größer wäre als die des feſten Körpers, aus dem es entſtanden iſt, und das dem ungeachtet eine große Menge Wärme bey ſeiner Entſtehung verſchluckt hätte. Es ſcheint vielmehr, daß, um aus Eis Waſſer zu machen, die Wärme eine Verbindung mit dem Eiſe eingehe, dadurch einen neuen Körper bilde, und durch dieſe Verbindung alle Kraft zu wärmen verliere, und alſo nicht mehr frey ſey, und folglich nicht zu jener Wärme gerechnet werden könne, von welcher Kapacität abhängt *)."

Ueber dieſe Einwendungen ſeyen mir folgende Bemerkungen erlaube.

Daß ſich Wärmeſtoff mit dem Eis chemiſch verbindet, könnte — auch wenn man es einräumte — doch das Flüſſigwerden des letztern nicht erklären, wofern man nicht

wie-

---

*) Lichtenberg zu Erxleben. S. 444.

wieder auf einen beſtimmten Begriff von chemiſcher Verbindung zurückgeht, wodurch man am Ende doch darauf zurückkommt: das Waſſer ſey ein Produkt aus dem Plus und Minus von Expanſibilität (ſo werde ich mich der Kürze halber immer ausdrücken) der Wärmematerie und des Eiſes. Allein jenes Plus von Expanſibilität, durch welches Flüſſigkeit bewirkt wird, kann auch nur eine Modifikation des Fluidums ſeyn, das man zum Prozeß angewandt hat, und man iſt nicht genöthigt in dieſem Fluidum z. B. dem Waſſer, noch ein zweytes anzunehmen, durch welches es ſelbſt erſt warm geworden iſt.

Was aber den Begriff von Kapacität betrifft, ſo iſt dieſer Begriff in der Crawfordſchen Theorie viel zu enge, er läßt ſich aber erweitern, und dann fällt der Einwurf: „Es muß erſt das Entſtehen der Flüſſigkeit erklärt werden, ehe man ſich um ihre Kapacität bekümmert,“ weg. Denn dieſe Flüſſigkeit und dieſe beſtimmte Kapacität, (d. h. dieſer beſtimmte Grad von Expanſibilität,) ſind Eins und Daſſelbe. Nur inſofern das Waſſer dieſe beſtimmte Flüſſigkeit iſt, hat es auch dieſe beſtimmte Kapacität, und umgekehrt, nur inſofern es dieſe beſtimmte Kapacität hat, iſt es dieſe beſtimmte Flüſſigkeit. Verändert ſich ſeine Kapacität, ſo ändert ſich auch der Grad ſeiner Flüſſigkeit *), und umgekehrt, ſetzt man eine andere Flüſſigkeit voraus, ſo ſetzt man auch eine andere Kapacität voraus.

Es exiſtirt keine Flüſſigkeit überhaupt, wie alſo Flüſſigkeit überhaupt entſtehe, und welche Flüſſigkeiten möglich ſeyen — darauf braucht man ſich nicht einzulaſſen. Aber dieſe einzelne, beſtimmte Flüſſigkeit verſchluckt bey ihrem

Ende

---

*) Man kann, mit wenigen Einſchränkungen, als Grundſatz aufſtellen: Der Grad der Flüſſigkeit eines Fluidums iſt gleich dem Grad ſeiner Kapacität u. umg.

Entſtehen dieſe beſtimmte Quantität Wärme, und eben deßwegen, und nur inſofern iſt ſie dieſe beſtimmte Flüſſigkeit und dieſer beſtimmte Grad von Kapacität.

Man hat ſehr richtig unterſchieden luftförmige Flüſſigkeiten, die durch Kälte zerſtörbar, und ſolche, die nicht zerſtörbar ſind. Die erſtern ſetzen, wenn ſie durch Druck oder Kälte zerſtört werden, eine große Quantität Wärme ab; es fragt ſich, in welcher Verbindung dieſe Wärme mit ihnen geſtanden hat? Ohne Zweifel war es bloß die erwärmte, durch Wärme elaſtiſcher gewordne Luft, welche zwiſchen die Theilchen des Waſſers innerhalb beſtimmter Zwiſchenräume eindrang, und ſo eine Ausdehnung deſſelben bewirkte, welche fähig war, es in Dampfgeſtalt zu erhalten. Dagegen ſind luftförmige Flüſſigkeiten, die nur durch chemiſche Zerſetzung zerſtörbar ſind, ſtete und gleichförmig-elaſtiſche Fluida, die Wärmematerie und die Baſis des Fluidums ſind nicht getrennt, ſondern beyde, auf Einen Grad der Elaſticität zurückgebracht, ſtellen jetzt nur Eine gemeinſchaftliche Maſſe vor. Und darum hatten die Chemiker Recht, die Wärme in dieſem Fall als gebunden vorzuſtellen.

Mir ſcheint es, als ob zwiſchen der Crawfordſchen Theorie der Wärme, (abgerechnet die Hypotheſen der ältern Chemie, die ihr beygemiſcht ſind, aber nicht zur Sache ſelbſt gehören,) und der Theorie der neuern Chemiker keine ſo große Verſchiedenheit ſtatt finde, als man gewöhnlich annimmt. Zuletzt liegt die ganze Verſchiedenheit in der Sprache. Die Sprache der Chemiker, der ſie ſich mit Vortheil bedienen, iſt populärer, und den gewöhnlichen Vorſtellungen angemeſſner; Crawfords Sprache iſt philoſophiſcher. Selbſt die Theorie des Verbrennens muß am Ende doch in dieſer Sprache ausgedrückt werden, ſobald man ſich nicht mit den Ausdrücken der populären Chemie, Verwandſchaft u. ſ. w. begnügen will. Und die erweiterte Crawfordſche Theorie, — an und für ſich ſelbſt ſchon das Werk eines ächt philoſophiſchen Geiſtes, — wird früher oder ſpäter die Theorie aller philoſophiſchen Naturforſcher werden, denn, was die experimentirenden betrifft, ſo iſt es vortheilhaft, daß ſie bey ihrer kürzern und allgemeinverſtändlichern Sprache bleiben.

Was iſt nun aber der eigentliche Grund des Intereſſes, das die Naturforſcher an der Behauptung eines beſondern Wärmeſtoffs nehmen? — Ohne Zweifel fürchten ſie, daß wenn man die Wärme als bloßes Phänomen — als bloße Modifikation der Materie überhaupt betrachtete, eine ſolche Vorausſetzung der Einbildungskraft allzuviel Freyheit verſtatten, und ſo die Forſchritte der Naturforſchung aufhalten würde. Dieſe Furcht iſt nicht ungegründet. Da uns die Wärme urſprünglich bloß durch Empfindung bekannt wird, ſo können wir uns ganz nach Belieben einbilden, was ſie wohl, unabhängig von unſrer Empfindung, ſeyn möge, denn eine beſtimmte Materie läßt der Einbildungskraft wenig Freyheit übrig; bloße Modifikationen der Materie aber können wir uns unendlich-viele, und doch keine einige davon beſtimmt vorſtellen, wenn ſie uns nicht in der Anſchauung gegeben ſind.

Allein wir wiſſen doch ſonſt Gegenſtände, die an ſich problematiſch ſind, der Willkühr der Erdichtung dadurch zu entziehen, daß wir ihre Erſcheinungen beſtimmten Geſetzen unterwerfen, und die Urſachen derſelben zu beſtimmen ſuchen, denn dadurch erhalten unſere Kenntniſſe Zuſammenhang und Nothwendigkeit, und der Willkühr der Einbildung werden Zügel angelegt.

Das erſtere nun haben die ſcharfſinnigſten Naturforſcher unſers Zeitalters unternommen. Immerhin mögen ſie, zur Erleichterung ihrer Unterſuchungen, das Daſeyn eines beſondern Wärmeſtoffs vorausſetzen. Sind einmal die Ge-

ſetze,

ſehe, denen die Phänomene der Wärme folgen; in ihrer ganzen *Allgemeinheit* aufgefunden, ſo wird es ſehr leicht werden, ſie in die philoſophiſchere Sprache zu überſetzen.

Wenn aber Wärmeſtoff nichts mehr und nichts weniger andeuten ſoll, als die *Urſache* der Wärme, ſo werden über die Nothwendigkeit der Annahme eines Wärmeſtoffs, alle ſonſt noch ſo verſchieden denkende Naturforſcher einig ſeyn, vorausgeſetzt, daß dieſe Urſache nicht wiederum etwas bloß Hypothetiſches ſeye. Denn es iſt eine ſehr bequeme Philoſophie, Modifikationen der Materie anzunehmen, ohne eine beſtimmte *Urſache* anzuführen, die dieſe Modifikationen bewirkt, und ſo lange wir dieſe nicht angeben können, iſt unſere ganze Philoſophie eitel. Giebt man aber eine Urſache an, die ſelbſt wieder nur problematiſch iſt, (wie der Wärmeſtoff,) ſo iſt der Erdichtung kein Ziel geſetzt.

Hieher gehört nun, die Mittel abgerechnet, welche die Natur anwendet, um die Kapacität der Körper zu vermindern, als Haupturſache der Wärme das *Licht*, eine Behauptung, worinn ich das Urtheil des gemeinen Verſtandes ſowohl, als das Zeugniß der Erfahrung für mich habe *). Das Licht iſt nun Etwas, was nicht bloß in der Empfindung gegeben iſt, ſondern was auch objektiv durch Geſetze beſtimmt, und deſſen Bewegungen ſowohl als Intenſität gemeſſen werden können. Eine vollkommne *Wiſſenſchaft des Lichts*, wozu ich vorzüglich Photometrie rechne, wird auch den Unterſuchungen über die Phänomene der Wärme, zum Theil wenigſtens, ſichren Weg bahnen.

Man hat aber kein Recht, das Licht an ſich für wärmend zu halten. Vielmehr habe ich oben ſchon erwieſen, daß das Licht gerade in *dem* Grade wärmt, in welchem es auf-

---

*) Man ſ. 1ſtes Buch 2tes Kap.

aufhört, Licht zu ſeyn. Den Erfahrungen, die dort zum Beweis angeführt ſind, könnten noch mehrere beygefügt werden, wenn man genaue Verſuche über die verſchiedne Erwärmung derſelben Körper durch die verſchiednen Strahlen des Prisma anſtellte *).

Auch kann noch ſehr viel geleiſtet werden durch Unterſuchung des verſchiednen Einfluſſes des Lichts auf verſchiedene Luftarten, und auf verſchiedene Materien aller Art überhaupt. Der Zuſammenhang der Farben der Körper mit dem Grad ihrer Oxydation muß darauf aufmerkſam machen.

Wenn man aber das Licht für die Urſache der Wärme ausgiebt, ſo muß man nie vergeſſen, daß in der Natur nichts einſeitig iſt, daß alſo auch umgekehrt Wärme, als Quelle des Lichts, betrachtet werden kann: denn ſo gut das Licht aus ſeinem elaſtiſchern Zuſtand in den minderelaſtiſchen der Wärme übergehen kann, kann auch umgekehrt Wärme aus dieſem Zuſtand zu jenem zurückkehren. Daher kommt es, daß mehrere Naturforſcher das Licht als Modifikation der Wärme betrachtet haben, eine Anſicht, die deßwegen unrichtig ſcheint, weil nicht jede Wärme — Licht, ſo wie jedes Licht — Wärme, werden kann.

So viel von den feinern Materien. Ich gehe zu den gröbern Stoffen über.

Schon das Beſtreben der gemeinen Chemie, die Stoffe, ſo viel möglich, auf Grundſtoffe zurückzuführen, verräth, daß ſie, (in der Idee wenigſtens,) ein Princip der Einheit vor Augen hat, dem ſie ſich ſtandhaft, und ſo weit als möglich, anzunähern ſucht. Giebt es aber ein

ſolches

---

*) Senebier hat es zum Theil gethan, aber unter Rückſichten, die ſeine Unterſuchungen zu ſehr einſchränkten.

ſolches Princip, ſo iſt kein Grund vorhanden, in dem Beſtreben nach Einheit unſrer Erkenntniſſe, irgendwo ſtille zu ſtehen, vielmehr müſſen wir wenigſtens als möglich vorausſetzen, daß fortgeſetzte Unterſuchung, und ein tieferer Griff in das Innere der Natur, Stoffe, die jetzt noch völlig heterogen erſcheinen, als Modifikationen eines gemeinſchaftlichen Princips finden werde.

Wenn man aber, wie es dann nothwendig iſt, fragt, was denn zuletzt dasjenige ſeye, wovon alle Qualitäten Modifikationen ſeyen, ſo bleibt uns dafür nichts übrig, als die **Materie überhaupt**. Das Regulativ einer wiſſenſchaftlich-fortſchreitenden Chemie wird alſo immer die Idee bleiben, **alle** Qualitäten nur als verſchiedne Modifikationen und Verhältniſſe der Grundkräfte zu betrachten. Denn dieſe ſind das Einige, was die empiriſche Naturlehre **poſtuliren** darf, ſie ſind die Data jeder möglichen Erklärung, und indem die Naturforſchung ſich ſelbſt dieſe Gränze ſetzt, macht ſie ſich zugleich anheiſchig, alles, was innerhalb dieſer Gränzen liegt, als Gegenſtand ihrer Erklärungen zu betrachten. Die Chemie muß durch ein Princip dieſer Art außerordentlich viel gewinnen.

Denn **erſtens** dient es als Hypotheſe wenigſtens, die man den Angriffen eines halbphiloſophiſchen Scepticiſmus, denen die bloß empiriſche Chemie ſehr leicht ausgeſetzt iſt, mit Fug und Recht entgegenſetzen kann. Die Qualitäten der Körper, könnte ein ſolcher Skeptiker ſagen, können doch nur in Bezug auf eure Empfindung Qualitäten heißen, welches Recht habt ihr alſo, etwas, was bloß für eure Empfindung gültig iſt, auf die Gegenſtände ſelbſt überzutragen. Man kann einen ſolchen Einwurf ganz ignoriren, ſo lange man ſich auf die gemeine, praktiſche Chemie einſchränkt. Allein der theoretiſche, wiſſenſchaftliche Ton, den die Chemie neuerdings angenommen hat, verträgt ſich nicht mit der völli-

völligen Gleichgültigkeit gegen erſte Principien, auf die man am Ende, wenn man lange genug experimentirt hat, und nun ſeiner Wiſſenſchaft auch im Zuſammenhange des ganzen Wiſſens ihre Stelle anweiſen will, doch zurückkommen muß.

Eine Chemie, die Grundſtoff auf Grundſtoff annimmt, ohne einmal zu wiſſen, mit welchem Recht ſie das thut, und wie weit die Gültigkeit einer ſolchen Annahme reicht, verdient nicht den Namen einer theoretiſchen Chemie.

Denn eine Menge von Grundſtoffen, die ſich alle durch beſondre Qualitäten von einander unterſcheiden, ſind eben ſo viele Schranken der weitern Nachforſchung, ſo lange wenigſtens, als man noch nicht unterſucht hat, worauf denn am Ende alle Qualität einzig und allein beruhe. Hat man aber einmal gefunden, daß Qualität überhaupt etwas iſt, was ſich auch für den Verſtand gültig — allgemein verſtändlich — ausdrücken läßt, ſo mag man ohne Scheu ſo viele verſchiedne Qualitäten der Materie — alſo auch eben ſo viele Grundſtoffe annehmen, als man zum Behuf der empiriſchen Naturforſchung nöthig hat.

Denn Grundſtoff in der Chemie ſoll doch wohl ſo viel ſagen, als ein Stoff, über den wir mit unſern Experimenten nicht hinaus können. Was ſich aber allein allen empiriſchen Naturforſchungen mit Fug und Recht entziehen kann, iſt das Verhältniß der Grundkräfte der Materie. Denn da dieſes ſelbſt erſt eine beſtimmte Materie — (eine andere giebt es nicht) — möglich macht, ſo können wir es nicht ſelbſt wieder aus einem phyſiſchen Grunde, d. h. einem ſolchen, der Materie vorausſetzt, erklären. Mit dieſer Vorausſetzung alſo, (daß alle Qualität der Materie auf Verhältniſſen ihrer Grundkräfte beruhe,) haben wir die Befugniß dargethan, der empiriſchen Naturforſchung gewiſſe Schranken zu ſetzen, über die ſie nicht hinausgehen darf.

Und

Und damit hat man das Recht erlangt, jede beſondere Qualität der Materie, wenn ſie nur eine beſtimmte und permanente Qualität iſt, durch Grundſtoffe auszudrücken, die man als Gränzen betrachten kann, welche das Gebiet einer erfahrungsmäßigen, auf Thatſachen beruhenden Naturlehre von dem Gebiet der bloß philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, oder dem unſichern, weitem Feld der bloßen Einbildung und der Erdichtung, unterſcheiden.

Der Begriff eines Grundſtoffs in der Chemie alſo iſt dieſer: Die unbekannte Urſache einer beſtimmten Qualität der Materie. Alſo darf man unter Grundſtoff nicht die Materie ſelbſt, ſondern nur die Urſache ihrer Qualität verſtehen. Ferner: Wo ſich dieſe Urſache angeben und darſtellen läßt, hat man kein Recht zu Grundſtoffen ſeine Zuflucht zu nehmen.

Dies vorausgeſetzt — einige Rückblicke auf Licht und Wärme! — Es iſt eine kaum zu ertragende Verwirrung der Begriffe, wenn man von Lichtſtoff ſprechen hört, worunter die meiſten doch nichts anders, als das Licht ſelbſt verſtehen. Das Licht iſt kein Stoff, ſondern es iſt ſelbſt Materie. Daß aber dieſe Materie dieſe beſtimmten Qualitäten hat, mag man immerhin, d. h. mit dem nämlichen Recht, von einem Grundſtoff ableiten, wie die Qualitäten andrer Materien; nur hat man gerade hier ſo viel wie nichts gewonnen, da das Licht ohnehin an der Gränze aller uns bekannten Materie ſteht.

Noch viel weniger Recht aber hat man, von einem Wärmeſtoff zu ſprechen, wenn man darunter eine unbekannte Urſache verſteht, durch welche die Materie ſo modificirt werden kann, daß ſie die Phänomene der Wärme zeigt. Denn eine ſolche Urſache iſt nichts Unbekanntes, denn das Licht kann ſchon deswegen nicht Wärmeſtoff heißen, weil es eine Materie iſt, deren Geſetze wir kennen, und eben ſo iſt es mit den Urſachen, durch welche die Kapacität der Körper vermindert, und ſomit Wärme hervorgebracht wird.

Ferner: Grundſtoff kann nur die Urſache einer *Qualität* heißen, aber einer ſolchen Qualität, die weder der Materie *überhaupt*, noch einer *beſtimmten* Materie bloß *zufällig* zukommt. Inſofern hat freylich die Annahme von Grundſtoffen ſehr weite Gränzen. So ſpricht die neuere Chemie von Riechſtoff, Zuckerſtoff — vielleicht daß wir bald einen allgemeinen Geſchmackſtoff bekommen. So etwas läßt ſich vertheidigen. Aber einen Wärmeſtoff giebt es nicht, denn Wärme iſt eine Qualität, die *aller* Materie zukommt, die zufällig und relativ iſt, die ſich bloß auf den Zuſtand des Körpers bezieht, und mit deren Daſeyn oder Nichtdaſeyn der Körper auch nicht Eine abſolute Qualität gewinnt oder verliert. Wenn man endlich gar jemand von einem *Hart-* oder *Weichſtoff*, oder von einem *Leicht-* oder *Schwerſtoff* ſprechen hört oder hörte, ſo wüßte man nicht, was man von ihm halten ſollte.

Was nun die Hauptſtoffe der neuern Chemie betrifft, ſo iſt keiner derſelben für ſich darſtellbar, und nur inſofern auch können ſie Grundſtoffe heißen.

Wenn man aber die Idee vor Augen hat, die allen Unterſuchungen über die verſchiedene Qualität der Materie als Regulativ zu Grunde liegen muß, ſo iſt man genöthigt, vorauszuſetzen, daß der ganze Unterſchied dieſer Grundſtoffe bloß auf gradualen Verſchiedenheiten beruhe. Wenn alſo von mehrern Stoffen keiner den andern, alle zuſammen aber einen dritten anziehen, ſo kann man annehmen, dieſer dritte habe das mittlere Verhältniß zu allen übrigen. Dieſe aber unterſcheiden ſich von einander nur durch ihre größere oder geringere Abweichung von jenem gemeinſchaftlichen Medium, ſie ſeyen inſofern alle durch ihr gemeinſchaftliches Verhältniß zu dieſem Medium, ſich *ſelbſt homogen*, *heterogen*

aber

aber jenem gemeinſchaftlichen Grundſtoff, den ſie alle anziehen, (denn nur zwiſchen heterogenen Materien iſt qualitative Anziehung).

Dieſe Idee iſt ſelbſt für die Fortſchritte der empiriſchen Nachforſchung nicht ohne Nutzen.

Denn ſie erregt die Hoffnung, am Ende alle Verſchiedenheit der Grundſtoffe nur auf einen einzigen Gegenſatz zurückführen zu können. Die Natur wird dadurch einfacher. Der Kreislauf, in welchem ſie beſteht, iſt uns begreiflicher.

Ich gebe einige Beyſpiele. — Als Grundſtoff der vegetabiliſchen Körper nennt man den Kohlenſtoff (Carbon); geht man nun auf das Wachsthum der Pflanzen zurück, ſo iſt die einige Quelle ihrer Nahrung der Boden und die Luft. Was ſie aber aus beyden vorzüglich an ſich ziehen, iſt Waſſer. Der eine Beſtandtheil deſſelben iſt das Oxygene, eben der Grundſtoff, welcher, allen heterogen, eben deswegen von allen übrigen angezogen wird. Der andere das völlig problematiſche Hydrogene der neuern Chemie. Es fragt ſich, welcher Veränderungen dieſe Grundſtoffe fähig ſind? Da der Unterſchied aller zuſammen nur ein gradualer Unterſchied iſt, ſo kann man antworten: aller möglichen Veränderungen; denn die Natur kann eine Menge chemiſcher Mittel anwenden, die gar nicht in unſrer Gewalt ſind, und der Mechanismus des Wachsthums aller organiſchen Produkte läßt keinen Zweifel übrig, daß die Organe derſelben in der Hand der Natur Inſtrumente ſind, durch welche ſie Modifikationen der Materie bewirkt, welche wir mit all' unſrer chemiſchen Kunſt vergebens zu bewirken ſtreben. Wir brauchen daher auch nicht anzunehmen, daß die Natur den Pflanzen, (bey denen der Mechanismus der Aſſimilation nicht ſo auffallend iſt, wie bey den Thieren) ſchon völlig zubereitete Nahrungsſäfte zuführe. Die Pflanze iſt nicht durch ihre Beſtandtheile das, was ſie iſt, (wir kennen die Beſtandtheile der meiſten Pflanzen, und können doch keine hervorbringen,) ſondern ihre ganze Exiſtenz hängt an einem fortgehenden Prozeß der Aſſimilation.

Dies vorausgeſetzt, ſo iſt bekannt, daß die Pflanzen den Einen Beſtandtheil des Waſſers als Lebensluft aushauchen. Alſo wäre wohl der Hauptſtoff aller vegetabiliſchen Körper, der Kohlenſtoff, nichts anders, als eine Modifikation des brennbaren Grundſtoffs im Waſſer — (des Hydrogenes der neuern Chemie), und man hätte dadurch ſchon zwiſchen zween Grundſtoffen, die ſonſt iſolirt daſtehen, eine Einheit des Princips entdeckt.

Wichtiger iſt die Frage: durch welches Mittel die Natur den beſtändigen Verluſt an reiner Lebensluft, den die Atmoſphäre erleidet, zu erſetzen im Stande ſeye? Von der Entwicklung dieſer Luftart aus den Pflanzen, (die von Zeit und Umſtänden abhängig iſt,) kann das Daſeyn eines für das Leben ſo wichtigen Elements nicht ausſchlieſſend abhängig ſeyn. Nun laſſen ſich freylich noch viele andere Möglichkeiten denken, z. B. daß das Waſſer ſeinen brennbaren Grundſtoff an andere Körper abſetzen und in Lebensluft übergeben könne, daß durch beſtändige Wiederherſtellungen (Desoxydationen) ehemals verbrannter Körper in und auf der Oberfläche der Erde jener Grundſtoff der reinen Luft entbunden werde u. ſ. w. Allein alle dieſe Möglichkeiten überlaſſen allzuviel dem Zufall, als daß man ſich mit ihnen begnügen könnte. Alſo muß wohl die Natur Mittel haben, dieſen Grundſtoff der Lebensluft immerfort zu erneuern — Modifikationen zu bewirken, welche hervorzubringen uns ſchlechterdings unmöglich iſt. Und dies ſollte jetzt das große Ziel der Bemühungen der Chemiker und Naturforſcher ſeyn, der Wirkungsart der Natur, (welche ſie bisher im Kleinen — mit ſo glücklichem Erfolg nachzuahmen ſuchten,) im Großen nach-

nachzuſpüren, zu erforſchen, durch welche Mittel und nach welchen unveränderlichen Geſetzen die Natur dem ewigen Kreislauf, in welchem ſie fortdauert — nicht dem Einzelnen, ſondern dem Ganzen — nicht dem Individuum, ſondern dem Syſtem — Beſtand und Fortdauer gebe.

Merkwürdig ferner iſt in dieſer Rückſicht die innige Miſchung zweyer ganz heterogener Luftarten in der Atmoſphäre, und das beynahe immer gleiche, nie verletzte, für die Fortdauer des animaliſchen und vegetabiliſchen Lebens fein berechnete Verhältniß derſelben. Dazu kommt, daß uns der Urſprung einer dieſer Luftarten (der azotiſchen,) bis jetzt noch völlig unbekannt iſt. — Denn daß die Baſis dieſer Luftart der Grundſtoff des Salpeters iſt, dient nur als ein Wink, eine gemeinſchaftliche Entſtehungsart beyder vorauszuſetzen. Dieſer Ungewißheit wegen glaubte ich im Abſchnitt von den Luftarten *) ſelbſt einen bis jetzt noch ganz problematiſchen Verſuch — (die Entſtehung dieſer Luftarten betreffend) als ein Mittel der Sache näher zu kommen, der noch genauern Unterſuchung der Chemiker empfehlen zu dürfen.

Da die Verbindung der beyden Luftarten in der Atmoſphäre eine innige chemiſche Verbindung ſeyn muß, ſo entſteht ſehr leicht die Vermuthung, beyde möchten wohl ſchon in ihrer urſprünglichen Entwicklung verbunden geweſen ſeyn. Ihre Quelle wäre alſo eine gemeinſchaftliche, und ſo beſchaffen, daß durch das Mittel, welches die Natur zu ihrer Entwicklung anwendet, nur beyde zugleich aus ihr entwickelt werden konnten. Doch iſt man um ſo weniger zu einer ſolchen Vorausſetzung genöthigt, da, ſo viel wir jetzt einſehen, und wenn uns nicht neue Entdeckungen eines andern belehren, in der Natur ein weit geringerer Aufwand von azotiſchem Gas, als von Lebensluft gemacht wird.

Aber

---

*) ſ. oben S. 43.

Aber daran muß ſich der Naturforſcher erinnern, daß die Natur bey ihren groſen chemiſchen Prozeſſen, Mittel anwenden kann, die wir erſt entdecken müſſen, daß alſo auch die Unmöglichkeit, in der wir uns befinden, einen gegebenen Körper oder Grundſtoff auf beſtimmte Art zu modificiren, kein Beweis iſt, daß ſich die Natur in derſelben Unmöglichkeit befinde. So iſt z. B. das Waſſer ein Körper, deſſen Beſtandtheile, wie es ſcheint, (und wie ſelbſt Verſuche zeigen) verſchiedner quantitativer Verhältniſſe fähig ſind. Da dieſes Fluidum das Mittelglied zwiſchen den elaſtiſchen Flüſſigkeiten und den feſten Körpern iſt, ſo kann man zum voraus vermuthen, daß es bey den Hauptprozeſſen der Natur, bey Bildung von Grundſtoffen und feſten Körpern, vielleicht ſelbſt bey Bildung von Luftarten im Groſen nicht ganz müſig iſt.

Dieſe Beyſpiele ſind, wie ich glaube, hinreichend, darzuthun, welchen Vortheil für Erweiterung unſerer Kenntniſſe die Idee, daß ſich alle Grundſtoffe der Körper am Ende doch nur durch graduale Verhältniſſe von einander unterſcheiden, gewähren könne, ſobald man ſie der empiriſchen Nachforſchung als Regulativ zu Grunde legt.

Der Zweck dieſer ganzen Unterſuchung war, an die Stelle des lediglich ſubjektiven Begriffs der Qualität, (der, objektiv gebraucht, Sinn und Bedeutung verliert) einen allgemein verſtändlichen, objektiv-anwendbaren Begriff zu ſetzen.

Der Zweck konnte nicht dieſer ſeyn, die Beſchaffenheit unſrer Empfindung zu erklären. Wenn man z. B. ſagt: „Licht iſt der höchſte Grad — Wärme ein ſchon verminderter Grad von Elaſticität,“ ſo hat man dadurch die Empfindung des Lichts und der Wärme nicht erklärt, aber (wenn man weiß, was man thut,) auch nicht erklären wollen. Dieſe Anmerkung iſt vielleicht in Bezug auf manche Leſer nicht ganz überflüſſig.

Die Chemie ſelbſt iſt eine Wiſſenſchaft, die auf dem gebahnten Wege der Erfahrung ſicher fortſchreitet, auch wenn ſie nicht bis auf die erſten Principien zurückgeht. Aber eine Wiſſenſchaft, die in ſich ſelbſt ſo reich iſt, und die ſeit kurzer Zeit ſo große Fortſchritte zum Syſtem gemacht hat, iſt es wohl werth, auf ſolche Principien zurückgeführt zu werden.

So lange aber die Chemie, (wie ſie von nun an immer thun wird,) bloß an Erfahrung ſich hält, iſt ſelbſt der negative Vortheil, den eine ſolche Zurückführung auf Principien, (zur Abweiſung eitler Hypotheſen,) haben könnte, nicht ſo einleuchtend, als er es im entgegengeſetzten Falle werden müßte. Glücklich, wenn ſie (die einzige unter allen empiriſchen Wiſſenſchaften, die alles auf Experimente baut) der philoſophiſchen Diſciplin nie bedürftig iſt.

Auch kann die Chemie ſelbſt, innerhalb ihrer empiriſchen Gränzen, immerfort die Sprache beybehalten, die ſie bisher geſprochen hat. Denn eine philoſophiſchere Sprache iſt zwar dem Verſtand angemeſſener, allein eine empiriſche Wiſſenſchaft verlangt, daß Begriffe und Geſetze, auf denen ſie beruht, anſchaulich ſeyen. Ob dies mit den vorgetragenen Principien der Chemie der Fall ſeye, und ſeyn könne, werde ich im folgenden Kapitel beantworten. Sollte die Antwort etwa verneinend ausfallen, ſo ſieht man zum Voraus ein, daß es zuträglich iſt, der gemeinen Chemie, anſtatt ihr philoſophiſche Begriffe, die ſich nicht konſtruiren laſſen, und eine abſtrakte Sprache aufzudringen, lieber ihre bildlichen Begriffe und die ſinnliche Sprache zu laſſen, die, wenn ſie den Verſtand nicht befriedigt, wenigſtens der Einbildungskraft, (welche in empiriſchen Wiſſenſchaften ihr Recht nie aufgiebt,) weit mehr Genüge leiſtet.

Anhang
zum vorigen Abſchnitt.

Es iſt für die Experimentalwiſſenſchaften äuſſerſt vortheilhaft, genau ihre Gränzen zu kennen, damit ſie ſich nicht etwa mit Unterſuchungen bemengen, die vor ein ganz anderes Forum gehören, und ſo ſelbſt in Widerſprüche und Streitigkeiten verwickelt werden, die gar kein Ende nehmen, weil bloße Erfahrung über ſie gar nicht mehr zu entſcheiden vermag. Umgekehrt aber, wenn man Principien aufſtellt, um die Experimentallehre von Schwierigkeiten und Zweifeln, die ſie ſich unnöthigerweiſe ſelbſt aufgebürdet hat, durch Einſchränkung ihrer Anmaßungen zu befreyen, geſchieht es leicht, daß der Empiriker nachher jene Schwierigkeiten ſelbſt abläugnet, und wohl gar vorgiebt, ſie ſeyen erſt zum Vortheil der neuen Theorie erdichtet worden.

Da Fragen über die Principien der Chemie, meines Erachtens, nicht vor das Forum der bloß experimentirenden Chemie gehören, ſo freut es mich, noch vor Schluß dieſes Theils einem kenntnißreichen, und um die empiriſche Chemie ſelbſt bereits verdienten Schriftſteller zu begegnen, der gleichfalls bey ſeinen Bemühungen die Abſicht hat, aus ſeiner Wiſſenſchaft unnöthige, außerhalb ihrer Gränzen liegende Unterſuchungen zu verbannen *).

Vorzüglich haben folgende Abhandlungen dieſes Schriftſtellers meine Aufmerkſamkeit erregt: 1) Ueber die Identität des Lichts und der Wärme **), über die chemiſchen

---

*) Ich rede von Herrn D. Scherer's Nachträgen zu ſeinen Grundzügen der neuern chem. Theorie. Jena 1796.

**) a. a. O. S. 18 — 120.

ſchen Verhältniſſe beyder *), und über die Immaterialität des Wärme- und Lichtſtoffs **).

Wenn der Verfaſſer von der Identität der Materien des Lichts und der Wärme ſpricht, ſo kann nicht absolute Identität beyder gemeynt ſeyn. Es wäre alſo vortheilhaft geweſen, zum Voraus zu beſtimmen, was erfordert wird, um zwo Materien als eine und dieſelbe zu betrachten. Wenn alle Verſchiedenheit der Materie bloß auf dem verſchiednen Verhältniß ihrer Grundkräfte beruht, ſo werden wir ſo viele verſchiedene Materien haben, als wir Qualitäten kennen. Qualität aber gilt überhaupt nur in Bezug auf Empfindung. Verſchiedene Empfindungen alſo berechtigen auch verſchiedene Qualitäten und ſomit verſchiedene Materien anzunehmen.

Allein dieſer allgemeinen Identität der Materie unerachtet, (da alle Materie ſich von der andern nur durch Gradverhältniſſe unterſcheidet,) kann es doch noch Gründe geben, zwiſchen verſchiedenen Materien A und B eine unmittelbare Identität anzunehmen, im Fall nämlich, daß die eine B nur als ein beſondrer Zuſtand der andern betrachtet werden kann. Dies ſcheint nun der Fall mit Wärme und Licht zu ſeyn. Wärme iſt eine Modifikation der Körper, die durch Licht bewirkt werden kann, oder Wärme iſt der nächſte Zuſtand, in welchen das Licht übergeht, ſo bald es aufhört, Licht zu ſeyn, (oder — was daſſelbe iſt — denn wodurch anders kennen wir das Licht, als durch unſere Empfindung — ſobald es aufhört aufs Auge zu wirken).

Allein hier thut ſich doch eine Schwierigkeit hervor, die uns nicht erlaubt ſogleich eine Identität der Licht- und Wär-

---

*) S. 121 — 156.

**) Daſ. 157 — 185.

Wärmematerie zu behaupten. Denn wären ſie identiſch, ſo müßte umgekehrt auch Licht als bloße Modifikation der Wärme betrachtet werden können, dies iſt aber, wie mir dünkt, ſchlechterdings unmöglich.

Denn erſtens leihen wir dadurch der Wärme eine abſolute Exiſtenz, die ihr gar nicht, (etwa ſo wie dem Lichte,) zukommt. Denn nach Crawford's Entdeckungen giebt es keine abſolute Wärme, ſondern ſie iſt etwas lediglich Relatives; ſie iſt nicht nur überhaupt bloße Modifikation anderer Materie, ſondern auch eine Modifikation, für die es kein abſolutes Maaß giebt, (daher der Begriff von Kapacität der Körper). Ich ſehe ſehr wohl ein, daß ohne dieſen Begriff von Wärme der Gedanke, Licht und Wärme als wechſelſeitige Modifikationen zu betrachten, ſehr natürlich iſt, und ich ſelbſt habe es oben (S. 17. da ich jenen Begriff noch nicht vorausſetzte,) für ganz gleichgültig erklärt, ob man Licht als freye Wärme, oder Wärme als gebundnes Licht betrachtete.

Allein man hat auch nicht Einen evidenten Beweis, daß Wärme — ich will nicht ſagen überhaupt und nach einer Regel, — ſondern auch nur im einzelnen Falle Licht werde, ſo wie Licht immer und regelmäßig, ſo wie es auf Körper wirkt, Wärme wird.

Der einzige mögliche Beweis dieſer Behauptung iſt das Licht, das ſich aus der Lebensluft entwickelt. Denn, kann man ſagen, was der allgemeine Antheil aller Luftarten iſt, iſt Wärmeſtoff, in dieſem Falle alſo wenigſtens nimmt der Wärmeſtoff der Lebensluft durch die Zerſetzung Eigenſchaften des Lichts an. Allein man hat dabey folgendes überſehen, daß, nach der Ausſage der vortreflichſten Chemiker unſerer Zeit, zur Bildung der Lebensluft ſchlechterdings Licht erforderlich iſt. Nun räume ich ſehr gerne ein, daß Licht, ſobald es Verbindungen mit andern Stoffen eingeht, Wärme, oder Wärmeſtoff wird, daß alſo auch das Licht, das die Lebensluft bildet, die Eigenſchaften und die Wirkungsart des Wärmeſtoffs angenommen hat: und daraus iſt begreiflich, warum gerade die Lebensluft auch rückwärts wieder Phänomene des Lichts zeigt *). Allein der vorliegende Fall iſt ein Fall beſonderer Art, woraus man nicht ſogleich den allgemeinen Schluß ziehen darf: Alſo kann Wärme überhaupt Eigenſchaften des Lichts annehmen.

Sehr konſequent alſo iſt es wenigſtens, wenn Herr S. läugnet, daß die Lebensluft allein Quelle des Lichtes ſeye. Aber man behauptet mit dieſem Satz, ſo viel ich einſehe, nur ſo viel: Die Lebensluft kennen wir bis jetzt als die einzige Materie, welche die Phänomene des Leuchtens giebt. So lange alſo, bis wir eine andere Materie dieſer Art entdecken, etwa ein Gas, mit deſſen Zerſetzung Lichtentwickelungen verbunden ſind, hat man kein Recht zu behaupten, daß Wärmeſtoff überhaupt, (der doch gemeinſchaftlicher Antheil aller elaſtiſchen Flüſſigkeiten iſt,) mit der Luftmaterie identiſch ſeye.

Nun iſt man ferner doch genöthigt zu fragen: Wodurch ſich denn Licht und Wärme, als Modifikationen einer gemeinſchaftlichen Materie unterſcheiden? Was die Urſache iſt, daß dieſelbe Materie jetzt als Licht, jetzt als Wärme, das einemal aufs Auge, das anderemal aufs Gefühl wirkt?

Daß nun Licht in den Verbindungen, die es mit den Körpern eingeht, Wärme wird oder Wärme bewirkt, dafür giebt

---

*) Die Frage: warum z. B. bey Zerſetzung der Lebensluft durch Salpetergas kein Licht bemerkt wird, iſt unbeantwortlich, ſo bald man das Licht als einen Stoff, nicht, wie wir, als eine Materie betrachtet, die der verſchiedenſten Modifikationen fähig iſt, und deren Eigenſchaften einzig und allein von dieſen Modifikationen abhängen.

giebt es Erfahrungen *), und wo Erfahrungen entſcheiden, braucht man nicht mehr unter Möglichkeiten blind herumgegriffen.

Wie aber umgekehrt Wärme ſo modificirt werde, daß ſie Phänomene des Lichtes zeigt, darüber giebt es keine Erfahrung, und — daher kommen eigentlich die unbeſtimmten Erklärungen, die man darüber, ſelbſt bey ſcharfſinnigen Naturforſchern findet: z. B. S. 106. (aus einer Schrift des Herrn Prof. Link): „Ob ein Körper leuchtet oder wärmt, oder beydes zugleich in einem geraden Verhältniſſe oder nicht, thut, kommt allein auf die verſchiedene Schnelligkeit an, womit die Theile des Wärmeſtoffs entwickelt werden. Gerathen alle in eine langſamere Bewegung, ſo wird er bloß wärmen, gerathen alle in die ſchnellſte Bewegung, ſo wird er bloß leuchten, und, wie leicht daraus folgt, je mehr Theile ſich ſchnell bewegen, deſto mehr wird er leuchten, im umgekehrten Fall, wärmen. Ob ferner dieſes oder jenes geſchehe, das beruhet allein auf der Art, wie der Wärmeſtoff ausgeſchieden wird." — (Herr S. rühmt die Leichtigkeit dieſer Erklärung. Aber eben dieſe Leichtigkeit macht ſie verdächtig, denn man kann ſich nicht enthalten zu fragen:

---

*) S. oben S. 14 — 16. — Das Phänomen der Kälte in den höhern Regionen der Atmoſphäre glaubt Herr S. als einen Erfolg der mechaniſchen Ausdehnung der Luft betrachten zu können, „die in ſteter Bewegung iſt." — (in den obern Regionen aber iſt die Atmoſphäre in ſteter Ruhe,) — „bey welcher (Bewegung) elaſtiſche Flüſſigkeiten die Wärme anziehen oder verſchlucken, während bey ihrer mechaniſchen Verdichtung der Wärmeſtoff wieder aus ihnen gepreßt wird, welcher Fall eintritt, indem die Luft in den niedrigern Gegenden von der auf ihr liegenden Luftſäule zuſammengedrückt wird." — — Ich glaube, daß eine andere Erklärung möglich iſt. man vergl. oben S. 15. 16. — S. 110. führt der Verf. auch das oben S. 15. angeführte Experiment von Pictet, als eine ſehr wichtige Erfahrung an. Ich glaube daher um ſo eher, bey dem Schluß, den ich daraus gezogen habe, auf ſeine Beyſtimmung rechnen zu dürfen.

gen: Wie ſchnell ſich denn der Wärmeſtoff bewegen müſſe, um zu leuchten? Die Phyſik ſcheut alle Mehr oder Weniger, für die es kein Maaß und Gewicht mehr giebt). Oder S. 114. „Es läßt ſich annehmen, daß nach der verſchiedenen Art der Bewegung des Wärmeſtoffs, auch unſere Sinne ſehr verſchieden afficirt werden können, und daß demnach Licht bemerkt werde, wenn derſelbe ſich äußerſt ſchnell in geraden Linien — (dieſe thun wohl nichts zur Sache) — fortbewegt, Wärme hingegen nur empfunden werde, wenn er ſich langſamer und nach allen Seiten — (thut das Licht nicht daſſelbe?) — in den Körpern bewegt *).

So viel, die Verhältniſſe des Lichts und der Wärme unter ſich betreffend. Jetzt von ihrem Verhältniß zu andern Materien.

Der Verfaſſer läugnet geradezu, daß der Wärmeſtoff mit irgend einem Körper chemiſche Verbindungen eingehe. Im Vorhergehenden habe ich dieſe Annahme widerlegt, aus der Voraus-

---

*) Weit beſtimmter und auf Erfahrungen gegründet, iſt eine andere Aeußerung deſſelben Schriftſtellers, die S. 116. angeführt wird: „Licht bringt nur bloß in ſolchen Körpern Wärme hervor, welche ſeinem Durchgange einigen Widerſtand entgegen ſetzen, es erhitzt undurchſichtige, dunkelgefärbte Körper am meiſten, durchſichtige weniger, und völlig durchſichtige, wenn ſolche anzutreffen wären, vielleicht gar nicht. Die Erklärung dieſer Erſcheinung iſt am leichteſten und einfachſten, wenn man bey dem bleibt, was den Phyſikern, welche dieſe Erſcheinungen zuerſt bemerkten, ſogleich einfiel. Das Licht verliert nämlich ſeine ſchnelle Bewegung, nimmt eine langſamere an, und zeigt ſich als fühlbare Wärme, verliert auch vielleicht ganz ſeine Bewegung und wird verborgene Wärme. Ich möchte ſagen, dieſe Erſcheinungen dienen mehr als Beweiſe für die Uebereinſtimmung des Lichts und der Wärme, als gegen ſie, ungeachtet ſie auf die meiſten Hypotheſen über die Beſtandtheile des Licht- oder Wärmeſtoffs geleitet haben.

Vorausſetzung, daß kein beſonderer Wärmeſtoff exiſtirt. Die Gründe des Herrn C. beweiſen gegen die chemiſche Verbindung des Wärmeſtoffs, ſelbſt, unter Vorausſetzung dieſes erdichteten Weſens. „Der Wärmeſtoff, (ſagt er *), erwärmt doch nicht bloß einige Körper, zu denen er Wahlanziehung beſitzt; ſondern er bringt in allen die Modifikation hervor, welche die Empfindung der Wärme in uns erregt. Er dehnt nicht bloß einige Subſtanzen aus, ſondern äußert dieſe Wirkung auf alle. — Iſt dies aber nicht ganz den chemiſchen Wirkungen widerſprechend! Iſt denn das Reſultat der chemiſchen Verbindungen des Sauerſtoffs in allen Fällen eine Säure und zwar eine und dieſelbe Säure, bringt er nicht mit dem Waſſerſtoffe nur Waſſer, mit den Metallen nur Metallkalke, mit den verſchiedenen Radicalen der Säure auch verſchiedne Säuren hervor? Welche mannichfaltig von einander abweichende Produkte werden nicht durch die Verbindung der verſchiedenen Säuren mit den eben ſo verſchiedenen ſalzfähigen Subſtanzen (Alkalien, Erden und Metallen) hervorgebracht! Und der Wärmeſtoff ſollte mit allen Körpern nur Erwärmung und Ausdehnung erzeugen? — Ja, wenn ferner auch ſogar ſpecifiſcher, gebundener, latenter Wärmeſtoff angenommen wird, was iſt denn dadurch hervorgebracht? Gar nichts! Wie kann er aber als ein chemiſch-wirkender Körper mit einem andern Körper eine chemiſche Verbindung eingegangen ſeyn, ohne die Natur des letztern umgeändert oder überhaupt ein neues Produkt hervorgebracht zu haben! — Iſt es nicht ganz etwas andres mit allen andern Stoffen? Wird nicht das Metall ſehr auffallend umgeändert, wenn es ſich mit dem Wärmeſtoffe vereinigt? Was geſchieht aber, wenn das Metall Wärmeſtoff aufnimmt, bleibt es nicht Metall, wenn es gleich flüſſig wird. Wie konnte man alſo ſo voreilig einen laten-

---

*) S. 127 — 128.

latenten Wärmeſtoff da annehmen, wo man keine Wärme empfindet?"

Ich kann mich nicht enthalten, dieſen Bemerkungen noch die Aeuſſerungen eines andern philoſophiſchen Naturforſchers beyzufügen. Es iſt ſo weit, daß man philoſophiſche Gründe in ſolchen Dingen vorgebracht, unter dem Vorwande, daß ſie das ſind, als unſtatthaft abweiſt. Aber der Philoſophie gebührt es, zu entſcheiden, was an unſern Erkenntniſſen objektiv, und was bloſe Empfindung iſt. Es iſt alſo vortheilhaft zu beweiſen, daß auch der empiriſche Naturforſcher, (denn man glaubt jetzt, daß Philoſophie und Erfahrung ganz heterogene Dinge ſeyen) zu philoſophiſchen Principien zurückgehen muß, wenn er ſich nicht den Fiktionen der bloß empiriſchen Naturlehre blindlings überlaſſen will.

„Die Anziehungskraft, ſagt Herr Link [*]), welche die Körper auf den Wärmeſtoff äuſſern, hat gar keine Aehnlichkeit mit der chemiſchen Verwandſchaft. Hier entreißt ein Körper dem andern ſeinen Beſtandtheil ganz, oder doch größtentheils, dort entzieht ein Körper dem andern nur ſo viel Wärmeſtoff, bis die abſolute Elaſticität des Wärmeſtoffs in beyden Körpern einander gleich iſt. Eben ſo wenig kann man behaupten, daß dieſe Anziehung mit der allgemeinen Anziehung einerley ſey. Die letztere wirkt in die Ferne, nimmt ab, wie die Quadrate der Entfernung zunehmen, und richtet ſich nach der Menge der Materie, welche von beyden Seiten ihre Ziehkraft äuſſern. Von allem dieſen bemerken wir hier nichts, wir ſehen nicht, daß dichtere Körper den Wärmeſtoff ſtärker anziehen als minder dichte; auch nicht, daß ſich die Vertheilung des Wärmeſtoffs nach der Dichtig-

keit

---

[*]) Ich entlehne dieſe Stellen aus der angef. Schrift des Herrn Scherer. S. 138 — 140.

keit deſſelben richte, wie man doch erwarten müßte, wenn hier bloß allgemeine Anziehungskraft im Spiele wäre.“

„Es würde ein Mißbrauch genau beſtimmter Ausdrücke ſeyn, wenn man behaupten wollte, der Wärmeſtoff, welcher die größere Menge der ſpecifiſchen Wärme in irgend einem Körper ausmacht, ſey darin chemiſch gebunden. Dieſer Wärmeſtoff geht aus dem wärmern in den kältern Körper, er geht eben ſo zu dem erſtern zurück, ſo bald dieſer wiederum kälter wird. Von allem dieſen beobachten wir bey chemiſchen Verbindungen nichts. Deßwegen trennt ſich noch kein Beſtandtheil von dem andern, weil er ſich darin in größerer Menge befindet, und niemals kehrt er zu dem vorigen Körper zurück, wenn dieſer Mangel daran leidet. Die chemiſchen Trennungen und Verbindungen zeigen ſich beſtimmter, ſie ſind Folgen einer Wahlanziehung, und laſſen ſich nach Verwandſchaftstafeln ordnen, aber allen ſolchen Regeln unterwirft ſich der Wärmeſtoff, wenigſtens in dieſem Falle nicht. Geſetzt aber, es gebe Wärmeſtoff, der ſo feſt mit dem Körper verbunden wäre, daß er ſich durch einen kältern Körper nicht ausſcheiden oder vermindern lieſſe, ſo würde der Ausdruck, chemiſch verbunden, doch fehlerhaft ſeyn können, da mehrere Stufenfolgen in der Vereinigung der Körper möglich ſind, die ſehr verſchieden unter ſich, aber von der chemiſchen Verwandſchaft ſehr unterſchieden ſeyn möchten.“

Ich habe mich im Vorhergehenden über die neuerdings mehrmals ſchon aufgeworfene Frage: Sollte das Licht wirklich eine Materie ſeyn? wie ich glaube, hinlänglich erklärt. Da ich jetzt mit Herrn S. Unterſuchungen „über die Immaterialität des Wärme- und Lichtſtoffs“ bekannt geworden bin, ſo trage ich hier einige Gründe nach, welche mich immer noch nöthigen, auf der Materialität des Lichts zu beſtehen.

Die

Die Gründe, welche der Verfaſſer für ſeine Meynung vorbringt, gelten eigentlich nur gegen die Behauptung eines Lichtſtoffs, nicht gegen die Behauptung einer Lichtmaterie. Dieſen Unterſchied, (der bey gegenwärtiger Unterſuchung nicht ohne Bedeutung iſt,) habe ich im Vorhergehenden, wie ich glaube, deutlich gemacht. Ich habe gezeigt, daß Grundſtoffe überhaupt, nicht nur dieſer oder jener beſtimmte Stoff, etwas völlig Imaginäres ſind. Dieſe Behauptung beweiſt ſich ſelbſt, ſo bald man nur die chemiſchen Grundſtoffe kennt; denn keiner derſelben iſt bis jetzt in der Anſchauung dargeſtellt. Auch darf man nicht hoffen, ſie je darzuſtellen. Und was angeſchaut wird, heißt nicht mehr Grundſtoff, ſondern Materie. Es verſteht ſich alſo zum voraus, daß auch der Lichtſtoff (d. h. nicht die Lichtmaterie, ſondern die imaginäre Urſache der Eigenſchaften dieſer Materie) eben ſo gut, aber auch nicht mehr, als jeder andere Grundſtoff der Chemie, zu den chemiſchen Fiktionen gehört, (die ich innerhalb beſtimmter Gränzen, ſelbſt für unvermeidlich halte).

Ferner hoffe ich, daß, wenn philoſophiſche Principien künftig mehr, als bisher, in empiriſchen Wiſſenſchaften gelten, die Vorausſetzung von Materien, die ſich durch innere, (inſofern verborgene) Qualitäten von einander unterſcheiden ſollen, aus unſern Theorien völlig verſchwinden. Nach dieſen Principien iſt nun freylich jede einzelne Materie bloße Modifikation der Materie überhaupt, und alle Qualitäten der Materie, ſo verſchieden ſie auch ſeyn mögen, ſind nichts anders, als verſchiedene Verhältniſſe ihrer Grundkräfte. Dies iſt alſo abermals Etwas, was von jeder Materie, nicht nur vom Lichte gilt, und wenn man etwa aus dem Satz: „das Licht iſt eine bloße Modifikation der Materie,“ ſeine Immaterialität beweiſen wollte, ſo könnte man mit demſelben Rechte die Immaterialität aller Materien beweiſen — denn wo haben wir je Materie überhaupt — nicht bloſſe Modifikationen der Materie — geſehen.

Die Unterſuchungen, welche in der angeführten Schrift über die Materialität oder Immaterialität des Lichtes angeſtellt ſind, bedürfen alſo vielleicht nur einer philoſophiſchen Erweiterung, um mit den Reſultaten der Philoſophie völlig übereinzuſtimmen. Ich ſchlieſſe dies daraus, daß der Verfaſſer ſelbſt, um ſeine Theorie der Wärme zu erweiſen, ſich auf die Grundſätze der philoſophiſchen Dynamik beruft. „Wenn es erwieſen iſt, ſagt er *), daß die Möglichkeit der Materie — als des Beweglichen im Raume — auf den beyden Grundkräften, der attraktiven und repulſiven beruhe; wenn endlich durch die bloße Verſchiedenheit in der Verbindung dieſer urſprünglichen Kräfte, die bis ins Unendliche mögliche ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materien erklärbar iſt, was nöthigt uns dann noch weiter die verſchiedenen Formen der Körper von einem körperlichen Verhältniſſe zwiſchen dem Wärmeſtoff und den Subſtanzen abzuleiten? — Kann denn die Form der Aggregation nicht bloß von dem wechſelſeitigen Einfluſſe der Grundkräfte und ihrer reſpektiven Intenſität abhängen?“

„Der wichtigſte Einwurf, der gegen dieſen Satz aufgeſtellt werden könnte, iſt unläugbar dieſer: daß doch die verſchiedene Form, die wir durch Erwärmung feſter Körper hervorbringen, ſcheinbar der Erfolg einer Verbindung des in ſeiner Form geänderten Körpers mit der Urſache der Wärme ſeyn möchte. Ich geſtehe, daß dieſer Umſtand allerdings, dem erſten Anblicke nach, alles weitere Raiſonnement überflüſſig zu machen ſcheint, indem ja hier die größte Evidenz nicht zu verkennen iſt. Indeß wage ich es doch zu behaupten, daß dieſe Evidenz erſt hineingelegt iſt; ſie gründet ſich

bloß

---

*) S. 164 — 166.

bloß auf das einſeitige Raiſonnement der atomiſtiſchen Philoſophie, nach welcher alle und jede Erſcheinung nur in der Zuſammenfügung oder Verbindung der verſchieden geſtalteten Grundtheile (Atome) der zuſammengeſetzten Körper ihren Grund haben ſoll, als ob ohne dieſe Vorausſetzung keine einfachere, der Natur angemeſſenere Erklärung denkbar ſey.“

„Es iſt mir ſehr wahrſcheinlich, daß durch die Erwärmung eines Körpers nicht etwas an denſelben tritt, ſondern nur das Verhältniß der Grundkräfte gegen einander abgeändert werde, ſo daß die repulſive ein Uebergewicht vor der attraktiven erhalte. Wodurch wird dieſes wohl hervorgebracht? Ich glaube *durch den Stoß der ponderablen Theile der Luft*, welche durch Erwärmung (d. h. durch die in Wirkſamkeit geſetzten *Grundkräfte*), dieſen auszuüben, fähig wird. Ich ſetze dieſes Vermögen, während der Erwärmung der Körper in der Luft, bloß in den ponderablen Theilen der Luft, weil dieſer Einfluß doch nur von der Materie — alſo etwas ponderablen, im Raume ſich bewegenden — gelten kann. Die Wärme iſt demnach bloß die Erſcheinung, die jedesmal mit dieſer Kraftäußerung verbunden iſt. Der Stoß wirkt, meiner Meynung nach, in ſofern, als dadurch die *Aufhebung des Gleichgewichts zwiſchen den Kräften* hervorgebracht wird, ſo wie wir demſelben doch gewiß eben ſo allgemeine Erſcheinungen, als die Bewegung u. ſ. w. zuzuſchreiben uns genöthigt ſehen. Ich nähere mich hier, wie man leicht bemerkt, den Vorſtellungen eines le *Sage* (?) was ich auch gerne zugebe, nur glaube ich, daß hier das Reich des Mechaniſchen genau zu ſondern ſeyn wird von dem Gebiete des Chemiſchen; daß man die Geſetze der Dynamik durchaus nicht aus den Augen verlieren müſſe. Denn für jetzt iſt es uns noch nicht erlaubt, den Unterſchied zwiſchen chemiſchen und mechaniſchen Kräften gänzlich aufzuheben, wie man dies ſchon hin und wieder auch verſucht hat.“

Ich habe dieſe Stelle angeführt, zum Beweiß, daß die jetzt ſo ſtreitigen Unterſuchungen in der Chemie zuletzt auf philoſophiſche Principien über das Weſen der Materie und den Grund ihrer Qualitäten ſelbſt zurückzugehen genöthigt ſind — nicht als ob ich mit den Aeußerungen des Verfaſſers (der dynamiſche und mechaniſche Phyſik ſonderbar genug combiniren zu wollen ſcheint,) völlig einverſtanden wäre. Denn wenn er z. B. die Erwärmung der feſten Körper von einem Stoß der ponderablen Theile der Luft ableitet, ſo fragt ſich: was denn dieſen Stoß ſelbſt bewirkt hat? (Ohne Zweifel wieder die Erwärmung; allein dieſe ſoll ja gerade erklärt werden). Ferner, wie durch (mechaniſchen) Stoß „das Verhältniß der Grundkräfte, (das lediglich dynamiſch iſt,) verändert werden könne, ſo daß die repulſive Kraft vor der attraktiven das Uebergewicht erhalte.“ Denn ein Stoß kann ſelbſt wiederum nur mechaniſch wirken u. ſ. w.

Was den bisherigen Unterſuchungen über dieſe Gegenſtände ſehr im Wege war, iſt die ganz gleiche Behandlung des Lichts und der Wärme, unerachtet von der letztern nun doch lange genug erwieſen iſt, daß ſie gar nichts an ſich — nichts abſolutes — ſondern lediglich eine Modifikation der Körper, und noch überdies etwas völlig Relatives iſt. Nun iſt freylich das Licht auch bloße Modifikation — aber ſie iſt eine Modifikation, der nicht jede Materie fähig iſt, ſie iſt eine eigenthümliche Modifikation — Etwas, das ſelbſt Qualitäten hat, nicht bloß Qualität iſt, wie die Wärme.

Eben deswegen aber kann man auch, wenn der Urſprung des Lichts erklärt werden ſoll, nicht mit der allgemeinen philoſophiſchen Erklärung: „ſie ſey eine Modifikation tien der Materie der in Thätigkeit geſetzten Grundkräfte überhaupt u. ſ. w. zufrieden ſeyn. Glücklicher Weiſe kommt uns hier die Erfahrung ſelbſt entgegen, welche uns über die eigentliche Quelle des Lichtes nicht unwiſſend läßt.

Mehrere berühmte Naturforſcher, (Baco's Name kann ſtatt aller übrigen hier ſtehen,) haben die Subſtantialität des Feuers geläugnet, und das ganze Phänomen als eine bloße eigenthümliche Bewegung, in welche die Körper verſetzt werden, angeſehen. Es iſt aber klar, daß dieſe Bewegung nicht als bloß mechaniſch bewirkt, gedacht werden konnte. Sie mußte chemiſch, d. h. durch einen Einfluß auf das Verhältniß der Grundkräfte im Körper erklärt werden. Nur hatte die Erfahrung noch nicht Data genug gegeben, um eine ſolche chemiſche Bewegung begreiflich zu machen. Jetzt iſt die empiriſche Chemie ſo weit vorgerückt, daß ein ſolches Unternehmen nicht mehr als unausführbar gefürchtet werden darf.

Was Herr S. hierinn verſucht hat, theile ich aus der angeführten Schrift mit, und enthalte mich aller weitern Anmerkungen darüber, da der Verfaſſer ſelbſt ſeine Erklärung bloß als den erſten — und inſofern auch unvollkommenſten Verſuch angeſehen wiſſen will.

„Die Eigenſchaften der Körper, heißt es, S. 286. ſind als Erfolg der in Thätigkeit geſetzten Grundkräfte der Körper zu betrachten."

„Durch die in Thätigkeit geſetzten Grundkräfte wird eine Bewegung der Körper hervorgebracht, wodurch ſie Gelegenheit erhalten, auf einander zu wirken.

„Jeder chemiſchen Durchdringung geht die bloße mechaniſche Berührung voraus; daher erklärt ſich die Nothwendigkeit der Formänderung, um die Affinitätsäußerungen hervorzubringen."

„Die

„Die verſchiedenen Formen der Aggregation der Körper hängen von dem Verhältniſſe der Grundkräfte zu einander ab. Je nachdem die repulſive oder attraktive Kraft ins Uebergewicht während der Störung ihres beyderſeitigen Gleichgewichts geräth, wird auch eine mehr flüſſigere oder feſtere Form hervorgebracht.“

„Durch die Affinitätsäußerungen werden die Formen umgeändert, und zwar größtentheils die flüſſigere in eine feſtere, wobey gewöhnlich Wärme, Licht oder Feuer bemerkt wird. — Die ſimplen Auflöſungen oder mechaniſchen Verbindungen (die Vermengungen) ſind gemeiniglich mit einer Verwechslung der feſtern Form gegen die flüſſigere begleitet; daher entſtehet hierbey nur Kälte.“

„Während der Entſtehung des Feuers ſind hierbey der Sauerſtoff und die oxydirbaren Stoffe thätig — es ſcheint alſo das Feuer bloß in der Bewegung ſeinen Grund zu haben, in welche die ſich vereinigenden Subſtanzen durch die Aufhebung des Gleichgewichts ihrer Grundkräfte gerathen.“ Gewinnt hierbey die attraktive Kraft das Uebergewicht, ſo entſteht Wärme u. ſ. w.; prädominirt im Gegentheile die repulſive, ſo werden dieſe Erſcheinungen entweder gar nicht, oder doch nur in einem ſehr geringen Grade bemerkt.“

Noch merke ich an, daß Herr S. einige ſehr intereſſante Bemerkungen über Wärme und Licht, inſofern beyde durch Reiben erzeugt werden, mitgetheilt hat. Nach dem was S. 274. darüber geſagt iſt, iſt es ſchwer zu glauben, daß die Quelle derſelben in den Körpern ſelbſt zu ſuchen iſt. Ich merke das an, weil es mir für die oben vorgetragene Theorie der Elektricität wichtig ſcheint.

Wichtiger noch in dieſer Rückſicht iſt eine Aeußerung Lavoiſier's, die S. 492. aus ſeinen phyſiſch-chemiſchen Schriften Th. III. S. 270. mitgetheilt wird: „Ich denke

einſt,

einſt, ſagt er, von den Gründen Rechenſchaft zu geben, welche mich zu glauben bewegen, daß die elektriſchen Erſcheinungen, welche wir wahrnehmen, nur ein Erfolg einer Zerlegung der Luft ſeyn." — (Der Hauptgrund, wie mir ſcheint, iſt wohl die Vertheilung der beyden elektriſchen Materien an die geriebenen Körper; denn ſie geſchieht nach dem Verhältniß der nähern oder entferntern Verwandſchaft zum Oxygene) „daß die Elektricität nur eine Art von Verbrennung ſey, bey welcher die Luft den elektriſchen Stoff eben ſo liefre, wie ſie, nach meiner Meynung, den Stoff des Feuers und des Lichts, bey der gewöhnlichen Verbrennung liefert. Man wird erſtaunen, zu ſehen, wie anwendbar dieſe neue Lehre auf die Erklärung der mehreſten Erſcheinungen iſt."

Herr S. ſtimmt dieſer Vermuthung bey. „Lange ſchon, ſagt er *), beſchäftigte mich die Vermuthung, daß zwiſchen den Erſcheinungen des Feuers und der Elektricität eine ſehr große Analogie ſtatt finde. Die Verkalkung des Amalgamas während der Reibung des Glaſes der Elektriſirmaſchine an demſelben machte mich noch aufmerkſamer auf dieſe Uebereinſtimmung. Endlich konnte ich nichts wahrſcheinlicher finden, als daß die Elektricität eine Art des Feuers ſey, deren Erzeugung auf eben den Gründen vielleicht beruhen möchte, als die des gewöhnlichen Feuers. Dieſe Muthmaßung gewann für mich den höchſten Grad der Wahrſcheinlichkeit theils durch den Geſichtspunkt, den Lavoiſier in der angeführten Stelle ſeiner Schriften hierüber beſtimmt, theils durch die Erfahrungen eines van Marum, welche die Uebereinkunft der Erſcheinungen der Elektricität mit denen der Wärme noch in ein helleres Licht ſetzen."

„Höchſt-

---

*) S. 493 — 494.

„Höchſtwahrſcheinlich *) bewirken wir durch alle Manipulationen, vermittelſt welcher wir die ſogenannte elektriſche Materie erwecken, nichts anders, als eine Zerſetzung der atmoſphäriſchen Luft. Freylich iſt dieſe Art der Zerſetzung auffallend verſchieden von derjenigen, welche durch das Verbrennen und Verkalken bewerkſtelligt wird, ſie geſchieht ſehr wahrſcheinlich viel langſamer, der Erfolg derſelben iſt aber dafür deſto auffallender." — Ich glaube dargethan zu haben, daß dieſe Zerſetzung der Luft mechaniſch geſchieht, daß aber dieſer Mechanismus (des Reibens) wohl Phänomene der Wärme oder des Feuers, nicht aber Phänomene der Elektricität bewirken könnte ohne Mitwirkung der Heterogeneität der Körper, die dazu angewandt werden.

Aus einem Briefe des berühmten von Mons endlich theilt Herr Scherer S. 199. die Vermuthung mit: das elektriſche Fluidum könnte von einer Verdichtung der Luft herrühren. Ohne Zweifel, ſagt er, werden die beyden Gasarten, welche die atmoſphäriſche Luft ausmachen, dabey getrennt und wieder verbunden. Die Verkalkung der Metalle durch Elektricität aber erklärt er gleichfalls aus der Gegenwart des Oxygenes.

Ich habe abſichtlich alles, was bis jetzt zum Vortheil der vorgetragenen Hypotheſe bekannt geworden iſt, zuſammengeſtellt, weil ich wünſche, durch welche Mittel es auch geſchehe, eine Prüfung derſelben, durch angeſtellte Experimente, veranlaſſen zu können.

* * *

Noch nenne ich hier mit großem Vergnügen eine treffliche akademiſche Schrift, die bekannter zu werden verdiente, als Schrif-

---

*) S. 456.

Schriften dieſer Art gewöhnlich werden, in welcher der Verfaſſer, der Erſte ſo viel ich weiß, unternommen hat, die Principien der Dynamik, ſo wie ſie von Kant aufgeſtellt ſind, mit ächt-philoſophiſchem Geiſte, auf empiriſche Naturlehre, vorzüglich Chemie, anzuwenden*).

Neuntes

---

*) Principia quaedam disciplinae naturali, in primis Chemiae ex Metaphyſica naturae ſubſternenda. Auctore C. A. Eſchenmayer. Tubingae 1796.

Zum Beleg des obigen Urtheils mögen hier einige der Hauptſätze des Verfaſſers ſtehen.

„Qualitas materiae ſequitur rationem mutuam virium attractiuarum et repulſiuarum.

Omnis materiae varietas hoc reſpectu earundem virium diuerſa unice proportione abſoluitur, atque adeo ad graduum diſcrimen redit.

Quia materia non ſola exiſtentia, ſed viribus ſpatium implet, virium autem earundem varians unice proportio nonniſi graduale diſcrimen affert, omnes materiae diuerſitates ad graduum diuerſitatem demum redeunt. Qualitates igitur materiae ſunt relationes graduales.

Operationes chemicae verſantur circa mutationes gradualium relationum materiae.

Victoria vis vel attractiuae vel repulſiuae chemicae oritur motus, illarumque pace chemica quies.

Admitti debet maximum et minimum in gradualibus relationibus, quibus tanquam intermedii reliqui gradus interjecti ſunt.

Naturae metaphyſica vi attractiuae infinite parui, repulſiuae infinite magni, notionem applicat. Signetur vis attractiua litt. A, repulſiua litt. B, et erit $A = \frac{1}{\infty}$. $B\ \infty$. Vt igitur $\frac{1}{\infty} . \infty = 1$, ita et A. B aliquid finiti dat. Cum vero materia connubio vis repulſiuae cum attractiua conſtet, erit $A . B = M$, ſi M pro materia ponimus.

Repulſiua vis empiricae noſtrae intuitioni poſitiuum prodit ingenium, quia ſpatium implet, vis attractiua vero negatiuum, qui limitationem impletionis affert.

Poſitiui vel negatiui elementi praepollentia in duos ordines materiarum ſcala deſcribi poteſt, cujus medium, quod plane exaequata vtriusque elementi poteſtas tenet, tanquam ad potentiam $= 0$ euectum exprimi debet.

Solutio

Neuntes Kapitel.

Verſuch über die erſten Grundſätze der Chemie.

Nachdem wir die erſten Principien der Chemie unſerer Kritik unterworfen haben, bleibt uns noch die Unterſuchung übrig, ob dieſe Principien auch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung fähig ſind.

Die unnachläßliche Bedingung einer ſolchen Darſtellung aber iſt die Möglichkeit der mathematiſchen Konſtruktion ſolcher Begriffe. „So lange, ſagt Kant *), als für die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der ſich konſtruiren läßt, ſo kann Chemie nichts mehr, als ſyſtematiſche Kunſt oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wiſſenſchaft werden, weil die Principien derſelben bloß empiriſch ſind und keine Darſtellung a priori in der Anſchauung erlauben, folglich die Grundſätze chemiſcher Erſcheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindeſten begreiflich machen, weil ſie der Anwendung der Mathematik unfähig ſind.“ Sollte etwa das Reſultat dieſes Verſuchs verneinend ausfallen, ſo haben die bisherigen Unterſuchungen wenigſtens das negative Verdienſt, die Chemie in ihre beſtimmten Gränzen, (der bloßen Erfahrung) zurückgewieſen zu haben.

Solutio chemica duarum materiarum, dynamica duorum graduum diſtributione fit: vnde characteres homogeneitatis et neutralitatis prodire debent.

Admiſſo poſitiui ordinis eminente gradu in natura phlogiſti, negatiui contra conſpicuo gradu in baſi aëris, phaenomena combuſtionis ex principiis propoſitis facile explicantur, ſimul autem conciliandis Phlogiſticorum et Antiphlogiſticorum theoriis via aperitur.

---

*) a. a. O. Vorr. S. X.

Princip:

Alle Qualität der Körper beruht auf dem qualitativen (gradualen) Verhältniß ihrer Grundkräfte.

Denn Qualität gilt nur in Bezug auf Empfindung. Empfinden aber kann man nur, was als *Kraft* wirkt. Nun muß jede Empfindung einen Grad haben. Alſo beruht alle Qualität auf Kräften, inſofern ſie eine beſtimmte Quantität (Grad) haben, und da Materie zu ihrer Möglichkeit *entgegengeſetzte* Kräfte vorausſetzt, auf dem *Verhältniß* dieſer Kräfte, ihrem Grade nach.

Erklärungen:

1) *Homogen heißen ſolche Stoffe, in welchen das quantitative Verhältniß der Grundkräfte daſſelbe iſt.*

Denn *Homogeneität* bezeichnet gleiche Qualitäten. Nun beruht alle Qualität auf dem quantitativen Verhältniß der Grundkräfte, alſo u. ſ. w.

Man ſieht von ſelbſt ein, daß eine *abſolute* Homogeneität *Identität* der Qualitäten wäre. Allein man braucht den Ausdruck *homogen* noch in weiterer Bedeutung, da er eine bloße Annäherung zur Identität bezeichnet.

2) *Heterogen heißen zween Stoffe, wenn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte in einem das verkehrte vom Verhältniß der Grundkräfte im andern iſt.*

Homogen alſo können Grundſtoffe auch dann noch heißen, wenn das quantitative Verhältniß ihrer Grundſtoffe *verſchieden* iſt, ſo lange es nur nicht *entgegeſetzt* iſt. Es erhellt daraus von ſelbſt, daß es weit mehr homogene als hete-

heterogene Grundſtoffe geben muß. Ferner iſt klar, daß es auch ſtufenmäßige Annäherungen zur abſoluten Heterogeneität giebt, die in der Natur vielleicht nirgends angetroffen wird.

Grundſätze:

I.) Allgemeine Bedingungen eines chemiſchen Prozeſſes.

1) **Kein chemiſcher Prozeß iſt etwas anders, als eine Wechſelwirkung der Grundkräfte zweyer Körper.**

Denn kein chemiſcher Prozeß geht vor ſich, ohne daß qualitative Anziehung zwiſchen zwey Körpern ſtatt finde. Er iſt alſo eine Wechſelwirkung der Qualitäten. Nun iſt Qualität nichts anders, als u. ſ. w.

2) **Zwiſchen homogenen Grundſtoffen findet kein chemiſcher Prozeß ſtatt.**

Denn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte iſt in beyden mehr oder weniger daſſelbe, alſo kann auch kein Wechſel dieſer Verhältniſſe ſtatt finden, alſo auch kein chemiſcher Prozeß zwiſchen beyden.

3) **Zwiſchen heterogenen Grundſtoffen findet allein ein chemiſcher Prozeß ſtatt.**

Denn nur zwiſchen dieſen iſt eine Wechſelwirkung der Grundkräfte möglich. Da es aber ſtufenmäßige Annäherungen zur abſoluten Heterogeneität giebt, ſo wird es auch zwiſchen chemiſchen Prozeſſen einen Unterſchied in Anſehung der Leichtigkeit geben, mit der ſie bewirkt werden.

4) **Nur wenn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte im einen, das umgekehrte iſt von demſelben Verhältniß im andern, iſt**

zwiſchen zween Körpern ein chemiſcher Prozeß möglich.

(Das Maaß der Repulſivkraft iſt die *Elaſticität*, das der Attraktivkraft, die *Maſſe*. Alſo kann der Satz auch ſo ausgedrückt werden: Nur wenn ſich Maſſe und Elaſticität im einen umgekehrt verhalten wie Maſſe und Elaſticität im andern, findet ein chemiſcher Prozeß ſtatt).

Denn nur in dieſem Fall iſt ein Wechſel der Grundkräfte — eine *Ausgleichung* der Elaſticitäten und der Maſſen möglich.

Auf dieſen Grundſätzen beruhet die Kunſt, einen chemiſchen Prozeß zu bewirken. Denn da in der Natur keine abſolute Heterogeneität exiſtirt, da es auch Unterſchiede in Anſehung der *Leichtigkeit* chemiſcher Prozeſſe giebt, ſo iſt es ein Gegenſtand der chemiſchen Kunſt, Prozeſſe *zu bewirken*, die ſonſt nicht *möglich* wären, andere, die ſonſt nur ſehr *ſchwer* erfolgen würden, *zu erleichtern*. Dahin gehört z. B. die Erhöhung der Temperatur, die zu nichts dient, als jenes Verhältniß der Grundkräfte, das zum chemiſchen Prozeß erforderlich iſt, in beyden hervorzubringen.

Jede chemiſche Bewegung iſt ein *Beſtreben nach Gleichgewicht*: um alſo eine ſolche Bewegung zu veranlaſſen, muß das *Gleichgewicht* der Kräfte in beyden Körpern geſtört werden.

Daher das alte Princip der Chemie: Chemica non agunt niſi ſoluta — d. h. zwiſchen zween *feſten* Körpern iſt keine chemiſche Verbindung möglich. Selbſt wo keine *chemiſche* Verbindung im engern Sinne des Worts vorgehen ſoll, müſſen auch gleichartige Körper in Fluß verſetzt werden, ehe ſie ſich mit einander verbinden. — Wo aber zwiſchen ungleichartigen Körpern Verbindung bewirkt werden ſoll, muß entweder einer derſelbeen urſprünglich flüſ-

ſig

ſig ſeyn, oder einer, wo nicht beyde, müſſen durch Feuer in flüſſigen Zuſtand verſetzt werden. Man könnte den Satz auch ſo ausdrücken: Nur zwiſchen Extremen iſt ein chemiſcher Prozeß möglich. Wenigſtens hat die Natur, zum Behuf der meiſten chemiſchen Prozeſſe, Extreme, flüſſige und feſte Körper, aufgeſtellt.

Da ein chemiſcher Prozeß nichts anders iſt, als Wiederherſtellung des geſtörten Gleichgewichts der Kräfte, ſo kann man den allgemeinen Grundſatz aufſtellen:

5) Soll zwiſchen zween Körpern ein chemiſcher Prozeß entſtehen, ſo muß die Kraft, mit der ſie unter ſich zuſammenhangen, in beyden geringer ſeyn, als die Kraft, mit der ſie ſich beſtreben, unter einander in's Gleichgewicht zu kommen.

Daraus folgt ein Hauptſatz, auf den wir ſpäterhin zurückkommen werden. Kein chemiſcher Prozeß erfolgt anders, als kontinuirlich. Die Körper müſſen mehrere Stufen durchgehen bis zu dem Punkt, wo der Prozeß ſelbſt erſt beginnt. So müſſen Metalle, um in Säuern aufgelöſet zu werden, erſt verkalkt (oxydirt) ſeyn. Nur nachdem dieſes geſchehen iſt, beginnt die Auflöſung. Hat man etwa nicht die gehörige Quantität Säure angewandt, ſo bleibt der Prozeß bey der bloßen Verkalkung ſtehen.

Es wird nun ſo viel verſchiedene Arten einen chemiſchen Prozeß zu bewirken geben, als es Mittel giebt, das Gleichgewicht der Kräfte in einem Körper zu verändern, oder, was daſſelbe iſt, die Kohäſionskraft der Körper zu ſchwächen. Das Hauptmittel aber ſind Flüſſigkeiten, die ihrer Verwandſchaft zu feſten Körpern gemäß, ſich mit dieſen verbinden, und dadurch den Zuſammenhang ihrer Theilchen untereinander verändern. Dahin gehören nun die luftförmigen Flüſſigkeiten, bald als Vehikel der Wärme, bald als Vehikel desjenigen Grundſtoffs, gegen welchen alle übrigen Grundſtoffe Verwandſchaft beweiſen. Durch Feuer werden feſte Körper in flüſſige verwandelt. Dieſe Verwandlung ſelbſt ſchon wird gewöhnlich als ein chemiſcher Prozeß betrachtet, und heißt inſofern Auflöſung, und zwar Auflöſung auf trocknem Wege. — Ein anderes Mittel den Zuſammenhang der Körper zu verändern iſt die Verkalkung, die auch auf trocknem Wege, durch Feuer, geſchieht, ſelbſt ein chemiſcher Prozeß, und zugleich Beförderungsmittel totaler Auflöſung.

Ferner gehören hieher die tropfbaren Flüſſigkeiten, die als Vehikel des Oxygenes dazu dienen, feſte Körper, wie die Metalle, erſt zu verkalken, und dann aufzulöſen. Geſchieht das letztere, ſo heißt eine ſolche Auflöſung, Auflöſung auf naſſem Wege.

6) Körper, in welchen das Gleichgewicht der Grundkräfte nicht aufgehoben werden kann; ſind keiner chemiſchen Behandlung fähig.

Es verſteht ſich, daß eine ſolche Unmöglichkeit bloß relativ iſt, in Bezug nämlich auf die vorhandnen chemiſchen Mittel.

II.) Erfolg eines chemiſchen Prozeſſes.

1) Das Reſultat des chemiſchen Prozeſſes iſt das Produkt einer Wechſelwirkung der Grundkräfte, die durch künſtliche Mittel in Thätigkeit geſetzt, zum Gleichgewicht zurückkehren.

2) Das chemiſche Produkt ſeiner Qualität nach betrachtet, iſt das mittlere dynamiſche Verhältniß der Grundkräfte, die

beym Prozeß in Thätigkeit geſetzt werden.

Denn die Grundkräfte beſchränken ſich wechſelſeitig ſo lange, bis eine Identität des Grads vorhanden iſt. — Das Produkt aus einem elaſtiſch-flüſſigen und feſten Körper z. B. kann man ausdrücken, durch das mittlere Verhältniß zwiſchen der Maſſe des feſten und der Elaſticität des flüſſigen und umgekehrt.

3) Das chemiſche Produkt iſt ſeinen qualitativen Eigenſchaften nach völlig verſchieden von den Beſtandtheilen, aus welchen es zuſammengieng.

Man kann es betrachten als die mittlere Qualität zwiſchen den beyden Extremen, aus welchen es entſtanden iſt.

4) Im chemiſchen Produkt muß Identität des Grads oder der Qualität ſtatt finden.

Es verſteht ſich, daß, da ein vollkommner chemiſcher Prozeß eine bloſſe Idee iſt, dieſer Satz Einſchränkungen zuläßt.

5) Chemiſch heißt nur diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch Qualitäten entſtehen oder vernichtet werden, nicht aber, wenn bloß der Zuſtand des einen Körpers verändert wird.

Chemiſche Vernichtung einer Qualität durch die andere heißt Bindung. So binden ſich Hydrogene und Oxygene im Waſſer — Säure und Alkali im Neutralſalz u. ſ. w. — Begriff von Neutraliſation.

6) Alle chemiſche Prozeſſe laſſen ſich auf chemiſche Verbindung zurückführen.

Denn auch die chemiſche Scheidung geſchieht nur vermittelſt der Wahlanziehung eines dritten Körpers gegen den einen Beſtandtheil des chemiſchen Produkts.

7) **Zwiſchen feſten Körpern iſt keine chemiſche Verbindung möglich, es ſey denn, daß ſie vorher aufgelöſet werden.**

Dies geſchieht entweder durch tropfbare Flüſſigkeiten (Säuren) und die Körper heißen aufgelöſet (im engern Sinne des Worts) oder durch Gewalt des Feuers, und dies heißt die Körper ſchmelzen. Hier iſt alſo, im erſtern Falle wenigſtens, der chemiſche Prozeß doppelt. Denn was das Schmelzen der Körper betrifft, ſo iſt es eine bloß einſeitige Veränderung des Verhältniſſes ihrer Grundkräfte. — Es fragt ſich ferner, ob die gemeinſchaftliche Auflöſung von zween Körpern oder das Zuſammenſchmelzen derſelben ein chemiſcher Prozeß heißen könne? Streng genommen, kann nur ein ſolcher Prozeß chemiſch heißen, deſſen Produkt von ſeinen Beſtandtheilen der Qualität nach verſchieden iſt. Dies geſchieht aber nicht, wenn völlig homogene Körper verbunden werden. Alſo gehört hieher nur das Zuſammenſchmelzen heterogener Körper, das ſehr häufig erſt durch Vermittelung eines dritten möglich wird.

8) **Zwiſchen flüſſigen und feſten Körpern findet kein vollkommner chemiſcher Prozeß ſtatt, ohne daß beyde auf einen gemeinſchaftlichen Grad der Elaſticität gebracht werden, ſo, daß der feſte an Elaſticität gewinne, was der flüſſige daran verliert.**

Hier haben wir alſo den Begriff von Auflöſung im engern Sinne. Nach den Begriffen der Atomiſtiker iſt die Auflöſung immer nur partial, d. h. ſie erſtreckt ſich nur bis auf die kleinſten Theilchen der feſten Körper, die in dem

Auflöſungsmittel in unendlichkleinen Entfernungen von einander verbreitet ſind. Allein dieſe Vorausſetzung läßt ſich nur mit Hülfe der Hypotheſe, daß alle Körper Aggregate von Theilchen ſind, welche ferner zu theilen phyſiſch unmöglich iſt, begreiflich machen. Denn ſonſt ſieht man nicht ein, warum die Kraft des Auflöſungsmittels, (vorausgeſetzt, daß das quantitative Verhältniß deſſelben zum aufzulöſenden Körper vollkommen beobachtet ſey,) eine Gränze habe, und die Auflöſung irgendwo ſtille ſtehe.

Jene Theorie verräth ſich auch dadurch ſchon als unnatürlich, daß ſie, um die Auflöſung zu erklären, zu Unbegreiflichkeiten ihre Zuflucht nehmen muß, z. B. daß ein Auflöſungsmittel in die innerſten Poren, auch der dichteſten Körper, eindringe, (wodurch immer noch unerklärt bleibt, wie dieſes Eindringen eine ſo groſe Gewalt haben ſolle, als nöthig iſt, die feſten Körper zu zerreiſſen,) oder gar daß die kleinen Theilchen des Menſtruums als kleine Keile wirken, die die feſten Theile des Körpers aus einander treiben, u. ſ. w.

Indeß ſieht man eben ſo wenig ein, wie einige neuere Schriftſteller nach dem Beyſpiel Kants *) eine Durchdringung (des feſten Körpers durch den flüſſigen) annehmen können, ohne zugleich anzunehmen, daß der chemiſche Prozeß ein Wechſel der dynamiſchen Kräfte ſelbſt iſt. Denn ein Körper, in welchem die dynamiſchen Kräfte im Gleichgewicht ſind, kann nur in Maſſe wirken, vermöge mechaniſch-repellirender (ſtoßender) Kräfte. Alſo müßte, wenn die Auflöſung nicht eine Wechſelwirkung der Kräfte iſt, das Auflöſungsmittel den feſten Körper mechaniſch durchdringen, d. h. es müßte ſeine Repulſivkraft auf Zero zurückbringen, was ungereimt iſt.

Man

---

*) Man ſ. die oft angeführte Schrift S. 96.

Man iſt alſo zum Behuf der Erklärung der Möglichkeit einer Auflöſung genöthigt, anzunehmen, daß bey dem chemiſchen Prozeß (im engern Sinne des Worts) die dynamiſchen Kräfte ſelbſt aus dem Gleichgewichte treten, und damit eine ganz andere Wirkungsart annehmen, als ihnen im Zuſtand der Ruhe oder des Gleichgewichts zukommt *).

Und da wir uns die Entſtehung der Materie ſelbſt nur urch einen Zuſammenfluß dynamiſcher Kräfte denken können, ſo müſſen wir jeden ſolchen Prozeß uns vorſtellen als as *Werden* einer Materie, und deswegen iſt die Chemie ine *Elementarwiſſenſchaft*, weil durch ſie das, was n der Dynamik nur Gegenſtand des *Verſtandes* iſt, Gegenſtand der *Anſchauung* wird. Denn ſie iſt nichts an-ers, als die ſinnliche — (anſchaulich-gemachte) Dynamik, nd beſtätigt ſo rückwärts wieder die Grundſätze ſelbſt, von elchen ſie abhängig iſt.

Auch ſetzt jene *irrige* Vorſtellungsart einer Durchdrin-ung des feſten Körpers durch den flüſſigen, den falſchen egriff von einem Auflöſungsmittel voraus, den ſchon mehere Naturforſcher mit Recht gerügt haben **), als ob näm-ch das letztere beym Prozeß der Auflöſung allein thätig, der ſte Körper aber völlig leidend wäre.

---

*) **Kant** (in dem angeführten Werke) hat ſich nirgends ausdrücklich über ſeinen Begriff von Chemie erklärt: aber dieſe Aeußerung (von der Nothwendigkeit der Annahme einer chemiſchen Durchdringung) ſetzt offenbar den Begriff voraus, daß die chemiſchen Operationen nur durch *dynamiſche* Kräfte, *in ſo fern ſie in Bewegung gedacht werden*, möglich ſind. — Denn eine Durchdringung zweyer Materien durcheinander iſt ſchlechterdings undenkbar, es ſeye denn, daß aus beyden durch Wechſelwirkung (wechſelſeitige Beſchränkung) der Grundkräfte eine Materie werde.

) z. B. Herr Prof. **Gren in ſeinem ſyſtematiſchen Handbuche der geſammten Chemie. Erſter Theil. (Halle 1794.) S. 55.

Die Idee einer vollkommnen Auflöſung bringt es übrigens ſchon mit ſich, daß ſie ſich durch keine Erfahrungen beweiſen läßt. Denn daß in einer Solution, ſelbſt mit den größtmöglichen Vergrößerungen, kein einzelnes Theilchen des feſten Körpers mehr entdeckt werden kann, beweiſet noch lange nicht, daß die Auflöſung (im angegebnen Sinne) vollkommen iſt; vielmehr, daß die Auflöſung als unendlich gedacht werden müßte, beweiſet man daraus, daß ſie überhaupt möglich iſt, denn ſie iſt mechaniſch nicht erklärbar, alſo dynamiſch, durch eine Bewegung dynamiſcher Kräfte.

Dann aber iſt nicht mehr von Theilen der Materie die Rede, denn hier wird nicht die Materie durch ihre Theile, (wie bey der mechaniſchen Zuſammenſetzung,) ſondern umgekehrt, die Theile werden durch die Materie gegeben, und deswegen heißt die Auflöſung unendlich. Denn gehe ich von Theilen der Materie zum Ganzen fort, ſo iſt die Syntheſis endlich. Gehe ich umgekehrt vom Ganzen zu Theilen fort, ſo iſt die Analyſis unendlich. Bey jeder Auflöſung alſo iſt mir ein chemiſches Ganzes gegeben, das völlig homogen iſt, das eben deswegen, wie jedes andere, ins Unendliche theilbar, nirgends mich nöthigt, mit der Theilung ſtille zu ſtehen, weil ich ins Unendliche fort auf homogene, alſo immer noch gleich theilbare Partikeln ſtoße.

Die Grundkräfte der Materien alſo, die durch einander aufgelöſet ſind, ſind jetzt gemeinſchaftliche Kräfte. Weil ihnen Maſſe und Elaſticität gemeinſchaftlich iſt, ſo erfüllen ſie, wie Kant ſagt, einen und denſelben Raum, und es läßt ſich kein Theil finden, der nicht aus dem Auflöſungsmittel und dem aufzulöſenden Körper zuſammengeſetzt wäre.

Eben deswegen weil eine ſolche Auflöſung durch keine Erfahrung unmittelbar erweisbar iſt, läßt ſich nie behaupten, daß die einzelne Auflöſung der Idee einer vollkommnen Auflöſung völlig adäquat ſeye: dies betrifft aber nicht den Begriff von Auflöſung, ſondern die Mittel, die wir angewendet haben, oder die wir überhaupt anwenden können.

Wenn man bedenkt, welche große Gewalt Flüſſigkeiten auf Metalle ausüben, wie ein Paar Tropfen Säure Metalle augenblicklich in Pulver oder pulverichten Kalk verwandeln, ſo ſieht man ſich von den gewöhnlichen Begriffen der Materie völlig verlaſſen, und iſt genöthigt einzugeſtehen, daß die Materie für den Verſtand etwas ganz anders iſt, als für die Sinne. Dieſelbe Schwierigkeit mit den gemeinen Begriffen von Materie auszulangen, zeigt ſich auch anderwärts. Kant erinnert bey dieſer Gelegenheit, man könne ſich einen ſcheinbar-freyen Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe (als Durchdringung) denken, (z. B. der magnetiſchen Materie), ohne ihr dazu offne Gänge und Zwiſchenräume in allen, ſelbſt den dichteſten Materien, vorzubereiten. In der That, wenn man die Hypotheſen eines des Cartes, Eulers u. a. die magnetiſche Materie betreffend, überlegt, ſo ſieht man recht deutlich, auf welche dürftige Vorſtellungen die Maxime, alles in der Natur mechaniſchen Geſetzen zu unterwerfen, führen muß.

Weit fruchtbarer, und der nöthigen Erweiterung unſerer Gedanken zuträglicher iſt das Geſetz des Gleichgewichts in der Natur, wodurch das Größte wie das Kleinſte regiert wird, und was überhaupt erſt eine Natur möglich macht. Nur wo höhere Kräfte in Ruhe ſind, wirkt Stoß, Druck und was noch ſonſt zu mechaniſchen Urſachen gerechnet werden mag. Wo jene in Thätigkeit geſetzt ſind, da iſt innere Bewegung in der Materie, Wechſel und die erſte Stufe von Bildung, denn damit entſtehen und wechſeln nicht Formen allein, (die der Materie auch von Außen eingedrückt werden können), ſondern Qualitäten und Eigenſchaften, die keine

bloß

bloß äußere Kraft zu zerſtören vermag. — Was iſt es doch, was dem Erz, das wir Magnet nennen, die ſtete Richtung gegen die Weltpole giebt, wenn es nicht das Beſtreben nach Gleichgewicht iſt; daß eine herrſchende Verſchiedenheit unſerer Hemiſphären auf ein ſo unanſehnliches Metall wirke, dünkt uns wunderbar, aber unbegreiflich nur, wenn eingeſchränkte Begriffe von der Natur uns vergeſſen machen, daß ſie ſelbſt nichts iſt, als dieſes ewige Gleichgewicht, das ſelbſt im Wechſel ſtreitender Kräfte ſeine Fortdauer findet.

Doch ich kehre zurück, wovon ich ausgieng. — Es giebt verſchiedene Arten von Auflöſungen. Die Unterſcheidung zwiſchen Auflöſung auf trocknem und naſſem Wege wird hier ſchon vorausgeſetzt. Die Unterſcheidung von *mechaniſchen* (uneigentlich ſogenannten) und *chemiſchen* Auflöſungen iſt wichtiger. Es wird nicht geläugnet, daß auch bloß mechaniſche Auflöſungen möglich ſeyen von ſolchen Materien, die wirklich leere Räume enthalten und ſchwach zuſammenhängen, daher ſie, wenn eine Flüſſigkeit in ſie eindringt, zerſtückt werden. Solche Auflöſungen heißen mit Recht *oberflächlich* (ſuperficiales), denn ſie können zwar eine Materie, in gleichartige Theilchen getrennt, und in einem Fluidum von hinlänglicher Quantität allerwärts verbreitet enthalten; allein die Wirkung, welche ſie darauf ausüben, erſtreckt ſich bloß auf ihre Oberflächen, auch kann die Scheidung ſehr oft durch bloß mechaniſche Mittel bewirkt werden.

Eine eigentlich-ſogenannte Auflöſung findet nur da ſtatt, wo eine Veränderung des *Grads* der Elaſticität, Expanſibilität, Kapacität des Auflöſungsmittels und des aufzulöſenden Körpers erfolgt, ſo doch, daß beyde auf einen *gemeinſchaftlichen* Grad zurückgebracht werden. Daher die meiſten chemiſchen Auflöſungen mit *Aufbrauſen*,

ſen, und mit Entwicklung von Wärme und Gasarten verbunden ſind.

Indeß kann auch zwiſchen chemiſchen Auflöſungen wieder eine Unterſcheidung gemacht werden. Sie ſind chemiſch, entweder bloß in Bezug auf die Mittel, die man dazu angewandt hat, ohne daß dabey eine chemiſche Verbindung im ſtrengen Sinne des Worts oder eine Scheidung heterogener Beſtandtheile vorgegangen wäre. Ein Beyſpiel davon ſind homogene Metalle, die durch Gewalt des Feuers (ein chemiſches Mittel) zuſammengeſchmelzt werden. Auch gehört hieher die Auflöſung von Salzen, z. B. des Salpeters im Waſſer, der in kaltem Waſſer nur ſehr ſchwer, in wärmern hingegen ſehr leicht auflösbar iſt. Aber durch dieſes chemiſch-wirkende Mittel wird keine chemiſche Verbindung des Waſſers und des Salzes bewirkt, ſondern das letztere ſcheint bloß, durch Wärme aufgelöſet, im Waſſer gleichförmig verbreitet zu ſeyn. Daher kommt es, daß mehrere Salze, ohne daß ihnen Waſſer entzogen wird, durch bloße oft ſehr geringe Entziehung des Wärmeſtoffs ſchon ſich kryſtalliſiren.

Zu einer vollkommnen chemiſchen Durchdringung gehört auch, daß kein Theil der Auflöſung weniger aufgelöſet enthalte, als er enthalten könnte, d. h. daß beyde Körper durch einander*) geſättigt ſind. Allein wenn man die Möglichkeit einer mechaniſchen Auflöſung einräumt, ſo verſteht ſich, daß auch dieſe ihre Gränze habe, und alsdann iſt jenes Merkmal kein ſolches, das der chemiſchen Auflöſung eigenthümlich wäre.

Der Hauptgrundſatz nun für alle Auflöſungen (im eigentlichen Sinn des Worts) iſt folgender:

9) Jede

---

*) So muß man ſich ausdrücken, ſobald man das Menſtruum nicht allein als thätig bey der Auflöſung annimmt.

9) Jede Auflöſung eines feſten und flüſſigen Körpers durch einander, giebt das mittlere Gradverhältniß zwiſchen der Elaſticität des einen und der Maſſe des andern.

10) Der Raum, den die Körper in der Auflöſung einnehmen, wird in der Regel der mittlere ſeyn, zwiſchen den beyden Räumen, die ſie vor der Auflöſung einnahmen.

Dies iſt nothwendig, ſobald die Auflöſung *vollkommen* iſt. Wo das Geſetz nicht zutrifft, iſt ſie es nicht. Zur vollkommnen chemiſchen Auflöſung aber gehört, daß eine vollkommne Durchdringung beyder Körper durch einander (im oben beſtimmten Sinne) ſtatt finde, ſo, daß kein Theil der Auflöſung mehr aufgelöſet enthalten könnte, als er wirklich enthält, (d. h. daß beyde Körper durch einander geſättigt ſind).

In der *Regel* alſo iſt der Raum, den die Auflöſung einnimmt, *größer*, als der *Raum*, den jeder *einzeln*, *kleiner* aber als die *Summe* der Räume, die *beyde* vor der Auflöſung einnahmen.

11) Verbindung zwiſchen gleichartigen flüſſigen Körpern heißt Miſchung.

12) Die Dichtigkeit der Flüſſigkeiten in der Miſchung, iſt gleich dem mittleren Verhältniß zwiſchen den Dichtigkeiten beyder vor der Miſchung.

13) In der Regel wird der Raum, den eine chemiſche Miſchung einnimmt, der mittlere ſeyn zwiſchen den Räumen, welche die bey-

beyden Fluida vor der Auflöſung einnahmen.

Nicht jede Miſchung, (auch heterogener Flüſſigkeiten) iſt chemiſch. Chemiſch kann nur diejenige Miſchung heißen, bey welcher beyde Ingredienzen der Miſchung Eigenſchaften verlieren, oder neue annehmen.

Das ſicherſte Merkmal davon iſt eine Verminderung oder Erhöhung der Kapacität, ſo daß Wärme dabey verſchluckt oder frey wird. So iſt die Miſchung von Weingeiſt und Waſſer, noch mehr die Miſchung von brennbaren Flüſſigkeiten mit Säuren, der Oele z. B. mit Salpeterſäure u. ſ. w. chemiſcher Art.

Dagegen können Luftarten, die an ſich völlig heterogen ſind, wie Lebens- und Stickluft mit einander vermiſcht werden, ohne daß die eine oder die andere ihre Eigenſchaften veränderte. Nur das ſpecifiſche Gewicht der Miſchung iſt gleich der Summe der ſpecifiſchen Gewichte beyder vor der Miſchung.

Mehrere flüſſige Körper vermiſchen ſich mit einander gar nicht ohne Vermittelung eines dritten; ſo Waſſer und Oele erſt durch Vermittelung von Salzen oder von Seife, (die letztere wirkt kraft ihres Urſprungs aus Oelen und Pottaſche). Der vermittelnde Körper heißt (wie auch zwiſchen feſten Körpern), das Zueignungsmittel.

Flüſſige Körper unterſcheiden ſich von einander nur durch den Grad ihrer Flüſſigkeit, nicht auch durch Struktur ihrer Theile, Verſchiedenheit der Oberflächen, der leeren Räume, die ſie enthalten u. ſ. w. deßwegen ſind ſie zu Experimenten über Mittheilung der Wärme am brauchbarſten.

Der Grad von Wärme, den ein Fluidum aufnehmen kann, ohne ſeinen Zuſtand (das Wort im engern Sinne genommen) zu ändern, beſtimmt ſeine Wärmefähigkeit, Kapacität. Die Differenz der Grade, welche verſchiedene Körper von gleicher Maſſe aufzunehmen fähig ſind, iſt gleich der Differenz ihrer ſpecifiſchen Kapacität.

Die Regel für Miſchungen gleichartiger, aber verſchieden-erwärmter Flüſſigkeiten, iſt die bekannte Richmanniſche, daß die Wärme der Miſchung das arithmetiſche Mittel zwiſchen den Wärmen beyder flüſſigen iſt.

Das allgemeine Geſetz aber für Miſchungen ungleichartiger Flüſſigkeiten iſt dieſes: Um zwey ungleichartige Flüſſigkeiten zu einem gleichen Grad von Wärme zu bringen, muß entweder das quantitative Verhältniß der Flüſſigkeiten, oder das Verhältniß der Quantität von Wärme, die beyden zugeführt wird, gleich ſeyn der Differenz ihrer Kapacitäten. — Die letztere aber muß durch Experimente gefunden werden. — Uebrigens findet auch hier ſeine Anwendung, was oben bemerkt wurde: daß keine Miſchung chemiſch heißt, bey welcher weder Qualitäten verloren gehen, noch ſolche erzeugt werden. Wärme aber iſt keine permanente Qualität, ſondern nur eine zufällige Eigenſchaft der Körper.

14) Verbindung zwiſchen tropfbaren und luftförmigen Flüſſigkeiten heißt gewöhnlich Auflöſung.

Dieſer Satz iſt, wie bekannt, neuerdings ſehr ſcharfſinnig beſtritten worden. Hier ſteht er völlig anſpruchlos. Geſetzt auch, die Meteorologie hätte ſich von ihm nichts zu verſprechen, (was bis jetzt noch nicht erwieſen iſt,) ſo kann doch das Faktum nicht geläugnet werden, daß wenigſtens ſcheinbare Auflöſungen tropfbarer Flüſſigkeiten durch die Luft ſtatt finden.

Aber ich geſtehe, daß ich der vielen Erörterungen dieſes Gegenſtandes ungeachtet, doch bis jetzt nirgends einen beſtimmten Begriff dieſer Art von Auflöſung finden konnte.

Das Wort im gewöhnlichen Sinn genommen — kann die Luft das Waſſer nicht auflöſen, ohne daß das letztere ſelbſt einen verhältnißmäßig höhern Grad von Elaſticität erhalte. Wodurch aber erlangt es dieſen? Es verbreitet ſich nicht von ſelbſt, wie ſtarkriechende und überhaupt alle geiſtige Stoffe, vermöge der urſprünglichen Fliehkraft ſeiner Theile — durch Wärme etwa? — So iſt es nicht mehr die Luft, ſondern Wärme, die das Waſſer aufgelöſet hat. Allein dann fragt ſich, was iſt das Waſſer geworden, Dunſt oder Luft? Ich finde nichts widerſinniſches darinn, beym Erſtern ſtehen zu bleiben. Denn dafür ſprechen wenigſtens mehrere Erfahrungen. So enthält das kohlengeſäuerte Gas, mit deſſen Entwicklung ohne Zweifel immer auch Entwicklung von wäßrigten Theilen verbunden iſt, Waſſer aufgelöſet, (die holländiſchen Naturforſcher haben es mittelſt des elektriſchen Funkens zerſetzt). Das große Volumen, zu welchem ſich Waſſer in Dunſt- oder Dampfgeſtalt ausdehnt, macht begreiflich, daß es ſich frey verbreitet, und die dichtere Luft durchdringt. Nun kann man ferner annehmen, daß die größere Elaſticität der Dünſte, (die man vorausſetzen muß, wenn ſie ſich in die Luft erheben ſollen), durch die geringere Elaſticität der Luft allmählig vernichtet wird, und daß wenn Luft und Waſſer in verhältnißmäßigen Quantitäten den Raum der Atmoſphäre erfüllen, beyde allmählig auf denſelben Grad von Elaſticität zurückkommen können. Eine unverhältnißmäßige Erhöhung der Elaſticität der Luft könnte dann den umgekehrten Prozeß veranlaſſen, und das Waſſer wieder in tropfbarer Geſtalt niedergeſchlagen werden. Denn daß das Waſſer aus der Luft durch eine ſchnelle Erkältung derſelben niedergeſchlagen wird, iſt, den gemeinſten Erfahrungen gemäß, nicht ſehr wahrſcheinlich, denn obgleich man

die

die Wärme, die vor einem Regen vorhergeht, von einem Freywerden der Wärme aus der Luft herleiten kann, ſo iſt damit doch dieſes Freywerden ſelbſt noch gar nicht erklärt. Das Natürlichſte bleibt eine ſchnelle Erhöhung der Elaſticität der *Luft* anzunehmen, die, wie viele Prozeſſe dieſer Art, lange vorbereitet ſeyn kann, jetzt aber plötzlich und auf Einmal erfolgt, wodurch dann die Dünſte, jetzt nicht mehr gleichelaſtiſch mit der Luft, alſo auch nicht mehr von ihr getragen, in Geſtalt von Wolken niedergeſchlagen, endlich in tropfbarer Geſtalt niederfallen.

15) Der umgekehrte Prozeß des vorigen, da ſich luftförmige Flüſſigkeiten mit tropfbaren verbinden, heißt Verſchluckung, (Abſorption).

Hier wird die *chemiſche* Verbindung ſehr zweifelhaft. — Als Beyſpiel dieſes Satzes kann die atmoſphäriſche Luft nicht ſo gerade zu, als gewöhnlich geſchieht, angeführt werden. Denn ſie wird vom Waſſer nur dann verſchluckt, wann eine ſtarke Bewegung beyder vorhergegangen iſt. (Prieſtley bemerkte ſehr frühzeitig, daß, Luft und Waſſer in einem verſchloßnen Gefäß zuſammengeſchüttelt, die erſtere verderben werde. Er ſchloß daraus ſchon, das Waſſer müſſe Phlogiſton enthalten). — Ein zuverläſſigeres Beyſpiel iſt die Verſchluckung von Kohlengeſäuerten Gas durch Waſſer.

16) Die Verbindung des Lichts mit verſchiedenen Flüſſigkeiten iſt eine wahrhaft chemiſche Verbindung.

Denn es geſchieht dabey alles, was bey jeder chemiſchen Verbindung geſchieht. Das Licht, eine eigenthümliche Materie, *verliert* ſo viel an Elaſticität, als der andere Körper *gewinnt*. Indem es aus den Pflanzen, aus oxydirten Körpern u. ſ. w. Lebensluft entwickelt, hört es auf zu leuch-

leuchten, es verliert eine Qualität die es vorher zeigte, ſo wie umgekehrt auch eine Scheidung des Waſſers in den Pflanzen vorgehen muß, damit es mit dem Licht ſich verbinde. Hier geſchieht alſo alles, was bey jedem chemiſchen Prozeß geſchieht.

Das Licht nur als eine Modifikation der Materie *überhaupt*, zu betrachten, geht deswegen nicht an, weil es ſich wirklich offenbar genug als beſtimmte Modifikation, und in ſo fern auch als *beſtimmte* Materie zeigt.

Hingegen kann es keine chemiſche Verbindung der *Wärme* mit irgend einer andern Materie geben, denn die Wärme iſt bloße Modifikation der Materie *überhaupt*. Alſo kann zwar eine Materie der andern *Wärme mittheilen*, d. h. in einer andern dieſe Modifikation bewirken, nach dem bekannten Geſetz: Ein Körper theilt dem andern ſo lange Wärme mit, bis die Wärme in beyden im Gleichgewicht iſt. Allein dadurch entſteht eine bloße zufällige Veränderung des *Zuſtandes*, nicht ein *Produkt*, das ſich durch neue Qualitäten auszeichnete. So wird das Waſſer durch Wärme *Dampf*, d. h. es ändert ſeinen Zuſtand, aber nicht ſeine Qualitäten. Laſſe ich aber Waſſer über glühendes Eiſen gehen, ſo ändert es nicht nur ſeinen Zuſtand, ſondern auch ſeine Qualitäten. Die Gasart, die ſich entwickelt, iſt Reſultat einer chemiſchen Anziehung, was an dieſem Prozeß *Chemiſches* iſt, findet bloß zwiſchen dem Waſſer und dem Metall, nicht zwiſchen dem Waſſer und der Wärme ſtatt.

Von chemiſchen Verbindungen zwiſchen *urſprünglich*-elaſtiſchen Materien (ſo heiße ich Licht, u. ſ. w.) wiſſen wir nichts Zuverläſſiges, denn die von Mehrern angenommene Verbindung des Brennſtoffs in den Körpern und des Wärmeſtoffs der Lebensluft beym Verbrennen iſt noch

zwei-

zweifelhaft. Das einzige Beyſpiel dieſer Art ſind die elektriſchen Phänomene, welche durch die Trennung der beyden elektriſchen Materien bewirkt werden, und aufhören, ſobald dieſe wechſelſeitig ihre Elaſticitäten aneinander vernichten. Dieſes Beyſpiel gehört aber nicht hieher, weil dieſe Materien, ſo viel wir einſehen, nicht *urſprünglich heterogen*, ſondern nur künſtlich entzweyt ſind.

---

17) **Der umgekehrte Prozeß der chemiſchen Verbindung** (gleichſam die chemiſche Rechenprobe) **iſt die chemiſche Scheidung.**

18) **Eine vollkommene chemiſche Verbindung müßte alle Scheidung unmöglich machen,** (jene iſt alſo eine bloße Idee, der ſich die Wirklichkeit mehr oder weniger annähert).

Denn, wenn eine chemiſche Verbindung zweyer Körper vollkommen wäre, ſo müßte zwiſchen beyden eine *Identität des Grads* und der *Qualität* ſtatt finden. Wäre dies, ſo müßte das chemiſche Produkt gegen einen dritten Körper ein ganz *gleiches* chemiſches Verhältniß haben, d. h. er könnte nie chemiſch geſchieden werden.

Daß wir hier *Ideen* von chemiſcher Verbindung, Auflöſung u. ſ. w. aufſtellen, kann niemand befremden, der ſich erinnert, daß in Erfahrungswiſſenſchaften überhaupt nur Approximationen zu allgemeinen Grundſätzen möglich ſind.

Die Mittel, welche zur Trennung verbundner Grundſtoffe nothwendig ſind, ſind dieſelben, durch welche eine Verbindung von Grundſtoffen bewirkt wird. — (S. oben.)

Die Kraft, mit welcher die verbundenen Stoffe zuſammenhangen, muß geſchwächt, das Gleichgewicht beyder aufgehogehoben werden. Das letztere kann nicht geſchehen, ohne ein Drittes wodurch es geſtört wird. Dieſes Dritte iſt entweder ein dritter Körper, der gegen den Einen der verbundenen Grundſtoffe Anziehung beweiſet, oder das allgemeine auflöſende Mittel, Feuer.

19) Körper von abſoluter Identität des Grads und der Qualität heißen unzerlegbare Körper. —

Gewöhnlich einfache, wie das Licht u. ſ. w. Von keinem Körper läßt ſich zuverläſſig behaupten, daß er unzerlegbar iſt, obgleich es von vielen höchſtwahrſcheinlich iſt, z. B. vom Licht. Nach dem größern oder geringern Grad der Wahrſcheinlichkeit, Körper zerlegen zu können, hießen ſie bisher unzerlegte oder einfache — beſſer unzerlegte oder unzerlegbare Körper. — Das Wort Element — auch nur von den letztern zu gebrauchen — iſt dem urſprünglichen Sinne des Worts zuwider. Das Wort im älteſten Sinne genommen, giebt es kein *Element*, denn nach unſrer Philoſophie giebt es keine urſprüngliche Materie.

20) Feſte Körper von feſten werden geſchieden durch Feuer und Wahlanziehung.

Was Wahlanziehung heiße, wird als bekannt vorausgeſetzt. Gleichfalls was chemiſche Anziehung *überhaupt* ſeye, und worauf ſie beruhe, (denn die oben aufgeſtellten Geſetze gelten auch hier). Wahlanziehung findet nur dann ſtatt, wenn zwiſchen zween Körpern beſonders (vor einem oder mehrern andern) das Gleichgewicht der Kräfte aufgehoben iſt. Das Beſtreben, dieſes Gleichgewicht herzuſtellen, heißt Anziehung, und in dieſem Falle, Wahlanziehung.

Was einfache und doppelte Wahlanziehung ſey, iſt gleichfalls bekannt, und die oben aufgeſtellten Geſetze treffen bey der letztern doppelt ein.

Ein Beyſpiel der einfachen Wahlanziehung iſt, ſo viel man jetzt noch ſieht, auch das Verbrennen der Körper.

21) Das Reſultat der Trennung feſter und flüſſiger Körper iſt Kryſtalliſation, Gerinnung, Aufſchlag oder Niederſchlag der letztern.

Welches von beyden letztern erfolge, hängt vom Verhältniß des ſpecifiſchen Gewichts des aufgelöſten Körpers zu dem des Menſtruums ab.

Wäre die Auflöſung vollkommen, ſo könnte kein Niederſchlag erfolgen. Er erfolgt nur dann, wann die Auflöſung nicht vollkommen geſättigt iſt, (denn was gewöhnlich Sättigung heißt, iſt es nur mehr oder weniger). Entweder iſt es das Beſtreben des Menſtruums, den zugeſetzten Körper aufzulöſen, oder es iſt die Anziehung, die der aufgelöſete Körper gegen den zugeſetzten beweiſt, was die Scheidung veranlaßt. Aber weder das Eine noch das Andre würde ſtatt finden, wenn die wechſelſeitige Durchdringung (die Sättigung) vollkommen wäre.

22). Auch flüſſige Körper können durch Feuer oder Wahlverwandſchaft geſchieden werden, wenn ſie eines verſchiednen Verhältniſſes zur Wärme oder zu irgend einem dritten Körper fähig ſind.

Flüſſige Körper geben Beyſpiele vollkommner Miſchung, weil ſie überhaupt ihrer Natur nach einer Identität des Grads fähiger ſind, als andere Körper.

Ob z. B. die Scheidung des Waſſers aus der Luft (beym Regen) ein Niederſchlag heißen könne, kommt auf Begriffe an, worüber ich mich ſchon oben erklärt habe.

Urſprüng-

Urſprünglich-elaſtiſche Flüſſigkeiten, wie das Licht, können wir bis jetzt nur durch einfache Wahlanziehung aus ihrer Verbindung ſcheiden.

III.) Konſtruktion der chemiſchen Bewegungen.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das allgemeine Geſetz der Trägheit auch auf chemiſche Bewegungen angewandt wird.

23) **Keine chemiſche Bewegung erfolgt, ohne Sollicitation von Außen,** und

24) **In jeder chemiſchen Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.**

Die Erörterung dieſer Geſetze, inſofern ſie zur Mechanik gehören, wird hier vorausgeſetzt *).

Was aber ihre Anwendung auf Chemie betrifft, ſo ſind ſchon die eben aufgeſtellten Geſetze nichts anders als Anwendungen dieſes allgemeinen Geſetzes der chemiſchen Wechſelwirkung.

25) **Die chemiſche Bewegung, als ſolche, kann nicht rein-phoronomiſch konſtruirt werden, denn ſie iſt, als ſolche, keine extenſive, ſondern lediglich intenſive Größe.**

---

*) Es iſt wichtig, daß man wiſſe, welche Bedeutung ſie durch **Kant** erhalten haben. Man ſ. in der angeführten Schrift das 3te Hauptſt. die Mechanik.

Dies iſt der Hauptſatz, der bewieſen werden muß, und aus welchem ſich alle übrigen Sätze, die Konſtruktion der chemiſchen Bewegung betreffend, leicht ableiten laſſen.

Jede chemiſche Bewegung iſt nur ein Wechſel gradualer Verhältniſſe. Sie beſteht in bloßen Gradveränderungen, da ein Körper dem Grade nach verliert, was der andere gewinnt, und umgekehrt.

Die chemiſche Bewegung, als ſolche, kann daher nur als intenſive Größe, nach den Geſetzen der Stetigkeit, konſtruirt werden.

Als intenſive Größe aber kann ſie nur als kontinuirliche Annäherung der Grade von beyden Seiten zum gemeinſchaftlichen Produkt vorgeſtellt werden. Die Annäherungen beyder Körper zum gemeinſchaftlichen Produkt können alſo zwar konſtruirt werden, inſofern ſie überhaupt ſtetig ſind, nicht aber inſofern ſie in jedem einzelnen Moment gradweiſe fortſchreiten, denn Grade überhaupt ſind keiner Darſtellung a priori fähig.

Es fragt ſich aber, ob ſich ein Geſetz dieſer kontinuirlichen Annäherung finden laſſe? Ein ſolches iſt das Geſetz der Beſchleunigung: Die Beſchleunigung der chemiſchen Bewegung wächſt, wie die Summe der Oberflächen, ins Unendliche. Dieſes Geſetz befolgt wenigſtens die praktiſche Chemie bey den Auflöſungen feſter Körper, indem ſie die Oberfläche des aufzulöſenden Körpers ſo viel möglich zu vergrößern ſucht. Man ſieht von ſelbſt, daß, da man ſich die Summe der Oberflächen eines aufzulöſenden Körpers als ins Unendliche wachſend vorzuſtellen genöthigt iſt, auch die Acceleration unendlich wächſt, was (weil die Auflöſung doch in einer endlichen Zeit erfolgt,) gar nicht anders, als nach dem Geſetze der Stetigkeit, (da kein mögli-

möglicher Augenblick der kleinſtmögliche iſt,) vorgeſtellt werden kann.

Eben deswegen aber iſt dieſes Geſetz, da es auf nichts weniger, als eine unendliche Theilung der Materie geht, von gar keinem *konſtitutiven* Gebrauch; es dient einzig und allein zum Behuf einer möglichen Vorſtellung, die man den Anmaaßungen der Atomiſtik entgegenſetzen kann, welche die Auflöſung feſter Körper in flüſſigen als einen Rechtsgrund betrachtet, die Materie aus letzten Theilen beſtehen zu laſſen. Es ſoll alſo zu nichts dienen, als die Freyheit der Unterſuchung zu ſichern. Denn wenn die Materie aus letzten Theilen beſteht, ſo ſind dies Schranken, welche die Naturforſchung nicht anerkennt. Wollte man alſo jenes Princip *konſtitutiv* gebrauchen, ſo würde man damit ſelbſt in die atomiſtiſchen Vorausſetzungen verfallen. Es iſt alſo eine bloß theoretiſche Maxime, bey der Auflöſung eines Körpers nichts anzuerkennen, was ein letzter Theil wäre, nicht aber zu behaupten, daß, da die Auflöſung vollkommen iſt, *wirklich* eine Theilung ins Unendliche *geſchehen* ſeye. Vielmehr umgekehrt, wenn die Auflöſung vollkommen iſt, kann uns das Ganze nicht durch ſeine Theile, (denn ſonſt wäre die Auflöſung *endlich*) ſondern umgekehrt vielmehr, die Theile müſſen uns durch *das Ganze* gegeben ſeyn.

Was die *Quantität* der *chemiſchen* Bewegung, **als ſolcher**, betrift, ſo kann ſie nicht, wie die Quantität der mechaniſchen Bewegung, nach dem zuſammengeſetzten Verhältniß der Quantität der Materie und ihrer Geſchwindigkeit gemeſſen werden, denn die *chemiſche* Bewegung, **als ſolche**, muß bezogen werden auf eine beſtimmte **Qualität**, als *Produkt* dieſer Bewegung. Sie iſt daher eine zwar kontinuirlich-wachſende, aber doch nur intenſive Größe.

In der mechaniſchen Bewegung wird der Körper betrachtet, inſofern er ſich in Maſſe bewegt. Indem er ſich in Bezug auf andere Körper bewegt, iſt er, in Bezug auf ſich ſelbſt, in Ruhe, (die Bewegung iſt in Bezug auf ſeine Theile abſolute Bewegung). Er iſt alſo jetzt Materie innerhalb beſtimmter Gränzen, und kann (bey gleicher Geſchwindigkeit) der Quantität der Bewegung nach, mit jeder andern verglichen werden. Ganz anders iſt es mit der chemiſchen Bewegung, als ſolcher. Denn da iſt die Materie nicht innerhalb beſtimmter Gränzen, der Körper iſt im Werden, und das Reſultat der chemiſchen Bewegung ſelbſt erſt iſt ein beſtimmter erfüllter Raum.

Ferner: jede Bewegung iſt nur relativ vorſtellbar, und inſofern auch (nach phoronomiſchen Grundſätzen,) konſtruirbar. Wenn man fragt, ob chemiſche Bewegung, als ſolche, konſtruirt werden könne, ſo heißt dies ſo viel: ob die chemiſchen Bewegungen, wechſelsweiſe auf einander, (nicht etwa auf einen Körper, der nicht in den chemiſchen Prozeß fällt) bezogen, konſtruirt werden können? Wird die Frage ſo ausgedrückt, ſo ſieht man ſogleich ein, daß ſie verneint werden muß — denn chemiſche Bewegungen, als ſolche, beſtimmen keinen materiellen Raum, auf den ich ſie beziehen könnte. Dieſer materielle Raum iſt ſelbſt erſt Reſultat der chemiſchen Bewegung, d. h. er wird nicht phoronomiſch — beſchrieben, ſondern dynamiſch (durch Wechſelwirkung von Kräften) erzeugt.

Nun ſind aber Begriffe, die ſich auf Grade überhaupt beziehen, wie Qualität, Kraft u. ſ. w. in gar keiner Anſchauung a priori darſtellbar.

Nur inſofern die in Wechſelwirkung geſetzten Kräfte einen Grad haben, ſind ſie Gegenſtände einer Syntheſis —

zwar, aber nur — in Bezug auf den innern Sinn. Alles aber, was der Empfindung entſpricht, wird nur als Einheit apprehendirt; das Ganze entſteht nicht durch Zuſammenſetzung der Theile, ſondern umgekehrt, Theile, oder beſſer Vielheit iſt in ihm nur durch Annäherung zum Zero vorſtellbar. Jede Konſtruktion aber ſetzt eine Größenerzeugung durch Theile voraus, alſo iſt gar keine Konſtruktion der chemiſchen Bewegung möglich, ſie kann überhaupt nur nach dem Geſetz der Stetigkeit, als eine Erzeugung intenſiver, (nicht extenſiver) Größe apprehendirt werden.

Schluß

Schluß und Uebergang zum folgenden Theil.

Vom Urſprung der Materie aus der Natur unſrer Anſchauung giengen wir aus. Aus Principien a priori erweiſen wir, daß ſie ein Produkt entgegengeſetzter Kräfte ſeye, und daß dieſe Kräfte erſt durch ihre Wechſelwirkung den Raum erfüllen. Aus dieſen Grundſätzen entwickelte ſich die Dynamik. Nach Principien a poſteriori bewieſen wir denſelben Satz aus Erfahrungen, die nur aus einer Wechſelwirkung der Grundkräfte erklärbar ſind. Mit dieſen Erfahrungen beſchäftigt ſich die Chemie, oder die angewandte Dynamik. Jetzt erſt können wir die Materie als ein Ganzes betrachten, das, inſofern ſeine Grundkräfte in Ruhe ſind, Geſetzen quantitativer Anziehung (der Schwere) oder mechaniſchen Einwirkungen geborcht. Dieſe Geſetze ſind der Gegenſtand der Statik und der Mechanik, zwo Wiſſenſchaften, zu welchen wir jetzt fortgehen.

Ende des zweyten Buchs.

Bd 2.

Heft 1.

Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als

Kantische Philosophie p. 32.

Jacobische Philosophie p. 61.

Fichtesche Philosophie p. 130.

Heft 2.

Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

Heft 3.

Fortsetzung desselben Aufsatzes.

p. 32. Ueber Dante in philosophischer Beziehung.

p. 51. Anzeige einiger die Naturphilosophie betreffenden Schriften;

(vermuthl. [illegible] zur Ausführlichkeit der Naturphilosophie.)

p. 67. Anhang zu Bd 2.

Kritiſches
Journal der Philoſophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joſeph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Erſten Bandes erſtes Stück.

Tübingen
in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung.
1802.

KÖNIGL.
UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
BERLIN.

Einleitung.

Ueber das Weſen der philoſophiſchen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie insbeſondere.

Die Kritik, in welchem Theil der Kunſt oder Wiſſenſchaft ſie ausgeübt werde, fodert einen Maaßſtab, der von dem Beurtheilenden eben ſo unabhängig, als von dem Beurtheilten, nicht von der einzelnen Erſcheinung, noch der Beſonderheit des Subjects, ſondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache ſelbſt hergenommen ſeye. Wie die Idee ſchöner Kunſt durch die Kunſtkritik nicht erſt geſchaffen oder erfunden, ſondern ſchlechthin vorausgeſetzt wird, eben ſo iſt in der philoſophiſchen Kritik die Idee der Philoſophie ſelbſt die Bedingung und Vorausſetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeit nur Subjectivitäten gegen Subjectivitäten, niemals das Abſolute gegen das Bedingte zu ſetzen hätte.

Da die philoſophiſche Kritik ſich von der Kunſtkritik nicht durch Beurtheilung des Vermögens zur Objectivität, das in einem Werke ſich ausdrückt, ſondern nur durch den Gegenſtand, oder die Idee ſelbſt unterſcheidet, welche dieſem zu Grunde liegt, und welche keine andre als die der Philoſophie ſelbſt ſeyn kann, ſo müßte, (da, was das erſte betrifft, die philoſophiſche Kritik mit der Kunſtkritik gleiche Anſprüche auf allgemeine Gültigkeit hat), wer derſelben gleichwohl Objectivität des Urtheils abſprechen wollte, nicht die Möglichkeit bloß verſchiedener Formen der Einen und ſelben Idee, ſondern die Möglichkeit weſentlich verſchiedener und doch gleich wahrer Philoſophien behaupten, — eine Vorſtellung, auf welche, ſo großen Troſt ſie enthalten mag, eigentlich keine Rückſicht zu nehmen iſt. Daß die Philoſophie nur Eine iſt, und nur Eine ſeyn kann, beruht darauf, daß die Vernunſt nur Eine iſt; und ſo wenig es verſchiedene Vernunften geben kann, eben ſo wenig kann ſich zwiſchen die Vernunſt und ihr Selbſterkennen eine Wand ſtellen, durch welche dieſes eine weſentliche Verſchiedenheit der Erſcheinung werden könnte, denn die Vernunft abſolut betrachtet und inſofern ſie Object ihrer ſelbſt im Selbſterkennen, alſo Philoſophie wird, iſt wieder nur Eins und daſſelbe; und daher durchaus das gleiche.

Da der Grund einer Verſchiedenheit in der Philoſophie ſelbſt nicht im Weſen derſelben liegen kann, welches ſchlechthin Eines iſt, auch nicht in der Ungleichheit des Vermögens, die Idee derſelben objectiv zu geſtalten, weil nämlich philoſophiſch betrachtet die Idee ſelbſt alles iſt, das Vermögen aber, ſie darzuſtellen, das zu ihrem Beſitz hinzukommt, der Philoſophie nur noch eine andre, ihr nicht eigenthümliche Seite giebt, ſo könnte alſo eine Möglichkeit unendlich vieler und verſchiedener Reflexe, der ren jeder, ſeinem Weſen nach verſchieden vom andern geſetzt, gleiches Recht hätte, ſich gegen die andern zu behaupten, nur dadurch herausgebracht werden, daß, indem die Philoſophie als ein Erkennen des Abſoluten beſtimmt wird, dieſes, es ſeye als Gott oder in irgend einer andern Rückſicht als Natur, in unbeweglicher und abſoluter Entgegenſetzung gegen das Erkennen als ſubjectives, gedacht würde.

Allein auch bey dieſer Anſicht würde die Verſchiedenheit ſich ſelbſt aufheben und verbeſſern müſſen. Denn indem das Erkennen als etwas formelles vorgeſtellt wird, wird es in ſeinem Verhältniſſe zum Gegenſtand als durchaus paſſiv gedacht, und an das Subject, das dieſes Empfangens der Gottheit, oder des reinen objectiven Anſchauens der Natur fähig ſeyn ſoll, gefodert werden, daß es überhaupt ſich gegen jedes andre Verhältniß zu irgend einer Beſchränkung, verſchließe, und aller eignen Thätigkeit ſich enthalte, indem dadurch die Reinheit des Empfangens getrübt würde. Durch dieſe Paſſivität des Aufnehmens und die Gleichheit des Objects, würde dasjenige, was als Reſultat vorgeſtellt wird, das Erkennen des Abſoluten, und eine daraus hervorgehende Philoſophie durchaus wieder nur Eine und allenthalben dieſelbe ſeyn müſſen.

Dadurch daß die Wahrheit der Vernunft, ſo wie die Schönheit nur Eine iſt, iſt Kritik als objective Beurtheilung überhaupt möglich, und es folgt von ſelbſt, daß ſie nur für diejenigen einen Sinn habe, in welchen die Idee der Einen und ſelben Philoſophie vorhanden iſt; eben ſo nur ſolche Werke betreffen kann, in welchen dieſe Idee als mehr oder weniger deutlich ausgeſprochen zu erkennen iſt. Das Geſchäft der Kritik iſt für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verlohren, welche jener Idee entbehren ſollten. Mit dieſem Mangel der Idee kommt die Kritik am meiſten in Verlegenheit, denn wenn alle Kritik Subſumtion unter die Idee iſt, ſo hört da, wo dieſe fehlt, nothwendig alle Kritik auf, und dieſe kann ſich kein anderes unmittelbares Verhältniß geben, als das der Verwerfung. In der Verwerfung aber bricht ſie alle Beziehung desjenigen, worin die Idee der Philoſophie mangelt, mit demjenigen, in deſſen Dienſt ſie iſt, gänzlich ab. Weil das gegenſeitige Anerkennen hiermit aufgehoben wird, erſcheinen nur zwei Subjectivitäten gegeneinander; was nichts mit einander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf, und die Kritik hat ſich, indem ſie das zu beurtheilende, für alles Andere nur nicht für Philoſophie, und weil es doch nichts ſeyn will, als Philoſophie, dadurch für gar nichts erklärt, in die Stellung eines ſubjectiven verſetzt, und ihr Ausſpruch erſcheint als ein einſeitiger Machtſpruch; eine Stellung, welche, da ihr Thun objectiv ſeyn ſoll, unmittelbar ihrem Weſen widerſpricht; ihr Urtheil iſt eine Appellation an die Idee der Philoſophie, die aber, weil ſie nicht von dem Gegenpart anerkannt wird, für dieſen ein fremder Gerichtshof iſt. Gegen dieß Verhältniß der Kritik, welche die Unphiloſophie von der Philoſophie abſcheidet, — auf einer Seite zu ſtehen, und die Unphiloſophie auf der entgegengeſetzten zu haben, iſt unmittelbar keine Rettung. Weil die Unphiloſophie ſich negativ gegen die Philoſophie verhält, und alſo von Philoſophie nicht die Rede ſeyn kann, ſo bleibt nichts übrig, als zu erzählen, wie ſich dieſe negative Seite ausſpricht, und ihr Nichtsſeyn, welches, inſofern es eine Erſcheinung hat, Plattheit heißt, bekennt, und da es nicht fehlen kann, daß was im Anfang nichts iſt, im Fortgang nur immer mehr und mehr als Nichts erſcheine, ſo daß es ſo ziemlich allgemein als ſolches erkannt werden kann, ſo verſöhnt die Kritik durch dieſe von der erſten Nullität aus fortgeſetzte Conſtruction wieder auch die Unfähigkeit, welche in dem erſten Ausſpruch nichts als Eigenmächtigkeit und Willkühr ſehen konnte.

Wo aber die Idee der Philoſophie wirklich vorhanden iſt, da iſt es Geſchäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem ſie frey und klar hervortritt, ſo wie den Umfang, in welchem ſie ſich zu einem wiſſenſchaftlichen Syſtem der Philoſophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.

Was das letztere betrifft, ſo muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philoſophie ohne wiſſenſchaftlichen Umfang mit Geiſt als eine Naivetät ſich ausdrückt, welche nicht zur Objectivität eines ſyſtematiſchen Bewußtſeyns gelangt; es iſt der Abdruck einer ſchönen Seele, welche die Trägheit hatte, ſich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muths entbehrte, ſich in ihn zu ſtürzen, und ſeine Schuld bis zu ihrer Auflöſung durchzuführen, darum aber auch zur Selbſtanſchauung in einem objectiven Ganzen der Wiſſenſchaft nicht gelangte. Die leere Form ſolcher Geiſter aber, die ohne Geiſt in kurzen Worten, Weſen und Hauptſache der Philoſophie geben wollen, hat weder wiſſenſchaftliche noch ſonſt eine intereſſante Bedeutung.

Wenn aber die Idee der Philoſophie wiſſenſchaftlicher wird, ſo iſt von der Individualität, welche unbeſchadet der Gleichheit der Idee der Philoſophie, und der rein objectiven Darſtellung derſelben, ihren Charakter ausdrücken wird, die Subjectivität oder Beſchränktheit, welche ſich in die Darſtellung der Idee der Philoſophie einmiſcht, wohl zu unterſcheiden; an den hierdurch getrübten Schein der Philoſophie hat ſich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen.

Wenn es ſich hier zeigt, daß die Idee der Philoſophie wirklich vorſchwebt, ſo kann die Kritik an die Foderung und an das Bedürfniß, das ſich ausdrückt, das objective, worinn das Bedürfniß ſeine Befriedigung ſucht, halten, und die Eingeſchränktheit der Geſtalt, aus ihrer eigenen ächten Tendenz nach vollendeter Objectivität widerlegen.

Es iſt aber hierbey ein gedoppelter Fall möglich. Entweder hat ſich das Bewußtſeyn über die Subjectivität nicht eigentlich entwickelt; die Idee der Philoſophie hat ſich nicht zur Klarheit freyer Anſchauung erhoben, und bleibt in einem dunklern Hintergrunde ſtehen, etwa auch weil Formen, in denen ſich viel ausgedrückt findet, und die eine große Autorität haben, noch den Durchbruch zur reinen Formloſigkeit, oder, was daſſelbe iſt, zur höchſten Form hindern. Wenn die Kritik das Werk und die That nicht als Geſtalt der Idee kann gelten laſſen, ſo wird ſie doch das Streben nicht verkennen; das eigentlich wiſſenſchaftliche Intereſſe dabei iſt, die Schaale aufzureiben, die das innere Aufſtreben noch hindert den Tag zu ſehen; es iſt wichtig, die Mannichfaltigkeit der Reflexe des Geiſtes, deren jeder ſeine Sphäre in der Philoſophie haben muß, ſo wie das untergeordnete und mangelhafte derſelben zu kennen.

Oder es erhellt, daß die Idee der Philoſophie deutlicher erkannt worden iſt, daß aber die Subjectivität ſich der Philoſophie inſoweit, als um ſich ſelbſt zu retten nöthig wird, zu erwehren beſtrebt iſt.

Hier gilt es nicht darum, die Idee der Philoſophie emporzuheben, ſondern die Winkelzüge aufzudecken, welche die Subjectivität, um der Philoſophie zu entgehen, anwendet, ſo wie die Schwäche, für welche eine Beſchränktheit ein ſicherer Halt iſt, theils für ſich, theils in Rückſicht auf die Idee der Philoſophie, die mit einer Subjectivität vergeſellſchaftet wird, anſchaulich zu machen; denn wahre Energie jener Idee und Subjectivität ſind unverträglich.

Es gibt aber noch eine Manier, an die ſich die Kritik vorzüglich zu heften hat, nämlich diejenige, welche im Beſitz der Philoſophie zu ſeyn vorgiebt, die Formen und

Worte, in welchen große philoſophiſche Syſteme ſich ausdrücken, gebraucht, viel mitſpricht, aber im Grunde ein leerer Wortdunſt ohne innern Gehalt iſt. Ein ſolches Geſchwätze ohne die Idee der Philoſophie erwirbt ſich durch ſeine Weitläuftigkeit und eigene Anmaßung eine Art von Autorität, theils weil es faſt unglaublich ſcheint, daß ſo viel Schaale ohne Kern ſeyn ſoll, theils weil die Leerheit eine Art von allgemeiner Verſtändlichkeit hat. Da es nichts ekelhafteres giebt, als dieſe Verwandlung des Ernſts der Philoſophie in Plattheit, ſo hat die Kritik alles aufzubieten, um dieß Unglück abzuwehren.

Dieſe verſchiedenen Formen finden ſich im allgemeinen mehr oder weniger herrſchend in dem jetzigen deutſchen Philoſophiren, worauf dieſes kritiſche Journal gerichtet iſt. Dabey haben ſie aber die Eigenthümlichkeit, daß, ſeitdem durch Kant und noch mehr durch Fichte, die Idee einer Wiſſenſchaft und beſonders der Philoſophie als Wiſſenſchaft aufgeſtellt worden, und die Möglichkeit durch mancherley philoſophiſche Gedanken über dieſen oder jenen Gegenſtand, etwa in Abhandlungen für Akademien, ſich als Philoſophen geltend zu machen, vorbey iſt, und das einzelne Philoſophiren allen Credit verlohren hat, — jedes philoſophiſche Beginnen ſich zu einer Wiſſenſchaft und einem Syſtem erweitert oder wenigſtens als abſolutes Princip der ganzen Philoſophie aufſteht, und daß dadurch eine ſolche Menge von Syſtemen und Principien entſteht, die dem philoſophirenden Theil des Publicums eine äußere Aehnlichkeit mit jenem Zuſtande der Philoſophie in Griechenland giebt, als jeder vorzüglichere philoſophiſche Kopf die Idee der Philoſophie nach ſeiner Individualität ausarbeitete. Zugleich ſcheint die philoſophiſche Freyheit, die Erhebung über Autorität und die Selbſtſtändigkeit des Denkens unter uns ſo weit gediehen zu ſeyn, daß es für Schande gehalten würde, ſich als Philoſophen nach einer ſchon vorhandenen Philoſophie zu nennen; und das Selbſtdenken meynt ſich allein durch Originalität, die ein ganz eigenes und neues Syſtem erfindet, ankündigen zu müſſen.

So nothwendig das innere Leben der Philoſophie, wenn es ſich zur äußern Geſtalt gebiert, ihr von der Form ſeiner eigenthümlichen Organiſation mitgibt, ſo ſehr iſt das originelle des Genies verſchieden von der *Beſonderheit*, die ſich für *Originalität* hält und ausgibt; denn dieſe Beſonderheit, wenn ſie näher ins Auge gefaßt wird, hält ſich in Wahrheit innerhalb der allgemeinen Heerſtraße der Kultur, und kann ſich nicht einmahl rühmen, aus dieſer heraus zur reinen Idee der Philoſophie gekommen zu ſeyn; denn wenn ſie dieſe ergriffen hätte, würde ſie dieſelbe in andern philoſophiſchen Syſtemen erkennen, und eben damit, wenn ſie ihre eigene lebendige Form zwar behalten muß, doch ſich nicht den Nahmen einer *eigenen Philoſophie* beylegen können. Was ſie innerhalb jener Heerſtraße ſich eigenes erſchaffen hat, iſt eine beſondere Reflexionsform, aufgegriffen von irgend einem einzelnen und darum untergeordneten Standpunct, die in einem Zeitalter, das den Verſtand ſo vielſeitig ausgebildet, beſonders auch ihn ſo mannichfaltig an der Philoſophie verarbeitet hat, wohlfeil zu haben iſt.

Eine Verſammlung ſolcher origineller Tendenzen und des mannichfaltigen Beſtrebens nach eigenen Formen und Syſtemen bietet mehr das Schauſpiel der Quaal der Verdammten, die entweder ihrer Beſchränktheit ewig verbunden ſind, oder von einer zu der andern greifen, und alle durchbewundern, und eine nach der andern wegwerfen müſſen, als das Schauſpiel des freyen Aufwachſens der mannichfaltigſten lebendigen Geſtalten in den philoſophiſchen Gärten Griechenlands dar.

Was die Arbeit betrifft, eine ſolche Beſonderheit zum Syſtem zu erweitern, und ſie als das Ganze darzuſtellen, ſo hält dieſe Arbeit freilich härter, und die Beſonderheit müßte an ihr ſcheitern, denn wie wäre das Beſchränkte fähig ſich zu einem Ganzen auszudehnen, ohne eben damit ſich ſelbſt zu zerſprengen? Schon die Sucht nach einem beſondern Princip geht darauf, etwas eigenthümliches und nur ſich ſelbſt genügendes zu beſitzen, das ſich dem Anſpruch an Objectivität des Wiſſens und an Totalität deſſelben entzieht. Und doch iſt das Ganze mehr oder weniger, in objectiver Form, wenigſtens als Materialien, als eine Menge des Wiſſens vorhanden; es iſt ſchwer ihm Gewalt anzuthun, und conſequent ſeinen eigenthümlichen Begriff durch daſſelbe durchzuführen; zugleich iſt es nimmer erlaubt, es beifällig, weil es einmal da iſt, ohne Zuſammenhang aufzuführen; am genialiſchſten ſieht es aus, ſich darum nicht zu bekümmern, und ſein eigenthümlichſtes Princip einmal als das alleinige hinzuſtellen, um den Zuſammenhang mit welchem ſich das übrige Wiſſen ſelbſt bekümmern möge; es ſcheint eher eine niedrige Arbeit zu ſeyn, dem Grundprincip ſeinen wiſſenſchaftlichen objectiven Umfang zu geben. Soll aber dieſer Umfang theils nicht fehlen, theils doch die Mühe erſpart ſeyn, das mannichfaltige des Wiſſens in den Zuſammenhang unter ſich und mit der Beſchränktheit des Princips zu bringen, ſo vereinigt diejenige Manier alle dieſe Foderungen, welche proviſoriſch philoſophirt, d. h. das vorhandene nicht aus dem Bedürfniſſe eines Syſtems des Wiſſens, ſondern aus dem Grunde aufführt, weil es ſcheint, daß es doch auch ſeinen Gebrauch, den Kopf zu üben, habe, denn wofür wäre es ſonſt vorhanden?

In dieſer Rückſicht hat die kritiſche Philoſophie einen vorzüglich guten Dienſt geleiſtet. Indem nämlich durch ſie erwieſen worden iſt, um es in ihren Worten zu ſagen, daß die Verſtandesbegriffe nur ihre Anwendung in der Erfahrung haben, die Vernunft als erkennend ſich durch ihre theoretiſchen Ideen nur in Widerſprüche verwickelt, und dem Wiſſen überhaupt ſeine Objecte durch die Sinnlichkeit gegeben werden müſſen, ſo wird dieß dahin benutzt, auf die Vernunft in der Wiſſenſchaft Verzicht zu thun, und ſich dem kraſſeſten Empirismus zu ergeben. Wenn die roheſten in die Erfahrung hineingetragenen Begriffe, eine durch die grellſten Geburten einer geiſtloſen Reflexion verunreinigte Anſchauung, für innere und äußere Erfahrung und für Thatſachen des Bewußtſeyns ausgegeben und unter dieſem Titel alles zuſammengerafft wird, auf irgend woher erhaltene Verſicherung, daß es im Bewußtſeyn ſich vorfinde, ſo geſchieht dieß mit Berufung auf die kritiſche Philoſophie, welche dis

Erfahrung und Wahrnehmung zur Erkenntniß für nothwendig erweiſe, und der Vernunft kein conſtitutives, ſondern nur ein regulatives Verhältniß zum Wiſſen erlaube. Außerdem daß die Unphiloſophie und Unwiſſenſchaftlichkeit, wie ſie ſonſt die Philoſophie frey verachtete, eine philoſophiſche Form zu ihrer Rechtfertigung angenommen hat, hat ſie hierdurch zugleich noch höhere Vortheile erreicht, nämlich den geſunden Menſchenverſtand und jedes beſchränkte Bewußtſeyn, und die höchſten Blüthen deſſelben, nämlich die jeweiligen höchſten moraliſchen Intereſſen der Menſchheit mit der Philoſophie ausgeſöhnt.

Wenn aber die Subjectivität ohne Rückſicht der Schwierigkeit, welche ſie findet, ſich als ein Syſtem darzuſtellen, auch darum, weil bereits die kritiſche Philoſophie wenigſtens einen großen Umfang endlicher Formen verdächtig oder unbrauchbar gemacht hat, mit einer Einſicht in ihre Beſchränktheit und einer Art von böſem Gewiſſen behaftet iſt, und ſich ſcheut, ſich als abſolut hinzuſtellen, wie mag ſie ohnerachtet des eigenen beſſern Wiſſens und der vorſchwebenden Idee der Philoſophie erhalten und geltend gemacht werden? — Mit einer als endlich anerkannten Form ſoll nur vors erſte angefangen werden, ſie ſoll nichts vorſtellen als den, dem Scheine nach willkührlichen Anfangspunct, der ſich zwar nicht für ſich ſelbſt trägt, aber den man vor der Hand, weil ſich ſeine Nützlichkeit ſchon zeigen werde, gelten, nur proviſoriſch, problematiſch und hypothetiſch auf Bitte einſtweilen ohne weitere Prätenſion ſich gefallen laſſen ſoll: hintennach werde er ſich ſchon legitimiren; — wenn wir nun von ihm aus zu dem Wahren gelangen, ſo werde die Dankbarkeit für das Wegweiſen jenen willkührlichen Anfangspunkt für ein nothwendiges erkennen, und ihn bewährt finden. Allein weil das Wahre keines Gängelbandes bedarf, um an demſelben herbeigeführt zu werden, ſondern gleich für ſich ſelbſt aufzutreten die Kraft in ſich tragen muß, und weil das Beſchränkte, für was es darin, daß es nicht in ſich den Gehalt des Beſtehens zu haben, ſondern nur etwas hypothetiſches und problematiſches zu ſeyn eingeſtanden wird, — ſelbſt anerkannt iſt, denn doch noch am Ende als ein wahres Wahres bewährt werden ſoll, ſo erhellt, daß es hauptſächlich um die Rettung der Endlichkeit zu thun war; was hinterher nicht mehr hypothetiſch ſeyn ſoll, kann es auch nicht von Anfang ſeyn, oder was Anfangs hypothetiſch iſt, kann hinterher nicht mehr kategoriſch werden; ſonſt trete es gleich als abſolut auf, aber da es dazu wie billig zu ſchüchtern iſt, bedarf es eines Umwegs um es einzuſchwärzen.

Daß ein ſolcher endlicher Anfangspunct für etwas einſtweilen hypothetiſches ausgegeben wird, bringt, da er mit dem Scheine, ohne alle Prätenſion zu ſeyn, auftritt, nur eine Täuſchung weiter herein; er trete beſcheiden als ein hypothetiſcher oder ſogleich als ein gewiſſer auf, ſo führt beydes zu demſelben Reſultat, daß das Endliche als das was es iſt in ſeiner Trennung erhalten, und das Abſolute eine Idee, ein Jenſeits d. h. mit einer Endlichkeit behaftet bleibt.

Der gewiſſe Anfangspunct, der um gewiß zu ſeyn, im unmittelbaren Bewußtſeyn aufgegriffen wird, ſcheint was ihm dadurch, daß er ein endlicher iſt, abgeht, durch ſeine unmittelbare Gewißheit zu erſetzen, und das reine Selbſtbewußtſeyn, da es, inſofern es Anfangspunkt iſt, als ein reines in unmittelbarer Entgegenſetzung gegen das empiriſche geſetzt wird, iſt ein ſolcher; um ſolche endliche Gewißheiten kann es an und für ſich der Philoſophie nicht zu thun ſeyn; eine Philoſophie, die um an eine Gewißheit ſich anzuknüpfen, von dem Allgemeingültigſten, jedem Menſchenverſtande nahen Satze oder Thätigkeit ausgeht, thut entweder mit dieſer Nützlichkeit etwas überflüßiges, denn ſie muß, um Philoſophie zu ſeyn, doch ſogleich über dieſe Beſchränktheit hinausgehen und ſie aufheben; der gemeine Menſchenverſtand, der damit verführt werden ſollte, wird es ſehr gut merken, wenn man ſeine Sphäre verläßt, und ihn über ſich hinausführen will; oder wenn dieſes endliche Gewiſſe, als ſolches nicht aufgehoben, ſondern als ein fixes bleiben und beſtehen ſoll, ſo muß es wohl ſeine Endlichkeit anerkennen, und Unendlichkeit *fodern*, aber das Unendliche tritt damit eben nur als eine Foderung als ein Gedachtes auf; *nur als eine Idee*, welche als nothwendige und umfaſſende, alles beſchließende, Vernunftidee, doch darum noch ein einſeitiges iſt, weil dasjenige, das ſie denkt (oder ſonſt irgend das Beſtimmte, mit dem angefangen wurde,) und ſie ſelbſt als getrennt geſetzt werden. Dieſe Arten von Rettungen des Beſchränkten, — durch welche das Abſolute zur höchſten Idee, nur nicht zugleich zum einzigen Seyn erhoben wird, und da von hier an erſt die Wiſſenſchaft der Philoſophie anfängt, in dem ganzen Syſtem derſelben der Gegenſatz herrſchend und abſolut bleibt, —

ſind gewiſſermaßen das, was unſere neuere philoſophiſche Kultur charakteriſirt, ſo daß in dieſen Begriff ziemlich alles fällt, was in unſern Tagen für Philoſophie gegolten hat. Wenn auch die höchſte philoſophiſche Erſcheinung der letzten Zeit die fixe Polarität des Innerhalb und Außerhalb, Dieſſeits und Jenſeits nicht ſo weit überwunden hat, daß nicht, eine andre Philoſophie, mit der man ſich im Wiſſen dem Abſoluten nur nähert, und eine andre, die im Abſoluten ſelbſt iſt, (geſetzt die letztere werde auch nur unter dem Titel des Glaubens ſtatuirt), als entgegengeſetzte zurückblieben, und wenn auf dieſe Art dem Gegenſatze des Dualismus ſeine höchſte Abſtraction gegeben, und die Philoſophie damit nicht aus der Sphäre unſerer Reflexionskultur herausgeführt worden iſt, ſo iſt ſchon die Form der höchſten Abſtraction des Gegenſatzes von der größten Wichtigkeit und von dieſem ſchärfſten Extrem der Uebergang zur ächten Philoſophie um ſo leichter; weil die Idee des Abſoluten, die aufgeſtellt wird, eigentlich ſelbſt ſchon den Gegenſatz, den die Form einer Idee, eines Sollens, einer unendlichen Foderung mit ſich führt, verwirft. Es iſt nicht zu überſehen, wie ſehr durch die mannichfaltige Bearbeitung, welche der Gegenſatz überhaupt, den jede Philoſophie überwinden will, dadurch erfahren hat, daß gegen eine Form deſſelben, in der er in einer Philoſophie herrſchend war, ſich eine folgende Philoſophie richtete, und ſie überwand, wenn ſie ſchon bewußtlos wieder in eine andere Form deſſelben zurückfiel, das Studium der Philoſophie überhaupt gewonnen hat, zugleich aber in welcher Mannichfaltigkeit der Formen ſie ſich herumzuwerfen fähig iſt.

Dagegen hat eine andere herrſchende Manier durchaus nur nachtheilige Seiten, nämlich diejenige, welche ſogleich die philoſophiſchen Ideen wie ſie hervortreten, populär oder eigentlich gemein zu machen beſtrebt iſt. Die Philoſophie iſt ihrer Natur nach etwas eſoteriſches, für ſich weder für den Pöbel gemacht, noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; ſie iſt nur dadurch Philoſophie daß ſie dem Verſtande, und damit noch mehr dem geſunden Menſchenverſtande, worunter man die lokale und temporäre Beſchränktheit eines Geſchlechts der Menſchen verſteht, gerade entgegengeſetzt iſt; im Verhältniß zu dieſem iſt an und für ſich die Welt der Philoſophie eine verkehrte Welt. Wenn Alexander an ſeinen Lehrer, als er hörte, dieſer mache Schriften über ſeine Philoſophie öffentlich bekannt, aus dem Herzen von Aſien ſchrieb, daß er das, was ſie zuſammen philoſophirt hätten, nicht hätte ſollen gemein machen, und Ariſtoteles ſich damit vertheidigte, daß ſeine Philoſophie herausgegeben und auch nicht herausgegeben ſeye, ſo muß die Philoſophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk ſich zu ihr erhebt, aber ſie muß ſich nicht zum Volk erniedrigen. In dieſen Zeiten der Freyheit und Gleichheit aber, in welchen ſich ein ſo großes Publicum gebildet hat, das nichts von ſich ausgeſchloſſen wiſſen will, ſondern ſich zu allem gut, oder alles für ſich gut genug hält, hat das Schönſte und das Beſte dem Schickſal nicht entgehen können, daß die Gemeinheit, die ſich nicht zu dem, was ſie über ſich ſchweben ſieht, zu erheben vermag, es dafür ſo lange behandelt, bis es gemein genug iſt, um zur Aneignung fähig zu ſeyn; und das Plattmachen hat ſich zu einer Art von anerkannt verdienſtlicher Arbeit emporgeſchwungen. Es iſt keine Seite des beſſern Beſtrebens des menſchlichen Geiſtes, welche dieſes Schickſal nicht erfahren hätte; es braucht eine Idee der Kunſt oder der Philoſophie ſich nur blicken zu laſſen, ſo geht es gleich an ein Zubereiten, bis die Sache für Kanzel, Compendien und für den Hausbedarf des Reichsanzeigeriſchen Publicums zurecht gerühret iſt; Leibnitz hatte durch ſeine Theodicee dieſe Mühe für ſeine Philoſophie zum Theil ſelbſt übernommen, und ſeiner Philoſophie dadurch nicht, aber ſeinem Nahmen groſſen Eingang verſchafft; und jetzt finden ſich ſogleich genug dienſtfertige Leute zu dieſem Zweck. Mit einzelnen Begriffen macht ſich die Sache von ſelbſt; es iſt nichts nöthig, als ihren Nahmen auf das, was man in ſeinem bürgerlichen Leben längſt hat, zu ziehen; die Aufklärung drückt ſchon in ihrem Urſprung und an und für ſich die Gemeinheit des Verſtandes, und ſeine eitle Erhebung über die Vernunft aus, und daher hat es keiner Veränderung ihrer Bedeutung bedurft, um ſie beliebt und faßlich zu machen; aber man kann annehmen, daß das Wort Ideal nunmehr die allgemeine Bedeutung deſſen trägt, was keine Wahrheit in ſich hat, oder das Wort Humanität desjenigen, was überhaupt platt iſt. — Der ſcheinbar umgekehrte Fall, welcher aber im Grunde mit jenem ganz gleich iſt, tritt da ein, wo ſchon der Stoff populär iſt, und Popularitäten, die mit keinem Schritt die Sphäre des gemeinen Begreifens überſchreiten, durch philoſophiſche und methodiſche Zubereitung zum äuſſern Anſehen der Philoſophie gebracht werden ſollen. So wie im erſten Fall die Vorausſetzung gemacht wird, daß, was philoſophiſch iſt, doch zugleich populär ſeyn, ſo im zweyten, daß, was ſeiner Beſchaffenheit nach populär iſt, auf irgend eine Weiſe philoſophiſch werden könne; alſo in beyden Compatibilität der Flachheit mit der Philoſophie.

Man kann dieſe mancherley Beſtrebungen überhaupt auf den in allen Dingen ſich regenden Geiſt der Unruhe und des unſteten Weſens beziehen, welcher unſere Zeit auszeichnet, und der den deutſchen Geiſt nach langen Jahrhunderten der härteſten Zähheit, der es die fürchterlichſten Krämpfe koſtet, eine alte Form abzuſtreifen, endlich ſo weit gebracht hat, auch philoſophiſche Syſteme in den Begriff des immer wechſelnden und der Neuigkeiten zu ziehen; doch müßte man dieſe Sucht des wechſelnden und neuen nicht mit der Indifferenz des Spiels, welches in ſeinem größten Leichtſinn zugleich der erhabenſte und der einzig wahre Ernſt iſt, ſelbſt verwechſeln; denn jenes unruhige Treiben geht mit der größten Ernſthaftigkeit der Beſchränktheit zu Werke; aber doch hat das Schickſal ihr nothwendig das dunkle Gefühl eines Mißtrauens, und eine geheime Verzweiflung gegeben, die zunächſt dadurch ſichtbar wird, daß weil die ernſthafte Beſchränktheit ohne lebendigen Ernſt iſt, ſie im Ganzen nicht viel an ihre Sachen ſetzen kann, und darum auch keine groſſe oder höchſt ephemeriſche Wirkungen thun kann.

Sonſt, wenn man will, kann man jene Unruhe auch als eine Gährung betrachten, durch welche der Geiſt aus der Verweſung der verſtorbenen Bildung zu einem neuen

Leben ſich emporringt, und unter der Aſche hervor einer verjüngten Geſtalt entgegenquillt. Gegen die Carteſiſche Philoſophie nämlich, welche den allgemein um ſich greifenden Dualismus in der Kultur der neuern Geſchichte unſerer nordweſtlichen Welt, — einen Dualismus, von welchem als dem Untergange alles alten Lebens, die ſtillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menſchen, ſo wie die lautern politiſchen und religiöſen Revolutionen überhaupt nur verſchiedenfarbige Auſſenſeiten ſind, — in philoſophiſcher Form ausgeſprochen hat, — mußte, wie gegen die allgemeine Kultur, die ſie ausdrückt, jede Seite der lebendigen Natur, ſo auch die Philoſophie, Rettungsmittel ſuchen; was von der Philoſophie in dieſer Rückſicht gethan worden iſt, iſt, wo es rein und offen war, mit Wuth behandelt worden, wo es verdeckter und verwirrter geſchah, hat ſich der Verſtand deſſelben um ſo leichter bemächtigt, und es in das vorige dualiſtiſche Weſen umgeſchaffen; auf dieſen Tod haben ſich alle Wiſſenſchaften gegründet, und was noch wiſſenſchaftlich, alſo wenigſtens ſubjectiv lebendig an ihnen war, hat die Zeit vollends getödtet; ſo daß, wenn es nicht unmittelbar der Geiſt der Philoſophie ſelbſt wäre, der in dieſes weite Meer untergetaucht und zuſammengeengt die Kraft ſeiner wachſenden Schwingen um ſo ſtärker fühlt, auch die Langeweile der Wiſſenſchaften — dieſer Gebäude eines von der Vernunft verlaſſenen Verſtandes, der, was das ärgſte iſt, mit dem geborgten Nahmen entweder einer aufklärenden oder der moraliſchen Vernunft, am Ende auch die Theologie ruinirt hat, — die ganze flache Expanſion unerträglich machen, und wenigſtens eine Sehnſucht des

Reichthums nach einem Tropfen Feuers, nach einer Concentration lebendigen Anſchauens, und nachdem das Todte lange genug erkannt worden iſt, nach einer Erkenntniß des Lebendigen, die allein durch Vernunft möglich iſt, erregen müßte.

Es muß nothwendig an die Möglichkeit einer ſolchen wirklichen Erkenntniß, nicht bloß an jenes negative Durchwandern, oder perennirende Aufſchieſſen neuer Formen geglaubt werden, wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik derſelben, nämlich nicht ein bloß negatives Zerſchlagen dieſer Beſchränktheiten, ſondern von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philoſophie erwartet werden ſoll; ſonſt, inwiefern ſie nur die erſte Wirkung ſollte haben können, iſt es wenigſtens immer billig, daß Beſchränktheiten auch die Prätenſion und der Genuß ihres ephemeriſchen Daſeyns verbittert und abgekürzt wird; und wer mag, kann in der Kritik auch nichts weiter als das ewig ſich wälzende Rad, das jeden Augenblick eine Geſtalt, welche die Welle oben hinauf trug, hinunterzieht, erblicken; es ſey, daß er auf der breiten Baſe des geſunden Menſchenverſtandes ruhend, ſeiner ſelbſt ſicher nur an dieſem objectiven Schauſpiel des Erſcheinens und Verſchwindens ſich weidet, und aus ihm ſelbſt ſich noch mehr Troſt und Befeſtigung für ſeine Entfernung von der Philoſophie holt, indem er a priori durch Induction die Philoſophie, an welcher das Beſchränkte ſcheitert, auch für eine Beſchränktheit anſieht; — oder daß er mit inniger und neugieriger Theilnahme, das Kommen und Gehen der aufſchieſſenden Formen, bewundernd und mit vieler Bemü hung aufgreift, dann mit klugen Augen ihrem Verſchwinden zuſieht, und ſchwindelnd ſich forttreiben läßt.

Wenn die Kritik ſelbſt einen einſeitigen Geſichtspunkt gegen andere eben ſo einſeitige geltend machen will, ſo iſt ſie Polemik und Partheyſache; aber auch die wahre Philoſophie kann ſich gegenüber von der Unphiloſophie des äußern polemiſchen Anſehens um ſo weniger erwehren, da ihr, weil ſie nichts Poſitives mit dieſer gemein hat, und darüber in einer Kritik ſich mit ihr nicht einlaſſen kann, nur jenes negative Kritiſiren und das Conſtruiren der, nothwendig einzelnen, Erſcheinung der Unphiloſophie, und weil dieſe keine Regel hat und in jedem Individuum auch wieder anders ſich geſtaltet, auch des Individuums, in dem ſie ſich aufgethan hat, übrig bleibt. — Weil aber, wenn eine Menge eine andere Menge gegen ſich über ſtehen hat, jede von beyden eine Parthey heißt, aber wie die Eine aufhört, Etwas zu ſcheinen, auch die andere aufhört, Parthey zu ſeyn, ſo muß eines Theils jede Seite es unerträglich finden, nur als eine Parthey zu erſcheinen und den augenblicklichen, von ſelbſt verſchwindenden Schein, den ſie ſich im Streit giebt, nicht vermeiden, ſondern ſich in Kampf, der zugleich die werdende Manifeſtation des Nichts der andern Menge iſt, einlaſſen. Anderntheils wenn eine Menge ſich gegen die Gefahr des Kampfs und der Manifeſtation ihres innern Nichts damit retten wollte, daß ſie die andere nur für eine Parthey erklärte, ſo hätte ſie dieſe ebendamit für Etwas anerkannt, und ſich ſelbſt diejenige Allgemeingültigkeit abgeſprochen, für welche das, was wirklich Parthey iſt, nicht

Parthey, ſondern vielmehr gar nichts ſeyn muß, und damit zugleich ſich ſelbſt als Parthey, d. h. als Nichts für die wahre Philoſophie, bekannt.

Anmerk. Daß das erſte Heft die Mannigfaltigkeit nicht zeigt, die dem Ganzen nicht fehlen wird, daran iſt die unvermeidlich geweſene Ausdehnung des einen Aufſatzes ſchuld, mit welchem denn auch die Sache, die er betrifft, fürs künftige im Journal wird als abgethan betrachtet werden können.

Ueber

das abſolute Identitäts-Syſtem

und

ſein Verhältniß

zu dem

neueſten (Reinholdiſchen) Dualismus.

Ein Geſpräch zwiſchen dem Verfaſſer und einem Freund.

Der Verfaſſer.

Was haben Sie denn hier, und was macht Sie auf eine ſo ungewöhnliche Art zu lachen?

Der Freund.

Was Sie hier ſehen ſind Reinholds Beiträge zur leichtern Ueberſicht der Philoſophie; was mich aber zu lachen macht, iſt eine Entdeckung über Sie, welche in dem dritten Stück vorkommt.

D. V.

Nichts weiter? Doch laſſen Sie hören. Macht Reinhold Entdeckungen?

D. Fr.

Allerdings, und zwar keine geringern, als daß Sie ſich der Lehrſätze ſeines Lehrers als hevriſtiſcher Principien bedient, und, wiewohl allem Anſehen nach, ohne es ſelbſt zu wiſſen und zu wollen, zugleich mit ihm (Reinhold nämlich) bey dem was Sie die Abſurdität ſelbſt genannt haben, in die Schule gegangen ſeyn. Sehen Sie; hier S. 171. iſt die Stelle.

D. V.

Freylich hier ſteht es, und wüßte man nicht gleich, wo man es hinzuthun hat, und worauf es die Antwort ſeyn ſoll, ſo könnte man es denn doch als eine ganz originelle Erfindung bewundern. So aber iſt es, außerdem daß es an ſich keinen Sinn hat, noch überdieß eine ganz gemeine Retorſion.

D. Fr.

Es iſt wahr; ich erinnere mich der Aeußerungen in der Vorrede zu der neuen Darſtellung Ihres Syſtems —

D. V.

Ganz richtig, ich ſage daſelbſt: es ſollte Reinhold hiemit förmlich erlaubt ſeyn, mich in Recenſionen, Journalen ꝛc. behaupten zu laſſen, was ihm gut dünke; übrigens aber ſich meiner Ideen und Methode als hevriſtiſchen Princips zu bedienen, welches (ſo ſetzt' ich hinzu) von gutem Nutzen ſeyn ſoll, und ſogar gegen den Idealismus mit aus ihm ſelbſt genommenen, nur auf dem Uebergang in ſeinen Kopf gehörig abſurd gewordenen Ideen zu kämpfen.

D. Fr.

Sie ſehen, er hat ſich Ihre Erlaubniß ſchnell zu Nutze gemacht, und gleich unmittelbar bey ihr ſelbſt angefangen, ſie als heuriſtiſches Princip zu brauchen.

D. W.

Ueberſehen Sie nicht, daß er ſelber, ſchon früher nämlich, am Ende ſeiner Recenſion meines Idealismus, nöthig gefunden hat, zu erklären, man werde ſich meines Syſtems als heuriſtiſchen Princips vortheilhaft bedienen: was er damals ſagte, und was er hier ſagt, iſt Ein Ding; nur der Ausdruck muß ſich ihm umgekehrt haben. Damals beſchied er ſich noch, ſeitdem, ſehe ich, hat er in ſeiner Schule auch gelernt, unbeſcheiden zu ſeyn. Die Naivetät jener Aeußerung und das gute Zutrauen, daß ich mir es ganz ruhig würde gefallen laſſen, glaubte ich nicht beſſer, als durch die angeführte Erlaubniß erwiedern zu können.

D. Fr.

Bemerken Sie aber wohl, daß er jener Aeußerungen von Ihnen mit keiner Sylbe Erwähnung thut.

D. W.

Deſto beſſer! Da muß ich ja faſt, ſo zu ſagen, eine Spur von Verſtand erblicken.

D. Fr.

Sie ſehen aber wenigſtens, mein Freund, daß Sie mit den kurzen und bloß beyläufigen Bemerkungen, wie die in jener Vorrede, nicht abkommen; ſondern endlich ſich doch werden entſchlieſſen müſſen, den Zudringlichkeiten dieſer Leute ein gründliches Ende zu machen, und ſie bey der Wurzel anzugreifen. Oder bekennen Sie wenigſtens eine zu groſſe Gleichgültigkeit gegen Ihre Gegner und für Ihre eigene Sache zu haben.

D. V.

Lieber Freund, Feinde und Gegner zu haben, iſt in dieſer Zeit für eine Sache zu halten, welche zur Ehre gereicht und zum Gutſeyn mit gehört. Dieſer Reinhold aber iſt mir von jeher ein langweiliger Geſelle geweſen, ſo daß mit ihm mich einzulaſſen, oder ihn zu meinen Gegnern zu rechnen, mich immer viel Ueberwindung gekoſtet hat. Seit er nun zwar in die geiſtige Ehe getreten iſt, worinn er ſich, wie er ſagt, auf das reine Empfangen einſchränkt, iſt er, ich geſtehe es, ein unterhaltenderer Gegenſtand für die Darſtellung geworden, ſo daß ich es nicht verſchwören will, einmal gute Laune und Muße an ihn zu wenden. Ihn zu widerlegen oder mich gegen ihn zu vertheidigen, habe ich noch nie nöthig gefunden.

D. Fr.

Einer Kritik des Reinholdiſchen ſogenannten Syſtems ſollen Sie auch ferner überhoben ſeyn; es iſt dazu genug, daß man Ihre Grundſätze kennen lerne, da es für jeden, der dieſe faßt und jenes kennt, das Zeichen des Thiers ſchon an der Stirne trägt, und als ein Dualismus von der roheſten Art eine weitere Beurtheilung ſeiner innern Beſchaffenheit und Weſen nach eben nicht erfodert. So arm iſt auch die deutſche Welt noch nicht an Kritikern, daß ihm das nöthige Recht nicht wiederfahren ſollte. Dazu ſind die Würzburger, ja ſogar die Tübinger Gelehrten Anzeigen vollkommen hinreichend. Was Reinhold ſelbſt betrifft, ſo befindet er ſich zu tief unter der Idee, von welcher man nur anfangen könnte, ihm mit einer Beurtheilung verſtändlich zu werden, und dieſe Geiſtesknechtſchaft muß wie jede andere, durch die er gegangen iſt, ihre geſetzte Zeit dauern, ehe man hoffen kann, ihm irgend etwas beyzubringen. Er muß immer erſt das Ende und den Gipfel des Unſinns vor ſich ſehen, ehe er aufhört. Was ſein Betragen betrifft, ſo hat er den Vortheil, ſich ohne Scheu alles erlauben zu dürfen, weil er nichts mehr zu verlieren hat. Eine Sache aber, die nicht beurtheilt werden kann, iſt doch wenigſtens fähig, charakteriſirt zu werden.

D. B.

Auch iſt dieß meine Meinung, nur muß man ihr erſt Zeit laſſen, ſich ſelbſt zu charakteriſiren. Die geheime Furcht, das Gefühl der Nullität, das dieſe Art der Eingeſchränktheit ängſtiget, bringt ſie endlich unfehlbar zur Verwirrung, und zwingt ſo die Trübſeligkeit ſelbſt, durch ihre Krümmungen und Wendungen kurzweilig zu werden. Meine Maxime iſt, daß man in jedem ſolchen Fall den Moment des höchſten Ausbruchs erwarten muß, um die Sache aufs kürzeſte abthun zu können.

D. Fr.

Dieſen Moment haben Sie, was Reinhold betrifft, wirklich erwartet, und es ſcheint mir, daß Sie ſich eben über dieſen Punct am eheſten auf mein Urtheil verlaſſen dürfen, da ich entfernt von allem eigenen Antheil an dieſem Schauſpiel, und keine Stelle einnehmend, wo ich jemanden, oder jemand mir zu nahe treten könnte, gleichwohl meinem Intereſſe für den Gegenſtand ſo viel hiſtoriſche Kenntniß der Sache und der Perſonen verdanke, um zu bemerken, wie Ihr Schweigen und Ihre wohlbekannte Geringſchätzung auch dieſer Schwachherzigkeit Muth macht, die ſich, wie Sie ſehen, auf die bisher gebrauchten, eben auch nicht löblichen, Mittel nicht mehr einſchränkt, ſondern in ein neues Fach übergeht. Dieſe letzte Erfindung ſo ſchlecht ſie iſt ihrem Urſprung nach, ſo widerſprechend nothwendig und ihm ſelbſt verderblich im Fortgang, kann Ihnen denn doch zeigen, daß Sie dem Reinhold künftig genauer auf die Finger ſehen müſſen.

D. W.

Ruhig, lieber Freund, was nöthig iſt, wird geſchehen. Ich verſpreche mir von dieſer neuen Wendung auch noch Anderes. Er wird nicht umhin können, uns ſelbſt einige hervorragende Zipfel ſeines Syſtems in die Hand zu geben, die wir nur aufheben dürfen, um die ſaubern Dinge, die darunter verborgen ſind, und die er, ſo oft ſie hervorgezogen werden, immer wieder hübſch zuzudecken ſucht, oder ſich anſtellt, von ihnen nichts zu wiſſen, an den Tag zu fördern. Er wird uns die Mühe abnehmen; wir dürfen ihn nur machen laſſen, ſicher, daß er ſich ſelbſt um den Hals rede. Ich vermuthe auch in den Beweiſen einen überſchwänglichen Fond von Beluſtigung. Doch damit ich der Sache gewiß werde, ſo bitte ich Sie, ehe wir weiter gehen, mich genauer zu unterrichten, welche Bewandniß es mit ſeiner Entdeckung hat.

D. Fr.

Den erſten Stoß alſo hat ihm die neue Darſtellung des Syſtems der Philoſophie beygebracht. Wenn Sie aber glauben, daß dieſe allein hingereicht, ſo irren Sie ſich, lieber Freund. Denn freilich, daß Ihr Syſtem überhaupt, und ſo wie es in dem letzten Heft Ihrer Zeitſchrift dargeſtellt iſt insbeſondere ſich mit dem, was er jetzt Philoſophie nennt, ſchlecht vertrage, und ihr in alle Wege entgegengeſetzt ſeyn müſſe, konnte er, wenn auch nur aus den kleinen unbeliebigen Aeußerungen über ihn in der Vorrede noch wohl ohne fremde Hülfe begriffen und einigermaßen ermeſſen haben. Es hätte aber lange Zeit währen können, ehe er den eigentlichen Punct der Entgegenſetzung herausgefunden, und es darüber zu etwas mehr als einen dunkeln Gefühl gebracht hätte, wäre nicht glücklicher oder vielmehr unglücklicher Weiſe ein Recenſent in der Erlanger Lit. Zeitung erſchienen, der ihm darüber die Augen öffnete, indem er den herausgehobenen Hauptpunct jener Darſtellung den unglaublichen Misverſtändniſſen, Verdrehungen und Entſtellungen der neuen Philoſophie, welche jener ſich zu Schulden kommen läßt, nicht minder als ſeinen eigenen Lehrſätzen auf eine Weiſe entgegenſtellte, bey der freilich der diametrale Gegenſatz beyder, und die traurige Nackt- und Bloßheit der letztern in ein ſehr helles Licht kam.

D. W.

Kennen Sie den Recenſenten? Seine Arbeit ſchien mir ein Verdienſt um die Wiſſenſchaft.

D. Fr.

Ich kenne ihn nicht; aber Reinhold verſichert, daß Sie ihn kennen, daß er zu Ihren Freunden, Ihren Schülern, zu Ihrer bis daher, wie er ſich ausdrückt, eſoteriſchen Schule gehöre.

D. W.

Ich verſichere, daß mir ſeine Perſon völlig unbekannt iſt, und daß von alle dem, meines Wiſſens, kein Wort wahr iſt. — Auch ſchien er mir eben nicht überall meinen Sinn getroffen zu haben.

D. Fr.

Solche Inſinuationen erlauben ſich die, welche alle Mittel und Wege, wär' es auch nur das friſche Herzeleid, das ihre Gegner den Redactoren eines gelehrten Blattes angethan haben, benutzen, um lobpreiſende Recenſionen ihrer Sachen in gelehrte Zeitungen zu bringen.

D. W.

Das lohnt ſich der Mühe nicht. Laſſen Sie weiter hören.

D. Fr.

Nachdem nun der Riß, welchen zunächſt die unerwartete Recenſion, entfernter Weiſe die unerwartete Darſtellung Ihres Syſtems, in das Lehrgebäude gemacht hatten, durch eine neue Darſtellung, zu welcher man vorher in aller Geſchwindigkeit die Mittel borgte, neu übertüncht, und die ſchönen Lehrſtücke, welche durch jene an den Tag gebracht worden, dem Licht entzogen und vorläufig wieder zugewühlt waren; nachdem man ferner bemerkt hatte, daß alle dieſe Verrenkungen und ſämmtliche Nachhülfen, (die Sie noch müſſen kennen lernen), nicht gehörig verſangen wollen, und doch nur kurze Friſt verleihen: ſo gab dann die Verwirrung, in die man dadurch gerathen war, und die Furcht, daß die kleinen Handgriffe nicht unbemerkt bleiben möchten, erſt den Gedanken, lieber das Zuvorkommen zu ſpielen, und dann die weitern Maaßregeln ein, von denen Sie jetzt mehr hören ſollen. Sie hatten in der letzten Darſtellung Ihr Syſtem, das R. in dem letzterſchienenen Heft ſeiner Beiträge auf alle Weiſe aus ſeiner Stelle zu rücken und zu verunſtalten geſucht hatte, eigends wieder zurechte gerückt; da er ſich nun dadurch rechts und links beengt fühlte, ſo mußte er es ſich vorläufig wieder in die Lage bringen, worinn er es zu ſehen gewohnt war, um auf dieſe Weiſe ſeiner Meiſter zu werden.

D. V.

Ich wette, daß ihm dieß um ſo leichter geworden iſt, da er nur nöthig hatte, ſich ſelbſt zu übertreffen.

D. Fr.

Sie können überzeugt ſeyn, er hat es in allen ſeinen Fugen, Theilen und Zügen ſo verdreht, entſtellt und verzerrt, daß Sie es ſelbſt nicht wieder kennen ſollten. Doch hören Sie ſelbſt (er lieſt von S. 165 — 168. des angeführten Stücks der Beiträge*)) — Wie nennen Sie dieſe Manier?

---

*) Wir wollten mit dem Abdruck dieſer Stelle das Papier nicht verderben, und überlaſſen ſie daher dem Leſer ſelbſt nachzuſehen.

D. W.

Wir werden ſie am kürzeſten und billigſten von ihrem Urbild und höchſten Muſter die Fr. Nicolaiſche Manier nennen. Denn es iſt offenbar, daß Reinhold, nachdem er ſich darauf zu legen angefangen, in dieſer Kunſt bereits keinen andern Meiſter mehr über ſich erkennt, als den unvergleichlichen und unübertrefflichen Fr. Nicolai.

D. Fr.

Vergeſſen Sie nicht den andern Theil dieſer Manier, welcher darinn beſteht, den Gegner mit einem Schwall von Geſchwätz zu übergießen, alle Schleuſen des Unſinns aufzuziehen, und alles in eine ſolche Waſſerfluth zu ſetzen, daß nichts mehr kenntlich oder von dem andern unterſcheidbar iſt. In dieſer Kunſt des grund-, boden- und endloſen Geſchwätzes hat er das Urbild bereits nicht nur erreicht, ſondern ſogar übertreffen.

D. W.

Freylich von dem kräftigern Geiſt, der ſich nach Fichte's Antwortſchreiben in ſeinem Buchſtaben rühren ſollte, habe ich eben auch noch nichts verſpüren können.

D. Fr.

Wenn die Kraft nicht etwa in dem tüchtigen Unterſtreichen liegt.

D. W.

Auch das hat er ſchon zu ſehr abgenutzt: Ich wollte ihm ſchon lange den Rath geben, ſich beim Druck mitunter ſtatt der ſchwarzen der rothen Dinte zu bedienen, welche beſonders bey den Als und Inwiefern und

Insoweit vortreffliche Dienſte leiſten müßte. Sehen Sie aber doch zu, ob wir aus dieſer Ueberſchwemmung einige Brocken herausfiſchen und zur Betrachtung bringen können!

D. Fr.

Das Erſte, was man ſich ohngefähr daraus nehmen kann, iſt, daß er Ihr Syſtem für ein Product aus Spinozismus und Idealismus hält. Daß dieß in ſeinem Kopf ſich ſo gefunden, der ſein ganzes Leben in nichts als Zuſammenkneten und Zuſammenleimen ſich geübt hat, verwundert mich nicht; denn ſonſt wird dieſe Vorſtellung nicht leicht bey einem vernünftigen Menſchen angetroffen werden, da Sie ſich, man ſollte glauben, deutlich genug über dieſen Punct erklärt haben. Mir ſchien Ihre Meinung über Spinozismus und Idealismus immer dieſe zu ſeyn, daß nämlich jedes dieſer Syſteme für ſich ſchon den Punct enthalte, der aus der Einzelnheit eines jeden herausgehoben zugleich als der abſolute Indifferenzpunct aller ſpeculativen Wahrheit, und beyder Syſteme erſcheinen müßte, ſo daß nicht eines durch das andere ergänzt, ſondern jedes für ſich ſelbſt das Ganze, beyde alſo nicht relativ oder ſynthetiſch, ſondern abſolut Eines ſeyn, ſo wie es mir hinwiederum ſchien, daß, widerſprächen ſich beyde wirklich, alsdann nach Ihrer Meinung der Grund dieſes Widerſpruchs nicht zwiſchen beyden, ſondern in jedem für ſich betrachtet liegen müßte.

D. V.

Im allgemeinen iſt dieß allerdings mit meiner Anſicht davon übereinſtimmend. Das Beſondere dieſes Verhältniſſes aber konnte nur in der Folge meiner Darſtellung vorkommen, und ganz vorzüglich ſollte R., der nachgerade wohl wiſſen könnte, wie kurzbeſchnittene Flügel er hat, dem Buchſtaben nach: geſchweige vorzufliegen, ſich beſchieden haben, darüber etwas zum Voraus zu wiſſen. Das Weſentliche davon aber iſt folgendes.

Wie man auch die höchſte Idee der Philoſophie in Worte faſſe, ob ſie als abſolute Identität des Denkens und der Ausdehnung, des Ideellen und Reellen, oder wie ſonſt ausgeſprochen werde, denn alle dieſe verſchieden ſcheinenden Ausdrücke ſind ziemlich gleichbedeutend, ſo enthält ſie doch von allen dieſen Gegenſätzen an ſich betrachtet, weder das Eine noch das Andere, ſondern daſſelbe dem Weſen nach, was ideal iſt, iſt zugleich auch real, daſſelbe was denkt, auch das, was ausgedehnt iſt, ſo daß, wofern die Einheit nur wirklich als abſolut gedacht wird, in der Natur desjenigen, was durch jene Idee bezeichnet wird, auch alle Dinge, ohne einigen Unterſchied des Seyns und Nichtſeyns, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, mit einem Wort auf eine nichtzeitliche, ewige Weiſe enthalten und ausgedrückt ſeyn müſſen, und alſo auch nur durch und gleichſam an jener Trennung des Denkens und Seyns, welche mit dem Bewußtſeyn, und für das Bewußtſeyn geſetzt wird, heraustreten aus der Ewigkeit, ſich abſondern von dem All, und in ein zeitliches Daſeyn übergehen. Jene im Bewußtſeyn und zum Behuf des Bewußtſeyns nothwendige Trennung deſſen, was wir in jener Idee als vereinigt geſetzt haben, geſchieht aber, weil eins nur an dem andern, der Leib nur an der Seele, die Seele nur an dem Leib ſich abſondern kann von der Ewigkeit, nothwendig ſo, daß zugleich auf der einen Seite das Denken als geſetzt durch das Seyn, auf der andern das Seyn als geſetzt durch das Denken und der eine abſolute Indifferenzpunct in zwey entgegengeſetzte relative Brennpuncte getrennt erſcheint. Denn wie von ſelbſt erhellet, ſo iſt auch die Trennung, die im Bewußtſeyn geſetzt iſt, bloß relativ, indem Denken und Seyn doch nicht auseinanderkommen, ſondern eins bleiben, nur daß wechſelsweiſe indem das eine durch das andere, auch hinwiederum dieſes durch jenes beſtimmt und geſetzt wird. Der wahre Idealismus beruht einzig auf dem Beweiſe, daß außerhalb des Bewußtſeyns, und abgeſehen von ihm jene Trennung gar nicht exiſtire; da nun eben durch dieſelbe und allein durch ſie das All ſich öffnet, die geſammte Erſcheinungswelt ſich herauswirft aus dem, worinn alles Eins und nichts unterſcheidbar iſt, ſo iſt der Idealismus in Anſehung der Erſcheinungswelt oder gegenüber vom Endlichen poſitiv, negativ in Bezug auf jenes Außerhalb des Bewußtſeyns, in Anſehung deſſen der Realismus oder Spinozismus categoriſch und poſitiv iſt. Dieſe Ausſage des Idealismus, „das Seyn iſt nicht an ſich abgeſondert vom Denken, eben ſo wenig das Denken von dem Seyn,“ hat Fichte nicht nur überhaupt mit der höchſten Klarheit aufgeſtellt, ſondern daſſelbe auch aufs beſtimmteſte durch ſein Princip, und das, was er als Charakter deſſelben angiebt, ausgeſprochen. Das Ich, welches nichts anders, als der höchſte Ausdruck jenes Abſonderungsacts iſt, iſt nach ihm reiner Act, nichts als ſein eigenes Thun, nichts, unabhängig von ſeinem Handeln, überhaupt bloß durch und für ſich ſelbſt, nichts alſo an ſich oder in Anſehung des Abſoluten, eben ſo auch alles, was mit dem Ich und eben deßwegen auch nur für das Ich abgeſondert iſt von der Allheit. Mehr als dieſe negative Seite der Philoſophie kann im Idealismus als Idealismus nicht dargeſtellt werden. Die erſte Bemerkung dieſer nothwendigen Schranken des Idealismus und Hinweiſung auf das, was außer ihnen liegt, findet ſich ſchon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, deren Sinn manchem vielleicht jetzt eher aufgehen möchte, als es bey ihrer erſten Erſcheinung der Fall ſeyn konnte. Was aber der Reinhold von dieſer Sache vorbringt, beweiſet nur, was wir längſt gewußt, daß er noch immer nicht einmal die Anfangsgründe des Idealismus gefaßt hat.

D. Fr.

Ich glaube nun deutlich zu ſehen, daß der Gegenſatz von Naturphiloſophie und Transſcendentalphiloſophie bey Ihnen keinen andern Sinn haben kann, als es hat, wenn Spinoza das erſte Buch ſeiner Ethik de natura, von der Allheit, und das zweite de mente, oder von dem Ich überſchrieben hat.

D. W.

Keinen andern.

D. Fr.

Haben Sie bemerkt, wie R. den Ausdruck ſpeculative Phyſik mißbraucht, den Sie der Naturphiloſophie geben, ſofern Sie vom Syſtem der Philoſophie abgeſondert, und als eine eigene Wiſſenſchaft, von den in jenem beſtimmten Principien aus, weiter fortgeführt werden kann? Er gebraucht dieſe Bezeichnung für ſie, inſofern ſie integranter Theil des Syſtems ſelbſt iſt, und bringt auf dieſe Weiſe heraus: Ihre Philoſophie ſey transſcendentalphiloſophiſch und ſpeculativphyſiſch zugleich.

D. V.

Dieß verdiente in der N. Allg. deutſchen Bibliothek gedruckt zu ſtehen. Doch laſſen Sie uns weiter gehen. War da nicht von einer Stelle die Rede, worinn ich ſagte, daß Natur- und Transſcendentalphiloſophie die beyden ewig entgegengeſetzten ſeyn müſſen, und ließ er nicht ſo etwas verlauten, als hätte die Eine und gleiche Wahrheit der beyden mir erſt jetzt aufzugehen angefangen? Ueberzeugen Sie mich mit meinen Augen, daß N. das Letzte wirklich geſagt hat, denn was das Erſte betrifft, ſo iſt es noch jetzt meine Meinung.

D. Fr.

Ueberzeugen Sie ſich; hier S. 167.

D. V.

Lieber Freund, da wir doch Willens ſcheinen, den Spaß weiter fortzuſetzen, und dieſem würdigen Mann ganz den Proceß zu machen, haben Sie doch die Güte, die nöthigen Actenſtücke herbey zu ſchaffen.

D. Fr.

Sie finden dieſe hier alle ſchon beyſammen; auch die Blätter der A. Lit. Zeitung, worinn die Recenſion des Idealiſmus abgedruckt iſt.

D. V.

Vortrefflich. — Die erſt angeführte Stelle ſteht hier S. IX. der Vorrede zum Syſtem des Idealiſmus. Was ich in jener Stelle läugne, iſt eben das, was er jetzt einfältig genug mir zuſchreibt, verſucht zu haben, die Möglichkeit einer Vereinigung beyder Wiſſenſchaften durch Syntheſe. Es wäre ihm ſehr gut geweſen, wenn er die Stelle richtig verſtanden und gehörig benutzt hätte.

D. Fr.

So viel ich durch Sie ſelbſt von der Conſtruction Ihres Syſtems erfahren habe, ſo ſind jene beyden entgegengeſetzten in demſelben wirklich getrennt, ja es iſt als Syſtem ohne jene Trennung nicht einmal zu denken. Sprechen Sie nicht ſchon in dem Anfang Ihrer Darſtellung von einer reellen und ideellen Reihe, und welchen Sinn hätte ohne jene Trennung der Indifferenzpunct? — Beſonders klar ſchien mir, was Sie mit Anwendung des Satzes, den Sie an einem Orte über das Weſen des Organiſchen aufgeſtellt haben, von der Geſtalt des Univerſum und der ihr ähnlichen der Philoſophie geäußert haben, nämlich daß ſie nach außen indifferent ſey, nach innen aber nothwendig aus zwey entgegengeſetzten Quellpuncten das allgemeine Leben und die Bewegung verbreite.

D. W.

Ganz richtig, und daſſelbe läßt ſich auch ſchon aus dem eben von uns Verhandelten einſehen, daß wenn das Seyn nur an dem Denken, das Denken an dem Seyn ſich abſondert vom Ewigen, alsdann auch jene abſolute Identität beyder, worinn alles begriffen iſt, ſich im Bewußtſeyn und für das Bewußtſeyn nur durch zwei entgegengeſetzte Identitätspuncte darſtellen und ausdrücken kann. Jeder dieſer Puncte iſt nur durch den andern, aber eben deßwegen keiner an ſich; an ſich iſt nur das, worinn ſie abſolut eins ſind, und der nur mit den Augen der Vernunft zu erblickende Centralpunct beyder. So wie jene bloß relative Indifferenzpuncte getrennt ſind, ſind es auch Naturphiloſophie und Transſcendentalphiloſophie, die eben durch ihre Trennung geſetzt ſind.

D. Fr.

Das Merkwürdigſte iſt, daß R. in der angeführten Recenſion Ihres Idealismus davon ſelbſt etwas eingeſehen zu haben ſchien, denn er ſagt ausdrücklich (S. 365.): Jedes von beyden (Natur und Ich in Ihrem Sinne) ſchließt nur durch ſeine Relativität das andere aus, begreift aber durch ſeine Abſolutheit das andere in ſich. —

D. W.

Wir werden, wenn ich nicht irre, in dieſer Recenſion noch andere Merkwürdigkeiten der Art finden.

D. Fr.

Der Mißgriff eines Idealismus, der einen Realismus mit ſich im Gegenſatze hätte, müßte nach dieſer Vorſtellung darinn beſtehen, daß, da er eine abſolute Identität des Denkens und des Seyns als Princip ſetzen muß, er doch das Seyn nur durch das Denken beſtimmt ſeyn läßt, alſo von jenen beyden relativen Indifferenzpuncten nur den einen auffaßt, den abſoluten aber im Fortgang des Syſtems ganz verliert; denn von dieſem angeſehen kann das Seyn an ſich eben ſo wenig durch das Denken, als das Denken durch das Seyn beſtimmt ſeyn, da beyde vielmehr abſolut eins ſind vermöge der höchſten Idee.

D. W.

Hierüber wäre noch vieles zu reden, mein Freund, wozu wir jetzt die Muße nicht finden möchten. Nothwendig aber zum Setzen des Abſoluten iſt, daß es nicht zugleich, ſondern vielmehr auf völlig gleiche Weiſe als unendliche Realität und unendliche Idealität geſetzt werde. Denn es kann als Abſolutes nur unter der Form der Antinomie geſetzt werden, und, indem die Foderung an die Vernunft geſchieht, es als beydes auf völlig gleiche Weiſe zu denken, ſo wird es, weil eins das andere ausſchließt, nothwendig als dasjenige gedacht, was an ſich weder das eine noch das andere, aber eben deßwegen abſolut iſt. So bald es fixirt wird unter dem einen dieſer beyden Reflexionsgegenſätze, ſo daß es entweder bloß als unendliches Seyn, oder als unendliches Denken, ohne alle Antinomie gedacht wird, ſind wir auch aus der Sphäre der wahren Abſolutheit heraus in der einer bloß relativen; ſo wie wir dagegen, wenn es als beydes zugleich gedacht werden ſoll, in der Sphäre der Endlichkeit der Limitation und der Theilbarkeit uns befinden. Alle dieſe Beſtimmungen und die Unterſchiede dieſer Beſtimmungen ſind weſentlich, um den Eingang in jedes ſpeculative Syſtem, beſonders den Spinozismus und dasjenige, welches meinen Darſtellungen zum Grunde liegt, zu finden. Gleichwie nun die höchſte Exiſtenz, die des Abſoluten, auf jener völligen Untrennbarkeit und der totalen Gleichgültigkeit beruhet, jetzt als Erkennen und dann nicht als Seyn, jetzt als Seyn und dann nicht als Erkennen gedacht zu werden, ſo muß auch alles wahrhaft Exiſtirende, inſofern es als ſolches geſetzt wird, nicht zugleich, ſondern vielmehr auf völlig gleiche Weiſe als modus der Idealität und der Realität, als Seele und als Leib gedacht werden, ſo daß wahrhaft und an ſich betrachtet eigentlich weder das Eine noch das Andere exiſtirt, ſondern das Untheilbare und abſolut Identiſche beyder, das wir weiter nicht beſtimmen können, ohne es unter dem einen dieſer Attribute zu ſetzen. Bey dieſer Beſchaffenheit der Sache muß, wie auf der einen Seite durch die Endlichkeit des Seyns das unendliche Denken der allgemeinen Identität entriſſen und als Denken geſetzt wird, hinwiederum auf der entgegenſtehenden durch die Endlichkeit des Denkens das unendliche Seyn der Allheit entzogen, und als Seyn geſetzt werden, ſo daß nach zwei entgegengeſetzten Richtungen gleichwohl nie bloß das eine oder das andere, ſondern das unveränderlich Identiſche beyder geſetzt werde, und alle Beſtimmung durch Idealität und Realität eine blos relative ſeye. Denn was Sie im Gegenſatz gegen ein anderes als ein Seyn ſetzen, z. B. den Leib im Gegenſatz gegen die Seele, iſt an ſich ſelbſt betrachtet nicht minder ein modus des Erkennens als jenes, ſo wie in der Leibnitziſchen Lehre der Leib eben ſo wie die Seele, an ſich betrachtet, ſelbſt wieder eine Monas iſt.

D. Fr.

Wenn alſo auch Idealismus und Realismus als völlig entgegengeſetzte Syſteme angeſehen werden können, ſo daß es möglich wäre zu ſagen, jener betrachte die Dinge blos unter dem Attribut des unendlichen Erkennens, dieſer unter dem des unendlichen Seyns, obgleich dieß freilich in Anſehung des wahren Idealismus ſo wenig der Fall iſt als in Anſehung des wahren Realismus, ſo wären doch beyde, vorausgeſetzt, daß nur jedes in ſeiner Art vollkommen ſey, eben ſo nothwendig eine und dieſelbe Wiſſenſchaft von ganz gleichem Inhalt, als es nothwendig iſt, daß jedes Ding obwohl auf völlig gleiche Weiſe, modus des Erkennens und des Seyns, dennoch nur ein und daſſelbe ſich ſelbſt abſolut gleiche Ding von Einem Gehalt und Weſen iſt.

D. V.

So iſt es, und es durfte auch bloß in derſelben Vorrede weiter geleſen werden, was gleich nachher von der *ganz gleichen* Realität, d. h. doch wohl der Indifferenz beyder Wiſſenſchaften in theoretiſcher, rein ſpeculativer Rückſicht geſagt iſt, um zu begreifen, was es mit der Entgegenſetzung beyder für eine Bewandniß habe.

D. Fr.

Auch hat R. nicht unterlaſſen, das völlig zu verdrehen, was Sie dort von der reintheoretiſchen Betrachtung ſagen.

D. V.

Ich verſtehe darunter nichts anders, als was ich an einer andern Stelle rein objectives Philoſophiren, Philoſophiren ohne alle Einmiſchung von practiſchem Intereſſe genannt habe, kurz das entgegengeſetzte des Reinholdiſchen, das die Schalen Subjectivitäten ſeines dürftigen Geiſtes unter dem Namen der Liebe und des Glaubens an Wahrheit verbirgt. Daß dort nicht von practiſcher Philoſophie in dem Sinn die Rede ſey, in welchem ſie ſelbſt ein nothwendiger Theil der rein-theoretiſchen oder eigentlichen ſpeculativen Philoſophie iſt, hätte er eben daraus ſehen können, daß ihr in demſelben Zuſammenhange aller Einfluß auf das reine Theoretiſiren abgeſprochen wird.

D. Fr.

Lieber Freund, dann hätte er Ihnen auch nicht beweiſen können, daß Sie die eine und ſelbe Wahrheit unter den beyden verſchiedenen Formen erſt jetzt zu ſehen angefangen, und daß Sie die Augengläſer dazu ſich von dem Lehrer haben machen laſſen.

D. V.

Die optiſche Täuſchung über den letzten Punct iſt leicht zu erklären. Denn daß freilich er und der Lehrer uns andere mit Augengläſern verſehen wollten, iſt uns zur Genüge bekannt, nur behauptete ich, daß ſie dabey nach Art des heiligen Criſpinus verfahren, unſre eigenen entwendet, und ſtatt dieſer, welche ſcharf waren, dieſelben, mattgeſchliffen, zurückgeben wollten.

D. Fr.

Sonſt ſagt man: der Lügner muß ein gutes Gedächtniß haben. Hier trifft es auch den Verdreher und Verfälſcher. Wenn er auch albern genug iſt, ſich einzubilden, Ihre Philoſophie vor dem Publikum entſtellen zu können, ſo ſollte er doch ſo viel Verſtand behalten, es nicht auf ſolche Weiſe zu machen, daß man ihn ſelbſt gegen ihn ſelbſt als Zeugen ſtellen kann. Hier, in dem 3ten Heft berichtet er: ſich von dem Ich und der Natur zu der abſoluten Identität beyder zu erheben, ſey ein Gedanke, der Ihnen erſt gekommen, Ihre Philoſophie, die ſich darauf gründet, eine ganz neue Wiſſenſchaft. Nun leſen Sie folgende Stelle aus ſeiner Recenſion Ihres Idealismus.

D. W.

„Unbedingte Identität des objectiven und ſubjectiven iſt das Thema und Princip dieſer Philoſophie; und es läßt ſich ſchon vor aller weitern Unterſuchung mit völliger Gewißheit wiſſen, daß ſie kein anderes Reſultat herausbringen könne, als was ſie ſchon in Ihre Aufgabe hineingelegt hat: „daß ſich nämlich über die Natur und das Ich hinaus nichts weiter denken laſſe als die abſolute Identität von beyden, daß beyde nur in ſo fern reelle Wahrheit und Gewißheit haben, als ſie ſchlechthin Eines und daſſelbe ſind, daß die Natur in ihrem Unterſchiede vom Ich bloße Erſcheinung des Ichs, das Ich in ſeinem Unterſchiede von der Natur bloße Erſcheinung der Natur, beydes aber an ſich und für ſich ſelbſt betrachtet, und der reellen Wahrheit nach das All-Eins ſey.“ (Jen. Allg. Lit. Zeit. Auguſt 1800. pag. 363.)

D. Fr.

Seite 365 finden Sie folgende Aeußerung: „durch die Wiederherſtellung der nur zum Behuf der Erklärung aufgehobenen Identität werde dieſe als unbedingtes im Objectiven und Subjectiven nichts als ſich ſelbſt bedingendes All-Eins auch im Wiſſen des Philoſophen bewährt, und ſo die reine Wahrheit gefunden.“ Ferner, denn er hat es auch hierinn wie in

Nichts an reichlichem Auseinanderſetzen ermangeln laſſen, S. 369.: „Um das einzige ſchlechthin urſprüngliche Wahre und Gewiſſe als ſolches kennen zu lernen, muß ſich der Transſcendental-Philoſoph über jede bloße Erſcheinung deſſelben emporſchwingen, folglich ſowohl von ſeinem empiriſchen Ich als den ſich demſelben ankündigenden (empiriſchen) Objecten ſchlechthin abſtrahiren, die unbedingte Dieſelbigkeit in ihrer urſprünglichen Entzweyung denken und beſchauen.“

D. V.

Eine Stelle, die gar keinen Zweifel läßt, ſteht S. 371. wo geſagt wird: „Realismus und Idealismus, wovon jener der Naturphiloſophie, dieſer der Transſcendentalphiloſophie gleich geſetzt wird, ſeyen nur verſchiedene, jedoch nothwendig auf einander zurückweiſende Anſichten von einem und demſelben ſich ſelbſt bedingenden Unbedingten.“

D. Fr.

Nun ſollen Sie die Eine und gleiche Wahrheit in beyden zuvor nicht geſehen haben.

D. V.

Sie brauchten nicht einmal ſo weit zurückzugehen, denn noch beſtimmter wo möglich ſteht daſſelbe noch in dem 1ſten Heft der Beiträge S. 86., wo es heißt: „das Urwahre oder reelle Abſolute in die Alleinigkeit oder Dieſelbigkeit des Ichs und der Natur, in die abſolute Identität von beyden zu ſetzen, war Schellingen aufbehalten. Die Transſcendentalphiloſophie oder die reine Wiſſenslehre und die Naturphiloſophie oder die reine Naturlehre ſind nur zwei verſchiedene Anſichten von einer und derſelben Sache, von der abſoluten Dieſelbigkeit, dem Alleins.“

D. Fr.

Wie hat ſich denn nun zwiſchen dem erſten und dritten Heft das Blatt ſo gewendet, daß er in jenem Ihnen zum Vorwurf macht, über dem Ich und der Natur die abſolute Dieſelbigkeit beyder als das Urwahre zu ſetzen, und jetzt, da er ſieht, daß dieß allerdings der Fall iſt, ſich gar nicht mehr erinnern kann, daß er dieß ſelbſt für Ihr Princip ausgegeben?

D. V.

Wenn dieß Dummheit iſt, (wie ich denn nicht zweifele), ſo iſt ſie von der exemplariſchen Art; denn es will mir nicht gefallen, daß Sie ihn einen Verfälſcher nennen, da Sie ſehen, daß es ihm hierzu am gemeinſten Theil gebricht.

D. Fr.

Wie wollen Sie aber eine ſolche exorbitante Erſcheinung ſelbſt begreiflich machen?

D. V.

Nichts ſcheint mir einfacher zu ſeyn. Es braucht dazu nichts weiter angenommen zu werden, als daß er niemals eigentlich gewußt habe, was er dort niedergeſchrieben, und daß er gleich anfänglich nicht verſtanden, was er jetzt nicht verſteht, ſo, daß er eigentlich es zu verſtehen niemals aufgehört, weil er nie angefangen hat, und jetzt nur ſich auflehnt, weil er gezwungen wird, Etwas bei dem zu denken, was er bisher ganz gedankenlos geleſen, und eben ſo gedankenlos wieder niedergeſchrieben hatte, wofür überdieß noch viele andere Spuren als Beweiſe angeführt werden könnten. Denn in derſelben Recenſion finden Sie ja Mißverſtändniſſe und Einwürfe genug, welche deutlich zeigen, daß er alle jene Aeußerungen zu Papier gebracht, ohne das Geringſte dabey zu denken. Genügt aber Ihnen dieſes nicht, ſo überlegen Sie, da dieß allerdings an die Verrücktheit zu gränzen ſcheint, wie anſteckend dieſe iſt, und wie receptibel in dieſer Rückſicht ſich N. auch ſonſt gezeigt hat. So führt er in der ebenvorgeleſenen Stelle an: Der Transſcendentalphiloſoph erhebe ſich über jede bloße Erſcheinung und abſtrahire demnach vor allem andern ganz von dem empiriſchen Ich; deſſen unerachtet läßt er ſich jetzt durch den Lehrer beſchwatzen, und ſich aufbinden: die Ichheit in unſerm Syſtem ſey die palpabelſte Individualität (Beitr. I. S. 159.), was ſich dieſer wohl nach ſeiner Verſtocktheit in den Kopf geſetzt haben mag und ſich gewiß auch in ſeinem Leben nicht daraus vertreiben läßt. Und aus dieſem Begriff führt N. jetzt ſeine ſiegreichen Beweiſe gegen Fichte und mich.

D. Fr.

Das Letztere erklärt nicht ganz, denn wie aus ſeinem gedruckten Bericht erhellet, ſo hat er den eigenen Verſtand ſchon ſeit dem Februar 1800 gänzlich untergekriegt (Beitr. I. S. 163.). Es hätten ſich alſo ſchon in jener Recenſion, die vom Auguſt, und der angeführten Abhandlung, die von einem noch ſpätern Datum iſt, die Spuren der Verſtandesverwirrung zeigen müſſen.

D. B.

Auch zeigen ſie ſich, nur iſt der höchſte Grad noch nicht erreicht, in dem letzten Heft der Beiträge geſellen ſich zu den erſten Gemüthsbewegungen noch mehrere andere, die der gekränkten Eitelkeit, welche nicht nur den Verſtand verwirrt, ſondern ſelbſt die Sinne benebelt, ſo daß, hätte man ihm auch jene Stellen vorgelegt, er doch mit ſehenden Augen nicht geſehen hätte; hierauf die Angſt, da es nun nicht mehr zu verbergen iſt, daß, was er und der Lehrer gegen uns vorbringen — wollten, von uns ſelbſt aufgehörte Ideen ſind, die ſie nur nicht zu brauchen wußten, und über die Ihnen das rechte Verſtändniß erſt geöffnet werden mußte; dann die Verzweiflung, da er weiß, daß er für ſeine Sache keine andern Waffen hat, als ſein Geſchwätz, das ihm jetzt auf einmal gelegt ſchien. Er erfährt aus meiner Darſtellung, daß der Idealismus keinesweges von der palpabelſten Individualität ausgehe; das iſt ein zu ſtarker Schlag vor den Kopf, denn dieß wenigſtens glaubte er unumſtößlich gewiß. Nun paßt das alte auswendig gelernte Penſum über den Idealismus nicht mehr. Es hat alſo vorläufig mit dem Geſchwätz ein Ende.

D. Fr.

Auch hört man dieſes Angſtgeſchrey der Unſicherheit, die nur Zeit will, um es mit Suchen und Tappen endlich noch zu etwas zu bringen, beſonders ſtark in den Blättern gegen Fichte. Er läßt mich, ruft er zu wiederholten Malen aus, gar nicht ausreden, ja er will mich nicht einmal zum Sprechen kommen laſſen, und ich habe doch noch ſo viel zu ſchwatzen, ſo viel zu erläutern, ſo viel Modifikationen beizubringen.

D. V.

Muß er nun nicht aus allen Leibeskräften ſich beſtreben, mein Syſtem ſeinem eigenen Zeugniß widerſprechend mit aller Gewalt zu einem neuen zu machen, nicht aus böſem Willen, ſondern aus Noth; denn da er an das widerſinnige Syſtem, welches er für das unſere hielt, ſein geſammtes Geiſtesvermögen — doch nicht einmal mit ſonderlichem Erfolg geſetzt hat, wo ſollen zur Widerlegung dieſes — ihm neuen die Kräfte herkommen?

D. Fr.

Für ihn iſt es allerdings ganz neu, und wird es wohl immer bleiben. Denn übrigens haben Sie auch das, was in Bezug auf die getrennten Darſtellungen des Idealismus und der Naturphiloſophie in der jetzigen wirklich neu iſt, ſchon längſt als Ihre Anſicht angekündigt. In dem ſchon im Mai 1800, alſo unmittelbar nach Erſcheinung Ihres transſcendentalen Idealismus geſchriebenen Aufſatz: Deduction der Categorien der Phyſik, findet ſich gegen das Ende, nachdem Sie ſich über das Verhältniß der Naturphiloſophie und des Idealismus erklärt haben, (eine Erklärung, aus der man die ganze Idee Ihres Syſtems nehmen konnte), die beſtimmteſte Aeußerung: was Sie hier zuerſt ganz ausgeſprochen, zu begründen, ſeyn die Vorbereitungen lange gemacht worden; aber ohne eine vollſtändige Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns vom idealiſtiſchen Geſichtspuncte aus vorauszuſetzen, ſeye die Ausführung nicht möglich geweſen.

Dazu Ihr Syſtem des Idealismus. Ferner: ſo bald Sie hoffen können, daß der Inhalt jenes Werks in die allgemeine Gedankenmaſſe gedrungen und aufgenommen ſey, werden Sie mit dem, was Sie darauf zu gründen denken den Anfang machen. (Zeitſchr. für ſpek. Ph. I. Band. 2 Heft S. 87.).

D. V.

Auf jene Aeußerung bezieht ſich, was ich in der Vorrede zu der neuen Darſtellung ſage, ich mache dieſe früher bekannt, als ich ſelbſt beabſichtigt habe: denn freilich konnte ich mich, von R. und Conſorten jetzt nichts zu ſagen, nicht rühmen, daß die wahre, nicht an der Oberfläche liegende, Tendenz jenes Werks allgemein verſtanden worden ſey. Uebrigens bedurfte es bey Leſern, die ſich nur nicht auf das bloße Empfangen einſchränken, ſondern ſelbſtthätig etwas in ihrem Kopf zuſammenbringen können, gar nicht einmal der förmlichen Aufſtellung des Syſtems, um meine eigentliche Meinung über die Natur der wahren Philoſophie im Allgemeinen zu faſſen. Denn ſogar Reinhold in den angeführten Stellen kann ſich ja nicht entbrechen, (obwohl wie man ſieht ohne alles Bewußtſeyn) zu ſagen: das, worinn die Natur und das Ich abſolut eines ſeyen, ſey Princip meiner ganzen Philoſophie, ſo daß man nun faſt ſchlieſſen müßte, er wäre ſelbſt ein Mitglied meiner bis daher, wie er ſich ausdrückt, eſoteriſchen Schule geweſen.

Die beſtimmteſte Ankündigung und ſogar den allgemeinen Plan dieſer Wiſſenſchaft enthält die Abhandlung, worinn Eſchenmayers, aus der ihm eigenen Anſicht des

Idealismus hergenommene, Einwürfe widerlegt werden ſollten *).

D. Fr.

Reinhold mußte dieſe Stellen geleſen haben, als er ſich im 2ten Stück an die Darſtellung Ihrer Philoſophie machte. Denn jenes Heft Ihrer Zeitſchrift iſt noch früher als das erſte Stück ſeiner Beyträge erſchienen.

D. V.

Ob er ſie geleſen oder nicht, iſt völlig gleichgültig. Auch wenn er ſie geleſen, würde er doch nicht anders gewußt haben, als daß es nun einmal ſo ſey, wie er ſich eingebildet, und daß, wie er auch in der Vorrede zum erſten Stück (S. VIII.) ſelbſt verſichert, das Zeitalter in der Philoſophie einen ſehr weſentlichen Schritt rückwärts zu thun habe.

D. Fr.

Ja wohl einen ſehr weſentlichen. Die Zeit kann nun einmal die Sieben-Meilen-Stiefel auch rückwärts anlegen.

D. V.

Ich läugne nicht, daß, wenn ich auf eine totale Verwirrung in ſeinem Kopf durch meine neue Darſtellung nicht gerechnet habe, ſie mir doch eben auch nicht unerwartet kommt, da es ihm freilich nahe genug gelegt war, einzuſehen oder wenigſtens eine Ahndung davon zu bekommen, wie abſurd er und der Lehrer uns verſtan

---

*) Vorzüglich gehören hieher die Stellen S. 124 u. 125. S. 143 u. 144. d. angef. Abh.

den, erſtens in dem, was ſie als unſere Meinung ausgaben und, wie geſagt, mit großer Anſtrengung — doch nicht einmal widerlegt hatten, ſo wenig auch dazu gehörte, zweytens in dem, was ſie von dem unſrigen entwendet, und, wieder ganz ſchief verſtanden, gegen uns brauchen wollten. Aus dieſer nicht einfachen, ſondern doppelten und dreifachen Verwirrung ſich herauszufinden gieng über ſeine Kräfte. Gegen den Punct anzurennen, den er mit allen ſeinen groben und ſtumpfen Waffen bisher noch nie erreicht hatte, und der hier eben an die Spitze geſtellt war, ſo, daß er ſeiner Wirkung nicht entgehen konnte, war ihm unmöglich. Denn wir bemerken auch ſonſt und in andern Wirkungen, wie ſelbſt mit der tiefſten Eingeſchränktheit ſich wenigſtens ein inſtinctartiges Vorgefühl der Vernichtung verträgt, das bey dem Anblick deſſen, worinn die Vernichtungskraft liegt, in Angſt und kraftloſe Zuckungen ausbricht. Die nächſte Zuflucht der Schwachheit in einem ſolchen Zuſtande iſt: den Widerſtreit gar nicht als Widerſtreit und die tödtliche Entgegenſetzung vielmehr als höchſte Einigkeit zu erblicken.

D. Ir.

Offenbar war die erſte Regung Rt. wie immer, ſo auch bey dieſer Gelegenheit, ein Wunſch, die Amalgamation bewerkſtelligen zu können, und ſeine ganze Abhandlung iſt nichts anders als das Reſultat eines ſolchen mißlungenen Experiments. Sie brauchen in Ihrer Darſtellung Ihr Eigenthum, Worte, welche der Lehrer aus Fichte's und Ihren Schriften diebiſcher Weiſe entwendet, und zu einem ganz verkehrten Gebrauch umgewendet hat, die Methode, welche dieſer der Naturphiloſophie nachäffen — wollte, die Stufenfolge der Dinge durch Potenzen auszudrücken u. ſ. w. Wie ſoll die unendliche Schülerhaftigkeit, die ſich auf das reine Lernen, lautere Empfangen und Nachdenken im eigentlichſten Verſtande gelegt hat, ſich hier zurecht finden? Auch ſieht man, daß die ganze Abhandlung eigentlich von der fröhlichen Vorausſetzung einer völligen Einheit zwiſchen Ihnen und dem Lehrer ausgegangen iſt; in der Folge aber, wie er die Beweiſe führen ſoll, geht ihm einer nach dem andern zu Schanden, und er muß die gränzenloſe Ungereimtheit begehen, immer zwei Dinge zu beweiſen: 1) daß hier offenbare Uebereinſtimmung, 2) daß eine totale Entgegenſetzung ſey. Zuletzt ſpricht er nur noch von Analogien beyder Syſteme, deren eigentliche Urſache, wie er ſagt, ihm hier ganz gleichgültig ſeyn könnte.

D. W.

Ich will gerne glauben, daß er hiervon eben nicht viel wiſſen will. Deſtomehr aber wollen wir uns angelegen ſeyn laſſen, der Sache auf den Grund zu kommen. Laſſen Sie doch von jenen Aehnlichkeiten hören.

D. Fr.

Die erſte iſt: Beyde Syſteme (wie er es nennt) gehen von der abſoluten Identität aus.

D. W.

Wenn das nicht die gröbſte Unwiſſenheit wäre, ſo wäre es die höchſte Unverſchämtheit. So aber iſt es das Erſte. Sagen Sie an, was nennt dieſes Volk abſolute Identität, und wie kann es ſich rühmen, auch nur davon auszugehen?

D. Fr.

Was es etwa künftig ſo nennen werde, nämlich wenn es ſo mit der Zeit allerhand in Erfahrung gebracht hat, iſt nicht deutlich zu ſehen. Vorläufig aber ſetzt es nichts weiter voraus, als daß das Denken als Denken unſtreitiger Charakter der Vernunft, und der unſtreitige Charakter des Denkens abſolute Identität ſey.

D. W.

Solche Trivialitäten alſo, daß der Charakter der Vernunft im Denken, der Charakter des Denkens aber in abſoluter Identität beſtehe, ſind die Entdeckungen, mit denen es groß thut, und die irgend ein Menſch von ihnen zu entlehnen verſucht werden könnte? Und dieſe abgedroſchene Identität, die des Denkens, iſt ihr Princip?

D. Fr.

Freilich. Auch ſetzt R. gleich dazu: jedes der beyden Syſteme verſtehe dabey etwas ganz anderes.

D. W.

Das mag er ſich gut ſeyn laſſen. Nun ſagen Sie aber, was ſoll denn das Ganze und was heißt es?

D. Fr.

Was weiß ich? — Nichts.

D. W.

Ich bitte Sie, laſſen Sie uns alle Möglichkeiten aufſuchen, damit einen menſchlichen Sinn zu verbinden. Mir ſelbſt ſteht der Verſtand ſtille vor ſolcher völligen Sinnloſigkeit.

D. Fr.

Daß Sie das Wort von ihnen gelernt haben, werden jene gewiß nicht ſagen, da ſie wohl wiſſen *werden*, es von uns geſtohlen, und auf ihr communes Zeug angewandt zu haben. R. ſelbſt führet es in allen ſeinen Darſtellungen als die Hauptidee Ihrer Philoſophie an.

In demſelben Sinne, in welchem Sie es brauchen, braucht es Fichte mehrmals, und namentlich in einer ſehr merkwürdigen und für die Beſtimmung des ſpeculativen Charakters ſeines Idealismus ſehr wichtigen Stelle, deren ich mich in der Einleitung zu ſeiner Moral erinnere (S. II. VII.). Es kann alſo auch nicht ſo gemeint ſeyn: Dieſer Begriff ſey von Ihnen erſt jetzt in dieſer Bedeutung gebraucht worden.

D. W.

Auch würde ich dieß nicht verſtehen. Kann etwa der Begriff zweydeutig ſeyn, oder anders als bey ſolchen, die ihn überhaupt nicht verſtehen, zweydeutig werden?

D. Fr.

Z. B. Sie haben das Abſolute der Form nach beſtimmt, als Subject *und* Object, dem Weſen nach aber beſtimmen Sie es als das, was *weder* Subject *noch* Object iſt.

D. W.

Daß es dem *An ſich*, oder Weſen nach weder das Eine noch das Andre und nur darum *abſolute* Identität beyder ſey, iſt ein allgemein bekannter Satz des

Idealiſmus. Z. B. leſen Sie folgende Stelle meines Syſtems S. 433.

D. Fr.

„Wenn jenes Höhere, (was über dem Freyen und dem Nothwendigen iſt), nichts anders iſt, als der (allgemeine) Grund der Identität zwiſchen dem abſolut Subjectiven und abſolut Objectiven, dem Bewußten und Bewußtloſen, welche eben zum Behuf der Erſcheinung im freyen Handeln ſich trennen, ſo kann jenes Höhere ſelbſt *weder Subject noch Object*, auch nicht *beydes zugleich*, ſondern nur die *abſolute Identität* ſeyn, in welcher gar keine Duplicität iſt, und welche ebendeßwegen, weil die Bedingung alles Bewußtſeyns Duplicität iſt, nie zum Bewußtſeyn gelangen kann. Dieſes ewig Unbewußte, was, gleichſam die ewige Sonne im Reich der Geiſter, durch ſein eigenes ungetrübtes Licht ſich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freyen Handlungen ſeine Identität aufdrückt, iſt zugleich daſſelbe für alle Intelligenzen, die unſichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen ſind, und das ewig Vermittelnde des ſich ſelbſt beſtimmenden Subjectiven in uns und des Objectiven oder Anſchauenden, zugleich der Grund der Geſetzmäßigkeit in der Freyheit, und der Freyheit in der Geſetzmäßigkeit des Objectiven.“

D. W.

S. 471. deſſelben Werks finden Sie beſtimmt folgende Aeußerung: „Die *ganze* Philoſophie geht aus und muß ausgehen von einem Princip, das als das abſolut Identiſche ſchlechthin nichtobjectiv iſt.“ — Dieſes abſolut Identiſche wird unmittelbar darauf beſtimmt als das an ſich weder Sub- noch Objective, das nur für die intellectuelle Anſchauung zugänglich iſt. Von dieſer wird behauptet, ſie erlange nur durch die Kunſt eine allgemeingültige Objectivität. Das Kunſtwerk allein reflectire, was ſonſt durch nichts reflectirt wird, „jenes abſolut Identiſche, was ſchon im Ich ſich getrennt hat (hier wird es alſo ausdrücklich dem Ich entgegengeſetzt), und was demnach der Philoſoph ſchon im erſten Act des Bewußtſeyns getrennt ſehen müſſe.“

D. Fr.

Warum hat man in dieſen Stellen nicht ſchon längſt den wahren Geiſt Ihrer Philoſophie erkannt?

D. V.

Mir iſt dieß ſehr begreiflich. Die Wenigſten haben eine Idee davon, daß man ſich zum Behuf einer Darſtellung oder bey Hervorbringung eines Werks willkührlich begränzen könne. Sie treiben die Philoſophie als ein Handwerk, und wollen ſie auch von andern ſo getrieben wiſſen. Da es zu jeder Zeit wenig iſt, was ſie wiſſen, ſo ſchütten ſie auch jedesmal alles aus, was ſie im Vorrath haben, es mag nun paſſen oder nicht. So konnten ſie ſich nicht denken, daß, indem ich eine Darſtellung des transſcendentalen Idealismus gab, ich auch wirklich nichts weiter als eben den Idealismus darſtellen wollte, ſo wie ich ja auch eine Darſtellung der Monadologie, oder des Materialismus geben könnte.

Die Gränze, in welche ſich der Idealismus einſchließt, und die in meiner Darſtellung gleich anfangs beſtimmt angegeben wird, iſt, daß er nicht über das Selbſtbewußtſeyn hinausgeht. „Durch die Beſchränktheit meiner Aufgabe, heißt es S. 31., die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wiſſens einſchließt, wird mir das Selbſtbewußtſeyn (als das erſte Wiſſen) ein Selbſtſtändiges, und zum abſoluten Princip nicht alles Seyns, ſondern alles Wiſſens. — — Gegen die Aufgabe ſelbſt, oder vielmehr gegen die Beſtimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker ſchon deßwegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkührlich einſchränken, nur nicht willkührlich erweitern darf.“ Bey dieſer Bewandniß der Sache kann jene abſolute Einheit alles deſſen, was im Bewußtſeyn und zugleich mit dem Bewußtſeyn ſich trennt, dieſe — eben deswegen auſſerhalb des Bewußtſeyns liegende Identität nicht Princip des Idealismus als Idealismus ſeyn, ſie iſt aber das Höchſte, worauf er geht, und worinn er ſich ſelbſt endet. — Daß aber die ganze Philoſophie, d. h. diejenige, welche nicht Idealismus im Gegenſatz des Realismus, noch Realismus im Gegenſatz des Idealismus iſt, von ihr ausgehe, iſt in der eben angeführten Stelle behauptet.

D. Fr.

So kann es alſo auch nicht einmal ſo gemeint ſeyn, daß Sie doch dieſes letzte Wort über die ganze Philoſophie bisher noch nicht geſprochen haben.

D. W.

Ich muß es wohl ausgeſprochen haben, da ja R. ſogar, der eben ſonſt nicht leicht zu verſtändigen iſt, es mir nachgeſprochen hat.

D. Fr.

Ich weiß, daß er in der Rec., nach ſeiner Weiſe, nicht aufhören kann, und es zehnmal wiederholt: die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven ſeye für Ihre Philoſophie die Eine Grundwahrheit, auf die ſich alles reducirt (A. L. Z. a. a. O. S. 371.). Das was er in der vorhin ſchon (oben S. 22.) angeführten Stelle die unbedingte Identität des S. und O. genannt hat, und was nach ihm Thema und Princip dieſer Philoſophie iſt, nennt er S. 364 eine ſchlechthin urſprüngliche Identität alles O. u. S. In demſelben Zuſammenhange ſcheint er ſogar ſoviel von der Sache zu begreifen, daß er ſagt: Dieſe Identität müſſe eben darum abſolut, und als abſolut keiner Erklärung bedürftig ſeyn, weil man ſie ſchon aufgehoben haben müſſe, um ſie zu erklären. Daß er mit dieſer unbedingten Identität daſſelbe bezeichnen wollte, was Sie in den angef. Stellen dasjenige nennen, was an ſich weder ſub- noch objectiv, eben ſo wenig beydes zugleich iſt, erhellet daraus, daß er S. 369. erzählt, ſie offenbare ſich, als ſolche, urſprünglich nur der Kunſtanſchauung.

D. B.

Genug und übergenug, es iſt derſelbe Wahnſinn, den wir ſchon früher kennen lernten. Bemerken Sie noch, um das Maaß voll zu machen, daß ihm die Rückkehr zu dem, was an ſich weder ſubjectiv noch objectiv iſt, unter der Hand zu einer Rückkehr in die abſolute Subjectivität wird (S. 372.).

D. Fr.

Dieſe Gedankenloſigkeit iſt nicht größer, als daß er im erſten Heft S. 23. von Spinoza ſagt, „er habe das Abſolute als abſolute Objectivität, und eben darum als ein Unendliches der Ausdehnung — u. ſ. w. beſtimmt.“ Es iſt wie mit dem Idealismus, der, obwohl er von der abſoluten Subject-Objectivität ausgehet, dennoch von der abſoluten Subjectivität, auch u. ſ. w. ausgehen ſollte.

D. W.

Doch will ich mit ihm ſehr zufrieden ſeyn, wenn er mir den Unterſchied zwiſchen der wahren abſoluten Identität und dem, was er ſo nennt, recht ins Licht geſtellt hat.

D. Fr.

Sorgen Sie nicht, ſo gut er es vermochte, hat er es freilich thun müſſen.

D. W.

Seine ſogenannte Identität iſt, ſo viel ich aus ſeinen wortreichen Erklärungen in dem erſten Heft habe nehmen können, nichts weiter, als die ganz gemeine bloß logiſche des Gattungsbegriffes, eine abſtracte Verſtandes-Identität, wie ſich Hegel ſehr gut ausgedrückt hat. Dieß erhellet am beſten aus der anfänglichen Beſchreibung; und laſſen Sie uns beſonders zuſehen, daß uns die unendliche Wiederholbarkeit nicht abhanden kommt. Sie iſt eine gute Beſchreibung des Verſtandesbegriffs. Von der Idee iſt keine Spur darinn, denn die Idee iſt das, worinn das Allgemeine und Beſondere ſchlechthin eins iſt, und was eben deßwegen nicht wirderholbar ſeyn kann, denn die Wiederholbarkeit ſetzt den Gegenſatz des Allgemeinen und des Beſondern voraus. Auch haben wir bey R. auf der einen Seite die abſtracte Einheit des Begriffs, das unendlich Wiederholbare, auf der andern als ſchlechthin entgegenſtehend die Nichtidentität, die bloße Mannichfaltigkeit als Charakter des zur Anwendung des Denkens nöthigen Stoffs, alſo eine eben ſo abſolute Beſonderheit als dort abſolute Einheit, welche beyde erſt in der Anwendung des Denkens als Denkens ſynthesirt, alſo durchaus auf keine abſolute Weiſe vereinigt werden. So ſubaltern als jene Identität ſelbſt iſt, (ſie iſt nämlich Identität nur weil ſie bloß der eine Factor eines abſoluten Dualismus iſt), iſt es nothwendig auch die Unendlichkeit, die ihr beygelegt wird. Denn freylich iſt der Begriff als Begriff und an ſich unendlich. Er bedarf der Quantität und der unendlichen Wiederholung nicht, um es zu ſeyn. Aber ebendeßwegen iſt dieſe Unendlichkeit, wie jene Einheit, eine bloß abſtracte, und die falſche Abſtraction rächt ſich auch hier, indem nachher eine Unendlichkeit fertiger und fixirter Endlichkeiten in der Mannichfaltigkeit des Stoffs nachgezeichnet kommt. Höher als zu dieſem Gegenſatz geht es nicht. Was die wahre Speculation oben zuſammenknüpft, bringen ſie unten zuſammen, und ſind der einfältigen Meinung, daß außer ihnen irgend jemand mit den ſchülermäßigen Ausdrücken: Anwendung des Denkens u. ſ. w. ſich werde abfinden laſſen. Sie haben in alten und neuen Büchern einige andere, gute Worte gefunden, mit denen ſie aber nichts anzufangen wiſſen. Man muß nicht fragen, was ihre Meinung ſey, denn ein volkommener Galimathias bleibt gleich unverſtändlich für Kluge wie für Thoren. Beſonders ſcheinen dem Lehrer einige Ausdrücke, die man bey Plato auf allen Seiten ausleſen kann, von der ſtehenden Einheit in der Vielheit, von dem, was ſich ſelbſt gleich, und dem, was ſich ungleich iſt, mit Reinholdiſchen und Fichtiſchen Begriffen und Ausdrücken zuſammengefloſſen zu ſeyn. Eine ähnliche Art der Unphiloſophie muß übrigens ſchon zu Plato's Zeiten nicht ganz unbekannt geweſen ſeyn; denn in derſelben Stelle, wo er ſagt: „Die Alten, beſſer, und näher den Göttern als wir, haben uns die Sage hinterlaſſen, daß, da aus Einem und Vielem die Natur alles desjenigen ſeye, von dem man ſagt, daß es ewig ſey, und dieſes die Unendlichkeit und die Gränze in ſich zuſammengewachſen enthalte, wir bey dieſer Beſchaffenheit der Sache jederzeit von allem Eine Idee vorausſetzen und ſuchen müſſen" — in demſelben Zuſammenhange fährt er fort: Die ſich aber jetzt Philoſophen nennen, ſetzen das Eine und das Viele, wie es kommt, früher oder ſpäter, als es recht iſt, nach der Einheit aber unmittelbar unendlich vieles (unendliche Mannichfaltigkeit), das Mittlere aber entflieht ihnen, (Phileb. pag. 219. 220. ed. Bip.). Von demjenigen alſo, was für die Speculation das einzig Höchſte iſt, dem wo mit dem Unendlichen auch das Endliche, mit der Einheit auch die Entgegenſetzung wieder Eins iſt, mit einem Wort, von der wahren abſoluten Identität und der wahren Unendlichkeit derjenigen, welche Ewigkeit iſt, iſt in dieſer vermeinten Philoſophie nichts anzutreffen.

D. Fr.

Das nennt R. eine Amalgamation des Endlichen mit dem Unendlichen. –

D N.

Dieſe Schmähung der höchſten Idee muß ſeiner Unwiſſenheit zu gute gehalten werden.

D. Fr.

Das Höchſte, wozu man etwa zugeben könnte, daß jene angebliche Philoſophie ſich erhebe, wäre das, was in Ihrem Syſtem die quantitative Indifferenz (A^2) genannt wird; ſtünde dieſer nicht bey jenen die Differenz (oder das $A = B$) ſchlechthin entgegen. Da auf der Syntheſis der Differenz oder des Beſondern, und der Indifferenz, des Allgemeinen, ſogar das Bewußtſeyn beruhet, ſo kann es dieſes zweyſpaltige Denken nicht einmal bis zum Bewußtſeyn bringen, geſchweige bis zu dem, worinn die Differenz und die Indifferenz, das Beſondre und das Allgemeine abſolut Eins ſind (A^3).

D. N.

Wie es nun komme und möglich ſey, daß dieſe unwiſſende Arroganz, die ſo tief unter ihrer Zeit ſtehet, und die Philoſophie freilich nicht nur um Einen Schritt, ſondern um alle Schritte, die ſie vorwärts gethan hat, bis in den äußerſten Zuſtand der Unmündigkeit zurück verſetzen würde, der auch die erſten Begriffe aller Speculation fremd ſind, ſich als Philoſophie brüſten könne, will ich nicht beantworten. Iſt aber die Frage davon, wie ſich dieſe Ausgeburt zu meinem Syſteme verhalte, ſo will ich nur ſoviel ſagen: wie ſich der gröbſte Dualismus zu einem wahren abſoluten Identitätsſyſtem, oder wie ſich zwei völlig incommenſurable Dinge, z. B. die von einem trivialen, und in ſeiner Trivialität wieder verbrannten, Gehirn zuſammengeſetzte, von einem Sudler aber ausgeführte Fratze, zu einem mit Kunſtbeſtreben entworfenen und gemäß ſeinem Begriff ausgeführten Werk verhält.

Da ferner nicht einzuſehen iſt, wie eine Identität, welche einen Stoff mit unendlicher Mannichfaltigkeit und Nichtidentität außer und neben ſich — vorausſetzt, und in der Anwendung ſich mit ihm zu fügen hat, eine abſolute Identität heißen könne, ſo bleibt nichts übrig, als Reinholden und ſeinem Spießgeſellen, von Rechtswegen, anzudeuten, daß ſie ſich dieſes angemaaßten und ihnen gar nicht zuſtändigen Worts künftig enthalten ſollen.

D. Fr.

Wenn ich noch recht Beſcheid weiß, ſo hat es der Spießgeſelle nicht einmal gebraucht, ſondern Reinhold hat es ſich zugeeignet.

D. W.

Ganz paſſend hierher heißt es bey Shakſpeare: Er hat das Wort von irgend einem geſcheidten Manne gehört, und auf einen Narren angewendet. — . Denn ich erinnere mich ebenſowenig, bey dem Lehrer etwas davon bemerkt zu haben.

D. Fr.

Sie haben alſo doch endlich den Grundriß der Logik geleſen?

D. A.

Weniger als geleſen und etwas mehr als bloß durchblättert; gerade ſo viel, als nöthig iſt zu ſagen, weß Geiſtes Kind er ſeye; ſeit dem verfloſſenen Sommer 1801.

D. Fr.

Geſtehen Sie wenigſtens, daß Sie hierinn eine größere Nachläſſigkeit haben, als man dafür hält, daß einem Gelehrten gezieme! Denn wie das Buch auch ſonſt beſchaffen ſeyn mag, ſo mußten Sie es doch wenigſtens darum leſen, weil das Aufheben davon gemacht wurde.

D. A.

Beſter Freund, was den einzigen der es machte betrifft, ſo hatte ich über dieſen meine Idee fixirt, und wußte, was ich von ihm zu halten hätte. Doch wäre dieß allerdings kein zureichender Grund geweſen: Sie müſſen alſo wiſſen, daß, was den Verfaſſer betrifft, ich dieſes Menſchen ſchon länger kenne; wußte, daß er ſchon früher in der Philoſophie geſtümpert, und erſt, nachdem mit den vorhergegangenen kleinen ſchriftſtelleriſchen Verſuchen ſchlechterdings keine Aufmerkſamkeit zu erregen war, ſich durch den Grundriß der Logik aus der Obſcurität empor zu arbeiten getrachtet hatte. — Vielleicht ſind Ihnen ſelbſt einige Blätter unter dem Titel: „Urſprung des Begriffs der Willensfreyheit und gewiſſe Briefe über den Urſprung einer Metaphyſik überhaupt vorgekommen.

D. Fr.

Ich habe nie davon gehört.

D. N.

Wahrſcheinlich wären ſie mir eben ſo unbekannt geblieben; hätte ſie mir der Verfaſſer nicht ſelbſt zugeſchickt. Dieſe beyden Schriften allein ſind ſchon hinreichend, ſich einen ziemlich beſtimmten Begriff von dem Geiſtesvermögen ihres Autors zu machen. Er war nämlich dergeſtalt über und über mit der empiriſchen Pſychologie behaftet, daß ich nie einen Menſchen geſehen zu haben mich erinnere, der ſo völlig blind und ohne alle Ahndung, daß es etwas Speculatives gebe, wo ihm eine Idee vorkam, ſie friſchweg aus der empiriſchen Pſychologie zu erklären anfieng, gleich als ob es nie jemand eingefallen wäre, an der Realität dieſes Empiriſchen zu zweifeln. So z. B. wird ihm in der angef. Schrift die Idee der Willensfreyheit ganz vollkommen durch eine pſychologiſche Täuſchung erklärt.

D. Fr.

Kein Wunder, daß er auch den Idealismus ſich empiriſch pſychologiſch zurecht machte.

D. N.

Ganz richtig. Auch widerlegt er ihn aus ſeinen empiriſch pſychologiſchen Capiteln heraus. Mit einem Wort, ich habe ihn nie anders gekannt als in der dickſten und tiefſten Empirie ſo verſunken und ertrunken, und über alles Speculative mit ſolcher Finſterniß geſchlagen, daß er über ſeine empiriſche Pſychologie auch auf keine Weiſe zu bedeuten war. Zu dieſem Uebel geſellten ſich zwey andere, die oberflächlich: Schönſchreiberey, worinn er ſich beſonders einige Helden zum Muſter geſetzt hatte, und die Sucht, die Philoſophie durch ihre Geſchichte zu ſtudiren, dieſer aber mit empiriſcher Pſychologie aufzuhelfen, ſo daß der Kreis, der mit der Empirie angefangen hatte, auch in Empirie ſich wieder ſchloß, und alſo gar kein Ausweg übrig blieb.

Das Höchſte, wozu ſich eine ſo ſeichte Natur noch etwa erheben konnte, war allerdings die Reinholdiſche Theorie vom Stoff und der Form, weßwegen ich es ganz begreiflich fand, als ich von dem Grundriß der Logik als einem Spätling der Reinholdiſchen Elementarphiloſophie hörte, um ſo mehr, da ich den Verfaſſer auch ſonſt als einen Menſchen kannte

— — von dürſt'gem Geiſte, der ſich nährt
Von Gegenſtänden, Künſten, Nachahmungen,
Die alt ſchon und von andern abgenutzt
Erſt ſeine Mode werden. — — —

Dieß alles konnte mich nicht abhalten, den Grundriß wenigſtens ſo bald zu leſen, als ich von deſſen Exiſtenz hörte, und ſeiner habhaft werden konnte, (welches beydes geraume Zeit nach ſeiner Erſcheinung geſchah); auch nicht, daß ich vernahm, was ſich mir nachher beſtätigte, und was ich mir zum voraus vorſtellen konnte, er habe bey ſeinem Werk mehr die Befriedigung gewiſſer ſchlechter Regungen, als das Intereſſe der Wiſſenſchaft vor Augen gehabt; habe ſich in ſeiner Schrift der kleinlichſten Art des Haſſes, insbeſondere gegen mich entledigt; habe zum Dank für eine ganz beſtimmt von mir entlehnte Idee über Mechanismus und Organismus, in dem ſelben Zuſammenhange, in welchem er ſich ihrer bedient, und der Schrift, aus der er ſie genommen, erwähnt, ſich Ausbrüche der gemeinſten Perſönlichkeit erlaubt, und von ſeiner Crapuloſität weit genug ſich hinreißen laſſen, um an einer Stelle ſeine Empfindlichkeit ſogar darüber zu äußern, daß irgend ein alberner Menſch im Intell. Blatt der Erl. Lit. Zeitung, ſo lange ſie noch unter der Leitung des erſten Redacteurs eine gute Anlage zur Klatſchbude zeigte, mich ein Univerſalgenie, oder etwas der Art genannt hatte. Dieß alles mußte, weit entfernt mich von der Lectüre zurückzuhalten, ſie mir vielmehr intereſſant machen.

Denn erſtens iſt bekannt, daß ſehr oft der Haß den Mangel des Genies erſetzt, zweitens, daß Gott nicht ſelten auch ein unehrbares Gefäß ſich auserſieht, um etwas Gutes für die Welt darein zu legen. Auch in dem Fluß, der ſonſt nichts als Schlamm und Unrath führet, kann man zerſtreute Goldkörner vermuthen, beſonders wenn man weiß, daß er edle Berge auch nur im Vorbeygehn beſpühlt hat. Was mich aber von aller Lectüre des Werks freyzuſprechen ſchien (denn ich will in meiner Erzählung fortfahren) iſt folgendes.

Im Sommer 1800 hatte ich mit dem Verfaſſer ſelbſt eine perſönliche Unterredung, welche mich, obgleich es zu meiner Ueberzeugung eben nicht nöthig war, doch vollends ganz in den Abgrund von Abſurdität hinabſehen ließ, der in dieſem Individuum ſich aufgethan hatte. Ich verbürge, daß ich keinen Zug davon angebe, der nicht genau richtig iſt, und daß, obgleich viele unbedeutende Zwiſchenreden wegfallen mögen, doch, die ich erwähne, die Hauptſache, und dem Inhalt nach, ganz ſo beſchaffen waren, wie ich ſie angebe. Urtheilen Sie ſelbſt, und erlauben Sie, daß ich dieſe kleine Scene in unſer Geſpräch einſchalte.

Ich,

(nachdem er mich verſichert hatte, daß die Subject-Objectivität der Idealiſten die palpabelſte Individualität ſey, daß er von einer reinen Identität (ſollte heißen: einer ſolchen, die nicht Identität des Subjects und Objects ſeye), ausgehe, und dieſe als das ſchlechthin Determinirende und Urſache aller Determination auf den Stoff einwirken laſſe, machte ihm die Frage):

Wie denken Sie dieſen Stoff; ohne Zweifel doch wohl im Raum?

Er.

Freilich; denn ich kann mir keinen Stoff unabhängig vom Raum denken.

Ich.

Nehmen Sie auch an, daß er den Raum erfülle?

Er

(zaudernd).

Ich.

Wofern Sie dieß nicht annehmen, ſo werden Sie ihn von dem Raum ſelbſt nicht unterſcheiden können.

Er.

Auch muß er den Raum erfüllen.

Ich.

Ohne Zweifel nach allen drei Dimenſionen?

Er.

Wie anders? (Ich wußte noch nicht, was er in dem Grundriß der Logik S. 116. ſagt: „daß dieſe Ausdehnung ihr Weſen nun eben in drei Raumdimenſionen an den Körpern ausſtelle, erfahren wir freilich — erſt durch den Anblick dieſer Körper ſelbſt.)

Ich.

Wie glücklich ſind Sie, daß Sie dieß alles umſonſt haben, und vorausſetzen können, da wir andern uns die Mühe nicht dauern laſſen, die Materie mit ihren drei Dimenſionen zu deduciren. — Sie können ſich aber keine Raumerfüllung überhaupt, ſondern müſſen jede nothwendig als eine beſtimmte denken. So können Sie auch nicht denken, daß ihr Stoff den Raum nur überhaupt erfülle, ſondern nothwendig, daß er ihn in einem beſtimmten Grade erfülle.

Er,

(abermals bedenklich, und wirklich nicht wiſſend, oder nicht zu wiſſen ſich anſtellend, was Raumerfüllung in beſtimmtem Grade bedeute, womit er die extenſive Größe der Raumanfüllung verwechſelte. Es mußte dieſem großen Philoſophen der Unterſchied durch das Beiſpiel auseinandergeſetzt werden, daß eine extenſiv gleich große Portion Luft und Bley den Raum doch intenſiv verſchieden erfüllen.)

Es läßt ſich hierüber nichts ſagen, als daß der Stoff den Raum mit unendlicher Mannichfaltigkeit erfülle.

Ich.

Wo Sie unendliche Mannichfaltigkeit ſetzen, ſetzen Sie unendliche Unterſcheidbarkeit, und dieſe wiederum ſetzt unendliche Beſtimmtheit voraus. Sie haben alſo nicht nur die allgemeine Beſtimmtheit des Grads der Raumerfüllung, ſondern auch eine Unendlichkeit von Beſtimmtheiten. Wie kommen nun alle dieſe Beſtimmtheiten ſchon in den Stoff als Stoff, da doch nach Ihnen alle Determination in dem Stoff erſt durch die Einwirkung der Identität auf ihn geſetzt wird?

Er,

(nachdem er durch verſchiedene Wendungen von dieſem Punkt hinweg zu kommen geſucht, aber immer wieder darauf zurückgeführt, und nachdem zu wiederholtenmalen handgreiflich gemacht worden war, daß er eine Menge von Beſtimmtheiten in dem Stoff als Stoff unabhängig von dem beſtimmenden, alſo ein Denken, außer dem Denken und vor dem Denken, mithin eine baare Abſurdität annehme, endet von ſeiner Seite das ganze Geſpräch, nachdem er weiter nichts vorzubringen weiß, — mit einem Lachen.).

Ich.

Geſtehen Sie, daß wenn man es in der Philoſophie recht bequem haben will, man ſich zu Ihnen halten muß. Denn ich ſehe nun deutlich, daß Sie unabhängig von, und vor allem Denken nicht nur einen Stoff, ſondern auch den Raum, die drei Dimenſionen der Raumerfüllung, ja ſogar eine unendliche Menge verſchiedener Grade der Raumerfüllung haben. Mit einem Wort, Sie fangen mit dem an, womit wir andern aufhören, und können es auf dieſe Weiſe ganz natürlich weit bringen u. ſ. w. u. ſ. w.

Er

(fährt wie oben fort zu lachen, und beſchließt damit die Unterhaltung.)

D. Fr.

Unmöglich iſt es, nicht in dieſe Regung mit einzuſtimmen.

D. V.

Sollte ich nun nicht dieſen betrogenen Menſchen bemitleiden, der ſeine Narrheit für Weisheit, ſeine Schülerbegriffe für Ideen, ſein zuſammengeſtohlnes Exercitium für eine ganz neue Philoſophie, ſein Flickwerk für Meiſterwerk nicht ſowohl ſelbſt hielt, als vielmehr durch einen andern Schwachkopf ſich verführen ließ zu halten. Es gehörte auch nicht weniger dazu, als die Erfahrung, daß Reinhold wirklich die Sache im Ernſt fortzutreiben geſonnen ſey, und die Bemerkung mehrerer Freunde, daß die Waffen, deren er anfieng ſich zu bedienen, und welche jenen mehr giftiger als triftiger Art ſchienen, äußerer Rückſichten wegen eine Vertheidigung von unſerer Seite, und eine Darſtellung ſeiner Sache nothwendig machen könnten, um mich endlich zur Hervorſuchung und einer etwas mehr als bloß oberflächlichen Durchblätterung des Buches zu bringen.

D. Fr.

Sehr ſollte es mich ergötzen, bey dieſer Gelegenheit einige Ihrer Bemerkungen darüber zu hören.

D. V.

So viel mir jetzt eben davon beygeht, ſteht Ihnen gerne zu Dienſten. Das ganze Buch habe ich mir conſtruirt als eine Hülfe der Natur, nöthig gemacht dadurch, daß unglücklicher (und zu einer ſolchen Zeit faſt unvermeidlicher) Weiſe in einen zur tiefſten Empirie beſtimmten Kopf einige ſpeculative Ideen von außen gerathen waren, die, als ein fremdartiger Stoff, nicht eher vertragen werden konnten, bis ſie empiriſch pſychologiſch aſſimilirt und auf dieſe Weiſe der eigenthümlichen Organiſation des Kopfs wieder unterworfen waren; als einen unförmlichen Abſceſſ des Gehirns alſo, gebildet durch die Einwirkung des Idealismus auf ein mit empiriſcher Pſychologie getränktes, durch einige confuſe Ideen aus der Reinholdiſchen Elementars, der Kantiſchkritiſchen Philoſophie und einigen, noch vom Schulunterricht her bekannten, Syſtemen, verrücktes und in ſeiner Ordnung geſtörtes Seelenorgan, das ſich durch dieſen Auswuchs zur Geſundheit zu reconſtruiren ſuchte, ſo wie wir oft ſehen, daß die hülfreiche Natur ein inneres Uebel in äußern Monſtroſitäten ausſtößt.

Der chemiſche Proceß, der die Maſſe, worinn ſo heterogene Beſtandtheile zuſammentrafen, ergriff, gieng, wie man deutlich ſieht, in allen ſeinen Zerſetzungen, Niederſchlägen und Anſchießungen ganz ohne alles Zuthun oder einigen Antheil des Subjects von ſtatten, und iſt inſofern in der That ein reinobjectives Naturphänomen.

D. Fr.

Merkwürdig ſcheint mir in dieſer Rückſicht, daß nach dem jetzigen ſchalen und nüchternen Sprechen des Subjects zu urtheilen, der Proceß wirklich die gehoffte Wirkung gehabt hat, und daß die nüchterne und aſtheniſche

Seele Reinholds jetzt eben anfängt von dem hitzigen Fieber ergriffen zu werden, während es bey jenem in ein kaltes übergeht, ſo daß, indem jener zur Beſinnung kommt, dieſer betrunken zurückbleibt, nicht unähnlich in dieſem Schickſal dem einfältigen, jedoch klügern, und berühmtern Sancho Panſa, der, in dem Augenblick, wo ſein Herr aufhört zu raſen, eben recht anfängt, an alle ſeine Narrheiten zu glauben.

D. V.

Gleichwie nun das Auge ſich an wunderbaren Verſteinerungen, die eine ſeltſame Zuſammenkunft chemiſcher Agentien und Reagentien hervorbringt, oder an biſarren Seegeſchöpfen ergötzt, in welchen die äußere Feuchtigkeit des Elements den innern Bildungstrieb in widerſinniſche Formen zwingt, ſo kann es ſich hier und in dieſem Individuum nicht bloß Einer ſolchen Seltſamkeit, ſondern einer vollſtändigen Collection und gleichſam eines Naturaliencabinets aller möglichen abſurden Formen und Concreſcenzen, von der Zirbeldrüſe des Carteſius an bis herunter zu dem eigenen Pferde-Ich des Verfaſſers erfreuen.

Obgleich es ſchwer iſt, in einer ſo trüben Maſſe irgend ein reines Element zu erkennen, ſo ſieht man doch, daß das Hauptferment, wodurch ſie in Bewegung geſetzt iſt, aus dem Idealismus angeflogen, und was noch von Philoſophie, in kaum ſichtbaren Adern, durch das Ganze ſich hinzieht; (denn ich habe, wenn ich nicht irre, bereits bemerkt, daß der Verf. ein Narr von der gemiſchten Art ſeye); von den Idealiſten aufgehörte und angeeignete Ideen ſind. So z. B. hat er von dieſen vernommen, daß das Philoſophiren unmittelbar mit dem Unbedingten, und ſonach dem, was bloß unter dem Geſetz der Identität ſteht, anfange, und daß von dieſem Unbedingten alles negirt werden müſſe, was bloß ſynthetiſcher Natur iſt, daß das Princip der Identität nicht bloß negatives Kriterium der Wahrheit wie bey Kant, ſondern poſitives Princip ſey — ein Satz, mit dem Fichte, zuerſt in der Recenſion des Aeneſidemus, und nachher in den erſten Blättern der Wiſſenſchaftslehre die Philoſophie über die Kantiſche Beſchränktheit hinaus auf's Abſolute führte. So hat er auch ferner aus §. 1. der Wiſſenſchaftslehre erfahren, daß das eigentlich Gedachte in dem A = A nicht A ſelbſt, oder A als Subject und Prädicat, ſondern der nothwendige Zuſammenhang (die Copula), mit einem Wort die Identität ſelbſt ſey.

So wie man nun oft die Erfahrung machen kann, daß Menſchen, die bis daher in einer rohen Unwiſſenheit gelebt haben, wenn ihnen etwa zufälliger Weiſe einmal ein kleines Licht aufgehet, ſich über ſich ſelbſt nicht genug verwundern, und die ſeltenen Naturgaben in ſich preiſen können, ſo konnte auch unſer Verfaſſer, dem in dieſer Region alles fremd und völlig neu war, da er das erſtemal von Etwas über dem Empirismus vernahm, ſich vor ſich ſelbſt nicht tief genug in den Staub beugen (pag. 296.), und da die Bewegungen dieſes Erſtaunens Reinholden ganz in demſelben Zuſtand des dickſten Empirismus antrafen, den er bis daher noch nie hatte überwinden können, ſo war es eine Art von Nothwendigkeit, daß er mechaniſch dieſelben Bewegungen nachmachte, und ſie nun noch immer nachzumachen fortfährt.

Allein dieweil in allen Künſten und Wiſſenſchaften, beſonders aber in der Philoſophie die Flügel, die man von andern entlehnt, nicht weit tragen, ſo ſank jener auch, nachdem er vergeblich zu dem wahren Unbedingten und dem Aether der höchſten Identität ſich zu erheben geſucht hatte, alsbald in den Reinholdiſchen Stoff, den ſtehenden Sumpf der faulen Philoſophie, zurück. Die von Seiten Reinholds ergangene Verſicherung, über alle Objectivität und Subjectivität (nur nicht zur abſoluten Identität beyder) hinaus dringen zu wollen, hat ſich darein aufgelöſt, daß ſie in die tiefſte Subjectivität, welche als ſolche freilich eine reine Identität iſt, in das Denken als Denken, welches den Stoff nicht nur ſich gegenüber ſtehend hat, ſondern vorausſetzt, verfallen ſind. Daß ſie, indem der Stoff ſchlechtweg als unendliche Mannichfaltigkeit beſtimmt wird, ein Seyn, und zwar, wie aus dem erzählten Geſpräch erhellet, ein ganz fertiges empiriſches Seyn mit allen möglichen Beſtimmungen des Denkens vor, und außer dem Denken, ſonach ein ſich ſelbſt widerſprechendes Denken ſetzen, daß ferner das Denken als Denken ſeiner angeblichen Abſolutheit unbeſchadet doch zugleich als beſchränkt durch, und nothwendig ſich fügend mit dem, was ihm entgegen, und von ihm ſchlechthin unabhängig vorausgeſetzt wird, ſelbſt nicht mehr ein Denken, ſondern ein baares Nichtdenken iſt — ſind Betrachtungen, welche ſich dieſes unſchuldige Philoſophiren nicht beygehen läßt. Die flache Phantaſie, wie die Formularphiloſophie, hat ihr Weſen im Halbdenken, zu deutſch Faſeln, für welches die Entia imaginationis gehören, dergleichen die unendliche Mannichfaltigkeit iſt, die, als unendliche Beſtimmtheit vor dem Denken, weder wirklich gedacht, noch irgend einer Anſchauung auch nur halbweg vergegenwärtigt werden kann. In den erſten Zeiten, nachdem Fichte aufgetreten war, würde ein ſolches Geſchwätz im Augenblick verhallt ſeyn, kein Menſch, auch nicht einmal R. würde darauf gehört haben; daß die Sätze vom Stoff und ſeiner unendlichen Mannichfaltigkeit, der Einheit, welche durch die Form hinzukommt u. ſ. w. jetzt wieder als neue zu Markt gebracht werden, und ſich zeigen dürfen, beweiſet nur, mit welcher unglaublichen Schnelligkeit ſie vergeſſen worden ſind. Eben ſo ſteif entgegengeſetzt als im Anfange bleibt das Denken und der Stoff in der ganzen Folge; beyde gehen in zwei, gleich unmöglichen, Welten, durch nichts vereinigt, neben einander her; nichts deſtoweniger wirkt auf der einen Seite das Denken oder die Identität ein auf den Stoff, auf der andern (pag. 319.) iſt es der Stoff, der das Denken afficirt, hier iſt die Reconſtruction des Kopfs zum Empirismus vollendet, wir haben den Influxus phyſicus vereint mit Reinholdiſcher Elementarphiloſophie, durch beydes zuſammen den Dualismus größer als er je in der Philoſophie exiſtirt hat. — Mit der Art des Fügens beyder hat es folgende Bewandniß: Obgleich der Stoff höchſte Nichtidentität, unendliche Mannichfaltigkeit iſt, ſo hat er doch eine verwünſchte Anlage gedacht zu werden. Nichts deſto weniger muß er, um gedacht zu werden, als Stoff vernichtet werden, was hier mit der tiefſinnigen, dem Lehrer ganz genau ähnlich ſehenden, Bemerkung aus der empiriſchen Pſychologie: „Geſprochene wie geſchriebene Worte z. B.

müſſen als Materie, im Hören und Leſen, zernichtet werden, wenn Gedanken daraus entſtehen ſollen" illuſtrirt wird. — Doch ganz aufgerieben ſoll der Stoff nicht werden; was nämlich hier übrig bleibt, wird an die Stelle der Kantiſchen reinen Anſchauungen eingeflickt; es iſt die unvertilgbare, wieder in ein Neben- und Nacheinander zerfallende, Form des Außereinander, die übrig bleibt und ſich mit dem Denken fügt, — warum? — o der glückſeligen Philoſophie, der hier eben an der rechten Stelle ein fertiges Naturgeſetz nicht entſteht, — weil nach dem Geſetz der Natur die Form nicht durch die Form zerſtörbar iſt. Damit aber der Gipfel des Unſinns nicht unerſtiegen gelaſſen werde, ſo wird der Stoff in ſeiner Unabhängigkeit und Vorausgeſetztheit vom Denken als Denken, welches ſich in das Weſen aller Weſen, und die Gottheit ſelber verwandelt hat, beſtätigt; in einem und demſelben Athem aber auch wieder möglich gefunden, daß ihn Gott ſich erſchaffen habe (S. 256.), und damit auch gegen dieſe Gleichgültigkeit noch ein Widerſpruch exiſtire, wird dieſer nach und nach erſchriebene Gott, obgleich es möglich iſt, daß er den Stoff vor ſich finde (angef. S.) nichtsdeſtoweniger als Grund aller Möglichkeit und Wirklichkeit aufgeſtellt.

Sollte ich endlich von der Zuſtandebringung des ganzen Werks ein Bild geben, ſo hat meines Erachtens auſſer dem Verfaſſer, wenn man ſein — Schreiben anders mit einem Mahlen vergleichen darf, kein vollkommeneres Ebenbild dieſer Manier exiſtirt, als jener Mahler zu Orbaneja, von dem Cervantes im 3ten Theile ſeines Don Quixote erzählt, der, wenn man ihn fragte, was er mahle, zur Antwort gab: was es wird, oder was herauskommt, und wenn er etwa einen Hahn mahlte, ſo ſchrieb er darunter: dieſes iſt ein Hahn, damit es keiner für einen Fuchs oder für ein Schwein anſehe.

Was insbeſondere die Beredſamkeit des Werks betrifft, ſo erhebt ſie ſich, vorzüglich in den Stellen, wo der Verf. auf das Daſeyn Gottes zu ſprechen kommt, und wo er ganz den alten Staub der dogmatiſchen Compendienmetaphyſik wieder ausklopft, zu dem Pathos und der Kraft, die man ſonſt an den Capuciner-Predigten zu rühmen pflegte. So wie mir dagegen Reinhold nicht unähnlich einigen Individuen unter den ehemaligen Eſprits forts in Frankreich ſcheint, die, nachdem ſie im Leben ſich von der allgemeinen Freygeiſterey hatten hinreißen laſſen, einen Eckel vor der beſtehenden Religion zu affichiren, auf dem Todtenbette endlich der geiſtlichen Fürſorge eines ſchmutzigen Capuziners froh wurden. Doch jener ruhe nun im Frieden, da wir ſchwerlich je verſucht werden könnten, zu ihm zurückzukehren, nachdem er einen Abſchreiber gefunden, der es auf ſich genommen, ihn aus dem verworrenen Concept ſeiner Narrheit in's Reine zu bringen, obgleich dieß alle noch ſo gute Abſchreiber der Welt nicht im Stande ſeyn möchten zu thun. Ich bitte Sie alſo zu unſerm Gegenſtand zurückzukehren, von dem wir ganz abgekommen ſind, und um ſo mehr in ihrem Bericht fortzufahren, da uns dieſer noch mehrere Gelegenheit zu luſtigen Zügen und unterhaltenden Vergleichungen darbieten wird.

D. Fr.

Sehr gerne, denn es ſcheint mir, daß je weiter wir in dieſen Gegenſtand hineingehen, er immer anziehender wird. Unter die Entdeckungen des Lehrers alſo rechnet R. beſonders die Negation aller Quantitäts-, Qualitäts- und Modalitäts-Verſchiedenheit in Anſehung des Denkens als Denkens. —

D. V.

Dieß iſt allerdings richtig, inſoferne er nämlich die Erfindung gemacht hat, das Denken als Denken zu nennen, was wir abſolutes Ich, abſolute Identität von Subject und Object genannt haben; denn um jetzt nichts von Kant zu ſagen, deſſen ganze Philoſophie eben in jenem negativen Reſultate beſtehet, daß durch die nach Quantität, Qualität u. ſ. w. unterſchiedenen Begriffe, nur Erſcheinungen, nicht das, was an ſich iſt, beſtimmt ſey, ſo iſt dieſe negative Art, das wahre oder vermeinte Abſolute zu charakteriſiren, gerade diejenige, zu welcher jeder Anfänger in der Philoſophie zuerſt greift, wie z. B. ich ſelbſt in der Schrift vom Ich gethan habe. „Für das abſolute Ich (= abſ. Id. des S. und O.) heißt es an einer Stelle, giebt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.“ Auf dieſelbe Weiſe werden von ihm alle Reflexions-Gegenſätze und Syntheſen geläugnet. — „Für das abſolute Ich, heißt es an einer andern Stelle jener Schrift, würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für daſſelbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, alle Wirklichkeit Möglichkeit ſeyn. Für das endliche Ich aber giebt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß ſein Streben, (und wie aus dem Zuſammenhange erhellet, auch ſein Denken), in Bezug auf beyde ſo beſtimmt ſeyn, wie das Seyn des abſoluten Ichs beſtimmt wäre, wenn in Anſehung deſſelben Möglichkeit und Wirklichkeit ſtattfände. — Was für das abſolute Ich abſolute Zuſammenſtimmung iſt, iſt für das endliche, hervorgebrachte." (am angef. Ort S. 178, 207.) Hier erhellet deutlich die Behauptung, daß die Natur des Abſoluten durch die Einheit desjenigen beſtimmt werden müſſe, was in der Reflexion ſich entgegengeſetzt iſt, nur daß von dem Begriff dieſer Einheit abgezogen werde, was die Reflexions-Syntheſe dareinbringt, die Bedingtheit durch den Gegenſatz; daß alſo die Einheit nicht als gemachte, zuſammengeſetzte, ſondern als abſolute, z. B. nicht als Nothwendigkeit, ſofern dieſe durch Möglichkeit und Wirklichkeit bedingt, ſondern ſofern ſie über beyden, und ſie vielmehr bedingend iſt, mit einem Wort als heilige Nothwendigkeit, heilige Identität gedacht werde.

Davon hat nun jener aus den Schriften der Idealiſten einigermaaßen etwas aufgegriffen und gelernt, das Abſolute, Denken als Denken genannt, und von dem Seinigen noch den Reinholdiſchen Stoff, den Dualismus, die empiriſche Pſychologie hinzugethan, und ſo ſeinen Gedankenbrey zuſammengerührt.

D. Fr.

Sie werden ſich vielleicht noch mehr an den einzelnen Proben ergötzen. Hier ſind ſie. Ihr Satz: „die abſolute Identität„kann als Identität nie aufgehoben werden — wie man aus dem Zuſammenhang ſiehet" ſoviel, als: auf keine Weiſe aus ſich herausgegangen gedacht werden — wird mit dem Satz zuſammengeſtellt: das Denken als Denken leide keinen Qualitäts-Unterſchied; im Denken als Denken gebe es keine Negation.“ — Mir ſchien gerade jener Satz einer von denen zu ſeyn, die am directeſten dieſem Dualismus entgegengeſetzt ſind, der an dem Herausgehen der abſoluten Identität aus ſich ſelbſt — auf den Stoff, welcher nicht ſie ſelbſt, ſondern das gerad' entgegengeſetzte von ihr, Mannichfaltigkeit iſt, — gar kein Arg hat.

D. B.

Wie wenig in dieſem Dualismus daran gedacht ſey, ein Herausgehen der abſ. Id. aus ſich ſelbſt zu negiren — vielmehr wie viel er ſich damit weiß, über ein ſolches Herausgehen ſogar einen recht handgreiflichen Aufſchluß geben zu können, darüber exiſtirt unglücklicher Weiſe eine ſehr beſtimmte Stelle in dem Grundtext ſelbſt. Es iſt dieſe, S. 114. „Zur Möglichkeit der Anwendung jenes Eins (des Denkens als Denkens) muß ein plus mithin ein Etwas hinzukommen, (hier wären wie alſo zwar ſchon glücklich heraus. Allein es kommt noch beſſer). Dieß etwas kann nicht jenes Eins ſelbſt wieder ſeyn, denn ſonſt hätte es ja kein plus, ſondern bloß ſich ſelbſt wieder.“ (Freilich!) „Dieß etwas muß aber auch von ſolcher Beſchaffenheit ſeyn, daß jenes Eins daſſelbe annehmen kann; wie brächte man ſonſt jenes Eins und dieſes Etwas zuſammen? Wäre dieſes Etwas ein Eins, und wäre doch nicht jenes Eins, ſo dürften ſie ſich fügen. Wäre dieſes Etwas kein Eins, und jenes Eins könnte es zu einem Eins machen — ſo dürften ſie ſich fügen. Wäre dieſes Etwas z. B. Stoff, und der Stoff hätte eine Form, und dieſe Form wäre als Form unvertilgbar, und jenes Eins könnte alles am Stoffe bis auf ſeine Form zernichten: ſo könnte jenes Eins dieſes Etwas zu einem Eins machen, und jenes Eins, und dieſes zum Eins gemachte Etwas dürften ſich fügen, müßten ſich (beide alſo wechſelſeitig) fügen, weil keine Form die andere mehr zernichten kann. Wir hätten mithin 1 + 1. d. i. wir wären heraus zu unſerm Zwey u. ſ. f.“ — Leſe weiter, wer Luſt hat; wir wollen jenes Eins, und dieſes Etwas ſich an einander nach Herzensluſt reiben, und fügen laſſen.

D. Fr.

Hören Sie Anderes. Der Satz: in Bezug auf die abſolute Identität ſey keine quantitative Differenz denkbar, und die abſ. J. ſey nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, wird dem Satz gleichgeſtellt, das Denken als Denken leide keinen Quantitätsunterſchied; was mir wieder wie die Fauſt aufs Auge zu paſſen ſcheint.

D. W.

Wie die Trivialitäten eines Rechenmeiſters zu einem Satz des Euklid. — Von quantitativer Differenz, um dieß zuerſt zu ſagen, kann bey jenen gar nicht die Rede ſeyn, da ſie eine qualitative, ſonach abſolute Differenz, in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit haben. Von quantitativer Indifferenz aber noch weniger, da ſie von einer andern, als ihrer abſtracten, an der einen Seite gelähmten, Identität nichts wiſſen. Ich machte durch jenen Satz zunächſt den Gegenſatz gegen alle Vorſtellung einer qualitativen Indifferenz, nach der nämlich das Abſolute nicht ſo wohl auf gleiche Weiſe, als vielmehr zugleich Erkennen und Seyn, ideell und reell iſt. Ganz beſtimmt hatte ich dabey die Sätze Jacobi's in ſeiner Darſtellung des Spinoza vor Augen: „Beyde, (Gedanke und Ausdehnung), machen zuſammen nur ein unzertrennliches Weſen aus, ſo, daß es gleichgültig (indifferent) iſt, unter welcher von dieſen Eigenſchaften man Gott denkt;“ ferner: „Das Denken an ſich betrachtet, gehört nach Spinoza eben ſo wenig zur Ausdehnung, als die Ausdehnung an ſich betrachtet zum Denken gehört, ſondern ſie ſind vereinigt, einzig und allein, weil ſie die beyden (gleich unendlichen) Eigenſchaften eines und deſſelben untheilbaren Weſens ſind.“ (Briefe über die Lehre des Spinoza S. 183. 191.) Weil zwey gleich unendliche Eigenſchaften von einander nicht reell unterſcheidbar ſind, ſo tritt hier das ein, was Jacobi an einer andern Stelle ſagt, die ich gleichfalls im Sinne hatte: die Einheit dieſes Gottes (des Spinoziſchen) beruht auf der Identität des Nichtzuunterſcheidenden, und ſchließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus [*]. Dieſe Einheit des Nichtzuunterſcheidenden iſt es, was ich quantitative Indifferenz nenne. Ich befinde mich folglich hier in einer Region, wohin mir nicht folgen zu können R. ſich beſcheiden wird.

---

[*] Obgleich allerdings ſolche verlegene Pretioſitäten wie die in dem Aufſaz: über das Unternehmen des Kriticismus u. ſ. w. ſich für ein Journal qualificiren, welches beſtimmt iſt, die Philoſophie um einen weſentlichen Schritt rückwärts zu verſetzen, ſo hat der Verfaſſer ſeine wahre Meinung über das Unweſen ſeines Freundes

D. Fr.

Faſt hätte ich vergeſſen, daß er Ihre Foderung: „um die Vernunft als totale Identität des Subjectiven und Objectiven zu denken, von ſich als dem Denkenden“ zu abſtrahiren — mit der Foderung, “um das Denken als Denken zu denken, von dem Ich, d. h. eben von der

---

Reinhold doch nicht unbezeugt gelaſſen, in folgenden Stellen, von denen es zu verwundern, wie ſie jener ohne Zwiſchenrede hingehen laſſen, da er ſonſt zudringlich genug iſt, den Vortrag Jacobi's mit ſeinen ſaubern Anmerkungen zu verbrämen. — S. 43. „Ich habe nun 18 Jahre lang zu begreifen geſucht, und es iſt mir mit jedem Jahre nur unbegreiflicher geworden, wie ihr ein Mannigfaltiges, zu welchem die Einheit, und eine Einheit, zu welcher das Mannigfaltige — nur hinzukommt, euch vorzuſtellen, oder dieſe reine Begebenheit auf irgend eine Weiſe zu denken vermögt. Vermögt ihr aber dieſes nicht, ſondern ſetzen beyde, Mannigfaltigkeit, und Einheit ſich gegenſeitig dergeſtalt voraus, bedingen ſie ſich gegenſeitig dergeſtalt, daß ſie nur in einander und zugleich gedacht werden können, als forma ſubſtantialis alles Denkens und Seyns: was wird dann aus eurer ganzen aprioriſchen (aus dem Denken als Denken geführten) Weberei“ — S. 98. „Die Philoſophie muß mit Plato anfangen vom Maaß; — im Princip des Individuirens iſt gegeben das Geheimniß des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung; das Seyn, die Realität, die Subſtanz. Unſere Begriffe darüber ſind lauter Wechſelbegriffe. Einheit ſetzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum voraus. Einheit iſt daher Anfang und Ende dieſes ewigen Zirkels und heißt — Individualität, Organismus, Object-Subjectivität.“ (Was hier für eine Verbeſſerung der idealiſchen Subject-Objectivität beabſichtigt werde, iſt nicht leicht zu ſagen).

Identität des Subjectiven und Objectiven zu abſtrahiren, zuſammenfließen läßt.

D. W.

Hier fällt die Ungereimtheit gleich in die Augen. — Was in jener Stelle geſagt iſt, hat eine ganz andere Beziehung. Es iſt von derjenigen Abſtraction die Rede, welche, wie in der vorhin angef. Abh. meiner Zeitſchrift (Bd. 2. Heft 1. S. 118.) gezeigt wird, nothwendig iſt zu einer reintheoretiſchen Philoſophie,*) dieſelbe, in Bezug auf welche es an einer andern Stelle derſelben Zeitſchrift (Bd. 1. Heft 2. S. 85.) heißt: wenn man erſt lernen wird, reintheoretiſch bloß objectiv, (in dem Sinne, wie man von einem objectiven Dichten ſpricht), ohne alle Einmiſchung vom Subjectiven zu denken, ſo wird dieß verſtändlich werden.

---

*) Zur Erläuterung ſtehe hier folgende Stelle aus dem ang. Ort S. 122. „Selbſt in dem Syſtem des Idealismus mußte ich um einen theoretiſchen Theil zu Stande zu bringen, das Ich (das ſubjective Subject-Object) aus ſeiner eigenen Anſchauung herausnehmen, von dem Subjectiven in der intellectuellen Anſchauung abſtrahiren, mit einem Wort, es als Bewußtloſes ſetzen. Aber das Ich, inſofern es bewußtlos iſt, iſt nicht = Ich, denn Ich iſt nur das Subject-Object, inſofern es ſich ſelbſt als ſolches erkennt“. — Die hier geſchilderte Abſtraction vom Subjectiven iſt alſo der Weg zum reinen Subject-Object, = abſolutem Ich, abſoluter Id. des S. und O.

Es mag hinreichend ſeyn, nur in der Anmerkung noch zu erwähnen, daß jene Menſchen ſich beygehen laſſen, ihrer Seits von einem objectiven Idealismus zu ſprechen. (Beytr. 1. S. 132.) Faſt ſollte man hier eine Spur der oben angef. Abhandlung erkennen. — Wenn es irgend einen objectiven Idealismus giebt, ſo iſt es der, welcher in dem theoretiſchen Theil meines Syſtems aufgeſtellt wird. Denn daß das, was jene jetzt rationalen Realismus nennen, es nicht iſt, bedarf ſo wenig eines weitern Beweiſes, als ihr dummes Verſichern, ihre Philoſophie ſey der wiederaufgeweckte Platonismus und Leibnizianismus, für Kenner einer Widerlegung.

D. Fr.

Eine ſchöne Frage iſt's, die R. aufwirft, was denn nach der Abſtraction von dem Subjectiven in der intellectuellen Anſchauung, wodurch das Objective in derſelben unmittelbar aufhört, objectiv zu ſeyn, weil es dasjenige iſt, worein alle Subjectivität und Objectivität ſelbſt fällt, übrig bleibe. Er ſtellt ſich nämlich vor, daß Sie von dem Subject-Objectiven in der intellectuellen Anſchauung ſelbſt abſtrahiren. — Die vorzüglichſte Merkwürdigkeit, die er nachher auftreibt, iſt: der Standpunct der Philoſophie in beyden Syſtemen ſey der der Vernunft" —

D. V.

Wollte Gott, daß er dies von dem ſeinigen rühmen könnte!

D. Fr.

— die philoſophiſche Erkenntniß eine Erkenntniß der Dinge wie ſie an ſich ſind.

D. V.

Das ſteht freilich bey allen wahren Philoſophen von Plato an, nur gerade in dem Grundriß der Logik erinnere ich mich nicht das Geringſte davon geleſen, noch viel weniger wirklich gefunden zu haben.

D. Fr.

Damit er doch erführe, was Ihnen Vernunft, und was Ihnen Dinge an ſich ſind, würde ich ihm den Rath geben, ſich vom Herrn Profeſſor Paulus zur ſchuldigen Dankſagung für die Dedication deſſen neue Ausgabe des Spinoza ſchenken zu laſſen, welches dieſer, nur den Nutzen der Wiſſenſchaft im Auge habende, Gelehrte gewiß gerne thun würde, um ihm aus ſeiner groben Unwiſſenheit zu helfen.

D. V.

Vielleicht würde er dann auch ſich beſcheiden, über Spinoza urtheilen zu können.

D. Fr.

Hören Sie noch das Letzte. Nämlich er hat die Dreiſtigkeit, Erwähnung davon zu thun, daß Sie, wie der Lehrer, ſich in Ihrem Syſtem der Bezeichnung durch Potenzen bedienen.

D. V.

Faſt könnte ich verſucht werden, dieß vielmehr für eine Artigkeit von ſeiner Seite zu halten. Denn dieſen Punct, welcher ein bloſſes Factum betrifft, und auch rein factiſch ausgemacht werden kann, hätte er nicht berühren ſollen, wenn er ſeinen Vortheil verſtanden und im Auge gehabt hätte. Es muß nämlich, wie ſich einem jeden, der nur leſen kann, nachweiſen läßt, nun auf den Lehrer unausbleiblich der Verdacht fallen, die Idee von Potenzen in der Philoſophie überhaupt, auf jeden Fall, es ſey nun von mir, oder einem andern, den ich gleich anführen werde, ſich angeeignet, dieſen beſtimmten Begriff aber von Potenzen in der Philoſophie, und die Beſtimmung der einzelnen Potenzen ſogar und ganz insbeſondere von mir entlehnt zu haben. Obgleich es mir freilich nicht gleichgültig ſeyn kann, wer meine Methode anwendet, ob jemand der ihr gewachſen iſt, oder ſie bloß ungeſchickt nachahmet, ſo hätte jener doch meinetwegen dieſen Unfug ruhig treiben können. Jetzt aber werde ich ihn mir freilich verbitten müſſen. Den ausgedehnteſten Gebrauch der allgemeinen mathematiſchen Zeichen, des + und − z. B., ferner der Bezeichnung von Begriffen durch mathematiſche Formeln, (dieſelbigen, welche ich anwende), und durch Potenzen dieſer Formeln insbeſondere hat Eſchenmayer in ſeinen 1797 erſchienenen Sätzen aus der Naturmetaphyſik, und ſeinem ein Jahr nachher erſchienenen Verſuch, die magnetiſchen Erſcheinungen *a priori* abzuleiten, gemacht. — In meiner Einleitung zur Naturphiloſophie, die im Junius 1799 erſchien, ſind die hervorſpringendſten Puncte meiner Deduction des dynamiſchen und organiſchen Products folgende:

„Die anorgiſche Natur iſt Product der erſten, die organiſche der zweyten Potenz — ſo wurde oben feſtgeſetzt, es wird ſich aber bald zeigen, daß ſie Product einer noch höhern Potenz iſt“ am angef. Ort S. 76.

„Der Lebensproceß muß wieder die höhere Potenz des chemiſchen ſeyn. — Der Widerſpruch der Natur in Anſehung des organiſchen Products iſt der, daß das Product productiv, d. h. Product der dritten Potenz ſeyn ſoll, und doch als Product der dritten Potenz in Indifferenz übergehen ſoll“ S. 77. 79.

„Das Individuum hört ſchneller oder langſamer auf, productiv zu ſeyn, aber eben damit auch auf, Product der dritten Potenz zu ſeyn, und den Indifferenzpunct erreicht die Natur mit ihm erſt, nachdem es zu einem Product der zweiten Potenz (bloß chemiſchen) herabgekommen iſt.“ S. 79.

„Die Aufgabe ſetzt voraus, organiſches und anorgiſches Product ſeyn ſich entgegengeſetzt, da doch jenes nur die höhere Potenz von dieſem iſt.“ S. 81. u. ſ. w. u. ſ. w.

Ganz ähnlich ſind nun auch in dem bekannten Grundriß die Potenzen geſtellt, nur daß noch herbeygeholt iſt, was im Entwurf der Naturphiloſophie (S. [illegible].) von der todten Materie als einem Schlafe, dem T[illegible]en als einem Traumzuſtand der Monaden, dem Vern[illegible]iſten als dem Zuſtand der Erwachung (nach Leibnitz) [illegible]ſagt iſt. Denn obgleich dort nur dem Menſchen die dritte Potenz zugeſtanden wird, ſo erhellet doch, unter andern aus der ſublimen Beobachtung einer Pferde-Vorſtellung, daß ihm der Menſch in dieſer Potenz nur gleichſam den Gipfel bezeichne; wenn man nicht annehmen wollte, daß ſich der Lehrer gleich an die erſte der oben angeführten Stellen, wo die organiſche Natur noch ein Product der zweiten Potenz heißt, gehalten habe – und über dieſe Potenzen ruft er dann pathetiſch aus: dieſe Formeln werden bleiben, ſo lange eine Erkenntniß des Identitätsgeſetzes, folglich eine Erkenntniß des Denkens, folglich eine Philoſophie in der Welt bleibt.“

D. Jr.

Man müßte das Pathos ſolcher Menſchen ſchlecht kennen, wenn man es nicht zu deuten wüßte, und es verwundert mich, daß Sie problematiſch von etwas ſprechen, was ganz offenbar am Tage liegt. Ihre Einleitung iſt zeitig genug erſchienen, um von ihm gegen das Ende ſeines ſaubern Products, wo das Unweſen mit den Potenzen erſt angeht, *) benutzt zu werden, und eben um die Gegend fängt auch das Schimpfen auf die Naturphiloſophie an, der er es in dem, was er vom Weſen der Pflanze, des Thiers u. ſ. w. ſagt, offenbar nachthun — wollte. Ich muß Sie nochmals an die ſchon erwähnte Stelle erinnern, wo er den in der Vorrede zu Ihrer Schrift von der Weltſeele (S. VIII), aufgeſtellten Satz: „Mechanismus iſt ohne vorausgeſetzten Organismus nicht zu denken“ ſich zueignet, unmittelbar darauf anfängt, ſeine Pöbeleien gegen Sie auszuſtoßen, und,

---

*) Die Rohheit der Anwendung dieſer Begriffe in jenem Werk braucht nicht weiter auseinandergeſetzt zu werden, ſo wenig, als die ſchon von andern bemerkten groben Verſtöße gegen die erſten Begriffe der Mathematik, die ſich in ſeinen Formeln verſtecken. — In meinem Syſtem hat es mit den Potenzen dieſe Bewandtniß, daß ſie im Einzelnen wie im Ganzen ſind, z. B. daß ich der drey Potenzen zur Conſtruction jedes Körperindividuums eben ſo bedarf als zur Conſtruction des Ganzen. Der Fall iſt nämlich der, daß in der erſten Potenz alle Potenzen der (in Bezug auf das Ganze) erſten, in der zweiten der zweiten, in der dritten der dritten untergeordnet ſind. Das einzig Reelle in allem, in dem Einzelnen wie im Ganzen iſt nur das A^0, das, worinn das Allgemeine und das Beſondere, das Unendliche und das Endliche abſolut Eins ſind, mit einem Wort das Ewige.

damit man ja nicht zweifelhaft ſeye, warum er dieß eben jetzt ſich beigehen laſſe, von dem „vielverſprechend, ſtatt der Herberge zum Ich ausgehängten Weltſeelenſchild“ zu ſprechen (S. 175.).

D. W.

Er thut noch mehr: er verſichert: an dieſem Satz, daß der Mechanismus erſt durch den Organismus möglich gemacht wird, hieng ich, dieß ſind ſeine Worte, ſchon lange ſo feſt, daß ich endlich das Viele von mir darüber Niedergeſchriebene einem der größten deutſchen Naturforſcher zur Einſicht überſchickte.

D. Fr.

So? und warum findet er denn nöthig, dieß hier zu erzählen?

D. W.

Einen nicht geringen Spaß könnte man ſich machen, ihn anzuhalten, daß er dieſen Naturforſcher nun namhaft mache.

D. Fr.

Ich hoffe, er wird eben ſo beſonnen ſeyn, wie in einem ähnlichen Fall der bekannte Damberger, mit dem er noch andere Vergleichungspuncte darbietet, — ihn unter die Todten zu verſetzen.

D. W.

Die Leerheit und Armuth an eigenen Ideen geht ſo weit, daß in der Darſtellung, welche im zweiten Heft der Beiträge abgedruckt iſt, auch der Satz: der Organismus ſeye der aufgehaltene Strom von Urſachen und

Wirkungen, die in der Kreislinie in ſich ſelbſt zurückkehrende Succeſſion, in den rationalen Realismus aufgenommen und als gute Priſe betrachtet worden iſt. Hierdurch kann R. in der Folge eine neue Aehnlichkeit auffinden.

D. W.

Sie wiſſen es ja aus der Recenſion; es läßt ſich freilich nicht läugnen, daß ich viel materialiter Wahres gefunden, es fehlt nur an dem rechten Grund — man muß erſt das Denken als Denken darunter ſtellen.

D. Fr.

Wenn nun jemand ſehen will, wie die innere Angſt ſich in Worten ausſpricht, ſo kann man ihm den Reinholdiſchen Aufſatz empfehlen. Was vergißt man nicht in der Verzweiflung? Es fällt ihm ſogar nicht ein, daß die ganze Conſtruction ihres Idealismus durch eine Stufenfolge von Potenzen fortgehet, und daß die Methode, die Sie in der neuen Darſtellung anwenden, ganz die, nur in einer engern Sphäre, ſchon dem Syſtem des Idealismus zum Grund liegende iſt.

Er hat in der Vorrede zum erſten Heft erklärt, daß wenn er ſich auch dießmal wieder täuſche (und er ſieht nun wohl, wie wenig dieß der Fall ſey,) denn auch ſein Name — verhallen möge.

D. W.

Das wird er ſchon von ſelbſt thun, ohne daß er ihm die Erlaubniß dazu giebt.

D. Fr.

Er iſt mit einem Wort todt und fühlt ſich todt.

D. B.

Erwähnten Sie nicht gleich anfangs noch eines letzten Verſuchs, den er mit einer neuen Darſtellung ſeines Lehrgebäudes gemacht hat?

D. Fr.

Dieſe müſſen Sie ſelbſt leſen.

D. B.

Sie wiſſen, wie es mir geht, und daß ich mir von ſeinen philoſophiſchen Aufſätzen in der Regel eben ſoviel verſpreche, als von dem Herrn-Einmal-Eins. Haben Sie einmal ſich überwunden, es zu leſen, ſo nehmen Sie auch noch die Mühe auf ſich, etwas davon mir mitzutheilen.

D. Fr.

So viel ich ſelber davon weiß, gerne. Wie geſagt alſo, und wie aus ſeinem eigenen Bericht in der Vorrede zu erſehen iſt, ſo hat ihn beſonders die Erlang. Recenſion aus dem Concept gebracht. — Gleichwie nun der Ameiſen arbeitſames Volk, wenn etwa ein vorübergehender Muthwilliger ihren Bau geſtört hat, mit geſchäftiger Emſigkeit eilt, ihn ſo gut wie möglich wieder herzuſtellen, ſo ſuchte auch jener, nachdem die erſte Bewegung vorüber war, die zerſtreuten Lehrſtücke ſeines Syſtems wieder zuſammen, fieng von vorne an zu commentiren und modificiren, und arbeitete die *bereits zur Hälfte ausgeführte* Darſtellung der Elemente des rationalen Realismus in die gegenwärtige neue Darſtellung um, welche, (denn er iſt hierüber ganz unbefangen), jetzt in derſelben Form der methodiſchen Einkleidung erſcheint, welche Spinoza ſeinem Lehrer Des Cartes, Schelling aber für ſein abſolutes Identitätsſyſtem dem Spinoza, K. jetzt wieder Schellingen abgeborgt hat. Denn daß er nach empfundener Wirkung die Sache in der Form ſucht, iſt natürlich. Gott weiß, daß ſie ihm ſauren Schweiß mag gekoſtet haben, und daß er ſich redlich gequält hat, etwas der Art hervorzubringen; was aber die innere Evidenz betrifft, ſo findet man zwar ſehr viele Erklärungen, Erläuterungen, ja ſogar Erklärungen der Erklärungen, und Erläuterungen der Erläuterungen, von 20 Worten im Durchſchnitt 10½ geſperrt, (wo, was dem Beweis an Schärfe abgeht, durch das Unterſtreichen erſetzt wird), und Perioden wie folgende: das Weſen, welches ſich ſelber *als* Weſen, im Weſen, und durchs Weſen an der Wirklichkeit als ſolcher wiederholt, folglich als Weſen, welches als Weſen an der Wirklichkeit den Charakter des Denkens als Denkens annimmt, iſt das vernünftige Weſen: — deſtoweniger aber Lehrſätze und noch weniger Beweiſe, verſteht ſich philoſophiſche, nicht Erläuterungen, wie die angeführte vom Leſen und Hören hergenommene, der Nothwendigkeit der Zernichtung des Stoffs, um es damit zum Denken zu bringen.

D. R.

Andere beſtreben ſich, was ſeiner Natur nach unpopulär iſt, populär zu machen, dieſer aber ſcheint mir die Philoſophie immer gebraucht zu haben, um die Popularitäten, über die er ſich nie erheben konnte, zu depopulariſiren, und mit philoſophiſchen Formeln zur Philoſophie hinaufzuſchrauben.

D. Fr.

Nur mit dem Unterſchied, daß jene wiſſen, was ſie thun, er aber gleicht jemand, der in einem tiefen Traum liegend ſich an ſchweren Zweifelsknoten abarbeitet, und wenn er erwacht, findet, daß es ganz gemeine Dinge waren, daß nur er nicht erwacht, und von einem Traum unmittelbar in den andern fällt. Von ſeinen letztern Sätzen zwar braucht man größtentheils nur die unförmliche Form hinwegzunehmen, um nichts als Plattitäden dahinter zu finden, wie die angeführte, daß das vernünftige Weſen ein denkendes Weſen ſeye, und dergl. Ich habe nun freylich zunächſt und vorzüglich nach den neuern Krümmungen und Auswegen geſehen, die er ſich zu machen ſucht —

D. W.

Dieſe müſſen wir ihm verrennen.

D. Fr.

Obgleich er die Leſer in der Vorrede glauben machen will, es hätte mit der neuen Darſtellung nichts weiter auf ſich, als die Anwendung dieſer Form, ſo hat er doch nicht unterlaſſen, von Ihrer Darſtellung in der Sache ſo gut zu lernen, als er es verſtand, nur freilich, daß er es ſehr ſchlecht verſtand. Von ſeiner abſoluten Identität zuerſt zu ſagen, ſo iſt die unendliche Wiederholbarkeit für dießmal wirklich nicht wiederholt worden.

D. W.

Wir ſind ſchon übereingekommen, daß wir dieß nicht zugeben werden.

D. Fr.

Freilich, man merkt wohl die Stelle, unter welcher Sie das Feuer angemacht haben, und von welcher er gerne ganz ſachte hinwegrücken möchte.

D. W.

Was iſt ſie ihm denn aber jetzt?

D. Fr.

Sie iſt nichts mehr und nichts weniger, als der Charakter des Denkens als Denkens, und dieſer Charakter iſt nichts mehr und nichts weniger, als die abſolute Identität.

D. W.

Ganz genau wie der Narr in *Was ihr wollt*: das was iſt, iſt, denn was iſt *das*, als *das* und *iſt*, als *iſt*.

D. Fr.

Dieß gilt aber, wohl zu merken, bloß *vorläufig* — (denn ſein ganzes Philoſophiren iſt nur vorläufig) — es iſt bloß problematiſch, hypothetiſch aufgeſtellt, nur ein Préambule, eine einleitende Expoſition, nichts weiter (S. 193.).

D. W.

Ich finde das vortrefflich.

D. Fr.

Was aber ihm und dem Lehrer die abſ. Id. apodictiſch und categoriſch genommen ſey, das kann ſich erſt am Ende des Tappens finden, und dann auch allein ſich ergeben, ob und inwiefern in der Anwendung des Denkens Subjectivität, Objectivität oder beydes zugleich enthalten ſey.

D. B;

Ueber alle Maßen verſtändig! Man ſoll ihm ſeine abſolute Identität nur nicht gleich ſo heftig und categoriſch hinſetzen, damit ſie ihrer gichtbrüchigen Natur wegen nicht vollends entzwey geht. Nach und nach findet es ſich ſchon. Man muß ihr nur Zeit laſſen.

D. Fr.

Durch dieſes Hinterthürchen ſoll er uns nicht entkommen. — Sie müſſen über dieſen Punct noch einiges hören. §. 12. wird verſichert: im Object ſeye Möglichkeit und Wirklichkeit in Conjunction, folglich Wirklichkeit und Möglichkeit nicht nur keines ohne das andere, ſondern auch jedes im andern, ohne daß darum gleichwohl eines das andere ſey oder je werden könne.

D. W.

Da ſehe doch einer, das klingt ja faſt wie eine Beſchreibung deſſelben, was wir Indifferenz genannt haben. Wie können denn Möglichkeit und Wirklichkeit im Object ſo conjungirt ſeyn, daß, ohne daß eines das andere iſt, gleichwohl eins in dem andern enthalten ſeyn kann, ohne durch etwas Höheres vereinigt zu ſeyn, genannt abſolute Identität, die, da Möglichkeit und Wirklichkeit im reflectirten Erkennen, jenes dem unendlichen Denken, dieſes dem unendlichen Seyn entſpricht, nothwendig abſolute Indifferenz des Denkens und des Seyns, der Idealität und der Realität ſeyn müßte.

D. Jr.

Sie können dieß noch beſtimmter §. 15. Zuſ. 1. finden, wo es heißt: „das Weſen, die Nothwendigkeit, das abſolute Seyn als abſolutes Seyn iſt weder allein das Seyn der Möglichkeit noch allein das Seyn der Wirklichkeit, noch allein beydes zuſammen, (in wieferne nur keines ohne das andere iſt), ſondern es iſt das Seyn der Möglichkeit als ſolches enthalten in dem der Wirklichkeit als ſolchem, und zugleich auch dieſes als ſolches enthalten in jenem als ſolchem, ohne daß darum das Seyn der Möglichkeit zum Seyn der Wirklichkeit und dieſes zu jenem geworden wäre und werden könnte.“ — Es iſt offenbar, daß dieſes auf eine abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven hinaus — will; da alſo dieſer Satz ſeinem Syſtem im erſten Princip widerſpricht, ſo gehört er zu den nöthig gefundenen Einlenkungen, und iſt auf keine Weiſe als auf ſeinem erſten Grund und Boden gewachſen anzuſehen. Die allerſchönſte Nothhülfe dieſer Art aber hat er noch anderswo in dem Zuſ. 3. zu §. 26. verſteckt. Dort heißt es (hören Sie, und verwundern Sie ſich): „Auch die abſolute Identität kann nur in ihrer Anwendung — als das Abſolute gedacht werden.“

D. M.

Sagt' ich's nicht, es werde ſo kommen? Denn kann die abſ. J. nur in der Anwendung als abſolut gedacht werden, und iſt in der Anwendung das Denken mit dem Stoff vereinigt, ſo kann ſie alſo auch nur, inſofern ſie die Einheit des Denkens und des Stoffs iſt, als Ab ſolutes gedacht werden. Hier haben wir alſo die Einheit, worinn die Einheit und der Gegenſatz ſelbſt wieder eines ſind.

D. Fr.

Er verwickelt ſich aber dadurch in die craſſeſten Widerſprüche. Denn §. 4. heißt es: als abſolute unbedingte Identität ſetzt das Denken als Denken ſchlechterdings nichts außer ſich voraus. —

D. W.

Gemach! Hier iſt ja ſchon daſſelbe, denn ſo ſetzt es ja auch den Stoff nicht außer ſich voraus, und hat ihn alſo in ſich.

D. Fr.

Keinesweges. Denn nach §. 5. ſetzt es nicht bloß in, ſondern auch zu der Anwendung als Anwendung den Stoff allerdings voraus. Es ſetzt ihn alſo nur nicht voraus, weil und ſo lange es nicht angewendet wird, ſobald es aber dazu kommt, iſt ihm nicht zu helfen.

D. W.

Es iſt alſo, als ob man ſagte: der reine Magen, als reiner Magen, ſetzt ſchlechterdings nichts außer ſich ſelber voraus. Zu ſeiner Anwendung aber, als Anwendung, ſetzt er nothwendig einen Stoff voraus.

D. Fr.

Allerdings. Nun war aber in der andern Stelle behauptet, die abſ. J. ſey nur in der Anwendung abſolut; was alſo §. 4. inſofern es abſolut iſt, nichts, außer ſich ſelber, vorausſetzt, wird §. 26. abſolut, inſofern es etwas außer ſich vorausſetzt.

D. W.

Das ſind die härteſten Widerſprüche, die mir noch vorgekommen ſind.

D. Fr.

Wenn auch nicht das Vermögen da war, ſo war doch der gute Wille da, in aller Schnelligkeit etwas ganz anderes unterzuſchieben. Um dieſe neuen Brocken anzubringen, mußte eben „die ſchon bis zur Hälfte bearbeitete Darſtellung" in die gegenwärtige neue Darſtellung umgearbeitet werden.

D. W.

Das wäre ja ſchlimmer als falſches Spielen.

D. Fr.

Ganz richtig. Er corrigirt ſeine Philoſophie, wie man ſagt, corriger la fortune.

D. W.

Thun Sie ihm nicht unrecht. Sagen Sie lieber umgekehrt: Er iſt ſo ſchwach von Verſtand, ſo unſicher ſeiner Sache, und benimmt ſich ſo ungeſchickt, daß er bey dem beſten Willen von der Welt, den er hat, für einen Filou angeſehen werden kann. Er hat ſich ſchon bey andern Gelegenheiten eben ſo bloßgeſtellt. Z. B. das merkwürdige Theorem, daß der Stoff zu den Vorſtellungen von den Dingen an ſich komme, mußte ſich, als er es gegen einen Leipziger Recenſenten nicht anders zu vertheidigen wußte, geſchwind zu einer bloßen philoſophiſchen Excurſion bequemen (Siehe ſeine Beyträge zur Bericht. bish. Mißverſt. Bd. 1. S. 436.). Damals hatte er es mit dem excurſoriſchen, jetzt hilft er ſich mit dem präcurſoriſchen Philoſophiren. Wer hätte dazumal glauben können, daß dieß eine bloß unbewußte heilloſe Ausflucht wäre; wer konnte ihn aber auch bey Bewußtſeyn ſo einfältig glauben, einen Satz, den er mitten in einer Reihe von Theoremen mit Beweis aus dem Vorhergehenden und nothwendiger Folge für das Nachkommende aufſtellte, und der noch überdieß zu ſeinem Syſtem ganz unentbehrlich war, bey ſich ſelbſt für eine bloße Excurſion halten zu können? Dieſer Fall iſt alſo ſchon mehrmals da geweſen.

D. Fr.

Auch hat er auf dieſen Fall ſein Teſtament gemacht. Denn in dem Aufſatz gegen Fichte erklärt er: *ſeine Eigenliebe* würde in einem Fall, wo nur das eine oder das andere angenommen werden könnte, ſich lieber eines hämiſchen und boshaften, als eines über alle Maaßen albernen, platten und gemeinen Verfahrens beſchuldigt wiſſen. (S. 204.)

Dem ſey, wie ihm wolle, hier iſt noch eine Probe f. 4. Zuſatz: „die abſ. I. bleibt auch in ihrer Anwendung ſich ſelbſt gleich, folglich auch in der Anwendung des Denkens als Denkens — reines Denken.“ Siehe nun dieſer Satz dem: die abſ. I. kann nie aufgehoben werden, nicht wie aus dem Geſichte geſchnitten, und wie fügt er ſich mit dem obigen *Fügen* der beyden Eins des Denkens und des Stoffs, wodurch es zu einem Zwey kommt (oben S. 60. 61.)?

D. W.

Wenn er freilich ſo mit der Zeit immer zulernt, und ferner ſo fleißig iſt im Schaben und Ausputzen ſeines Syſtems, ſo kann er mit der Zeit, wenn er es nur nicht ganz durchſichtig ſchabt, wohl noch etwas herausſchaben, es ſey nun was es wolle, auf jeden Fall etwas, woran ſein Autor weder jemals gedacht hat, noch jetzt denkt.

D. Fr.

Allerdings, denn was den Lehrer betrifft, ſo wird dieſer freilich nicht mehr weit ſpringen, nachdem ihn die Furie verlaſſen hat; er hat ſchon jetzt die beſte Gelegenheit, aufs beſtimmteſte an ſeiner eigenen Perſon zu erfahren: „warum die Philoſophie in der letzten Zeit ſo weit heruntergekommen?“ und überhaupt alle mögliche Veranlaſſung, die Philoſophie mehr an ſeinem Ich, als ſein Ich in der Philoſophie zu zeigen.

D. W.

Vergeſſen Sie den Stoff nicht, den vielgewandten, der vielfach umgeirrt.

D. Fr.

Nachdem er in der Elementar-Philoſophie als ein Lehrſatz mit Beweis aufgetreten, hernach zur Zeit der Noth als bloße Excurſion auswandern mußte, darauf nach ſeiner Zurückberufung noch im erſten (S. 111.) und im zweiten Heft poſtulirt worden war, muß er ſich nun hier unter dem Namen einer Erklärung einſchleichen.

D. A.

Freilich, denn mit dem Beweis hat es ſchon ſeit je von Zeiten nicht mehr fort wollen.

D. Fr.

Er iſt davon aber auch bereits ſo dünn geworden, daß man mit ihm demnächſt wird transparent decoriren können. Er heißt nämlich jetzt das an ſich Unbeſtimmte und durch ſich ſelbſt Unbeſtimmbare.

D. A.

Die unendliche Mannichfaltigkeit iſt ihm alſo bereits abgeſchoſſen. — Auch dieſe müſſen wir nicht fahren laſſen.

D. Fr.

Ich bewundere nur die Albernheit, zu glauben, daß das Publikum ſolchen groben Betrug nicht merken, und ſich den abgetragenen Stoff noch immer für den erſten bunten verkaufen laſſen werde.

D. A.

Und wo iſt denn die unvertilgbare Form hin, die noch eben da war (oben S. 61.). Ich dachte, was eine unvertilgbare Form hätte, könnte nie ſo weit herunterkommen, ein an ſich ganz und gar nacktes und bloßes Unbeſtimmtes zu werden.

D. Fr.

Auch iſt die Zagherzigkeit darüber ſo wie über das ganze Lehrgebäude nicht gering. Wie in der Vorrede die doch gar zu auffallende Leerheit des Syſtems — mit der beſondern Vortrefflichkeit deſſelben entſchuldigt wird, ſo bekommt auch die Abgeblichenheit des Stoffs ihre eigne

Erläuterung, denn in der Erläuterung jener Erklärungen heißt es: inwiefern die aufgeſtellten Erklärungen dem Ergründen ſelbſt und folglich auch der ergründeten und nur inſofern categoriſchen und apodictiſchen Erkenntniß vorhergehen, machen Sie auf keine andere als hypothetiſche und problematiſche Gültigkeit Anſpruch. — Nun thue ihm einer etwas, um mit Fichte zu reden.

D. W.

O herrliche Fabel der Danaiden, wie oft und in wie vielen Exempeln bewährſt du dich als höchſte Wahrheit? Nicht der Strafe wegen, ſondern aus lauter angebohrner Angſt vor einem *Grund*, (welches ihre Strafe iſt) gießen dieſe, nicht wie jene gezwungen, ſondern freywillig in ein löcherichtes Faß, *damit* es unten wieder auslaufe.

D. Fr.

Wenn doch nur einmal Beiſpielshalber auch die Geometrie von problematiſchen und hypothetiſchen Erklärungen ausgienge — um zur apodictiſchen und categoriſchen Wahrheit zu gelangen.

D. W.

Mit einem Wort, mein Freund, ſo viel auch für das Gegentheil zu ſprechen ſchien, und obgleich er ſelbſt erklärt hat, im Colliſionsfall lieber für hämiſch und boshaft, als für über allen Begriff albern und einfältig gehalten zu werden, ſo können wir doch, nachdem wir alles wohl überlegt haben, und ſo ſehr wir ſogar ſeine Eigenliebe in Anſchlag bringen mögen, für dießmal von ſeiner Erklärung keinen Gebrauch machen, und müſſen nothgezwungen ihn als Muſter und Exempel der Dummheit aufſtellen, ſo, daß ich nun auch des feſten Willens bin, für dießmal zum Werk zu ſchreiten, und ihn in ſeiner natürlichen Beſchaffenheit darzuſtellen.

D. Fr.

Es bedürfte dazu nichts, als der ganz einfachen Entwickelung von Thatſachen, eben wie die in unſerm Geſpräch, ohne ein Wort davon noch dazu zu thun, und was verhindert Sie, nun gerade dieſes Geſpräch erſcheinen zu laſſen?

D. V.

Freund, bedenken Sie, was Sie thun, und wozu Sie mich verſuchen. Wollen wir es darauf wagen, daß wir dem Reinhold anhelfen, wieder eins nachzumachen, gleichviel ob er es vermag oder nicht, wie die demonſtrative Methode, und ihm dadurch aufs neue Gelegenheit geben, die Fadheit ſeines Geiſtes, wie dort die ſeiner Philoſophie zu zeigen, unſere eigenen Einfälle gegen ihn an ſeinem Hacken herauszuziehen, um ſie, wie es Nicolai thut, wieder wörtlich abdrucken zu laſſen, und ſein Journal damit zu füllen. Denn er glaubt uns genug geſchlagen, wenn er ſie anführt, ſo wie er jetzt alles gethan zu haben meint, wenn er gezeigt hat, daß etwas auf die Identität des Subjects und Objects oder die Compenetration des Idealismus und Materialismus zurückkommt, als ob dieß etwas an ſich Entſetzliches wäre, wobey er ſich noch auf ſchon angeführte Gründe beruft, da er ſich darüber doch nie anders als in einem ſich unendlich wiederholenden kläglichen Geſchwätz hat vernehmen laſſen. Verläufig und problematiſch, bis er zu der apodictiſchen und categoriſchen Erkenntniß ſeiner ſelbſt durch ſich ſelbſt kommt, hüllt er ſich in den Mantel ſeiner Liebe und ſeines Glaubens an Wahrheit — und wird ſanft; oder ſollen wir es darauf wagen, ſeine Lammsnatur ſo weit zu überwinden, daß er zu formellen Lügen und Calumnien fortſchreitet, welches mir leid wäre, weil wir alsdann, obgleich nicht ſelbſt ſündigend, doch Urſache von Sünde wären.

Dabey gienge er allen ſchwierigen Puncten hübſch aus dem Wege, als da ſind, der Dualismus, das Nebeneinander des animaliſchen Impulſes, der das Denken afficirt, der Stoff, die Ein- und Unterſchiebſel der neuen Darſtellung, unſere Beweiſe, daß er ſo weit gekommen, nach einem Jahre nicht mehr zu wiſſen, was er vor 12 Monaten geſchrieben, ja die eigene abgelegte Philoſophie für eine neue Entdeckung und einen mit ſeiner Philoſophie überzogenen und lackirten Gaſſenjungen für einen großen Philoſophen anzuſehen. Mit einem Wort —

D. Fr.

Ganz wie in ſeiner Erklärung auf Fichte's Antwortſchreiben.

D. N.

Sie haben mir davon noch nichts geſagt; wie nimmt er ſich denn da?

D. Fr.

Er giebt ſich alle Mühe, den bittern Spott, mit dem ihn Fichte übergoſſen, für Schonung, Milde und

Ueberreſt ehemaligen Wohlwollens aufzugeben, und überhaupt ſein Publicum glauben zu machen, daß Fichte noch immer einige Achtung für ihn habe, während Sie freilich ganz aus allen Schranken gegen ihn gegangen; beſonders rühmt er, daß ihn Fichtem mein würdiger Freund nennt, ohngefähr in dem Tone, wie man ſeinen Famulus anredet. Hernach producirt er Teſtimonia diligentiae et bonae applicationis, die ihm Fichte ehemals ausgeſtellt hat.

D. W.

Das weiß Gott, Fichte mag mit dem trocknen Schleicher ſeine theure Noth gehabt, und nicht Einmal, ſondern unzähligemal bey ſich ſelbſt ausgeruſen haben:

Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung ſchwindet,
Der immer fort an ſchalem Zeuge klebt,
Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
Und froh iſt, wenn er Regenwürmer findet!

Er mißbraucht nun, was ihm Fichte vielleicht geſagt hat, um ſeine gedrückte Schülerhaſtigkeit, die dem freyen herrlichen Geiſt im höchſten Grad zuwider ſeyn mußte, in etwas zu erheben. — Was ſollen denn jene Zeugniſſe?

D. Fr.

Beweiſen, daß es jetzt nur eine angenommene Miene ſey, wenn man ihm ſagt, daß er von der Wiſſenſchaftslehre nichts verſtanden habe.

D. W.

Ich dächte, das läge jetzt klar genug am Tage, und darüber könnte ein Zeugniß weiter nichts beweiſen, als daß ſich Fichte geirrt habe, ſo wie er auch in ſeinem Antwortſchreiben ſagt: er habe immer nur geglaubt, aber nie gewußt, daß ihn R. verſtanden. Ich habe weder ſeine Rec. der Fichtiſchen Werke, noch was er ſonſt von ſich darüber ausgehen laſſen, geleſen, außer der erſten Erklärung über die Wiſſenſchaftslehre, an der ich ein- für allemal ſatt hatte, und kann alſo nicht ſagen, inwiefern Fichte auch nur glauben konnte, von ihm verſtanden zu ſeyn. Meine Meinung über jene erſte Erklärung, welche darinn beſtand, daß er die W. L. keinesweges begriffen, ſteht im philoſ. Journ. (Jahrg. 1797. 10tes Heft.)

D. R.

Damit läßt er ſich nicht zurechtweiſen. — So iſt es auch bekannt, welche ſchnöde Begriffe von der Willensfreyheit und welche heilloſe Theorie, nach der ſie in der bloßen Willkühr beſtünde, er aufgeſtellt, und wie man nun ſieht, bis zu ſeiner letzten Sinnesänderung nicht abgelegt hat. Sie haben ihm in derſelben Abhandlung und ſchon früher gezeigt, auf welchen ſchlechten Wegen er ſich damit befinde. Nun legt er über dieſelben gottesläſterlichen Verſtellungen, — nicht etwa, wie ſich allerdings gebührte, in ſeinem, ſondern in Fichte's und Ihrem Namen ſeine öffentliche Beichte im deutſchen Merkur und ſeinem Journal ab. Hierauf hat er zuerſt die wahrlich doch nicht gleichgültige Anklage des Atheismus gegründet, bis er endlich ſo weit gelangte, am Ende des Aufſatzes gegen Sie zu fragen: darf hier Atheismus nur noch gewittert werden? — Werden Sie darauf keine Rückſicht nehmen?

D. V.

Haben ſo viele Erfahrungen, die er über die Trägſichkeit ſeiner Divinations- und Witterungsgabe zu machen Gelegenheit gehabt hat, nicht hingereicht, ihn zu witzigen, ſo haben ſie doch allen andern gezeigt, was ſie davon zu halten haben, die Schmach aber dieſer Verläumdung wird auf ihn ſelbſt zurückfallen. Wo man hin hören kann, iſt ſein Name ſo in Verfall, daß kein Menſch iſt, der auf ſeine Anklage achten wird. Soll ich die edle Zeit verſcherzen; ſoll ich den Blick abwenden von dem, was allein mich feſſelt, einzig beſchäftigt? Mich können ſie verläumden, ſchmähen, mit unter auch ſtören: die Sache aber, die ſie läſtern, wird den Neid ſchlechter Zeitgenoſſen überleben, und iſt von dem an Zahl kleinern, an Gewicht aber und an Einſicht bey weitem größern Theil ſchon jetzt für das erkannt, was ſie iſt.

D. Fr.

So rathe ich Ihnen alſo nochmals, dieſes Geſpräch ohne weiteres niederzuſchreiben, es erſpart Ihnen die Zeit.

D. V.

Ich bin mit meinen Fragen noch nicht zu Ende. Wir haben unter uns geſprochen, wie wir unter uns zu ſprechen pflegen, d. h. wir haben einen Hund einen Hund, eine Katze eine Katze genannt. Wollen wir es uns wieder nachſagen laſſen, daß wir den Reinhold einen Schwachkopf genannt, ein Exempel der Dummheit, und von ihm geurtheilt, er ſey ganz herunter, und laſſe ſich von einem Narren beſchwatzen, von dem Lehrer aber, er ſey ein

Narr, und in ſeiner Narrheit trivial, platt, pöbelhaft, u. ſ. w.

D. Fr.

Laſſen Sie doch, denn es iſt ſchon viel zu abgenutzt, auf die falſche Humanität loszuziehen, diejenigen ruhig ihre Gloſſen machen, welche jene mild ſich anſtellende Rechtſchaffenheit, mit der beſtändigen Verſuchung zu falſchen Streichen, und der alle Augenblicke eintretenden Gefahr, zur Niederträchtigkeit umzuſchlagen, weit eher reimen können, als die keine Rückſicht kennende Gradheit des Urtheils. Sie haben ſich ja nie an ſie gekehrt.

D. W.

Wollen wir uns das philoſophiſche Talent, und den einmal berühmten Namen unſers Gegenſtandes vorrücken laſſen?

D. Fr.

Das hat ja in der That und in der Wahrheit nicht nur jetzt nicht, ſondern niemals für uns exiſtirt.

D. W.

Wollen wir es auf uns nehmen, daß man es grauſam von uns findet, ein Privatgeſpräch vor das Publikum zu bringen, das ich mit jemand gehalten, an deſſen öffentlichen Aeußerungen es ſchon genug hat. Denn die Scene mit dem Lehrer gehört auch zu unſrer gegenwärtigen Mittheilung.

D. Fr.

Bedenken Sie, daß jemand, der einen ſolchen Degout vor dem Schreiben bekommen, wie jener in dem

Aufſatz über das ſinkende Anſehen der Philoſophie manifeſtirt, dem Sokrates, dem er ſich in jener Rückſicht beſcheidentlich gleichſtellt, auch darinn gleich ſeye, daß man ſeinen Belehrungen Publicität geben darf, ohne ihn dadurch zu beleidigen.

D. B.

Wenn er nun aber, da es es ihm ſchwerlich angenehm ſeyn wird, das geſprochen zu haben, und doch nicht Schwarz auf Weiß gegen ihn zeugt, förmlich abläugnete, was ich jedoch nicht hoffen will?

D. Fr.

So zeugt gegen ihn Ihr Wort und Ihre Ehre, die Sie dadurch, daß Sie es drucken laſſen, zum Pfand ſetzen, daß er für einen Lügner zu halten ſeye.

D. B.

Sie ſchneiden mir alle Bedenklichkeiten ab; können Sie mir auch die letzte nehmen, daß Freunde mich tadeln werden, welche vielleicht ein kunſtgerechtes Geſpräch ſuchen, und ſtatt deſſen ein ganz natürliches finden?

D. Fr.

Auch; denn der Freund nimmt es auf ſich, Sie in kein Beſſeres hineingezogen zu haben. Wollen Sie nun?

D. B.

Ich denke; in Hoffnung künftiger, die erfreulicher ſeyn ſollen. Leben Sie wohl.

Wie der gemeine Menſchenverſtand die Philoſophie nehme, — dargeſtellt an den Werken des Herrn Krug's.

I. Briefe über die Wiſſenſchaftslehre. Nebſt einer Abhandlung über die von der Wiſſenſchaftslehre verſuchte philoſophiſche Beſtimmung des religiöſen Glaubens. Leipzig bey Roch und Komp. 1800.

II. Briefe über den neueſten Idealism. Eine Fortſetzung der Briefe über die Wiſſenſchaftslehre. Leipzig in der Heinr. Müller'ſchen Buchh. 1801.

III. Entwurf eines neuen Organon's der Philoſophie, oder Verſuch über die Prinzipien der philoſophiſchen Erkenntniß. Von Will. Traugott Krug, Adj. der philoſ. Fak. in Wittenberg. Τι πρωτον ἐϛιν ἐργον του φιλοσοφουντος; — ἀποβαλειν οἰησιν. Arrian. Meiſſen und Lübben, bei K. F. W. Erbſtein. 1801.

Herrn Krug's philoſophiſche Bemühungen theilen ſich von ſelbſt nach zwey Seiten, deren eine polemiſch gegen den tranſſcendentalen Idealismus gekehrt iſt, die andere aber ſeine eigenen philoſophiſchen Ueberzeugungen, wie Hr. Kr. es nennt, betrifft.

Was nun das polemiſche Verfahren des Hrn. Kr. betrifft, ſo ſoll der Standpunkt, den er gegen die Wiſſenſchaftslehre ſich gibt, der Standpunkt der Skepſis ſeyn, S. 5. Vorr. und zwar ſo, wie es der Skepſis zieme, daß Hr. Kr. nicht aus ſeinen eigenen Ueberzeugungen (warum nicht? wird ſich bei Gelegenheit der Briefe über den transſcendentalen Idealismus und vorzüglich des Organons, wo der Verf. ſeine eigenen Ueberzeugungen darlegt, ergeben), ſondern aus der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt argumentire; und Hr. Kr. meynt, daß eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung durch ſeine Briefe eingeleitet werden ſoll. In Rückſicht der ſubjectiven Art der Aeußerung iſt es eine wahre Luſt, des Hrn. Verf. Nüchternheit, Billigkeit und Rechtſchaffenheit ſprechen zu hören. Die Wiſſenſchaftslehre, ſagt er, hat, zwar, bisher, ziemlich, ſpröde gethan, und ihre Gegner, größtentheils, in einem, etwas, unſanften Tone zurecht gewieſen; indeſſen, iſt, auch, nicht zu leugnen, daß ſie, in manchen Fällen, bloß, das Wiedervergeltungsrecht gebraucht hat, und, wenn ſie dabey, die Gränzen, deſſelben, hin und wieder, überſchritten hat, dieß, vielleicht, mehr, von der Kraftfülle, womit ſie den Kampfplatz betrat, als von einer feindſeligen Geſinnung herrühren mag. Der Verf. habe bisher keinen Antheil an dieſem Streite genommen, weil er es für Pflicht hielt, ein Syſtem erſt genauer für ſich ſelbſt zu prüfen, ehe er mit einer öffentlichen Prüfung hervortrete." Mit dem edlen und wohlthätigen Bewußtſeyn dieſer erfüllten Pflicht behandle er nun die Wiſſenſchaftslehre mit der ihr gebührenden Achtung, habe ihr nicht gehäſſige Folgerungen, ſondern Gründe entgegengeſetzt, und fürchte, wenn er ſich nicht gänzlich in ſeinen Gegnern irre, keine entgegengeſetzte Behandlung, denn, er habe von ihnen eine viel zu vortheilhafte Meynung, als daß er nicht hoffen ſollte, auf einen andern Fuß behandelt zu werden als u. ſ. w. Sollte er ſich aber, doch, in ſeiner Hoffnung betrogen finden, ſo werde er ſeine Unterſuchungen, aufgeben;“ der rechtſchaffene und würdige Grund hiervon iſt, weil aus einer literariſchen Fehde, die mit leidenſchaftlicher Hitze geführt werde, ſelten, etwas Kluges, herauskomme, und am Ende den Zuſchauern nur ein Skandal gegeben werde, das die Wiſſenſchaft ſammt ihren Pflegern (unter welche ſich Hr. Krug auch rechnet), in öffentlichen Mißkredit bringe.

Im erſten Briefe erzählt Hr. Kr., was er am transſcendentalen Idealismus zu billigen finde, er erklärt S. 14. daß er das Ich gar nicht ſo lächerlich noch ſo undenkbar finde, als es manche zu finden ſcheinen; was denn, fragt er, ungereimtes, was einem verſtändigen Menſchen, ein Lachen oder, auch nur, ein Lächeln abnöthigen könnte, darin liege, wenn das, was ich durch die Abſtrakzion (ſo orthographirt Hr. Kr.) von Allem, was nicht zu mir ſelbſt gehört, denke, ſchlechthin Ich nenne? — auch finde er die Forderung ſehr gegründet: „Merke auf dich ſelbſt, kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab und in dein Inneres. — Ferner habe er auch nichts dagegen u. ſ. w. endlich könne er auch den Idealism als philoſophiſche Theorie nicht für ſo gefährlich halten, als er von Vielen ſcheint gehalten zu werden. Von dieſen Seiten wüßte er dem transſcendentalen Idealiſme, (ſo declinirt Hr. Krug, dem Organiſme, dem Dogmatiſme; im Genitiv des Idealiſmes, des Organiſmes, des Realiſmes u. ſ. w.) nichts entgegenzuſetzen; ob er aber nicht ſonſt Blößen habe, wird ſich in der Folge zeigen.

Dasjenige, worinn Hr. Kr. dem transſcendentalen Idealiſmus ſeinen Beifall ſchenkt, macht den Inhalt des erſten Briefs aus; aber dieſer dünkelvolle und ſelbſtgefällige Ton der Gerechtigkeit und Nüchternheit, und dieſe Langweiligkeit der Manier geht durchs Ganze durch.

Was aber Hr. Krug gegen die Wiſſenſchaftslehre vorbringt, und was er S. 79. eine ausführliche Prüfung nennt, geht von S. 24—52. denn im dritten Brief hat er es nun mit den Nahmen des Idealiſmes, Dogmatiſmes und Realiſmes, zu thun; es komme zwar in der Hauptſache nicht auf die Nahmen an, aber durch die Entgegenſetzung des Dogmatiſmes ſey, gewiſſermaßen, ſchon zum Voraus der Stab über alle und jede Gegner der Wiſſenſchaftslehre gebrochen, und eben dadurch werde dem Geiſte der unpartheiiſchen Prüfung, wozu doch, ſo oft und ſo nachdrücklich, von ihr aufgefordert worden iſt, aller Zugang wo nicht verwehrt, doch erſchwert"— um ſolche Gefahr nun abzuwenden, theilt Hr. Kr. den Dogmatiſmus in materialer Hinſicht ein in Idealiſmus, der die Realität der Außenwelt leugne, Realiſmus, wenn er die Realität zugebe und behaupte; — aber bey dieſer Eintheilung iſt gerade der transſcendentale Idealiſmus ausgelaſſen; denn dieſer giebt nicht bloß zu, — denn von einem Zugeben iſt die

Rede in philoſophiſchen Syſtemen nicht, — ſondern behauptet die Realität der Außenwelt, eben ſo wohl als ihre Idealität, und der theoretiſche Theil der Wiſſenſchaftslehre geht auf gar nichts anders als auf eine Deduction der Realität der [illegible]welt.

Die ausführli[illegible] [illegible]ſt (24—52.) der Wiſſenſchaftslehre iſt gegen einen einzigen Punct gerichtet; Hr. Kr. kann nämlich die Beſchränktheit des Ich nicht ertragen: Ich ſoll ſich nämlich beſchränken, und zwar nicht etwa mit Freyheit und Willkühr (eine gute Zuſammenſtellung), ſondern Zufolge eines immanenten Geſetzes, ſeines eigenen Weſens; und doch beruhe der Beglaubigungsgrund des transſcendentalen Ideal. auf dem Intereſſe der Selbſtſtändigkeit; und auch ich, ſagt Hr. Krug, bin mit dem Freunde, an den er dieſe Briefe richtet, und mit dem Urheber der Wiſſenſchaftslehre ſehr für meine Selbſtſtändigkeit intereſſirt; daß ſich Fichte mit Hrn. Krug und ſeinem Freunde als gemeinſchaftlicher Intereſſent an Hrn. Krug's Selbſtſtändigkeit aſſociirt habe, wie Hr. Kr. hier erzählt, iſt dem Publikum ſonſt nicht bekannt geweſen. Für das Intereſſe dieſer Selbſtſtändigkeit ſey es aber völlig gleichgültig ob das Ich durch ſeine äußere oder durch eine innere Natur nothwendig ſo handle, wie es handle. Hr. Krug vergleicht das Ich, das aus innerer Naturnothwendigkeit handelt, und das Ich, das durch eine Natur außer uns beſtimmt werde, dieſes, mit einer bloßen Flöte, die ein Künſtler ſpielt, jenes mit einer Flötenuhr, die durch ſich ſelbſt harmoniſche Töne hervorbringe.

Hieraus erhelle, alſo wohl auch, zur Genüge, daß es mit der Pflichtmäßigkeit der idealiſtiſchen Denkart ſo ernſtlich nicht gemeint ſey; mit jeder philoſophiſchen Theorie könne ein guter Willen und eine moraliſche Geſinnung verbunden ſeyn. (Dagegen iſt ihm der Anthropomorphism der Einbildungskraft, der Polytheism, S. 112. ein deſto ärgerer Greuel, er erklärt ihn für durchaus unverträglich mit der Moralität.) Ungeachtet nun das Intereſſe der Selbſtſtändigkeit durch den transſcendentalen Idealismus nicht hinlänglich befriedigt ſey, ſo ſey doch für das *ſpeculative* Intereſſe der Vernunft ungemein viel gewonnen; hier ſey alles Licht und Klarheit, das Ich läßt und ſieht alles vor ſeinen Augen entſtehen; aber die Hauptaufgabe ſey doch nicht gelöſt; Hr. Krug ſehe nämlich zwey Menſchen, einen Europäer und einen Mohren, und fühle ſich genöthigt, ſich den Einen mit weißer den Andern mit ſchwarzer Hautfarbe vorzuſtellen; oder er möchte einen Menſchen aus einer Lebensgefahr retten, aber die Fluthen toben, oder die Flammen wüthen u. ſ. w. in der Unbegreiflichkeit der Schranken bleibe die Wiſſenſchaftslehre ſtecken, wie *allem Vermuthen nach* alle Philoſophie.

Den letzten Brief, worinn Hr. Krug über die Einſtimmung oder Nichteinſtimmung des Kantiſchen Syſtems billiger- und klugerweiſe meint, es ſey wohl am beſten, ſich des Urtheils über dieſe Sache vor der Hand ganz zu enthalten, — ſchließt Hr. Kr. mit dem Wort:

ignavum, fucos, pecus a præſepibus arce;

was wohl noch auf manchen paßt, an den Hr. K. nicht dachte, als er es niederſchrieb.

Ganz gleichen Inhalts iſt die polemiſche Seite der

Briefe über den neueſten Idealiſm, die gegen das Schellingſche Syſtem der transſcendentalen Philoſophie gerichtet ſind; — nur ſagt der Verf. in der Vorrede, daß er hier in Anſehung der offenen Darlegung ſeiner eigenen Ueberzeugungen einen Schritt weiter gegangen ſey.

Zu der Offenheit der Darſtellung wird auch gerechnet werden müſſen, daß Hr. Krug hier ſeine Einwürfe kecker vorträgt, und in dem Syſtem Schellings, — wie ihn Hr. Krug unſern transſcendentalen Idealiſten nennen mag, iſt eigentlich nicht abzuſehen; — unverzeihliche Inconſequenzen, handgreifliche Widerſprüche, Nonſens u. ſ. w. demonſtrirt.

Ueber die urſprüngliche Begränztheit ſcheint Hrn. Krug, aus der Conſtruction der Handlungsweiſen des Ich aus entgegengeſetzten Thätigkeiten, oder aus der urſprünglichen Differenz, einiges Licht aufgegangen zu ſeyn; und über die abſolute Nothwendigkeit, die Vernunft als Subject und Object und damit Beſchränktheit zu ſetzen, läßt ſich Hr. Kr. weiter nicht vernehmen. Aber deſto mehr hält er ſich nun an die Beſtimmtheit, die als das Unerklärbare und Unbegreifliche der Philoſophie eingeſtanden werde.

Vors erſte findet er es widerſprechend, daß in der Philoſophie durchaus nichts vorausgeſetzt werden ſoll, und doch das Abſolute A = A, als abſolute Identität, und als Differenz, woraus alle Beſchränktheit conſtruirt wird, vorausgeſetzt werde.

Dieſer Widerſpruch iſt genau derjenige, den der gemeine Verſtand immer in der Philoſophie finden wird; der gemeine Verſtand ſetzt das Abſolute mit dem Endlichen genau auf denſelben Rang, und dehnt die Foderungen, die in Rückſicht auf das Endliche gemacht werden, auf das Abſolute aus. Es wird alſo in der Philoſophie gefodert, es ſoll nicht unbewieſen hingeſtellt werden; der gemeine Verſtand findet gleich die Inconſequenz, die begangen worden iſt, er findet, daß man das Abſolute nicht bewieſen hat; — mit der Idee des Abſoluten werde unmittelbar ſein Seyn geſetzt, aber, weiß der gemeine Verſtand einzuwenden, er könne ſich ſehr gut etwas denken, eine Idee von etwas machen, ohne daß darum nothwendig ſey, daß dieſes gedachte Etwas zugleich ein Daſeyn habe; u. ſ. w. So wird Hr. Krug der Geometrie vorwerfen, daß ſie keine in ſich vollendete Wiſſenſchaft ſey, wie ſie behaupte, denn die beweiſe ja das Daſeyn eines unendlichen Raums nicht, in den ſie ihre Linien ziehe. — Oder hält Hr. Krug Gott oder das Abſolute für eine Art von Hypotheſe, welche ſich die Philoſophie zu Schulden kommen laſſe, wie die eine Phyſik ſich die Hypotheſe eines leeren Raums, einer magnetiſchen, elektriſchen Materie u. ſ. w. erlaubt, an deren Stelle eine andere Phyſik wieder andere Hypotheſen ſetzen kann?

Die zweyte Inconſequenz, die Hrn. Krug auffällt, iſt, daß verſprochen ſey, das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen ſolle deducirt werden; und ob er ſchon ſelbſt eine Stelle im transſcendentalen Idealismus gefunden hat, worinn der Sinn dieſes Verſprechens ausdrücklich erläutert iſt, ſo kann er ſich doch nicht enthalten, wieder überhaupt zu vergeſſen, daß hier von Philoſophie die Rede iſt, Hr. Krug kann ſich nicht enthalten, die Sache wie der gemeinſte plebs zu verſtehen, und zu fordern, es ſoll jeder Hund, und Katze, ja ſogar Hrn. Krug's Schreibfeder deducirt werden, und da dieß nicht geſchieht, ſo meint er, es müſſe ſeinem Freunde der kreiſende Berg und das kleine, kleine Mäuschen einfallen, man hätte ſich nicht ſollen das Anſehen geben, als ob man das ganze Syſtem der Vorſtellungen deduciren wolle. —

Komiſch iſt es, wie Hr. Kr. denn doch ſo gnädig iſt, den Philoſophen, der ſich das Anſehen eines Meiſters in der Philoſophie gebe, jedoch nicht ſo ſcharf beym Worte nehmen zu wollen; ſondern er verlangt nur etwas weniges, nur die Deduction von einer beſtimmten Vorſtellung, z. B. dem Monde mit allen ſeinen Merkmalen, oder einer Roſe, einem Pferd, einem Hunde oder Holz, Eiſen, Thon, einer Eiche oder auch nur von ſeiner Schreibfeder. Es ſieht aus, als ob Hr. Kr. den Idealiſten mit ſolchen Foderungen die Sache leicht habe machen wollen, daß er vom Sonnenſyſtem nur einen untergeordneten Punct, den Mond, oder als etwas noch viel leichteres, ſeine Schreibfeder aufgegeben hat. Begreift denn aber Kr. nicht, daß die Beſtimmtheiten, die im transſcendentalen Idealismus unbegreiflich ſind, der Naturphiloſophie, von deren Unterſchied von dem transſcendentalen Idealismus er gar nichts zu wiſſen ſcheint, ſo weit von ihnen — wie von Hrn. Krs. Schreibfeder nicht — in der Philoſophie die Rede ſeyn kann, angehören; in derſelben kann er eine Dedukzion (ein Wort, deſſen Bedeutung hier ſo wenig taugt, als ſeine Orthographie) von einem derjenigen Dinge, die er vorſchlägt, vom Eiſen finden. Hat denn Hr. Kr. ſo wenig einen

Begriff von philoſophiſcher Conſtruction, um zu meinen, daß der Mond ohne das ganze Sonnenſyſtem begriffen werden könne, und hat er eine ſo ſchwache Vorſtellung von dieſem Sonnenſyſtem, um nicht einzuſehen, daß das Erkennen dieſes Syſtems die erhabenſte und höchſte Aufgabe der Vernunft iſt? Wenn Hr. Kr. von der Größe dieſer beſtimmten Aufgabe, oder wenn er von dem, was überhaupt im jetzigen Augenblicke zunächſt Intereſſe der Philoſophie iſt, nämlich einmal wieder Gott abſolut vornehin an die Spitze der Philoſophie als den alleinigen Grund von allem, als das einzige principium eſſendi und cognoſcendi zu ſtellen, nachdem man ihn lange genug neben andere Endlichkeiten, oder ganz ans Ende als ein Poſtulat, das von einer abſoluten Endlichkeit ausgeht, geſtellt hat, — wenn er hiervon eine ferne Ahndung hätte, wie konnte ihm denn einfallen, die Deduction ſeiner Schreibfeder von der Philoſophie zu verlangen? Ein Hund, eine Eiche, ein Pferd, ein Rohr ſind freylich, ſo wie ein Moſes, Alexander, Cyrus, Jeſus u. ſ. w. etwas vortrefflicheres; und beyde Reihen von Organiſationen liegen der Philoſophie näher, als Hrn. Krug's Schreibfeder und die von ihr abgefaßten philoſophiſchen Werke; die Naturphiloſophie weiſt ihn hin, wie er die Organiſationen einer Eiche, Roſe, Hund und Katze zu begreifen hat, und wenn er Luſt und Eifer hat, ſeine menſchliche Individualität zu der Stufe des Lebens einer Roſe oder eines Hundes zu contrahiren, um das lebendige Seyn derſelben vollkommen zu begreifen und zu faſſen, ſo mag er den Verſuch machen, aber andern kann er es nicht zumuthen; beſſer er verſuche es, ſein Weſen zu den größten

Individualitäten eines Cyrus, Moſes, Alexanders, Jeſus u. ſ. w. oder auch nur des großen Redners Cicero's auszudehnen, ſo kann es nicht fehlen, daß er ihre Nothwendigkeit begreifen, und die Conſtruction dieſer einzelnen, ſo wie die Reihe der Erſcheinungen des Weltgeiſtes, die man Geſchichte nennt, einer Conſtruction für fähiger halten wird; aber von der Foderung der Deduction ſeiner Schreibfeder wird er zu dieſem Behuf ganz abſtehen müſſen, und ſich wegen der Unwiſſenheit in ſolchen Dingen über den Idealismus auch keinen weitern Kummer machen.

Hr. Kr. glaubt mit dieſer Foderung der Deduction von ſo etwas beſtimmtem einen äußerſt guten Fund gethan zu haben, er hält ſich damit gegen den Idealismus für ganz gedeckt, und meint, daß durch die Löſung dieſes Problems das neueſte idealiſtiſche Syſtem gegen alle fernere Einwendungen in Sicherheit geſtellt werden könnte; er wenigſtens würde kein Bedenken tragen, ſogleich das ganze Syſtem mit ſeiner deducirten Schreibfeder zu unterſchreiben; er iſt aber auch im Voraus überzeugt, daß kein Idealiſt in der Welt auch nur den Verſuch dazu machen werde.

Damit man ſeinen Einwurf ja recht wohl verſtehe, ſo legt er *beiſpielsweiſe* von S. 34. an ſeinen Menſchenverſtand recht gemüthlich in einer Reihe naiver Probleme vor, welche der transſcendentale Idealismus ſchwerlich werde löſen können. Solche Dinge ſind dann, daß wir genöthigt ſeyen uns vorzuſtellen, daß wir zu einer beſtimmten Zeit gebohren wurden, daß wir zu einer beſtimmten Zeit ſterben, daß wir auch täglich Nachrichten durch Zeitungen von dem erhalten, was ſich in der Welt da zuträgt, wo wir nicht ſind u. ſ. w. — Daß wenn die Organiſation Product der Intelligenz iſt, man nicht einſehe, wie der Naturforſcher in Gegenden kommen könne, wo er neue Pflanzen entdecke, wie er nöthig habe die Erde zu bereiſen, u. ſ. w. ferner nicht wie die Intelligenz einen Blindgebohrnen, Krankheit, Tod produciren könne? — kurz, es iſt ganz ungeſchickt, ſich nicht unter die Fucos zu rechnen, und doch rein aus dieſem Tone des gemeinſten Menſchenverſtandes zu reden. — Hr. Kr. erklärt, „daß ihn keine falſche Schaam abhalte, ſeine Einwürfe vorzutragen, er ſuche aufrichtig die Wahrheit; weil er ein Handeln oder Thun ohne ein Seyn ſchlechterdings nicht denken könne, ſo bin ich, ſagt er, vielleicht eben darum abſolut unfähig zum Philoſophiren, aber ich kann nun einmal nicht dafür, daß es ſo iſt, und ich will lieber jene Unfähigkeit eingeſtehen, als eine Ueberzeugung heucheln, die ich nicht habe;“ — aber es iſt ja die Alternative nicht vorhanden, entweder zu heucheln, oder den gemeinen Menſchenverſtand über die Philoſophie aufzugießen. — Außer dieſen Widerſprüchen im Großen, die Hr. Kr. entdeckt, daß alles im transſcendentalen Idealismus deducirt werden ſolle, und die Hunde und Pferde doch nicht deducirt werden, findet er noch andere, indem er einzelne Stellen des Syſtems, in welchen von ganz verſchiedenen Standpuncten die Rede iſt, zuſammenſtellt, und dann über den Widerſpruch wie S. 90. mit den Worten der Juden ausruft: „nun was brauchen wir weiter Zeugniß, daß unſer Syſtem ein dogmatiſcher transſcendenter Idealiſm ſey? wir haben's ja aus ſeinem eigenen Munde gehört.“ In der einen Stelle, die Hr.

Kr. aushebt, iſt nämlich von der urſprünglichen Begränztheit, oder davon, daß ſich Ich in Entgegenſetzung als Subject und als Object ſetzt, die Rede, wobey geſagt wird, daß ein Syſtem, das dieſen Grund aufhebe, ein dogmatiſcher transſcendenter Idealismus wäre. Die andere Stelle betrifft die Epoche der Entwickelung des Selbſtbewußtſeyns, in welcher ſubjectives und objectives für das Ich ſelbſt ſich trennen; für dieſen Punct der Trennung liegt die Gränze weder im Ich, das jetzt als ſubjectives beſtimmt iſt, noch im Ding, ſie liegt, iſt dieß ausgedrückt, nirgends, ſie iſt ſchlechthin, weil ſie iſt, ſie wird in Bezug auf das Ich ſowohl, als das Ding als ſchlechthin zufällig erſcheinen. Hr. Kr. erklärt dieß ſo: es gebe gar keinen Grund der Begränztheit. —

Man ſieht aus ſolchen Kläglichkeiten, daß Hr. Kr. das Syſtem, das er gründlich zu prüfen, für Pflicht erklärt, ehe er es öffentlich zu beurtheilen wage, nicht einmal obenhin kennt; ſonſt wenn er wußte, daß das Bewußtſeyn conſtruirt werden ſollte, ſo konnte er zum Voraus wiſſen, ohne nach einer beſondern Stelle ſich umzuſehen, daß eine Handlung der Intelligenz vorkommen müſſe, in welcher die Gränze für Ich und das Ding als zufällig, als ohne Grund, erſcheint.

Noch iſt, nachdem wir Hrn. Kr's. Prüfungsweiſe gezeigt haben, zu erwähnen, daß am Ende der Briefe über die Wiſſenſchaftslehre von S. 61 bis ans Ende als Anhang eine Abhandlung über den religiöſen Glauben, und dieſer ein Anhang, und wieder ein Zuſatz beigefügt iſt; das Ganze betrifft die Fichte'ſchen Aufſätze über Religion; da Hr. Kr. hier ausdrücklich erklärt, — was er überhaupt ohne ausdrückliche Erklärung thut, — daß er den transſcendentalen Geſichtspunct, der nur dem Philoſophen, als ſolchem, eigen ſeyn könne, und der ſchon ausführlich von ihm *geprüft* (wir finden, daß Hr. Kr. gar nicht von ihm geſprochen hat) worden ſey, in dieſer Unterſuchung ganz bey Seite liegen laſſen wolle, ſo haben wir über dieſe Herzens- und Menſchenverſtands-Ergießungen vollends gar nichts zu ſagen; — beſonders eindringend ſind die Ausbrüche ſeines Feuereifers gegen die Heyden, und ihren craſſeſten Aberglauben, der der Religion des guten Lebenswandels ſchnurſtracks zuwider ſey; ſie gehen dagegen, daß in einem der Aufſätze im philoſophiſchen Journal mit einer, wie Hr. Kr. meint, gewiſſen mit der Würde des Gegenſtandes nicht wohl vereinbaren Keckheit, — geſagt ſey: die Religion kann eben ſo gut mit dem Polytheismus und dem Anthropomorphismus als ꝛc. beſtehen; zu welchen Abentheuerlichkeiten, ruft Hr. Kr. aus, kann nicht die Sucht, durch Paradoxieen zu glänzen, auch einen guten Kopf verleiten!

Was Hr. Kr's. *eigene Ueberzeugungen* betrifft, ſo fodert er zu „einer beſondern Prüfung derſelben auf, da er eben mit einer neuen *Fundamentalphiloſophie* beſchäftigt iſt, wobey ihm eine ſolche Prüfung *vielleicht zu Statten kommen dürfte*;“ es geſchieht erſt in den Briefen über den transſcendentalen Idealismus und im Organon, daß Hr. Kr. damit herausgeht, lat. urceus exit (die eigentliche amphora aber ſoll ein Werk über die ganze Philoſophie in 8 Bänden, nämlich 7 Bänden Inhalts und einem Bande *Sachregiſter* werden, für welches Hr. Kr. den Entwurf des

Organons als einen Kranz aushängt). Um dieſe Ueberzeugungen im Mittelpunct aufzufaſſen, nehmen wir das auf, was Hr. Kr. die Hauptſache jener Ueberzeugungen, oder ſein Syſtem nennt; in unſerem Bewußtſeyn ſey nämlich (Organon S. 75.) eine urſprüngliche transſcendentale Syntheſis zwiſchen dem Realen und dem Idealen, und dasjenige Syſtem, welches dieſe transſcendentale Syntheſis anerkenne und behaupte, ohne ſie erklären zu wollen, weil, um ſie zu erklären, man von dem einen oder dem andern anfangen, mithin die Syntheſis ſelbſt aufheben müßte, — nenne er transſcend. Synthetism, welcher alſo transſcend. Realism und tr. Idealism in unzertrennlicher Vereinigung iſt. — Dieß ſind Worte, die nicht übel lauten. Es iſt nur zu unterſuchen, wie denn Hr. Kr. jene Syntheſis des Realen und Idealen eigentlich verſteht; denn das Wort Syntheſis macht die Sache nicht aus. Die urſprüngliche Syntheſis nun iſt nach Org. S. 25. das Bewußtſeyn, das Bewußtſeyn aber iſt nicht, das Ich, ſondern iſt *im* Ich.

Hören wir Hrn. Kr. noch weiter über das Ich, er iſt überall ein warmer Patron des Ich gegen die Gegner der Wiſſenſchaftslehre, er hat nichts gegen das Ich als Anfangspunct der Philoſophie; aller Spott darüber ſey kleinlich und abgeſchmackt, u. ſ. w. er macht Ich gleichfalls zum Realprincip des Erkennens; er erzählt, daß der transſcendentale Idealismus auf die Selbſtſtändigkeit des Ich *oder der Vernunft* ſich gründe, und daß er ſich ſelbſt für dieſe Selbſtſtändigkeit intereſſire; bey Hr. Kr. aber trennt ſich das Ich von der Vernunft ab; ſie kommen nur in dieſer Erzählung das eine als Erklärung des andern vor, ſonſt wird in den drey Werken, die wir vor uns haben, ſo weit ſie eine Beziehung auf Philoſophie haben, auch das Wort Vernunft von Hr. Kr. nicht gebraucht, außer in den Briefen über die Wiſſenſchaftslehre findet man es ein paarmal im Genitiv vor, oder S. 45. in ähnlicher Bedeutung; — (worauf wir auch Hrn. Kr. deßwegen aufmerkſam machen, damit ihm nicht in den ſieben Bänden der philoſophiſchen Wiſſenſchaften begegne, daß die Vernunft gar nicht, oder nur im Genitiv vorkomme, und alſo im Sachregiſter, dem 8ten Bande, dieſe Sache nicht anzutreffen wäre.) Hr. Kr. hat dieſe Zuſammenſtellung von Ich oder Vernunft aufgehoben, denn die Vernunft konnte nicht zum Ding gemacht werden; daß Ich aber ein Ding iſt, iſt eins der Grundprincipien dieſes Synthetismus, das er häufig und angelegentlich beweißt; (S. 80. über transſcendentalen Idealismus) wo wir ein Handeln wahrnehmen, müſſen wir auch ein Handelndes annehmen, d. h. ein Subject von gewiſſer Realität ſetzen, von welchem das Handeln gleichſam ausgeht; oder im Organon: es giebt ein Ich, das Subject der Thätigkeit iſt, denn wirkliche Thätigkeit ohne ein Subject der Thätigkeit, läßt ſich nicht denken, wie jeden, verſichert Hr. Kr., ſein Bewußtſeyn lehren wird, ſo bald er den Verſuch machen will, ſo etwas zu denken. Daß das principium eſſendi des Erkennens, oder das Realprincip der Erkenntniß ein erkennendes Subject ſey, davon giebt Hr. Kr. eine Art von Beweis, denn, ſagt er, wäre kein ſolches Subjekt da, ſo wäre auch keine Erkenntniß da, In dieſem Ding nun iſt das Bewußtſeyn, und dieß Bewußtſeyn iſt eine Collection von unendlich vielen Sachen. Hr. Kr. zählt darunter einen Satz des Widerſpruchs, einen gewiſſen praktiſchen Satz, nemlich das Sittengeſetz, ferner einen Alexander, der ein großer Held, einen Cicero, der ein großer Redner geweſen, und unendliche viele dergleichen S. 14. lauter Sachen, die alle nicht in dem Satz Ich = Ich, oder A = A enthalten ſeyen, und mannichfaltige Thatſachen des Bewußtſeyns heißen. Dieſe unendlich mannichfaltigen Thatſachen des Bewußtſeyns liegen zwar alle im Ich, in das ſie auf eine unbegreifliche Weiſe kommen, aber freylich wie ein Chaos ohne alle Einheit und Ordnung:

es geht alles durcheinander
wie Mäuſedreck und Koriander.

Da tritt nun eine Vernunft im Genitivus herzu, und bringt S. 76. f. eine formale Einheit hinein, ordnet die Verwirrung an, und verbindet durch Unterordnung unter ein gewiſſes Princip als ihren Vereinigungspunkt; — nicht als wenn aus demſelben alle einzelnen Erkenntniſſe ihrem Innhalte nach abgeleitet werden könnten und ſollten — ſondern es ſollen nur die einzelnen Erkenntniſſe in ihrer Mannichfaltigkeit darauf als auf eine gewiſſe Einheit bezogen werden, ſo wie ſich in einem Gewölbe alles auf dem Schlußſtein als höchſten und letzten Vereinigungspunct bezieht, obwohl dieſer Punct nicht zugleich das Fundament des Gewölbes in ſich enthalten kann; — und vielleicht, meint Hr. Kr., hatte die Wiſſenſchaftslehre eben dieß in Gedanken, als ſie den Satz Ich = Ich an die Spitze ihrer Unterſuchungen ſtellte, und dieß A = A wäre eine ſymboliſche Darſtellung jener Harmonie, der oberſte formale Grundſatz der Philoſophie, welcher aber ſchon anderweite materiale Grundſätze, Thatſachen des Bewußtſeyns in Begriffe aufgefaßt und in Sätzen dargeſtellt, vorausſetzt. — Jenes vielleicht macht der Vorſichtigkeit des Hrn. Kr. Ehre, ganz gewiß wollte er es doch nicht verſichern.

Man ſieht nun auch, als Hr. Kr. ſich wegen der urſprünglichen Beſchränktheit gegen den transſcendentalen Idealismus kehrte, war es ihm nicht um Befreyung von der Beſchränktheit zu thun, ſondern einen Freybrief für die unendliche Menge der Beſchränktheiten des empiriſchen Bewußtſeyns darin zu finden, und zu zeigen, daß dieſes Syſtem um kein Haar beſſer ſey, als ſein Synthetismus, der eine unendliche Menge von Beſchränktheiten des Bewußtſeyns ſetzt; Hr. Kr. ſeines Orts (Br. üb. d. transſc. Ideal.) halte dafür, daß es den Philoſophen keineswegs entehre, gleich von vorn herein einzugeſtehen, daß es Dinge gebe, die höher als alle menſchliche Weisheit liegen; — aus ſeinem Bewußtſeyn heraus und über daſſelbe hinaus gehen zu wollen, ſcheine ihm gerade ſoviel zu ſeyn, als ſein Bewußtſeyn aufheben, und es doch in demſelben Acte, wodurch es aufgehoben wird, behalten zu wollen. — Denkt aber Hr. Kr. unter philoſophiſcher Reflexion etwas anderes, als die Aufhebung des Bewußtſeyns, und das Behalten deſſelben in einem und ebendemſelben Act?

Zum Princip ſeiner Speculation das empiriſche Bewußtſeyn zu machen, dazu glaubt ſich Hr. Kr. alſo mit allem Fuge berechtigt; und eben ſo dazu, daß das, was er in ſeinem empiriſchen Bewußtſeyn finde und in demſelben denken müſſe, vollkommen wahr ſey; er müſſe das Ich als Ding denken, und daher ſey es ein Ding; wir ſetzen dasjenige als wirklich, was wir als nothwendig hinzudenken müßten, ſo verfahren ſchon ſeit Menſchengedenken die Phyſiker und Mathematiker in ihren Wiſſenſchaften, (S. 82.) und niemand bis dieſen Tag habe ſie noch in Anſpruch wegen dieſes Verfahrens genommen; ja ſelbſt der transſcendentale Idealismus verfahre ſo an hundert Orten! Warum ſoll es den Gegnern nicht geſtattet ſeyn? ego homuncio non fecerim? — Nur vergißt Hr. Kr., daß wenn Mathematik, Phyſik und Idealismus fragen, was gedacht werden müſſe, ſie ſich an das empiriſche Bewußtſeyn wenden, worinn die Hunde und Katzen, Herrn Krugs Schreibfedern, und der große Redner Cicero u. ſ. w. ihr Weſen treiben. — Nach dem bisherigen muß der Syntheticismus des Hrn. Kr. auf folgende Weiſe gedacht werden: Man ſtelle ſich einen Krug vor, worinn Reinholdiſches Waſſer, Kantiſches abgeſtandenes Bier, aufklärender Syrup, Berlinismus genannt, und andere dergleichen Ingredienzien durch irgend einen Zufall, als Thatſachen enthalten ſind; der Krug iſt das ſynthetiſche derſelben = Ich; nun tritt aber einer hinzu, und bringt in jenes Geſödel dadurch eine Einheit, daß er die Dinge ſondert, eins nach dem andern riecht und ſchmeckt oder wie das zu machen iſt, vernämlich von andern hört, was da hineingekommen ſey, und nun eine

Erzählung davon macht; dieſer iſt nun die formale Einheit, oder philoſophiſches Bewußtſeyn.

Dieß iſt das Weſen des Krugiſchen Synthetismus, und es iſt, ſo offen und unverhohlen es daliegt, nicht ſo leicht herauszufinden, da dieſes Syſtem, wie ein wahres philoſophiſches Syſtem es thun muß, die andern alle gleichfalls in ſich faßt: weil Seyn und Denken im empiriſchen Bewußtſeyn auf eine unbegreifliche Weiſe vereinigt ſind, ſo daß eine ächte, nüchterne und beſcheidene Philoſophie nicht darüber hinaus ſoll, hält Hr. Kr. ſein Syſtem für einig mit dem Jacobiſchen; die Kantiſchen Begriffe a priori fehlen ihm nicht; und wie wir geſehen haben, iſt er auch ein warmer Patron vom Ich des Idealismus.

Sonſt was die hiſtoriſche Rückſicht auf das Eigentliche dieſes Syſtems betrifft, ſo wird man nothwendig an das ältere ganz gleiche Syſtem des Hrn. Schmids (phil. Journ. Jahrg. 1795. 10 Heft) erinnert (wie auch der Rec. des Org. in der Jen. Lit. Zeit. bemerkt), ein Syſtem, von dem man nicht denken konnte, daß, nachdem auch der Erfinder deſſelben ſelbſt die Ausführung aufgegeben hatte, es aus ſeiner Vernichtung durch einen andern wieder erweckt werden ſollte. Es iſt ganz eingetroffen, was Fichte damals (phil. Journ. Jahr 95. H. 12.) ſchon vorausſagte, daß dieſe Entdeckung ohne Zweifel benutzt werden werde; nur ſey zu wünſchen, daß diejenigen, die ſie benutzen, dem wahren Erfinder die Ehre des Erfindens, und wie er lieber wolle, die Ehre des Findens laſſen, und ſich gegen ihn beſſer benehmen, als gegen einen andern berühmten philoſophiſchen Schriftſteller, deſſen Schriften der wahre Urquell ihres Kantianismus ſind, und dem doch nur wenige die ſchuldige Dankbarkeit beweiſen. — Gegen Reinhold läßt ſich Hr. Kr. dieſen Fehler des Undanks nicht ganz zu Schulden kommen, aber doch Reinholden bey weitem nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren. Org. S. 33. ſagt Hr. Kr., daß die Theorie, wenn ſie das Bewußtſeyn als das Fundament der philoſophiſchen Erkenntniß aufſtellte, von der Wahrheit gar nicht ſo weit entfernt war, als manche Beurtheiler derſelben behauptet haben; aber ſie habe nur darinn gefehlt (Hr. Kr hat den rechten Fleck getroffen), daß ſie vorausſetzte, die ganze philoſophiſche Erkenntniß müſſe auf eine einzige Thatſache des Bewußtſeyns erbauet oder daraus hergeleitet werden. Allein Hr. Kr. thut in Wahrheit der Theorie Unrecht, denn mit der Stoffheit der Vorſtellungen, welche in jenem einen Grundſatz des Bewußtſeyns auch enthalten iſt, muß ja die Menge der Thatſachen des Bewußtſeyns, ſo unendlich mannichfaltig Hr. Kr. ſie nur verlangen kann, hereinkommen.

Sonſt ſagte Fichte von dieſem Syſtem des Synthetismus ſelbſt, daß es vortrefflich den dringendſten Bedürfniſſe der Zeit entſpreche; die Kantiſche Philoſophie habe Aufſehen erregt, und es ſuchen Viele hinter ihr etwas Beſonderes; durch jenes Syſtem werden mit einemmale alle Schwierigkeiten weggenommen; die Welt iſt da fertig ohne alles Zuthun der Vernunft; der kritiſche Idealismus erhält eine ſo leicht zu faſſende Bedeutung; es wird durch ihn weiter nichts behauptet, als das Vermögen, unſere Kenntniſſe in ein Syſtem zu bringen. — Bloß das bleibt, nachdem wir jetzt den

Aufſchluß erhalten haben, wunderbar, wie ſo viel Lermen um nichts habe entſtehen können, wie Kant ſo mächtige Zurüſtungen habe machen können, um den ſehr ſimpeln Satz darzuthun, daß wir über die Dinge in der Welt raiſonniren können. — Was damals in Rückſicht auf Kant geſchah, hat Hr. Kr. für das Fichteſche Syſtem geleiſtet, indem er zeigt, daß Ich = Ich das Princip der urſprünglichen Identität des Ich bedeute, woven uns nur das Bewußtſeyn unſerer ſelbſt belehren könne, welches alle meine Thätigkeiten begleitet, und wodurch ich ſie als meine Thätigkeit anerkenne; kurz, daß die Identität darinn zu ſetzen iſt, daß alle Thatſachen des Bewußtſeyns in mir und in keinem fremden ſind. — Doch beſcheidet ſich Hr. Kr. dieſe Erklärung des Ich = Ich mit einem: Vielleicht vorzutragen, denn vielleicht könnte Ich = Ich auch etwas anders ausdrücken ſollen.

Den Grundſtein zu dieſer Fundamentalphiloſophie ſeiner Ueberzeugungen legt Hr. Kr. ausführlich im 3. §. worinn er beweiſt, daß es nur Ein Real-Princip, das Ich, aber mehrere Idealprincipien geben müſſe; er beruft ſich in der Folge S. 19 und 77. darauf, hier die Mehrheit der Principien dargethan zu haben; dennoch lautet der Anfang der Schlußanmerkung zu dieſem §. S. 15 ſo: Ich zweifle demnach ſehr, daß man aus dem magiſchen Kreiſe, in den uns die Unterſuchung über die Principien der philoſophiſchen Erkenntniß verſetzt, jemals durch die Annahme Eines oberſten abſoluten Princips herauskommen werde, das den geſammten Inhalt und die geſammte Form der Philoſophie ausdrücke u. ſ. w. (aus Schell. über d. Möglichkeit einer Form der Philoſ. überhaupt). Wenn Hr. Kr. ein 3 Bände ſtarkes Werk der philoſophiſchen Wiſſenſchaften darauf gründen will, wie kann ihn ſeine Beſcheidenheit und Nüchternheit ſo weit verführen, daß nachdem er das Princip ſeiner Ueberzeugungen bewieſen hat, er an dem entgegengeſetzten Princip *nur zweifelt*?

Mit einer Hauptthatſache des Bewußtſeyns, der Außenwelt nämlich, bringt es Hr. Kr. auch nicht weiter, als daß er S. 40. das Reſultat zieht, daß wenn die Annahme der Realität der Außenwelt zwar nicht direct bewieſen werden könne, ſo laſſe ſich doch indirect, d. h. durch Reflexion auf die gegenſeitige Behauptung *ſehr viel* zur Rechtfertigung jenes Glaubens *ſagen*; nämlich dieſer Glaube und Vorausſetzung ſey jedem Menſchen ſo nothwendig und natürlich, daß ſich ſelbſt der entſchiedenſte Idealiſt nicht davon los machen könne; *denn er glaubt daran, ſobald er nicht ſpeculirt.* — Und S. 47. ergibt ſich eben hieraus, daß der Glaube an die objective Welt, weit *vernünftiger* ſey, als die Behauptung des Gegentheils.

Die dargeſtellten einfachen und populären Vorſtellungen von der Philoſophie, wie ſie ein Synthetismus iſt, hat Hr. Kr. in ſpaniſche Stiefel realer Principien, und formaler Idealprincipien, wie auch materialer Idealprincipien eingeſchnürt, Fichte's, Schelling's Schriften, philoſ. Journal, ſeine eignen Werke fleißig citirt, das Ganze in §§. und beſondere Anmerkungen N. 1. 2. 3. u. ſ. w. abgetheilt u. ſ. f. kurz, durch alle ſolche Anſtalten der Sache ſeines gemeinen Menſchenverſtandes wieder einen Theil der Popularität und Faßlichkeit entzogen, die ſie an und für ſich hat, und die ein Hauptverdienſt derſelben ſo ſehr ausmacht, daß man, wenn dieſer in §§. gebrachte gemeine Menſchenverſtand wirklich Philoſophie wäre, unſere Zeiten und Sitten zu bedauern hätte, die es nicht erlauben, ſich, wie Sokrates that, an jeden vornehmen und gemeinen Mann geradezu zu wenden; es müßte Hrn. Kr. gelingen, in kurzer Zeit das ganze ungebildete Publikum in ein philoſophiſches umzukleiden; auch für die Skeptiker iſt dieſe Philoſophie vortrefflich, wie Hr. Kr. ſelbſt einſieht; wenn ich, ſagt er, nur die Thatſachen meines Bewußtſeyns richtig aufgefaßt und verſtändlich dargeſtellt habe, ſo wird kein Philoſoph in der Welt die von mir aufgeſtellten Principien abläugnen können; ſelbſt der Skeptiker wird ſie zugeben müſſen.

Wenn Hr. Kr. am Ende des Organon's (wo wir auch belehrt werden, daß dieſes Organon eigentlich noch nicht das Organon ſeye) anzeigt, daß er, wenn ſeine Grundſätze den Beifall der Kenner zu erhalten das Glück haben ſollten, er ein Syſtem der Philoſophie in acht Bänden auszuarbeiten nicht abgeneigt ſeyn würde, wie er ſeinen Freunden bereits in einer Privatankündigung zu erkennen gegeben habe — ſo geben wir ihm einerſeits nur zu bedenken, daß ſich in ſieben Bänden allerdings eine hübſche Anzahl von Thatſachen des Bewußtſeyns aufſtellen läßt, aber daß nicht abzuſehen iſt, wie er darein die unendlich mannichfaltigen Thatſachen des philoſophiſchen Bewußtſeyns, darunter er auch zählt, daß „ein großer Redner, Nahmens Cicero, ein großer Krieger, Nahmens Alexander geweſen ſey" u. ſ. w. bringen könne; — andererſeits wenn ſieben Bände für dieſe Thatſachen nicht ausreichen werden, wo ſoll noch Raum zum Philoſophiren über dieſe zum Grunde gelegten Sachen übrig ſeyn, da ja der achte Band laut S. 114. für die Literatur der Philoſophie, und für ein Regiſter über die philoſophiſchen Sachen der ſieben Bände beſtimmt iſt?

Notizenblatt.

1. Beſonderer Zweck des Blatts.

Von dem inneren Zuſtand der Philoſophie iſt in der dem Ganzen als Einleitung vorgeſetzten Abhandlung ein allgemeines Bild entworfen worden; der äußere Zuſtand, welcher nicht vor die Kritik gehört, iſt darum doch nicht ſo unintereſſant, daß nicht allerdings Notiz von ihm genommen werden dürfte. Denn, um nichts von den merkwürdigen klimatiſchen Unterſchieden zu ſagen, welche die Betrachtung deſſelben im Großen wie im Kleinen, und ſogar ſchon auf der geringen Oberfläche Deutſchlands zeigt, ſo ſind äußere Erſcheinungen, welche auf Philoſophie Bezug haben, ſchon ihrer Natur nach mehr oder weniger Wirkungen innerer Verhältniſſe, und weiſen auf dieſe zurück. Umſtände und Schickung der Zeit haben der Philoſophie in unſern Tagen ein ſehr ausgedehntes und für ihre innere Cultur nicht ganz unwichtiges Verhältniß zu einer Menge von Gegenſtänden und Menſchen gegeben, die, wenn ſie ſich beſinnen könnten, ſelbſt verwundert ſeyn müßten, wie ſie dazu gekommen. Die allgemeine Aufmerkſamkeit, welche die Philoſophie auf ſich gezogen, hat den Schwarm von Menſchen immer mehr vergrößert, der, wenn er nicht in ſie eindringen kann, ſie wenigſtens äußerlich umſchwirrt, und ſich durch ſein Geſumme unnütz macht. Eine Menge friedlicher Bürger des Gelehrten-Staats, die innerhalb der vier Pfähle ihrer Brodwiſſenſchaft vergnügte Leute geweſen ſind, hat die allen andern Wiſſenſchaften von der philoſophiſchen Republik aus angedrohte Erſchütterung oder gar Revolution aus ihrer Ruhe aufgeſtört. Gewiß iſt es ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, wenn auch die curta ſupellex einen Kurt Sprengel nicht abhält, von den Transſcendentalphiloſophen Notiz zu nehmen, oder, wenn ein ſolider, hausbackener Verſtand ſich von Tübingen her vernehmen laſſen muß: die Zeit ſey noch nicht gekommen, wo man es als ausgemacht anſehen könnte, daß die Erſcheinungen der Natur durch die Geſetze des Denkens beſtimmt ſeyen; oder ein ungezogener junger Menſch aus Niederſachſen, den Röſchlaub von wegen ſeiner Lügenhaftigkeit gezüchtigt hatte, im Int. Blatt der Jen. A. L. Z. auf die Philoſophie, und das, was dieſer Pöbel Sophiſterei nennt, ſchimpfen muß. Das häufig wiederholte Verſchmähen des Auctoritätsglaubens, des Mangels an Selbſtdenken, hat endlich die Folge gehabt, daß jeder, der irgend eine Trivialität aufzujagen im Stande iſt, ſich zu einem Philoſophen von eigner Hand conſtituirt, und wenn man ihm etwa zu verſtehen giebt, daß er gegenüber von Fichte z. B. allerdings zu ſchweigen, und in allewege die Hand auf den Mund zu legen habe, im Int. Blatt der allg. Lit. Zeit. ganz ungebärdig ſich anſtellt, auf ſeine Selbſtſtändigkeit pocht, und ſich nicht etwa darüber verwundert, daß dieſer überhaupt ſeiner nur Meldung gethan, ſondern darüber, daß er die wahre Meinung über ihn geſagt hat.

Dieß alles und noch mehr bildet ein für die Philoſophie ſelbſt ganz äußeres Verhältniß zu einzelnen Menſchen, ein weit ausgedehnteres und mehr oder weniger allgemeines zum geſammten Publicum bildet die Betriebſamkeit ganzer Inſtitute, die, außerdem daß ſie den Gang der Literatur im Ganzen, und das Wohl aller Wiſſenſchaften leiten, insbeſondere auch das der Philoſophie bei dem Publicum beſorgen und befördern wollen. Obgleich das mit Recht berühmteſte, und durch einige in früheren Zeiten an den Tag geförderte Meiſterwerke im Fach der philoſophiſchen Kritik ausgezeichnetſte derſelben, die Jenaiſche Allg. Lit. Zeit., dem allgemeinen Loos menſchlicher Dinge ſo wenig entgehen konnte, daß in der letzten Zeit, in Anſehung der Philoſophie, faſt ſogar das Sprüchwort an ihm wahr geworden wäre: der Krug geht ſo lange zu Waſſer, bis er bricht, ſo ermangelt es doch, nachdem von ihm die weiſe und in der That lobenswerthe Maxime angenommen worden iſt, von der Recenſion bedeutenderer philoſophiſcher Werke gänzlich abzulaſſen, nicht, unbedeutende von Zeit zu Zeit mit einer paſſenden Sauce zu verſehen. Zum Theil in Recenſionen, zum Theil und beſonders in eigenen Aufſätzen giebt die Oberdeutſche, ſonſt auch Salzburger genannte, Lit. Zeitung den Salat dazu, der, weil er ohne Salz und Pfeffer iſt, von den Würzburger Gelehrten Anzeigen mit Peterſilie gewürzt, von den Tübingiſchen aber mit einer Gabe linden Oels unſchädlicher Plattheit übergoſſen wird, ſo daß das Publicum im Ganzen wenigſtens immer noch auf eine Art von philoſophiſchem Gericht rechnen kann. Zu dieſen, obgleich ſie abgängig geworden ſind, doch noch Abgang findenden Blättern geſellt ſich ein beygängiges Inſtitut, unter dem Namen eines Jahrbuchs der Literatur, das im Bewußtſeyn ſeiner Beygängigkeit, wie billig, beſcheiden iſt, und ſich im Ganzen bloß für ein merkantiliſches Anzeige-Comtoir anerkennt und ausgiebt, aber durch eine gewiſſe Gründlichkeit auch in philoſophiſchen Beurtheilungen mit den abgängigen noch immer die Vergleichung aushalten kann. Die Erlangiſche Literaturzeitung hat im philoſophiſchen Fach ſich durch mehrere Recenſionen über die allgemeine edle Simplicität und Mittelmäßigkeit erhoben, iſt aber dadurch ſtark in den Ruf gekommen, den transſcendentalen Idealismus unerlaubter Maßen zu begünſtigen, und überhaupt ſich an die verderblichen Neuerer anzuſchließen, weshalb auch noch ganz kurz in dem Int. Blatt der Jenaiſchen A. L. Z. gegen ſie, wenn nicht die Glocke angezogen, doch wenigſtens eine Schelle geläutet worden iſt.

So groß und umfaſſend die Geſchäftigkeit dieſer Inſtitute iſt, ſo giebt es doch ſogar einzelne Menſchen, die ſie durch Induſtrie hierinn noch zu übertreffen ſuchen, und unter andern einen durch Natur und Fleiß ausgezeichneten Böttcher, der allein fähig iſt, das ganze große Heidelberger Faß der Literatur, das ſich zu jeder Meſſe mit ſo verſchiedenartigen Ingredienzien füllt, mit Einem, aus Einem Stück gearbeiteten, Reif zu binden. Unendlich angenehm muß es einem großen Theil des Publicums ſeyn, der ohne eben genaue und richtige Begriffe zu verlangen gleichwohl ein allgemeines Apperçu des jedesmaligen Ertrags begehrt, und obenein noch durch die lehrreichen Gleichniſſe, welche dabei von Thierpflanzen, Schnabelthieren, und aus allen drey Reichen der Natur und Kunſt hergenommen werden, eine ſo ziemlich vollſtändige Kenntniß aller naturhiſtoriſchen und anderer Merkwürdigkeiten der letzten Zeit erlangt, und da des Geträtſches im bürgerlichen Leben ohnehin nicht genug werden kann, hier noch überdieß mit Stadtgeſchwätzen aus der gelehrten Welt regalirt wird. Da in Deutſchland alles nachgemacht wird, ſo iſt zu fürchten, daß, wie nach der obigen Bemerkung die Philoſophie und jedes einzelne Fach der Literatur, beſonders aber der Induſtrie, ſeinen Inſectenſchwarm herbeyzieht, ſo ſich nicht eine eigne Art großer dicker Schmeißfliegen bilde, die nicht nur auf einzelne Producte, ſondern auf das Geſammte der Literatur ſich niederlaſſen. Eine ſolche Fliege hat ſich noch unlängſt, den Herausgebern wahrſcheinlich unbemerkt, in der Meßrelation der Stuttg. Allg. Zeitung auch auf Hegel's Schrift: Differenz des Fichte'ſchen und Schellingiſchen Syſtems der Philoſophie, geſetzt, und wir machen um ſo mehr auf ſie aufmerkſam, da dieß eben ein Beiſpiel iſt, welche glaubwürdige Klatſchereien und in der Sache gegründete Nachrichten das Publicum ſich auf dieſem Wege zu verſprechen hat *).

---

*) Ueber die Nachricht, die der Verf. dieſer Meßrelationen gibt, „daß Schelling ſich einen rüſtigen Vorfechter aus ſeinem Vaterlande nach Jena gehohlt habe, und durch denſelben dem ſtaunenden Publicum kund thue, daß auch Fichte tief unter ſeinen Anſichten ſtehe,“ könnte ich mit allen Umſchreibungen und Milderungen doch nichts anders ausdrücken, als daß der Autor jener Nachricht

Dieß alles, was wir hier angeführt haben, obgleich es nur einige Züge davon ſind, rechnen wir zu dem äuſſeren Zuſtand der Wiſſenſchaften. Was ſich von dieſem auf Philoſophie bezieht, werden wir in dieſem Notizenblatt berühren, in der Hoffnung, beſonders durch Aufmerkſamkeit auf das deutſche Recenſirweſen es unſern Leſern zu empfehlen. Denn wem wird es nicht angenehm ſeyn, die vortrefflichen Aeußerungen und philoſophiſchen Sentiments, die unter der Menge anderer Recenſionen und in den voluminöſen Bänden der gelehrten Blätter als einzelne Perlen verſteckt liegen, hier beſonders aufbewahrt zu finden; wen es nicht intereſſiren, wenn wir, von dieſen Aeußerungen aus ſchließend, dem neugierigen Publicum Kunde und Notiz von den eignen Grundſätzen mancher Beurtheiler, und ihren philoſophiſchen Syſtemen geben können, welche ohne unſre Bemühung wahrſcheinlich ewig verborgen blieben, da bekanntlich die philoſ. Recenſenten an kritiſchen Inſtituten, ausgenommen die Erlanger Lit. Zeitung, woran ordentlich auch ſonſt bekannte philoſophiſche Schriftſteller, als da ſind, Fichte, Steffens, Eſchenmayer, Schelling u. a. m. durch Beiträge Theil genommen haben ſollen, ſich mit dem Schreiben und Verfaſſen eigner Schriften, oder gar Aufſtellung von Grundſätzen und Syſtemen, in der Regel eben nicht abzugeben pflegen.

---

ein Lügner iſt: wofür ich ihn alſo mit dieſen klaren Worten erkläre; und das um ſo eher, da ich mir damit auch den Dank ſo vieler anderer zu verdienen glaube, denen er mit ſeinen Pfiffigkeiten, Halblügen, Seitenhieben im Vorbeygehen u. ſ. w. beſchwerlich iſt.

D. Hegel.

2. Ein Brief von Zettel an Squenz.

Ich weiß nicht, Freund, wie es kommt, aber es geht mir faſt wie Ihnen, *) daß ich keine zwei Gedanken im Kopf zuſammenbringen kann, und ganz unberufene Vorſtellungen, die mir noch überdieß höchſt ungelegen ſind, ſich zwiſchen meinen Entſchluß, zu denken, und die Ausführung eindrängen, und die letztere im höchſten Grade beſchwerlich machen **). Könnte ich Ihnen die ganz eigenen Empfindungen beſchreiben! Bisweilen iſt es mir, als wäre ich ſchon geſtorben; das viele Vorſchwatzen von meinen Seelenwanderungen macht mich in unſeligen Augenblicken oft wirklich glauben, daß ich dieſelbe Transformation wieder erfahren, die ich ſchon einmal im *Sommernachtstraum* ***) erlitten habe. Was in mir jetzt eben auf's Neue dieſe Vorſtellungen erregt hat, iſt eine Recenſion der beyden erſten Hefte der *Beiträge* in dem *Leipziger Jahrbuch der neueſten Literatur* St. 125. So hat alſo meine treue Sorgfalt, ſolchen Recenſionen, die unſre Sache verſchreyen, und das Publicum dagegen ſtimmen könnten, durch eine eigene in der Jen. A. L. Z. zuvorzukommen ****), nicht verhindern können, daß nicht eine ſolche ſogar in Leipzig an den Tag käme. Der Verfaſſer iſt wiederum ein offenbares Mitglied der bewußten eſoteriſchen Schule. Es iſt mir zwar überhaupt oft verwunderſam, daß obgleich von dem neunzehnten Jahrhundert nun ſchon beinahe ein Jahr verfloſſen iſt, doch eben der jüngſte Tag des Idealismus und das wahre und eigentliche Ende der philoſophiſchen Revolution, zu dem ich dem Jahrhunderte Glück gewünſcht habe, noch immer nicht ſich einfinden, oder auch nur von ferne durch Zeichen zu erkennen geben will, ſo daß mir meine ſämmtlichen Ermahnungen über das Subjectiviren in der Philoſophie und das Herumdrehen um den Mittelpunct der Ichheit nicht ſelten wie in den Brunnen gefallen vorkommen. Die Fichtiſch-Schellingiſchen Transſcendentalphiloſophen, wenn ſie noch recht linde ſind, ſehen meinen jetzigen Zuſtand als einen für meine Individualität nothwendigen Uebergang und etwaigen Durchbruch zum wahren Idealismus, und mein proviſoriſches Philoſophiren überhaupt nur für eine Art von Fegefeuer an, in dem ich mich jetzt herumwälzen müßte, um, wenn ich mich genug gereinigt, der intellectuellen Anſchauungen ihrer Philoſophie vielleicht noch theilhaftig zu werden. Ueberhaupt fange ich an zu merken, daß ſie unſere Sache für gar nichts Originelles, nicht einmal für einen eigenen Aufzug, ſondern nur für ein ſchlechtes, unbedeutendes, auf meine Koſten, zur Hochzeitfeyer des Theſeus und der Hippolyta, aufgeführtes, ſich von ſelbſt in Nichts auflöſendes Zwiſchenſpiel achten. Ich wußte nun zwar ſehr wohl, daß es mit unſrer Philoſophie noch nicht ganz im Reinen wäre, und machte zu dieſem Behuf die Erfindung des vorläufigen Philoſophirens, denn, dacht' ich, kommt Zeit kommt Rath; auch gab ich in der letzten

---

*) Beiträge 3tes Stück S. 111.

**) Beitr. daſ. S. 112.

***) Shakſpear's dramatiſche Werke, überſetzt von A. W. Schlegel. Erſter Band. S. 231.

****) Beitr. 1ſtes St. S. 161.

Darſtellung den Gegnern auf eine feine Weiſe zu verſtehen, daß ich ihrer abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven nicht ſo ſehr abgeneigt wäre, nur daß man damit nicht gleich in's Haus fallen müßte, auch habe ich mir ihre hauptſächlichſten Schlagwörter ſo ziemlich angeeignet, und überhaupt unter der Hand verſchiedene kleine Modificationen eingeſchaltet, mit denen ich mich in der Folge werde ausreden können, ſo daß von dieſer Seite nichts zu fürchten ſchien. Allein was das problematiſche Philoſophiren betrifft, ſo iſt es mir von dem D. Hegel in der bekannten Schrift ſehr übel verſalzt worden, ſo wie dieß überhaupt ein gar categoriſcher Menſch iſt, der die vielen Umſtände mit der Philoſophie nicht leiden kann, und nur ſo geradezu auch ohne das Appetit hat. Dabei iſt es nicht leicht, ihn zu leſen und zu verſtehen, und er hat noch die Unart, mich mit witzigen Einfällen anzulaſſen, wobei ich mich gar nicht zu benehmen weiß, da ich ſelbſt außer vielen andern Laſtern auch von dem des Witzes mich völlig frey weiß, höchſtens, daß ich, wenn ſie es mir zu arg machen, bisweilen ein wenig ſcurril zu ſeyn mich beſtrebe. Ueberhaupt iſt es mir eingefallen, daß die Gegner ſich gar nicht auf Widerlegungen einlaſſen zu wollen ſcheinen, ſondern noch immer uns bloß lächerlich machen wollen, welches ich gar nicht vertragen kann, denn ich bin ein ſo zärtlicher Eſel, daß ich gleich kratzen muß, wenn es mich kitzelt *). Der Reſpect iſt völlig dahin, denn ob ich gleich nicht geſagt habe;

---

*) Sommernachtstr. 4ter Aufz. 1ſte Sc.

ich habe weder am Anfang, noch in der Mitte, noch ſelbſt kurz vor dem Ende der philoſophiſchen Revolution gewußt, wovon eigentlich die Rede ſeye, ſo habe ich doch geſagt, ſie ſey anders ausgefallen, als ich am Anfang, anders als ich in der Mitte, und wieder anders als ich gegen das Ende angekündigt und behauptet *), da ich nun mit jeder dieſer Perioden das wahre Ende prophezeyt und durch jede dieſer Wendungen die höchſte Idee der Philoſophie realiſirt glaubte, ſo muß ich entweder nicht gewußt haben, was Philoſophie, oder nicht, wovon in jenen Verſuchen, ſie zu realiſiren, die Rede ſey, ſo daß es ebenſoviel iſt, als ob ich jenes geſagt hätte. Was aber die anderen Feinheiten betrifft, ſo hat der obenangeführte Recenſent ſogar ſchon im Voraus darauf hingedeutet, wenn er ſagt: Sonderbar genug ſey mir bey meinem idealiſtiſchen Curſus eben die Foderung entgangen, daß beim Abſoluten von aller Subjectivität und Objectivität zu abſtrahiren ſey, hieraus habe ſich nun mein polemiſches Princip gebildet, nach welchem ich die Beſtimmungen des Abſoluten, wie ſie in einem reflectirenden Syſtem, dergleichen das Fichte'ſche, eben für die Reflexion, nothwendig ſind, für dem Abſoluten ſelbſt und objectiv inhärirende Qualitäten halte. Im Allgemeinen behauptet er, daß ich das Abſolute nur durch Ueberlieferung erhalten habe, und erklärt daher meine Mißverſtändniſſe, ſo wie er mir auch nicht undeutlich Ignoranz Schuld giebt, indem ich das Mährchen von Spinoza's Objectivismus noch immer ſo, wie das von Fichte's Subjecti-

---

*) Beitr. I. Vorr. S. III. f.

vismus nachbete. Was mögen nun das für neue Händel ſeyn? Denn von beidem bin ich ja noch vor Kurzem ganz gewiß geweſen. Es iſt freilich wahr, daß, da ich die Philoſophie überhaupt erſt durch die Kantiſche kennen lernte, mir der Sinn für andre Philoſophie, als dieſe, urſprünglich ſchon verrückt wurde, und da ich bald darauf anfieng, die Briefe über ſelbige und ein eignes Syſtem zu ſchreiben, ſo hielt ich mich auch fähig, a priori, nämlich aus meinen eignen jedesmaligen Grundſätzen heraus zu beſtimmen, was andre Philoſophen gedacht haben müſſen, und ich geſtehe, daß mir dieſer Fehler noch jetzt bisweilen nachgeht. In der Fichte'ſchen Schule, wohin ich ganz roh kam, ließen ſie mich freilich merken, ich müßte eine geraume Zeit mich als bloßen Schüler betrachten, der ganz von vorne anzufangen habe, ehe ich mir beigehen ließe, ſelbſt wieder etwas zu wiſſen; dieß gefiel mir nicht, und darum entlief ich bey der erſten Gelegenheit zu Ihnen, lieber Squenz. Nun ſuchen jene mich freilich zu bedeuten, daß ich, der es nur mit dem angeſtrengteſten Lernen zu etwas hätte bringen können, der Mann nicht ſeye, der ihre Syſteme beurtheilen, noch viel weniger ſie belehren könnte, was ihre Syſteme ſeyen, oder ihnen meine eignen groben und unreinen Begriffe davon, (ſo drücken ſie ſich aus), aufdringen dürfte. So bemerkt auch der Rec., (woher die Leute nur alles erfahren mögen?), daß ich Schellings Naturphiloſophie, welche als zweite Grundwiſſenſchaft der Philoſophie mir das nöthige Licht über den von mir mißverſtandnen transſcendentalen Idealismus hätte geben können, bloß bey Gelegenheit der in Geſchwindigkeit gemachten Anzeige ſeines transſc. Idealismus kennen gelernt, und alſo den Werth, welchen die momentane Sonderung beider Grundwiſſenſchaften als ſolcher für die Reflexion, und ihre Wiedervereinigung auf Darſtellung des ächt ſpeculativen Syſtems habe, nicht habe bemerken können.

Faſt fürchte ich, l. Squenz, daß wir einen dummen Streich gemacht haben, unſer Syſtem rationalen Realismus zu nennen. Warum haben Sie auch ſo geradezu geſagt, ich bin und bleibe Realiſt *)? Das benutzen nun die Feinde, und ſagen: der Rationalismus ſeye weder reell noch ideell, alſo könne auch ein Realismus nicht rational ſeyn, und das wäre ja das Aergſte, was unſerm Syſtem begegnen könnte, wenn es nicht rational wäre. Der Rationalismus, meint der Rec., laſſe ſich nur denken, entweder als reflectirender, wo er vermöge der doppelten Anſicht der Reflexion transſcend. Idealismus oder Naturphiloſophie iſt: oder als conſtruirender Rationalismus, welches wohl die eigentliche Benennung für die reine und Eine, an ſich weder idealiſtiſche noch realiſtiſche, Philoſophie ſeye. Sie merken wohl, wo das hinaus-will?

Ganz beſonders iſt mir aufgefallen, daß der Rec. uns Schuld giebt, in unſrer Philoſophie ſeyen noch viel ärgere Concreſcenzen und Coalitionen der Phantaſie, als wir denen unſerer Gegner Schuld geben. Ich weiß nicht, wie das kommt, da ich doch, Gott weiß, keine Spur von Phantaſie an mir bemerken kann, vielmehr einen ganz trocknen ja dürren Kopf habe. Das muß alſo auf Sie gehen, Squenz, und, (laſſen Sie es mich

---

*) Beitr. I. 139.

geſtehen), öfters kam es mir vor, als ob Sie zwar, Gott ſey Dank! keine Einbildungskraft, aber eine pferdemäßige Phantaſie haben. Dieſe ſchreckliche Phantaſie wird uns noch ruiniren, beſonders wenn ſie Ihnen noch oft ſolche Queerſtreiche macht, wie in Ihrem letzten Schreiben. Denn überhaupt habe ich bemerkt, daß die Gegner gegen Sie eine abſonderliche Verachtung affectiren, und von Ihnen faſt nur wie von einem mauvais sujet reden. Mir wollen die Gegner nur eine Phantaſie für das Schlechte zuſchreiben, und der Rec. ſagt unter andern: ich ſcheine den Aufſatz über Heavtogonie zu einem Abſonderungsorgan für meine polemiſchen Cruditäten beſtimmt zu haben, und in dem über Avtonomie habe ſich meine Verfolgungswuth, die er mit der eines Renegaten vergleicht, ſogar bis zum Pasquill geſteigert.

Melden Sie mir doch mit umgehender Poſt, was wir unter Realität verſtehen wollen, aber in unumwundnen und klaren Ausdrücken, denn der Rec. ſagt, ſo lange ich über das, was ich ſo nenne, mich nicht beſtimmt erkläre, ſo lange ſey alles, was ich ſchreibe, ſo gut als nicht geſchrieben, welches doch wieder entſetzlich wäre.

Wenn mich die Gegner nur nicht noch einmal fragen: was ich unter Anwendung des Denkens als Denkens verſtehe, und wie ich mir die Einwirkung der Identität auf den Stoff denke, oder ob dieſer von Gott erſchaffen ſey, oder nicht?

Ganz unerträglich iſt es doch, daß ich die Theorie des Vorſtellungsvermögens immer wieder auf dem Brod eſſen ſoll; auch der Rec. bringt ſie wieder in Anregung indem er ſagt: der fixe Punct aller meiner Metamorphoſen ſeye die eigene Elementarphiloſophie, jene beſtehen ohne alle Beziehung auf Vollkommenheit in einem Schwanken nach entgegengeſetzten Richtungen, in deren Mitte der eigentliche wahre Zuſtand des ſich metamorphoſirenden Subjects, (da meint er wohl mich), liege, und da ich jetzt gewiſſermaſſen die Totalität der Schwankungen von dieſem Punct aus erreicht habe, ſo müſſe für mich, der ich mich eben auf dem Wendepuncte befinde, natürlich der Schein entſtehen, als ſey nunmehr die philoſophiſche Revolution vollendet, indeß für den Beobachter nur die Vermuthung übrig bliebe, daß die ganze Summe der Declinationen nur gleichſam Einen philoſophiſchen Tag in meiner philoſophiſchen Periode ausmache, und daß die philoſophiſche Nadel, (was mag er wohl damit meinen?) über kurz oder lang von Neuem ihre Abweichung beginnen werde.

Ich kann nicht ſagen, lieber Squenz, wie ganz eigen mir zu Muth wird, wenn ich mich ſo ganz als ein naturhiſtoriſches Object betrachten und conſtruiren ſehe, und das unglückliche Wort: Metamorphoſe bringt mir wieder die alten Grillen in den Kopf. O göttliche Titania! Was wird nun erſt vollends aus Jena kommen? Mit Einem Wort, Freund, ich bin in einem fatalen Zuſtand, und damit ich Ihnen, liebſter Squenz, alles beichte *), wenn Sie fortfahren, ſo ſaumſelig zu ſeyn, und die beſtialiſche Phantaſie nicht bald unterkriegen, die ſie durch die lebhaften Ideenaſſociationen verhindert, an der Begründung der philoſophiſchen Analyſis aus einem

---

*) Beitr. 1. S. 162.

gemeinſaßlichen Standpuncte zu arbeiten *), ſo iſt das Stück zum Henker.

Ich umarme Sie.

Ihr

Am Ende des erſten Jahrs des
neunzehnten Jahrhunderts.

Zettel, der Weber.

---

*) Beitr. III. S. 111.

(Die Fortſetzung folgt.)

„Die Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik betreffend mache ich bekannt, daß die verzögerte Fortſetzung derſelben ihren Grund einzig darinn hat, daß der Verfaſſer mehrere Hefte zugleich erſcheinen laſſen will; ſo wie hiermit auch verſichert wird, daß auf nächſtkünftige Oſtermeſſe der 3te und 4te Band derſelben unfehlbar erſcheinen wird.

Jena im Dec. 1801.

Schelling.

Druckfehler.

S. 14. Z. 3. v. u. lies ſie ſtatt Sie.
— 17. Z. 4. l. Augen ſt. Augen.
— 30. Z. 8. v. u. l. ſchalten ſt. Schalten.
— 34. Z. 10. v. u. l. das Denken a. b., welches.
— 63. Anm. Z. 8. v. u. l. idealiſtiſchen ſt. idealiſchen;
— 64 Anm. Z. 7. Subject-Object ſt. Subject-Object
— 70. Z. 6. v. u. l. abſolute ſt. anſolute.
— 80. Z. 8. v. u. l. §. 4. ſt. § 4.
— 84. Z. 10. v. u. l. ſeinen ſt. ſeinem
— 86. Z. 8. l. Fichte.
— 94. Z. 15. v. o. l. nur ſt. nun
— 95. Z. 6. iſt vor 24 — 53 einzuſchalten: S.
ebd. Z. 11. l. zufolge ſt. Zufolge

Verhältniß des Skepticiſmus zur Philoſophie, Darſtellung ſeiner verſchiedenen Modificationen, und Vergleichung des neueſten mit dem alten.

Kritik der theoretiſchen Philoſophie von Gottlob Ernſt Schulze, Hofr. und Prof. in Helmſtädt. 1 Band. Hamburg bey C. E. Bohn, 1803. S. 728. Vorr. S. XXXII, 2ter Band S. 721. Vorr. S. VI.

Acht Jahre, nachdem Hr. Schulz gegen die Kantiſche Philoſophie, vorzüglich in der Form, welche ſie in der Theorie des Vorſtellungsvermögens gewonnen hatte, mit Aufſehen aufgetreten war, umfaßt er nunmehr die theoretiſche Philoſophie überhaupt, um ſie durch ſeinen Skepticiſmus in Flammen zu ſtecken, und bis aufs Fundament auszubrennen. Der ganze helle Haufen der neuen Skeptiker verehrt billig Hrn. Sch. als Vormann, und dieſer Sandſack von — vor der Hand vier Alphabeten, den Hr. Sch. gegen die Veſtung der Philoſophie herbeygeſchleppt hat, ſichert ihm billig dieſen erſten Platz.

Die Darſtellung und Schätzung dieſes neueſten Skepticiſmus macht es nothwendig, uns über das Verhältniß dieſes ſo wie des Skepticismus überhaupt zur Philoſophie einzulaſſen; nach dieſem Verhältniß werden ſich die verſchiedenen Modificationen des Skepticismus von ſelbſt beſtimmen, und zugleich das Verhältniß dieſes neueſten Skepticismus ſelbſt, der ſich auf die Schultern des alten geſtellt zu haben, und ſowohl weiter zu ſehen, als vernünftiger zu zweifeln vermeynt, — zu dem alten ſich ergeben; eine Erörterung des Verhältniſſes des Skepticismus zur Philoſophie, und eine daraus entſpringende Erkenntniß des Skepticismus ſelbſt, ſcheint auch darum nicht unverdienſtlich, da die Begriffe, die ſich gewöhnlich über ihn vorfinden, höchſt formell ſind, und ſein, wenn er wahrhaft iſt, edles Weſen in einen allgemeinen Schlupfwinkel und Ausrede von der Unphiloſophie in den neueſten Zeiten verkehrt zu werden pflegt.

Von der ſubjectiven Quelle des Schulziſchen Skepticismus gibt uns die Einleitung eine Geſchichte; ſie enthält die Ausführung des Gedankens: wenn eine Erkenntniß, die aus der Vernunft geſchöpft werden ſoll, ſich keinen allgemeinen und dauerhaften Beyfall verſchaffen könne, die Bearbeiter derſelben in beſtändigem Widerſpruche mit einander ſtehen, und jeder neue Verſuch, dieſer Erkenntniß die Feſtigkeiz einer Wiſſenſchaft zu ertheilen, mißlinge: ſo laſſe ſich hieraus mit ziemlicher Sicherheit abnehmen, daß der Aufſuchung einer ſolchen Erkenntniß ein unerreichbarer Endzweck und eine allen Bearbeitern derſelben gemeinſchaftliche Täuſchung zum Grunde liegen müſſe; auch auf die Denkart des Hrn. Verf. über die Philoſophie — wie ein allgemeines Mißtrauen gegen die Hochpreiſungen der Einſicht und Weisheit der Vernunft Niemand zu verdenken ſey, habe die Beobachtung des Erfolgs, den das Streben ſo vieler durch ihre Talente und durch den bey der Aufſuchung verborgener Wahrheiten bewieſenen Eifer ehrwürdiger Männer nach einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie von jeher hatte, einen ſtarken Einfluß gehabt, und ihr diejenige Richtung gegeben, aus welcher dieſe Kritik der theoretiſchen Philoſophie entſtanden iſt; jede Neigung, ſeine Kräfte auf die Bearbeitung eines dieſer Syſteme, welches ihm eben die ſicherſte Hinweiſung auf Wahrheit und Gewißheit zu enthalten ſchien, zu verwenden, wurde immer wieder, ſobald er zur Befriedigung derſelben Anſtalt machte, *ganz vorzüglich durch die Erwägung des Schickſals* unterdrückt, welches alle ſpeculative Beſchäftigung mit den letzten Gründen unſerer Erkenntniß des Daſeyns der Dinge betroffen hat; denn *das Zutrauen zu ſeinen Fähigkeiten ſey nicht ſo weit gegangen*, daß er Hoffnung faſſen konnte, dasjenige wirklich zu erreichen, wornach ſo viele mit den größten Talenten und mannichfaltigſten Einſichten verſehene Männer vergeblich geſtrebt hatten.

Das heißt recht dem Volke zum Munde und aus dem Munde des Volks geſprochen. — Auf die politiſche Apragmoſyne zur Zeit, wenn Unruhen im Staate ausbrächen, hatte der athenienſiſche Geſetzgeber den Tod geſetzt; die philoſophiſche Apragmoſyne, für ſich nicht Parthey zu ergreifen, ſondern zum voraus entſchloſſen zu ſeyn, ſich dem, was vom Schickſal mit dem Siege und der Allgemeinheit gekrönt würde, zu unterwerfen, iſt für ſich ſelbſt mit dem Tode ſpeculativer Vernunft behaftet. Wenn ja die Erwägung des Schickſals ein Moment in der Achtung und Ergreifung einer Philoſophie werden könnte, ſo müßte nicht die Allgemeinheit, ſondern im Gegentheil die Nicht-Allgemeinheit ein Moment der Empfehlung ſeyn, da es begreiflich iſt, daß die ächteſten Philoſophieen nicht die ſind, welche allgemein werden, und daß, wenn außerdem, daß ſchlechte Philoſophieen eine Allgemeinheit erhalten, auch ächtere dazu gelangen, die allgemein gewordene Seite derſelben gerade dasjenige iſt, was nicht philoſophiſch iſt; ſo daß auch an dieſen Philoſophieen, die eines ſogenannten glücklichern Schickſals genießen, welches aber in Wahrheit, wenn von glücklichem oder unglücklichem Schickſal überhaupt hier die Rede ſeyn kann, für ein Unglück zu erachten iſt, das Nicht-Allgemeine aufgeſucht werden müßte, um die Philoſophie zu finden. — Wenn aber Hr. Sch. geſehen hat, daß der Erfolg des Strebens ſo vieler durch Talente und Eifer ehrwürdiger Männer in der Beſchäftigung mit der Erforſchung der letzten Gründe unſerer Erkenntniß gleich unglücklich geweſen iſt, ſo kann dieß nur für eine höchſt ſubjective Art zu ſehen gelten; Leibnitz z. B. drückt eine ganz andere Art zu ſehen in der Stelle aus, die Jacobi zu einem ſeiner Mottos machte: j' ai trouvé que la plûpart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu' elles avancent, mais non pas tant en ce qu' elles nient. Die oberflächliche Anſicht der philoſophiſchen Streitigkeiten läßt nur die Differenzen der Syſteme erblicken, aber ſchon die alte Regel: contra negantes principia non est disputandum, gibt zu erkennen, daß wenn philoſophiſche Syſteme mit einander ſtreiten — ein anderes iſt es freilich, wenn Philoſophie mit Unphiloſophie ſtreitet — Einigkeit in den Principien vorhanden iſt, welche über allen Erfolg und Schickſal erhaben, ſich nicht aus dem, worüber geſtritten wird, erkennen laſſen, und dem Gaffen entgehen, welches immer das Gegentheil von dem erblickt, was vor ſeinen Augen vorgeht. Mit den Principien oder der Vernunft iſt es wohl allen jenen durch Talente und Eifer ehrwürdigen Männern gelungen, und der Unterſchied iſt allein in die höhere oder niedrigere Abſtraction zu ſetzen, durch welche ſich die Vernunft in Principien und Syſtemen dargeſtellt hat. Das Mißlingen der ſpeculativen Wahrheit nicht vorausgeſetzt, ſo fällt die Beſcheidenheit und die Hoffnungsloſigkeit weg, das zu erreichen, was nur die oberflächliche Anſicht den ehrwürdigen Männern mißlungen zu ſeyn ſich beredet; oder aber jenes Mißlingen vorausgeſetzt, ſo iſt keine Frage, wenn Beſcheidenheit und Mißtrauen in die Fähigkeiten das andere Moment zu dem der Erwägung des Erfolgs abgeben könnte, welche Beſcheidenheit die gröſſere ſey, — ſich nicht die Hoffnung machen, dasjenige zu erreichen, wornach die Talent- und Einſichtsvollen Männer vergeblich geſtrebt hatten, — oder aber, wie Hr. Schulz ſagt, daß ihm geſchehen ſey, auf die Vermuthung zu gerathen, daß irgend ein Erbfehler an der Philoſophie haften und ſich von einer dogmatiſchen Beſchäftigung mit derſelben (wir werden nachher ſehen, daß Hr. Sch. nur ſkeptiſches und dogmatiſches Philoſophiren kennt) auf die andere fortgepflanzt haben müßte; daß Hr. Sch. dieſen Erbfehler entdeckt zu haben ſich zutraut, und was er davon entdeckt hat, in dem vorliegenden Werke darlegt, beweiſt, daß er von dem Moment der Beſcheidenheit in der Philoſophie, ob er ſchon davon ſpricht, eben ſo wenig hält, als davon, ſo wie von dem Moment des Erfolgs, zu halten iſt.

Die Entdeckung des Erbfehlers aller bisherigen ſpeculativen Philoſophie iſt alſo in dieſem Werke verheißen; und durch dieſe Entdeckung, welche die bisherige Philoſophie angeht, ſey, ſagt Sch. 1. Th. S. 610. auch alle Hoffnung eines Gelingens der Speculation abgeſchnitten auf die Zukunft, weil es thöricht wäre, (ja wohl!) eine Veränderung der menſchlichen Erkenntnißkräfte zu hoffen. Welche glücklichere Entdeckung aber als dieſe eines Erbfehlers aller Speculation kann dem philoſophieluſtigen Volke dargebracht werden, welches entweder ſeine Entfernung vom Speculiren, die ja keiner Rechtfertigung bedarf, doch immer mit dem Streite der Philoſophie rechtfertigt, und ſich für geneigt ausgibt, einem Syſtem ſich zu ergeben, wenn nur einmal ein philoſophiſches Concilium oder Colloquium über eine allgemeingültige Philoſophie übereinkäme, — oder welches ſelbſt allen philoſophiſchen Syſtemen, (und darunter rechnet es jeden Gedankenpilz) nachläuft, aber deſſen intellectuelle Chemie ſo unglücklich organiſirt iſt, nur zu dem Zuſatze, der dem edlern Metalle einer Münze beygemiſcht iſt, eine Verwandtſchaft zu haben, und mit dieſem allein ſich niederzuſchlagen, das immer wieder inne wird, daß es nur geäfft worden iſt, und ſich endlich in der Verzweiflung in das moraliſche wirft, doch noch mit Beſorgniſſen von der ſpeculativen Seite her — welche glücklichere Entdeckung kann für dieſe beyden Theile gemacht werden, als daß es der ſpeculativen Philoſophie in ihrem innerſten Weſen ſelbſt fehle; dem erſten wird der Beweis gegeben, der klügſte geweſen zu ſeyn, da er auf ſpeculative Philoſophie nichts hielt; der letztere wird dafür, daß er immer geäfft worden iſt, dadurch getröſtet, daß die Schuld von ihm ab und auf die Philoſophie gewälzt wird, und ſeine Beſorgniſſe von der ſpeculativen Philoſophie ihm ge nommen. Es iſt daher kein Wunder, wenn dieſer Skepticismus, wo nicht allgemeinen, doch ausgebreiteten Beifall ſich verſchafft, und wenn beſonders über die vorliegende ponderoſe Bearbeitung deſſelben eine ſolche Freude entſteht, von der unſer Notizenblatt ein Beyſpiel enthält.

Hr. Schulz ſchließt aus ſeiner ſkeptiſchen Bearbeitung der Philoſophie den praktiſchen und äſthetiſchen Theil aus, und beſchränkt ſie auf die theoretiſche Philoſophie. — Nach allem zu urtheilen ſcheint es, daß Hr. Schulz die theoretiſche Philoſophie allein für ſpeculative Philoſophie, die übrigen Theile derſelben aber man weiß nicht für was hält; oder vielmehr man erblickt nirgend eine Spur von der Idee einer ſpeculativen Philoſophie, welche weder beſonders theoretiſche noch praktiſche noch äſthetiſche iſt. Zu jener Eintheilung der Philoſophie gelangt übrigens Hr. Schulz durch die empiriſche Pſychologie, ungeachtet er dieſelbe ſelbſt aus der Philoſophie ausſchließt, aber ſie ſonderbar genug doch als Quelle einer Eintheilung der Philoſophie gebraucht; an den Thatſachen des Bewußtſeyns nemlich ſollen wichtige Unterſchiede vorkommen, ſie ſeyen entweder Erkenntniſſe von Objecten, oder Aeußerungen des Willens, oder Gefühle der Luſt und Unluſt, zu welchen auch die Gefühle des Schönen und Erhabenen gehören; ſie können, ſoweit unſere Einſicht derſelben reicht, nicht auf eine einzige Klaſſe zurückgeführt, oder aus einer einzigen Quelle abgeleitet werden, (Worte die wir wörtlich bey Kant, Krit. der Urth. Einl. S. XXII. leſen.) ſondern ſind durch bleibende Merkmahle weſentlich von einander verſchieden, und geben die oben genannten drey Theile der Philoſophie. — Schon hierin weicht Hr. Schulz weſentlich von Sextus Empirikus ab, der in ſeiner Kritik der ein:

zelnen Theile der Philoſophie und der Wiſſenſchaften nicht ſelbſt die Eintheilung macht, ſondern ſie nimmt, wie er ſie findet, und ſie ſkeptiſch angreift.

Vor allen Dingen haben wir zu ſehen, wie der Hr. Sch. dieſe *theoretiſche Philoſophie* begreift, und wie eigentlich der Feind beſchaffen iſt, den er zu Boden ſchlägt. Im erſten Abſchnitt werden auf eine höchſt methodiſche, mehrere Seiten durchgehende Weiſe die weſentlichen Merkmahle der theoretiſchen Philoſophie aufgeſucht, und folgende Definition herausgebracht: die theoretiſche Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft *der oberſten und unbedingteſten Urſachen alles Bedingten, von deſſen Wirklichkeit wir ſonſt Gewißheit* haben. — Dieſe ſonſtige Gewißheit von dem Bedingten ohne Philoſophie werden wir nachher kennen lernen. Die oberſten und unbedingten Urſachen ſelbſt aber, oder beſſer das Vernünftige begreift Hr. Schulz auch wieder als *Dinge*, die über unſer Bewußtſeyn hinausliegen, etwas exiſtirendes, dem Bewußtſeyn ſchlechthin entgegengeſetztes; von der vernünftigen Erkenntniß kommt nie eine andere als die zum Eckel wiederhohlte Vorſtellung vor, daß durch dieſelbe eine Erkenntniß von Sachen erworben werden ſolle, welche *hinter* den Schattenriſſen von Dingen, die uns die natürliche Erkenntnißart der Menſchen verhält, verborgen liegen ſollen; durch Hülfe abſtracter Grundſätze und *Begriffe* ſoll das *Daſeyn ausfindig* gemacht; es ſoll *ausgekundſchaftet* werden, was die Dinge, in ihrer wahren und verborgenen *Wirklichkeit* genommen, ſeyn ſollen; das Werkzeug, deſſen ſich die Philoſophie zu ihrer Auskundſchaftung der Dinge bediene, ſeyen *Begriffe*, abſtracte Grundſähe, Folgerungen aus Begriffen, und die Brücke zu jenen *verborgenen Dingen* wieder aus nichts als aus *Begriffen* erbaut. — Es iſt nicht möglich, das Vernünftige und die Speculation auf eine rohere Weiſe aufzufaſſen; die ſpeculative Philoſophie wird beſtändig ſo vorgeſtellt, als ob vor ihr unüberwindlich die gemeine Erfahrung in der unverrückbaren Form ihrer gemeinen Wirklichkeit ausgebreitet als ihr eiſerner Horizont vorliege, und ſie hinter dieſem die *Dinge an ſich* ihres Horizonts, als Gebirge von einer eben ſo gemeinen Wirklichkeit, die jene andere Wirklichkeit auf ihren Schultern trage, vermuthe und aufſuchen wolle; das Vernünftige, das An ſich kann ſich Hr. Sch. gar nicht anders vorſtellen, als wie einen Felſen unter Schnee; dem Katholiken wandelt ſich die Hoſtie in ein göttlich-lebendiges; hier geſchieht nicht, was der Teufel von Chriſtus begehrte, Stein in Brod zu wandeln, ſondern das lebendige Brod der Vernunft verwandelt ſich ewig in Stein.

Dieſer ſpeculativen Philoſophie, die eine Erkenntniß von Dingen verſucht, welche *auſſer* unſerem Bewußtſeyn *exiſtiren* ſollen, ſteht die poſitive Seite dieſes Skepticismus entgegen; denn er hat nicht bloß die negative Seite, die ſich damit beſchäftigt, die Hirngeſpinnſte der Dogmatiker, und ihre Verſuche, von der *Exiſtenz hyperphyſiſcher* Dinge Erkenntniſſe zu erlangen, zu zerſtören.

Die poſitive Seite dieſes Skepticismus beſteht nemlich darinn, daß er im allgemeinen als eine *Philoſophie* beſchrieben wird, die *nicht über das Bewußtſeyn* gehe; und zwar hat (S. 51.) die Exiſtenz desjenigen, was im Umfange unſeres Bewußtſeyns gegeben iſt, unläugbare Gewißheit; denn da es im Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, ſo können wir die Gewißheit deſſelben eben ſo wenig bezweifeln, als das Bewußtſeyn ſelbſt; das Bewußtſeyn aber bezweifeln zu wollen, iſt abſolut unmöglich, weil ein ſolcher Zweifel, da er ohne Bewußtſeyn nicht ſtatt finden kann, ſich ſelbſt vernichten, mithin Nichts ſeyn würde; was in und mit dem Bewußtſeyn gegeben iſt, nennt man eine Thatſache des Bewußtſeyns; und folglich ſind die Thatſachen des Bewußtſeyns das unläugbare Wirkliche, worauf ſich alle philoſophiſche Speculationen beziehen müſſen, und was durch dieſe Speculationen zu erklären oder begreiflich zu machen iſt.

An dieſe Philoſophie, welche die unläugbare Gewißheit in die Thatſachen des Bewußtſeyns ſetzt, und genau wie der allergemeinſte Kantianismus alle Vernunfterkenntniß (S. 21.) auf die formale Einheit, welche in jene Thatſachen zu bringen iſt, einſchränkt, kann die Frage nicht gemacht werden, wie ſie denn es begreife, daß der Menſch mit dieſer unläugbaren Gewißheit, die er in dem ewigen ſtieren Wahrnehmen der Objecte findet, ſich nicht befriedige, wie ſie denn auch jenes Ordnen der Wahrnehmungen aus dieſem Wahrnehmen begreifen wolle? Wie der Menſch über die Beſtialität einer ſolchen Exiſtenz, welche, um mit Hrn. Sch. zu reden, in dem Wahrnehmen des realen Seyns der Dinge beſteht, hinausgehe, und zu einem Gedanken von dem komme, was Hr. Sch. Metaphyſik nennt, von einer Ergründung jenes realen Seyns, oder einer Ableitung dieſes realen Seyns und alles was dazu gehört aus einem Urgrunde, um es begreiflich zu machen? — Dieſe Thatſachen-Philoſophie hat keine andere, als die ſtumpfe Antwort: daß jenes Streben nach einer Erkenntniß, die über das reale, ganz gewiſſe Seyn der Dinge hinausliegt, alſo ſie für ungewiß erkennt, — auch eine Thatſache des Bewußtſeyns ſey; Hr. Sch. ſagt dies (1. Th. S. 21.) ſo: vermöge einer urſprünglichen Einrichtung unſeres Gemüths haben wir nemlich ein Verlangen, zu allem, was nach unſerer Einſicht nur bedingter Weiſe exiſtirt, den letzten und unbedingten Grund aufzuſuchen. Wenn aber jede Thatſache des Bewußtſeyns unmittelbare Gewißheit hat, ſo iſt eine Einſicht, daß etwas nur bedingterweiſe exiſtire, unmöglich; denn bedingterweiſe exiſtiren, und für ſich nichts gewiſſes ſeyn, iſt gleichbedeutend. — Eben ſo drückt ſich der Verf. S. 72. aus, wenn er von jenem beſtialiſchen Anſtieren der Welt und ſeiner unläugbaren Gewißheit den Uebergang zum Problem der theoretiſchen Philoſophie macht: obgleich das Seyn von Dingen nach den Ausſprüchen des Bewußtſeyns ganz gewiß iſt, ſo befriedigt dies doch keinesweges die Vernunft, (hier werden wir lernen, worin ſie beſteht,) weil es ſich bey exiſtirenden Dingen, die wir kennen, nicht von ſelbſt verſteht, daß ſie ſind, und daß ſie das ſind, was ſie ſind. — Was hat das denn aber nun für eine Bewandniß mit jener unläugbaren Gewißheit der Thatſache im unmittelbaren Erkenntniß des Seyns der Dinge; bey der Wirklichkeit, S. 57. die wir den angeſchauten Sachen beylegen, finden ſchlechterdings keine Grade ſtatt, ſo daß eine Sache mehr von der Wirklichkeit beſäße, als die andere. S. 62. Das anſchauende Subject erkennt die Gegenſtände und deren Exiſtenz unmittelbar ſchlechthin und als etwas, das auf eine eben ſo vollkommene Art unabhängig von den Wirkungen der Vorſtellungskraft für ſich beſteht und iſt, als wie das erkennende Subject für ſich beſteht und iſt. — Wie ſoll es bey dieſer abſoluten Gewißheit, daß und wie die Dinge exiſtiren, zugleich *ſich nicht von ſich ſelbſt* verſtehen, daß ſie *ſind*, und daß *ſie ſind, was* ſie ſind; es wird zugleich eine Erkenntniß, nach welcher die Exiſtenz und Beſchaffenheit der Dinge ſich von ſelbſt verſteht, und eine andere behauptet, nach welcher ſich dieſe Exiſtenz und Beſchaffenheit gar nicht von ſelbſt verſteht. Es läßt ſich kein vollſtändigerer Widerſpruch zwiſchen dem vorhergehenden und zwiſchen dieſer Art das Suchen einer vernünftigen Erkenntniß begreiflich zu machen, und kein ſchieferer und gezwickterer Uebergang zur Metaphyſik erſinnen.

Nachdem wir die poſitive Seite dieſes Skepticismus beleuchtet haben, gehen wir zu ſeiner *negativen Seite* über, welcher der ganze dritte Theil des erſten Bandes gewidmet iſt. Hr. Schulz fühlt es ſelbſt, daß ein Skepticismus, der den Thatſachen des Bewußtſeyns eine unläugbare Gewißheit zuſchreibt, wenig mit dem Begriff von Skepticismus, den uns die alten Skeptiker geben, übereinſtimmt; wir haben zuerſt des Hrn. Sch. eigene Meynung über dieſe Differenz zu vernehmen. Er erklärt ſich darüber in der Einleitung und dem erſten Abſchn. des 3. Th. Fürs erſte erinnert er, daß es ja oftmals der Fall geweſen ſey, daß derjenige, der zuerſt einen Gedanken auf dem Wege der Wahrheit gefunden hat, von dem Inhalte, den Gründen und den Folgen deſſelben *weit weniger verſtand*, als *andere*, die nach ihm dem Urſprung und der Bedeutung deſſelben mit Sorgfalt nachforſchten; bisher ſey die wahre Abſicht des Skepticismus mehrentheils verkannt worden u.

ſ. w. Der Skepticismus, den Hr. Sch. für den wahren und einen vollendetern anſieht, als den der Alten, beziehe ſich nemlich auf die der Philoſophie eigenthümlichen Urtheile, d. i. welche, wie Hr. Sch. die Endabſicht dieſer Wiſſenſchaft ausdrückt, die abſoluten oder doch überſinnlichen, d. h. außer der Sphäre des Bewußtſeyns vorhandenen Gründe des nach den Zeugniſſen unſers Bewußtſeyns bedingter Weiſe vorhandenen Etwas beſtimmen. Die nur zur Philoſophie aber gehörigen Urtheile ſeyen kein Object dieſes Skepticismus; ſie drücken nemlich entweder ſogenannte Thatſachen des Bewußtſeyns aus, oder gründen ſich auf das analytiſche Denken; ihre Wahrheit könne daher auch nach dem Skepticismus ergründet und eingeſehen werden; hingegen behaupte er gegen die theoretiſche Philoſophie, daß ſich von den außer dem Umfange unſeres Bewußtſeyns vorhandenen oder wie der Verf. auch ſagt, in ihm ihrer Exiſtenz nach nicht gegebenen Gründen des Seyns der Dinge oder von den Dingen, die außer den exiſtirenden Dingen exiſtiren, gar nichts wiſſen laſſe. Hr. Sch. läßt ſelbſt die Einwendung gegen dieſen Begriff des Skepticismus machen, daß nach demſelben nichts von dem, was die Erfahrung lehrt, und insbeſondere nicht der Inbegriff der äußern Empfindungen, auch von allen Wiſſenſchaften nur die Philoſophie (weil ſonſt keine es mit der Erkenntniß von Dingen außer dem Umfang des Bewußtſeyns zu thun habe) ein Object der ſkeptiſchen Zweifel ſeyn könne; die alte Skepſis hingegen auf beydes, und die älteſte wenigſtens auf jenes ſich ausgedehnt habe. Hr. Sch. führt hierüber vorzüglich an, daß der Anfang und Fortgang des Skepticiſmus immer nach den Anmaßungen der Dogmatiker ſich beſtimmt habe; die alten Skeptiker geſtehen, daß es eine Erkenntniß durch die Sinne, und eine Ueberzeugung durch dieſelbe vom Daſeyn und gewiſſen Eigenſchaften für ſich beſtehender Dinge gebe, nach welcher ſich jeder vernünftige Menſch *im thätigen Leben* zu richten habe. — Hierin, daß eine ſolche Ueberzeugung bloß auf das thätige Leben gerichtet war, liegt unmittelbar, daß ſie mit der Philoſophie nichts zu thun hatte, daß ſie und das beſchränkte mit Thatſachen angefüllte Bewußtſeyn, als Princip einer unläugbaren Gewißheit, überhaupt der Vernunft und der Philoſophie nicht gegenüber, am wenigſten gegen ſie pochend, geſtellt, ſondern nur der ſo ſchmal als möglich eingerichtete Tribut war, welcher der Nothwendigkeit eines objectiven Beſtimmens gezollt wurde; wir würden, ſagen die Skeptiker, *nicht* dies wählen, oder jenes vermeiden, wenn es Dinge betrifft, die in unſerer Macht ſtehen, aber diejenigen, welche nicht in unſerer Macht, ſondern nach der Nothwendigkeit ſind, können wir nicht vermeiden, wie hungern, durſten, frieren; denn dieſe laſſen ſich nicht durch Vernunft aus dem Wege räumen. Das Bewußtſeyn aber, das mit dieſen nothwendigen Bedürfniſſen zuſammenhängt, war der alte Skeptiker weit entfernt, zu dem Rang eines Wiſſens, das eine objective Behauptung iſt, zu erheben; auf das Erſcheinende achtend, leben wir, ſagt Sextus, weil wir nicht gänzlich unthätig ſeyn können, nach dem gemeinen Lebensverſtand, ohne damit irgend eine Meynung oder Behauptung zu machen. Von einer Ueberzeugung von *Dingen* aber, und deren Eigenſchaften iſt in dieſem Skepticiſmus nicht die Rede; das Kriterium des

Skepticiſmus, drückt ſich Sextus aus, iſt das erſcheinende (φαινομενον), worunter wir in der That ſeine Erſcheinung (φαντασιαν αὐτου), alſo das ſubjective, verſtehen; denn da ſie in der Ueberzeugung (πεισει aber nicht von einem Dinge) und einem unwillkührlichen Afficirtſeyn liegt, ſo findet keine Unterſuchung ſtatt; ſie iſt ἀζητητος (der deutſche Ausdruck: Zweifel, vom Skepticiſmus gebraucht, iſt immer ſchief und unpaſſend.) Daß aber die Skeptiker alle Wahrnehmung, ſtatt ihr unläugbare Gewißheit zuzuſchreiben, für bloßen Schein erklärten, und behaupteten, man müſſe eben ſo gut das Gegentheil von dem ausſagen, was man vom Object ſeinem Schein ausgeſprochen habe, eben ſo gut ſagen, der Honig ſey bitter, als ſüß — daß, wie Hr. Sch. ſelbſt anführt, die zehen erſten, und eigentlichen Wendungen der Skeptiker allein dieſe Unſicherheit der ſinnlichen Wahrnehmung betraſen, davon gibt Hr. Sch. den Grund, daß die Empfindungen ſchon in den früheſten Zeiten der ſpeculativen Philoſophie für eine Erſcheinung, der aber etwas ganz verſchiedenes zum Grunde liege, von den Dogmatiſtern ausgegeben, und der Erſcheinung ſelbſt eine Uebereinſtimmung mit dem, was hinter ihr als eigentliche Sache befindlich ſeyn ſoll, beygelegt, ja die Erkenntniß durch Empfindungen ſogar vielmals als eine Wiſſenſchaft des hinter der Empfindung verborgen liegenden Objects von ihnen behauptet worden ſey. Aus dieſem Grunde haben die Skeptiker dieſe Lehren der Dogmatiker von der Gewißheit der ſinnlichen Erkenntniß angegriffen und geläugnet, daß vermittelſt des Objects in der Empfindung ſich von dem mit Zuverläſſigkeit etwas erkennen laſſe, was hinter dieſem Objecte als wahre und eigentliche für ſich beſtehende Sache befindlich ſeyn ſoll. — Es drückt ſich hier in Rückſicht auf die alten Philoſophen ganz dieſelbe kraſſeſte Vorſtellung ab, die Hr. Sch. von der Vernunfterkenntniß hat; die Auslegung aber, als wenn der Skepticismus nicht die ſinnlichen Wahrnehmungen ſelbſt, ſondern nur die hinter und unter dieſelben von den Dogmatikern gelegten Sachen angegriffen habe, iſt durchaus ungegründet; wenn der Skeptiker ſagte: der Honig ſey eben ſowohl bitter als ſüß, und ſo wenig bitter als ſüß, ſo war da kein hinter den Honig gelegtes Ding gemeynt. — Daß für die Skeptiker Griechenlands auch die *Lehrſätze aller Doctrinen*, die auf Gültigkeit für jeden menſchlichen Verſtand Anſprüche machen, ein Gegenſtand des Zweifels waren, zeuge von einer Unbekanntſchaft derſelben mit den wahren Gründen ihrer Zweifel; und *übrigens* ſeyen damals noch nicht wie *heut zu Tage* die beſondern Quellen der Erkenntniſſe jeder Wiſſenſchaft und die Grade der in ihr möglichen Ueberzeugung unterſucht geweſen; viele Doctrinen, *die jetzt aller vernünftigen Zweifelſucht Trotz bieten, wie z. B. Phyſik und Aſtronomie*, ſeyen damals nur noch ein Inbegriff unerweislicher Meynungen und grundloſer Hypotheſen geweſen. — Dieſer Zug vollendet den Charakter dieſes neuen Skepticismus und ſeinen Unterſchied von dem alten; außer den Thatſachen des Bewußtſeyns wären alſo auch noch die Phyſik und Aſtronomie neuerer Zeiten die Wiſſenſchaften, die allem vernünftigen Skepticismus Trotz böten; Doctrinen, welche das rein mathematiſche derſelben, was nicht zu ihrer Eigenthümlichkeit gehört, weggenommen, aus einer Erzählung von ſinnlichen Wahrnehmungen und einer Amalgamation derſelben mit den

Verſtandesbegriffen, von Kräften, Materien, u. ſ. w. in einem durchaus Objectivität behauptenden und doch rein formalem Wiſſen beſtehen, deſſen ein Theil, die Erzählung von Wahrnehmungen, mit einem wiſſenſchaftlichen Wiſſen gar nichts zu thun hat, und darum allerdings auch außerhalb des Skepticismus fällt, inſofern in dem Ausſprechen der Wahrnehmung nichts als ihre Subjectivität ausgedrückt ſeyn ſoll; — deſſen anderer Theil aber der höchſte Gipfel eines dogmatiſirenden Verſtandes iſt. Was hätten die alten Skeptiker zu einem ſolchen Baſtard von Skepticismus geſagt, der ſich auch noch mit dem grellen Dogmatismus dieſer Wiſſenſchaften vertragen kann?

Hr. Sch. kommt endlich mit der Unſicherheit und Unvollſtändigkeit der Nachrichten von dem alten Skepticismus. — Allerdings fehlen uns beſtimmtere Nachrichten von Pyrrho, Aeneſidemus und andern berühmten ältern Skeptikern; allein theils aus dem ganzen Weſen dieſes Skepticismus geht hervor, daß die polemiſche Seite gegen philoſophiſche Syſteme, die der Skepticismus des Aeneſidemus, Metrodorus und ſpäterer hatte, dem Skepticismus des Pyrrho fehlte, dem die zehen erſten Tropen angehören; theils daß in den Tropen des Sextus Empiricius uns das allgemeine Weſen dieſes Skepticismus ſehr treu aufbewahrt iſt, ſo daß jede ſonſtige Ausführung des Skepticismus nichts ſeyn könnte, als die in der Anwendung vorkommende Wiederhohlung einer und eben derſelben allgemeinen Weiſen.

Ueberhaupt aber verſchwinden die Begriffe von Skepticismus, die ihn nur in dieſer beſondern Form, in der er als reiner bloſſer Skepticismus auftritt, erblicken laſſen, vor dem Standpunkt einer Philoſophie, von welchem aus ihm als ächtem Skepticismus er ſich auch in denjenigen philoſophiſchen Syſtemen ſelbſt, welche Hr. Sch. und andere mit ihm nur für dogmatiſche anſehn können, finden läßt. Ohne die Beſtimmung des wahren Verhältniſſes des Skepticismus zur Philoſophie, und ohne die Einſicht, daß mit jeder wahren Philoſophie der Skepticismus ſelbſt aufs innigſte Eins iſt, und daß es alſo eine Philoſophie gibt, die weder Skepticismus noch Dogmatismus, und alſo beydes zugleich iſt, können alle die Geſchichten und Erzählungen und neue Auflagen des Skepticismus zu nichts führen. Das Weſentliche zur Erkenntniß des Skepticismus, dieſes Verhältniß deſſelben zur Philoſophie, nicht zu einem Dogmatismus, die Anerkennung einer Philoſophie, die nicht ein Dogmatismus iſt, überhaupt alſo der Begriff einer Philoſophie ſelbſt, iſt es, was Hrn. Sch. entgangen iſt; und wenn Hr. Sch. aus den Philoſophieen, die er ſkeptiſch vornimmt, die Idee der Philoſophie nicht herauskriegen konnte, ſo mußte ihn ſchon das Geſchichtliche des alten Skepticismus wenigſtens auf den Gedanken von der Möglichkeit führen, daß Philoſophie etwas anderes ſey, als Dogmatismus, den er allein kennt. Führt doch ſelbſt Diogenes Laert. auf ſeine Weiſe an, daß einige als Urheber des Skepticismus den Homer nennen, weil er von denſelben Dingen in andern Verhältniſſen anders ſpreche; ſo ſeyen auch viele Sprüche der ſieben Weiſen ſkeptiſch, wie: Nichts zu viel, und: Verpflichtung, zur Seite das Verderben, (d. h. jede Verbindung mit einem Beſchränkten hat ihren Untergang in ſich); aber noch mehr führt Diogenes den Archilochus, Euripides, Zeno, Xenophanes, Democrit, Plato, u. ſ. w. als Skeptiker an; kurz diejenigen, denen

Diogenes nachſpricht, hatten die Einſicht, daß eine wahre Philoſophie nothwendig ſelbſt zugleich eine negative Seite hat, welche gegen alles Beſchränkte, und damit gegen den Haufen der Thatſachen des Bewußtſeyns, und deren unläugbare Gewißheit, ſo wie gegen die bornirten Begriffe, welche in jenen herrlichen Doctrinen, die Hr. Sch. dem vernünftigen Skepticismus für unzugänglich hält, gegen dieſen ganzen Boden der Endlichkeit, auf dem dieſer neuere Skepticismus ſein Weſen und ſeine Wahrheit hat, gekehrt iſt, und unendlich ſkeptiſcher iſt, als dieſer Skepticismus. Welches vollendetere und für ſich ſtehende Dokument und Syſtem des ächten Skepticismus könnten wir finden, als in der Platoniſchen Philoſophie den Parmenides? welcher das ganze Gebiet jenes Wiſſens durch Verſtandesbegriffe umfaßt und zerſtört. Dieſer platoniſche Skepticismus geht nicht auf ein Zweifeln an dieſen Wahrheiten des Verſtandes, der die Dinge als mannichfaltig, als Ganze, die aus Theilen beſtehen, ein Entſtehen und Vergehen, eine Vielheit Aehnlichkeit u.ſ.w. erkennt, und dergleichen objective Behauptungen macht, ſondern auf ein gänzliches Negiren aller Wahrheit eines ſolchen Erkennens. Dieſer Skepticismus macht nicht ein beſonderes Ding von einem Syſtem aus, ſondern er iſt ſelbſt die negative Seite der Erkenntniß des Abſoluten, und ſetzt unmittelbar die Vernunft als die poſitive Seite voraus. Ungeachtet daher der Platoniſche Parmenides nur auf der negativen Seite erſcheint, erkennt z. B. Ficinus deswegen es ſehr wohl, daß wer an das heilige Studium deſſelben gehe, durch Reinheit des Gemüths, und Freyheit des Geiſtes ſich vorher vorbereiten müſſe, ehe er es wage, die Geheimniſſe des heiligen Werks zu berühren. Tidemann aber ſieht wegen dieſer Aeußerung des Ficinus an ihm nichts als einen Mann, der im Kothe der Neuplatoniker klebe, und am platoniſchen Werke nichts als einen Haufen und eine Wolke ziemlich dunkler und für die Zeiten eines Parmenides und Plato ziemlich ſcharfſinniger, einen neuen Metaphyſiker aber anekelnder Sophismen — ein Fehler, der daher rühre, daß von genauen Philoſophen die metaphyſiſchen Ausdrücke noch nicht recht beſtimmt geweſen ſeyen; wer in metaphyſiſchen Dingen etwas geübter ſey, finde, daß Begriffe, die um den ganzen Himmel von einander verſchieden ſeyen, verwechſelt werden; — nemlich jene ſonſt ſcharfſinnigen Leute, Plato und Parmenides, waren noch nicht bis zu der Philoſophie gedrungen, welche die Wahrheit in den Thatſachen des Bewußtſeyns, und überall, nur in der Vernunft nicht findet, noch zu der Klarheit der Begriffe, wie ſie der Verſtand und ein bloß endliches Denken in den neuern Wiſſenſchaften der Phyſik u. ſ. w. feſtſetzt, und aus der Erfahrung zu hohlen meynt.

Dieſer Skepticismus, der in ſeiner reinen *explicitten* Geſtalt im Parmenides auftritt, iſt aber in jedem ächten philoſophiſchen Syſteme implicite zu finden; denn er iſt die freye Seite einer jeden Philoſophie; wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunfterkenntniß ausdrückt, das Reflectirte deſſelben, die Begriffe, die in ihm enthalten ſind, iſolirt, und die Art, wie ſie verbunden ſind, betrachtet wird, ſo muß es ſich zeigen, daß dieſe Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine ſolche Art vereinigt ſind, daß ſie ſich widerſprechen, ſonſt wäre es kein vernünftiger, ſondern ein verſtändiger Satz. Spinoza beginnt ſeine Ethik mit der Erklärung: unter Urſache ſeiner ſelbſt verſtehe ich, deſſen

Weſen Daſeyn in ſich ſchließt; oder dasjenige, deſſen Natur nur als exiſtirend begriffen werden kann. — Nun iſt aber der *Begriff* des Weſens oder der Natur nur ſetzbar, indem von der Exiſtenz abſtrahirt wird; eins ſchließt das andere aus; eins iſt nur beſtimmbar, ſo wie eine Entgegenſetzung gegen das andere iſt; werden beyde verbunden als Eins geſetzt, ſo enthält ihre Verbindung einen Widerſpruch, und beyde ſind zugleich negirt. Oder wenn ein anderer Satz des Spinoza ſo lautet: Gott iſt die immanente, nicht die vorübergehende Urſache der Welt, ſo hat er, indem er die Urſache immanent, alſo die Urſache Eins mit der Wirkung ſetzt, — weil die Urſache nur Urſache iſt, inſofern ſie der Wirkung entgegengeſetzt wird, den Begriff von Urſache und Wirkung negirt; eben ſo herrſchend iſt die Antinomie des Eins und Vielen; die Einheit wird mit dem Vielen, die Subſtanz mit ihren Attributen identiſch geſetzt. Indem jeder ſolcher Vernunftſatz ſich in zwey ſich ſchlechthin widerſtreitende auflöſen läßt, z. B. Gott iſt Urſache und Gott iſt nicht Urſache; er iſt Eins, und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles; er hat ein Weſen, das, weil Weſen nur in Gegenſatz der Form begreifbar iſt, und die Form identiſch geſetzt werden muß mit dem Weſen, ſelbſt wieder hinweg fällt u. ſ. w.: ſo tritt das Princip des Skepticismus: παντι λογῳ λογος ἰσος ἀντικειται, in ſeiner ganzen Stärke auf. Der ſogenannte Satz des Widerſpruchs iſt daher ſo wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegentheil jeder Vernunftſatz in Rückſicht auf die Begriffe einen Verſtoß gegen denſelben enthalten muß: ein Satz iſt *bloß* formell, heißt für die Vernunft, er für ſich allein geſetzt, ohne den ihm contradictoriſch entgegengeſetzten eben ſo zu behaupten, iſt eben darum falſch. Den Satz des Widerſpruchs für formell anzuerkennen, heißt alſo ihn zugleich für falſch erkennen. — Da jede ächte Philoſophie dieſe negative Seite hat, oder den Satz des Widerſpruchs ewig aufhebt, ſo kann, wer Luſt hat, unmittelbar dieſe negative Seite herausheben, und ſich aus jeder einen Skepticismus darſtellen.

Ganz unbegreiflich iſt es, wie in Hrn. Sch. vollends durch den Sextus nicht auch nur im allgemeinen der Begriff gekommen iſt, daß es außer dem Skepticismus und Dogmatismus noch ein drittes, nemlich eine Philoſophie gebe; gleich in den erſten Zeilen theilt Sertus die Philoſophen ein in Dogmatiker, Akademiker und Skeptiker; und wo er durch ſein ganzes Werk mit den Dogmatikern zu thun hat, meynt er gar nicht auch die Akademie mit widerlegt zu haben. Dieß Verhältniß des Skepticismus zur Akademie iſt ſelbſt genug zur Sprache gekommen; es hat einen in der Geſchichte des Skepticismus berühmten Streit veranlaßt; und dies Verhältniß des reinen Skepticismus und ſeine Verlegenheit iſt ſeine intereſſanteſte Seite. Doch um Hrn. Sch. nicht Unrecht zu thun, iſt anzuführen, daß er allerdings durch Sextus auf ein Verhältniß der Akademie zum Skepticismus aufmerkſam gemacht wurde. Aber wie faßt Hr. Sch. dies Verhältniß, und das, was Sextus darüber ſagt, auf? In der Anmerkung (1. Th. S. 608.), worin Hr. Sch. die Sache abfertigt, ſagt er, daß durch die Lehre des Arceſilaus (des Stifters der mittlern Akademie) nun freylich das Zweifeln an der Wahrheit der Lehren des Dogmatismus zu einem von aller Anwendung der Vernunft entblößten Geſchäfte gemacht worden, weil es ſich ſelbſt wieder aufhebe, und die Vernunft hiebey gar nichts mehr vernehme. Alsdenn erzählt Hr. Sch., daß Sextus (Lib. I. Pyrh. Hypot.) c. 33. die Lehre des Arceſilaus vom Skepticismus aus dem Grunde unterſchieden wiſſen wolle, weil nach des Arceſilaus und des Karneades Lehre auch ſelbſt dieß, daß alles ungewiß ſey, wieder für ungewiß erklärt werden müſſe; ein ſolches Geſchäfte des Zweifelns, ſetzt Hr. Sch. aus ſeinem eignen hinzu, ſey von aller Vernunft entblößt.

Was vors erſte die hiſtoriſche Seite betrifft, ſo traut man ſeinen Augen nicht, wenn man einen ſolchen Grund der Ausſchließung der Lehre des Arceſilaus vom Skepticismus dem Sextus zugeſchrieben lieſt. Es ſind ja die Skeptiker ſelbſt, die ſich aufs beſtimmteſte, wie Hr. Sch. im Anfange der Anmerkung ſelbſt anführt, darüber ausdrücken, daß ihre gewöhnlichen φωναι: alles iſt falſch, nichts iſt wahr; eins eben ſo wenig als das andere u. ſ. w. auch ſich ſelbſt wieder einſchließen, συμπεριγραφειν P. Hy. I. 7. und ſich ſelbſt wieder aufheben ὑφ' ἑαυτων αὐτας ἀναιρεισθαι συμπεριγραφομενας ἐκεινοις περι ὧν λεγεται, eine Lehre, die, außerdem, daß ſie in dem Skepticismus ſelbſt liegt, auch äußerlich gegen die Dogmatiker, die den Skeptikern vorwarfen, daß ſie doch ein Dogma: nichts zu beſtimmen, oder: keins iſt wahrer, haben, ſchlechterdings nothwendig war; ſo wie auch zur Unterſcheidung von andern Philoſophen, z. B. (c. 30.) den demokritiſchen, denen der ſkeptiſche Ausdruck: eins eben ſo wenig als das andere; z. B. der Honig iſt eben ſo wenig ſüß als bitter, angehörte; die Skeptiker unterſchieden ſich damit, daß ſie ſagten, es liege hierin ein Dogma: er ſey keins von beyden; ſie hingegen zeigen durch jenen

Ausdruck: eins ſo wenig als das andere, daß ſie nicht wiſſen, ob die Erſcheinung, beydes, oder keins von beyden ſey. So unterſcheidet Sextus (c. 333.) auch die Skeptiker von der neuen Akademie des Karneades, deren Grundſatz darin beſtehe, daß alles unbegreiflich ſey; vielleicht ſagt er, ſey ſie wohl nur darin verſchieden, daß ſie eben jene Unbegreiflichkeit behauptend ausſpreche. Was Hr. Sch. zur Einſchränkung jener ſkeptiſchen Ausdrücke ſagt: daß Sextus wohl nur habe lehren wollen, daß der Skeptiker über die transſcendentale Beſchaffenheit der Dinge weder auf eine poſitive noch auf eine negative Art etwas beſtimme: ſo iſt darin gar kein Gegenſatz gegen jene Behauptung der Skeptiker und des Arceſilas, daß ein ſkeptiſcher Ausdruck ſich ſelbſt in ſich ſchlieſſe, und aufhebe, zu ſehen; und was ſoll denn die transſcendentale Beſchaffenheit der Dinge heiſſen? liegt denn das Transſcendentale nicht gerade darin, daß es weder Dinge noch eine Beſchaffenheit der Dinge gebe? Sextus war daher ſchon an und für ſich durchaus entfernt, aus dem Grunde, den Hr. Sch. angiebt, die Lehre des Arceſilas vom Skepticismus zu unterſcheiden; denn ſie war wörtlich die des Skepticismus; Sextus ſagt ſelbſt, daß ſie ihm ſo ſehr mit den Pyrrhoniſchen λογοις übereinzuſtimmen ſcheine, daß ſie faſt Eine und ebendieſelbe ἀγωγη*) mit der ſkeptiſchen ſeye; wenn man nicht ſagen wolle, daß Arceſilas die ἐποχην für gut, und der Natur gemäß; die Zuſtimmung aber für übel erkläre, was eine

---

*) ſo nannte ſich nämlich der Skepticismus lieber als αἱρεσις. Sextus erklärt, daß der Skepticismus nur in dem Sinne einer λογῳ τινι κατα το φαινομενον ἀκολουθουσης ἀγωγης eine Schule, Secte genannt werden könne.

Behauptung ſey, da die Skeptiker hingegen auch hierüber nichts behauptend ausſagen. Die Unterſcheidung, von welcher Sextus meynt, daß ſie noch gemacht werden könne, hat alſo gerade den entgegengeſetzten Grund; nach Hr. Sch. wäre dieſe Akademie von Sextus für zu ſkeptiſch erklärt worden; Sextus aber findet ſie, wie wir geſehen haben, *zu wenig* ſkeptiſch. Außer der angeführten Unterſcheidung bringt Sextus noch einen ſchlechtern Grund bey, der auf ein Klatſchen hinausgeht, daß nemlich Arceſilas, wenn man dem, was man von ihm ſage, Glauben beymeſſen dürfe, nur ſo für den Anlauf ein Pyrrhonier, in Wahrheit aber ein Dogmatiker geweſen ſey; er habe nemlich das Aporematiſche nur gebraucht, um ſeine Schüler zu prüfen, ob ſie Fähigkeit für die Platoniſchen Lehren haben, und deswegen ſey er für einen Aporetiker gehalten worden; den fähig Befundenen aber habe er das Platoniſche gelehrt. — Wegen der ſchwierigen Seite des Skepticismus, die für ihn in dem Verhältniſſe zur Akademie lag, handelt Sextus ſehr ausführlich von Plato und den Akademieen. Es liegt nur in dem gänzlichen Mangel des Begriffs von dem wahren Grunde dieſer Schwierigkeit, und von Philoſophie, wenn Hr. Sch. von der Rückſicht auf die Akademie durch das Geſchwätz ſich befreyt glauben kann, das er hierauf in eben dieſer Anmerkung aus Stäudlins Geſchichte des Skepticimus anführt; es iſt aber, ſagt Hr. Sch., neuerlich ſchon von mehrern, beſonders von Stäudlin bemerkt worden, daß der Geiſt, der die mittlere und neuere Akadamie belebte, von dem Geiſte, der die Skeptiker in ihren Unterſuchungen leitete, gänzlich verſchieden ſey; die Anhänger jener waren wirklich nichts weiter, als *ſophiſtiſche Schwätzer*, die lediglich auf Trugſchlüſſe und Blendwerke ausgingen, und die Philoſophie, ſo wie den ganzen Streit der Skeptiker mit den Dogmatikern, wie er damals geführt wurde, nur als Mittel ihres Hauptzwecks, nemlich die Kunſt, andere zu bereden, zu glänzen und Aufſehen zu erregen, benutzten, und für die Erforſchung der Wahrheit um ihrer ſebſt willen gar keinen Sinn hatten. — Wenn auch eine ſolche Beſchuldigung überhaupt nicht ſchon an und für ſich ſo hohl und eckelhaft wäre, als ſie es iſt, ſo bliebe ja noch die ältere Akademie und Plato ſelbſt übrig, es bleibt die Philoſophie überhaupt übrig, welche kein Dogmatismus iſt, auf welche Rückſicht zu nehmen geweſen wäre; aber mehr Rückſicht auf die Philoſophie, als wir aus dieſer Anmerkung anführten, haben wir nicht finden können.

Im Alterthume hingegen war über dieß Verhältniß des Skepticismus zum Platonismus das Bewußtſeyn ſehr entwickelt; es hatte ein großer Streit darüber obgewaltet, indem ein Theil den Plato für einen Dogmatiker, ein anderer Theil ihn für ein Skeptiker ausgab; (Diog. Laert. Plato 51.) Da die Akten des Streits für uns verlohren ſind, ſo können wir nicht beurtheilen, wie weit das innre wahre Verhältniß des Skepticismus zur Philoſophie dabey zur Sprache kam, und wie weit die Dogmatiker, welche den Plato dem Dogmatismus vindicirten, wie die Skeptiker gleichfalls thaten, dieß in dem Sinne verſtanden, daß der Skepticismus ſelbſt zur Philoſophie gehöre, oder nicht. Sextus beruft ſich auf eine weitere Ausführung der Sache in ſeinen ſkeptiſchen Commentarien, die nicht auf uns gekommen ſind; in den Hypothyp I. 222. ſagt er, wolle er die Hauptſache nach Aeneſidemus und Menodotus, die in dieſem Streite die Chefs von Seite der Skeptiker waren, anführen; Plato ſey ein Dogmatiker, weil, wenn er, daß Ideen, eine Vorſehung, ein Vorzug eines tugendhaften Lebens vor einem laſterhaften ſey entweder dogmatiſire, wenn er ſie als ſeyende anerkenne; oder wenn er dem überzeugendern (πιθανωτεροις) beyſtimme, ſo falle er dadurch, daß er für die Ueberzeugung oder Nichtüberzeugung irgend etwas dem andern vorziehe, aus dem ſkeptiſchen Charakter.

Dieſe Unterſcheidung des Platonismus vom Skepticismus iſt entweder eine bloß formale Mäkeley, die an dem behaupteten Vorziehen nichts als die Form des Bewußtſeyn tadelt, denn der Gehorſam des Skeptikers gegen die Nothwendigkeit und die vaterländiſchen Geſetze war ein eben ſolches, nur bewußtloſes Vorziehen; — oder wenn ſie gegen die Realität der Idee ſelbſt gerichtet iſt, ſo betrifft ſie die Erkenntniß der Vernunft durch ſich ſelbſt; und hieran muß ſich die Eigenthümlichkeit des reinen von der Philoſophie ſich trennenden Skepticismus darſtellen. Auf dieſe Erkenntniß der Vernunft kommt Sextus im erſten Buch gegen die Logiker, 310.) nachdem er vorher das Kriterium der Wahrheit überhaupt aus dem Zwiſt der Philoſophen über daſſelbe und dann insbeſondere die Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniß beſtritten hatte. Was er nun dagegen ſagt, daß die Vernunft ſich durch ſich ſelbſt erkenne, (ὁτι ουδ' ἑαυτης ἐπιγνωμων ἐστιν ἡ διανοια, ὁ νους ἑαυτον καταλαμβανεται) iſt kahl genug, daß wenn die neuern Skeptiker die Selbſterkenntniß der Vernunft bekämpfen wollen, ſie wohl etwas beſſeres vorbringen müſſen, wenn ſie es ſich nicht bequemer machten, dieſe Mühe dadurch ganz zu erſparen, daß ſie die Vernunft und ihr Selbſterkennen ganz und gar ignoriren, und hinter dem Gorgonen-Schild ſteckend, unmittelbar, nicht durch etwa bösliche Verdrehung und Kunſt, nicht als ob ſie es vorher anders ſehen, ſondern im Blick ſelbſt, das vernünftige, ſubjectiv ausgedrückt in Verſtand, objectiv in Steine verwandeln, und das, von dem ſie ahnden, daß es über Verſtand und Stein hinausgeht, Schwärmerey und Einbildungskraft nennen. — Sextus weiß doch noch von der Vernunft und ihrer Selbſterkenntniß. Was er über die Möglichkeit derſelben vorbringt, iſt folgendes flaches Räſonnement, zu welchem er gerade die Reflexionsbegriffe von Ganzem und Theilen, die, wie Plato im Parmenides, er in ſeinen Büchern gegen die Phyſiker vernichtet, nun ſelbſt mitbringt. Wenn die Vernunft ſich begreift, ſo muß ſie entweder, inſofern ſie ſich begreift, das Ganze ſeyn, das ſich begreift, oder nicht das Ganze, nur einen Theil dazu gebrauchen. Wenn es nun das Ganze iſt, das ſich begreift, ſo iſt das Begreifen und das Begreifende, das Ganze; wenn aber das Ganze das Begreifende iſt, ſo bleibt fürs Begriffene nichts mehr übrig; es iſt aber ganz unvernünftig, daß das Begreifende ſeye, aber dasjenige nicht, was begriffen wird. Aber die Vernunft kann auch nicht einen Theil von ſich dazu gebrauchen; denn wie ſoll der Theil ſich begreifen? Iſt er ein Ganzes, ſo bleibt für das zu Begreifende nichts übrig; wenn wieder mit einem Theil, wie ſoll dieſes wieder ſich begreifen; und ſo ins unendliche; ſo daß das Begreifen ohne Princip iſt, indem entweder kein Erſtes gefunden wird, welches das Begreifen vornehmen, oder nichts iſt, was begriffen werden ſoll. — Man ſieht, daß die Vernunft in ein abſolut-ſubjectives verkehrt wird, welches, wenn es als Ganzes geſetzt iſt, dem zu Begreifenden nichts mehr übrig läßt. Alsdenn (und nun kommen noch beſſere Gründe, die die Vernunft wie vorhin in dem Begriff von Ganzem und Theilen, und einer entweder abſoluten Subjectivität oder abſoluten Objectivität, nunmehr in die Erſcheinung eines beſtimmten Platzes herabziehen) wenn die Vernunft ſich ſelbſt begreift, ſo wird ſie damit auch den Ort, in welchem ſie iſt, mit begreifen; denn jedes Begreifende begreift mit einem beſtimmten Orte; wenn aber die Vernunft den Ort, worin ſie iſt, mit ſich begreift, ſo mußten die Philoſophen nicht wegen deſſelben uneins ſeyn, indem einige ſagen, jener Ort ſey der Kopf, andere die Bruſt; und im einzelnen, einige das Gehirn, andere die Gehirnhaut, andere das Herz, andere die Zugänge der Leber, oder ſonſt irgend ein Theil des Körpers; hierüber ſind die dogmatiſchen Philoſophen uneins. Die Vernunft begreift alſo nicht ſich ſelbſt.

Dieß iſt es, was Sextus gegen das Selbſterkennen der Vernunft vorbringt; es iſt ein Beiſpiel aller Waffen des Skepticismus gegen die Vernunft; ſie beſtehen in einer Anwendung von Begriffen auf dieſelbe; worauf es leicht wird, die in die Endlichkeit verſetzte und, wie Hr. Sch. thut, zu Dingen gemachte Vernunft als ein einem andern entgegengeſetztes, das gleichfalls geſetzt werden müſſe, aber durch jene Einzelheit nicht geſetzt werde, aufzuzeigen. Das gewöhnlichſte von allen, nemlich die Berufung auf die Uneinigkeit der Philoſophen untereinander, führt Sextus ebenfalls gleich nach der angeführten Stelle weit aus, ein Geſchwätze, das die moraliſchen Dogmatiſten gegen die Speculation mit dem Skepticismus theilen, wie es auch ſchon Xenophon dem Sokrates in den Mund legt, und der oberflächlichen Anſicht, die an den Worten kleben bleibt, am nächſten ſich darbietet. Ob alſo ſchon dieſer Skepticismus ſich von der Philoſophie, nemlich derjenigen, welche zugleich den Skepticismus in ſich ſchließt, losgeriſſen und iſolirt hat, ſo hat er doch dieſen Unterſchied von Dogmatismus und der Philoſophie, die letztere unter dem Namen von Akademiſcher, ſo wie die große Uebereinſtimmung derſelben mit ihm erkannt, wovon der neuere hingegen nichts weiß.

Außer dem Skepticismus aber, der Eins iſt mit der Philoſophie, kann der von ihr losgetrennte Skepticismus ein gedoppelter ſeyn, entweder daß er nicht gegen die Vernunft, oder daß er gegen ſie gerichtet iſt. Aus der Geſtalt, in welcher uns Sextus den von der Philoſohie abgetrennten, und gegen ſie gekehrten Skepticismus giebt, läßt ſich auffallend der alte ächte Skepticismus ausſondern, der zwar nicht wie die Philoſophie eine poſitive Seite hatte, ſondern in Beziehung aufs Wiſſen eine reine Negativität behauptete, aber eben ſo wenig *gegen* die Philoſophie gerichtet war; eben ſo abgetrennt ſteht ſeine ſpäter hinzugekommene feindſelige Richtung zum Theil gegen die Philoſophie, zum Theil gegen den Dogmatismus. Seine Wendung gegen dieſelbe, ſo wie auch dieſe Dogmatismus wurde, zeigt, wie er mit der gemeinſchaftlichen Ausartung der Philoſophie, und der Welt überhaupt gleichen Schritt gehalten hat, bis er endlich in den neueſten Zeiten ſo weit mit dem Dogmatismus herunterſinkt, daß nunmehr für beyde die Thatſachen des Bewußtſeyns unleugbare Gewißheit haben, und ihnen beyden in der Zeitlichkeit die Wahrheit liegt; ſo daß, weil die Extreme ſich berühren, in dieſen glücklichen Zeiten von ihrer Seite wieder das groſe Ziel erreicht iſt, daß nach unten Dogmatismus und Skepticismus zuſammenfallen, und beide ſich die freundbrüderlichſte Hand reichen. Der Schulziſche Skepticismus vereinigt mit ſich den rohſten Dogmatismus, und der Krugiſche Dogmatismus trägt zugleich jenen Skepticismus in ſich.

Sextus ſtellt uns die Maximen des Skepticismus in ſiebzehn Tropen dar, deren Verſchiedenheit uns den Unterſchied ſeines Skepticismus von dem alten genau bezeichnet, welcher zwar für ſich ſtand, ohne philoſophiſches Wiſſen, aber durchaus zugleich innerhalb der Philoſophie fällt, beſonders mit der alten, die mit der Subjectivität weniger zu thun hatte, ganz identiſch iſt.

Dem alten Skepticismus gehören die zehen erſten der ſiebzehn Tropen an, zu denen erſt die viel ſpätern Skeptiker, — Sextus ſagt überhaupt die neuern, — Diogenes nennt den Agrippa, der gegen fünfhundert Jahre nach Pyrrho lebte — fünf hinzugefügt haben; die zwey,. die noch dazu kamen, ſcheinen wieder ſpäter, Diogenes erwähnt ihrer gar nicht, auch Sextus ſondert ſie ab, und ſie ſind unbedeutend.

Dieſe zehn Artikel nun, auf die der Alte ſich beſchränkte, ſind, wie alle Philoſophie überhaupt, gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtſeyns ſelbſt gerichtet; ſie begründen die Ungewißheit über die Endlichkeiten, womit es bewußtlos befangen iſt, und dieſe Indifferenz des Geiſtes, vor der alles, was die Erſcheinung oder der Verſtand gibt, wankend gemacht wird, in welchem Wanken alles Endlichen nach den Skeptikern, wie der Schatten dem Körper folgt, die ἀταραξία durch Vernunſt erworben, eintritt; wie Apelles, als er ein Pferd mahlte, und die Darſtellung des Schaums nicht herausbringen konnte, ſie aufgebend, den Schwamm, woran er die Farben des Pinſels ausgewiſcht hatte, an das Bild warf, und damit die Abbildung des Schaums traf; ſo finden in der Vermiſchung alles Erſcheinenden und Gedachten die Skeptiker das Wahre, jene durch Vernunſt erworbene Gleichmüthigkeit, welche von Natur zu haben den Unterſchied des Thiers von dem Menſchen ausmacht; und die Pyrrho einſt zu Schiffe ſeinen Gefährten, die in dem heftigen Sturm zagten, mit ruhigem Gemüthe an einem Schwein, das im Schiffe fraß, mit den Worten zeigte: der Weiſe müſſe in ſolcher Ataraxie ſtehen. Dieſer Skepticismus hatte alſo ſeine poſitive Seite ganz allein in dem Charakter und ſeiner vollkommenen Gleichgültigkeit gegen die Nothwendigkeit der Natur.

Aus einer kurzen Erwähnung der zehen Punkte, welche die ἐποχήν des Skepticismus gründen, wird ſich ihre Richtung gegen die Sicherheit der Dinge und der Thatſachen des Bewußtſeyns unmittelbar ergeben; die Unſicherheit aller Dinge und die Nothwendigkeit der ἐποχῆς wird nemlich dargethan 1) aus der Verſchiedenheit der Thiere, 2) der Menſchen, 3) der Organiſation der Sinne, 4) der Umſtände, 5) der Stellungen, Entfernungen und Oerter, 6) den Vermiſchungen (durch welche dem Sinne ſich nichts rein darbietet), 7) den verſchiedenen Größen und Beſchaffenheiten der Dinge,, 8) dem Verhältniſſe (daß nemlich alles nur in Verhältniß zu einem andern iſt), 9) dem häufigern oder ſeltenern Geſchehen, 10) der Bildung, der Sitten, Geſetze, des mythiſchen Glaubens, der Vorurtheile.

Ueber ihre Form bemerkt Sextus ſelbſt, daß alle dieſe Tropen eigentlich auf die Triplicität, einen der Verſchiedenheit des erkennenden Subjects, einen des erkannten Objects, und einen aus beyden zuſammengeſetzten gebracht werden können. Nothwendig müſſen auch bey der Ausführung mehrere in einander fließen. — Bei den zwey erſten Tropen der Verſchiedenheit der Thiere und der Menſchen ſpricht auch Sextus ſchon von der Verſchiedenheit der Organe, die eigentlich unter den dritten gehört; am ausgedehnteſten, merkt Sextus an, iſt der achte Punkt, der die Bedingtheit jedes Endlichen durch ein anderes, oder daß jedes nur in Verhältniß zu einem andern iſt, betrifft. Man ſieht, daß ſie nach dem Zufall aufgerafft ſind, und eine unausgebildete Reflexion, oder vielmehr eine Abſichtsloſigkeit der Reflexion in Rückſicht auf eine eigene Lehre und eine Ungewandtheit, die nicht vorhanden wäre, wenn der Skepticismus ſchon mit dem Kritiſiren der Wiſſenſchaften zu thun gehabt hätte, vorausſetzen.

Noch mehr aber beweiſt der Inhalt dieſer Tropen, wie entfernt ſie von einer Tendenz gegen die Philoſophie ſind, und wie ſie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menſchenverſtandes gehen; kein einziger betrifft die Vernunft und ihre Erkenntniß, ſondern alle durchaus nur das Endliche, und das Erkennen des Endlichen, den Verſtand; ihr Inhalt iſt zum Theil empiriſch, in ſo fern geht er die Speculation ſchon an ſich nichts an; zum Theil betrifft er das Verhältniß überhaupt, oder daß alles Wirkliche bedingt ſey durch ein anderes, und in ſo ſern drückt er ein Vernunftprincip aus. Dieſer Skepticismus iſt demnach gegen die Philoſophie gar nicht, und auf eine eben nicht philoſophiſche, ſondern populäre Weiſe gegen den gemeinen Menſchenverſtand oder das gemeine Bewußtſeyn gewendet, welches das Gegebene, die Thatſache, das Endliche, (dieß endliche heiße Erſcheinung, oder Begriff) feſthält, und an ihm als einem Gewiſſen, Sichern, Ewigen klebt; jene ſkeptiſchen Tropen zeigen ihm das Unſtäte ſolcher Gewißheiten, auf eine Art, welche gleichfalls dem gemeinen Bewußtſeyn nahe liegt; er ruft nemlich gleichfalls die Erſcheinungen und Endlichkeiten zu Hülfe, und aus der Verſchiedenheit derſelben, ſo wie dem gleichen Rechte aller ſich geltend zu machen, aus der in dem Endlichen ſelbſt zu erkennenden Antinomie erkennt er die Unwahrheit deſſelben. Er kann daher als die erſte Stuffe zur Philoſophie angeſehen werden; denn der Anfang der Philoſophie muß ja die Erhebung über die Wahrheit ſeyn, welche das gemeine Bewußtſeyn gibt, und die Ahndung einer höhern Wahrheit; der neueſte Skepticismus iſt daher mit ſeiner Gewißheit der Thatſachen des Bewußtſeyns vor allen Dingen an dieſen alten Skepticismus und an dieſe erſte Stuffe der Philoſophie zu verweiſen; oder an den gemeinen Menſchenverſtand ſelbſt, der ſehr gut erkennt, daß alle Thatſachen ſeines Bewußtſeyns, und dieſes ſein endliches Bewußtſeyn ſelbſt vergeht, und daß keine Gewißheit darinn iſt; der Unterſchied dieſer Seite des gemeinen Menſchenverſtandes und dieſes Skepticismus beſteht darin, daß jener ſich ausſpricht: es iſt alles vergänglich; der Skepticismus hingegen, wenn eine Thatſache als gewiß aufgeſtellt wird, zu erweiſen verſteht, daß jene Gewißheit Nichts iſt. — Außerdem ſteht im gemeinen Menſchenverſtande dieſer ſein Skepticismus und ſein Dogmatismus über die Endlichkeiten nebeneinander, und dadurch wird jener Skepticismus etwas bloß formelles; da hingegen durch den eigentlichen Skepticismus die letztere aufgehoben wird, und alſo jener gemeine Glauben an die Ungewißheit der Thatſachen des Bewußtſeyns aufhört etwas formelles zu ſeyn, indem der Skepticismus den ganzen Umfang der Wirklichkeit und Gewißheit in die Potenz der Ungewißheit erhebt, und den gemeinen Dogmatismus vernichtet, der bewußtlos beſondern Sitten und Geſetzen und anderen Umſtänden, als einer Macht angehört, für die das Individuum nur Object iſt, und die es in ihren Einzelheiten am Faden der Wirkungen auch begreift, ein verſtändiges Wiſſen ſich darüber macht, und damit nur immer tiefer in den Dienſt jener Macht verſinkt. Der Skepticismus, den die Freyheit der Vernunft über dieſe Naturnothwendigkeit erhebt, indem er ſie für Nichts erkennt, ehrt ſie zugleich aufs höchſte, indem ihm in ihr eben ſo wenig eine ihrer Einzelheiten etwas gewiſſes iſt, ſondern nur die Nothwendigkeit in ihrer Allgemeinheit, als er ſelbſt eine Einzelheit, als abſoluten Zweck, den er in ihr ausführen wollte, als ob er wüßte, was gut iſt, in ſie hinein verſetzt; — er anticipirt in dem Individuum dasjenige, was die in der Endlichkeit der Zeit auseinander gezogene Nothwendigkeit an dem bewußtloſen Geſchlechte bewußtlos ausführt; was dieſem für abſolut Eines und ebendaſſelbe und für feſt, ewig und überall gleich ſo beſchaffen gilt, entreißt ihm die Zeit; am allgemeinſten die nach Naturnothwendigkeit ſich ausbreitende Bekanntſchaft mit fremden

Völkern; wie z. B. die Bekanntſchaft der Europäer mit einem neuen Welttheil für den Dogmatiſmus ihres zeitherigen Menſchenverſtandes und ihre unläugbare Gewißheit einer Menge von Begriffen über Recht und Wahrheit jene ſkeptiſche Wirkung gehabt hat.

Weil nun der Skepticiſmus ſeine poſitive Seite allein im Charakter hatte, ſo gab er ſich nicht für eine Häreſis, oder Schule aus, ſondern, wie oben angeführt, für eine ἀγωγην, eine Erziehung, zu einer Lebensweiſe, eine Bildung, deren Subjectivität nur darin objectiv ſeyn konnte, daß die Skeptiker ſich der gleichen Waffen gegen das Objective und die Abhängigkeit von demſelben bedienten, ſie erkannten den Pyrrho als den Stifter des Skepticiſmus in dem Sinne, daß ſie ihm nicht in Lehren, ſondern in dieſen Wendungen gegen das Objective (ὁμοτροπως Diog. IX. 70.) gleich waren. Die Ataraxie, zu der der Skeptiker ſich bildete, beſtand darin, daß, wie Sextus adv. Ethicos. 151. ſagt, dem Skeptiker keine Störung (ταραχη) fürchterlich ſeyn konnte, denn wenn ſie auch die größte ſey, ſo fällt die Schuld nicht auf uns, die wir ohne Willen und nach der Nothwendigkeit leiden, ſondern auf die Natur, welcher dasjenige, was die Menſchen feſtſetzen, nichts angeht, und auf denjenigen, der durch Meynung und einen Willen ſich ſelbſt das Uebel zuzieht. Von dieſer poſitiven Seite erhellt es eben ſo ſehr, daß dieſer Skepticiſmus keiner Philoſophie fremd iſt. Die Apathie des Stoikers und die Indifferenz des Philoſophen überhaupt müſſen ſich in jener Ataraxie erkennen. Pyrrho war als ein origineller Menſch auf ſeine Fauſt, wie jeder anderer Urheber einer Schule, Philoſoph geworden, aber ſeine originelle Philoſophie war darum nicht ein eigenthümliches, nothwendig und ſeinem Princip nach, andern entgegengeſetztes; die Individualität ſeines Charakters drückte ſich nicht ſowohl in einer Philoſophie ab, als ſie vielmehr ſeine Philoſophie ſelbſt, und ſeine Philoſophie nichts als Freyheit des Charakters war; wie ſollte aber eine Philoſophie darin dieſem Skepticismus entgegenſtehen? Wenn die nächſten Schüler ſolcher großen Individuen ſich, wie das geſchieht, an das formelle, auszeichnende vorzüglich hielten, ſo erſchien freylich nichts als Verſchiedenheit; aber wenn das Gewicht der Autorität des Einzelnen und ſeiner Perſönlichkeit ſich nach und nach mehr verwiſchte, und das philoſophiſche Intereſſe rein ſich emporhob, ſo konnte auch die Dieſelbigkeit der Philoſophie wieder erkannt werden. Wie Plato in ſeiner Philoſophie die Sokratiſche, Pythagoräiſche, Zenoniſche u. a. vereinigte, ſo geſchah es, daß Antiochus, bey welchem Cicero gehört hatte, — und wenn nicht ſonſt aus ſeinem Leben erhellte, daß er für die Philoſophie verdorben war, durch ſeine philoſophiſchen Productionen kein günſtiges Licht auf ſeinen Lehrer und deſſen Vereinigung der Philoſophieen werfen würde — die Stoiſche Philoſophie in die Akademie übertrug; und daß die letztere ihrem Weſen nach den Skepticismus in ſich ſchloß, haben wir oben geſehen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß hier von einer ſolchen Vereinigung die Rede iſt, welche das innerſte der verſchiedenen Philoſophieen als Eins und daſſelbe erkennt, nicht von dem Eklekticismus, der auf ihrer Oberfläche umherirrt, und aus Blümchen allenthalben her zuſammengerafft ſich ſeinen eiteln Kranz bindet.

Es iſt eine Zufälligkeit der Zeit, wenn ſpäterhin die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme völlig auseinander gingen, und nunmehr die Apathie der Ataraxie, die Dogmatiker der Stoa (Sext. Pyrrh. Hyp. 65.) den Skeptikern für ihre entgegengeſetzteſten Gegner galten. Auf dieſe völlige Trennung der Philoſophieen, -und das völlige Feſtwerden ihrer Dogmen und Unterſcheidungen, ſo wie auf die nunmehrige Richtung des Skepticismus theils gegen den Dogmatismus theils gegen die Philoſophie ſelbſt beziehen ſich ganz allein die ſpätern fünf Tropen der Skeptiker, welche die eigentliche Rüſtkammer ihrer Waffen gegen philoſophiſche Erkenntniß ausmachen, die wir, um unſere Darſtellung zu rechtfertigen, noch kurz anführen wollen. Der erſte unter dieſen Tropen der Epoche, iſt der von der Verſchiedenheit, nemlich jetzt nicht mehr der Thiere oder der Menſchen, wie in den zehen erſten, — ſondern der gemeinen Meynungen und der Lehren der Philoſophen ſowohl beider gegeneinander als beider innerhalb ihrer ſelbſt; ein Tropus, über den die Skeptiker immer ſehr weitläuftig ſind, und überall Verſchiedenheit erblicken und hineintragen, wo ſie beſſer Identität ſehen würden. Der zweite iſt, der aufs Unendliche treibt; Sextus gebraucht ihn ſo häufig, als er in neuern Zeiten als Begründungstendenz vorgekommen iſt; er iſt das bekannte, daß für ein begründendes eine neue Begründung, für dieſe wieder und ſo fort ins Unendliche gefordert wird. — Der dritte war ſchon unter den zehen erſten, nemlich der des Verhältniſſes. Der vierte betrifft die Vorausſetzungen, — gegen die Dogmatiker, die, um nicht ins unendliche getrieben zu werden, etwas als ſchlechthin erſtes, und unbewieſenes ſetzen — welche die Skeptiker ſogleich dadurch nachahmen, daß ſie mit eben dem Rechte das Gegentheil jenes Vorausgeſetzten ohne Beweis ſetzen. Der fünfte iſt das gegenſeitige, wenn dasjenige, was zum Beweiſe eines andern dienen ſoll, ſelbſt zu ſeinem Beweiſe desjenigen bedarf, welches durch daſſelbe bewieſen werden ſoll. — Noch zwey andere Tropen, von denen Sextus ſagt, daß man ſie auch anführe, deren Diog. nicht erwähnt, und von denen man ſelbſt ſieht, daß ſie nichts neues, ſondern nur das vorige in eine allgemeinere Form gebracht, ſind, enthalten, daß was begriffen wird, entweder aus ſich ſelbſt, oder aus einem andern begriffen wird; — aus ſich nicht, denn man ſey über die Quelle und das Organ der Erkenntniß, ob es die Sinne oder der Verſtand ſey, uneins; nicht aus einem andern, denn ſonſt falle man in den Tropus des unendlichen, oder in den gegenſeitigen.

Man ſieht, auch an der Wiederhohlung einiger der zehen erſten, nemlich zum Theil desjenigen, der unter den fünfen der erſte und dritte iſt, und aus ihrem ganzen Inhalt, daß die Abſicht dieſer fünf Tropen ganz verſchieden von der Tendenz der zehen erſten iſt, und daß ſie allein die ſpätere Wendung des Skepticismus gegen die Philoſophie betreffen. Es gibt keine tauglicheren Waffen gegen den Dogmatismus der Endlichkeiten, aber ſie ſind völlig unbrauchbar gegen die Philoſophie; da ſie lauter Reflexionsbegriffe enthalten, ſo haben ſie nach dieſen beiden verſchiedenen Seiten gekehrt, eine ganz entgegengeſetzte Bedeutung; gegen den Dogmatismus gekehrt erſcheinen ſie von der Seite, daß ſie der Vernunft, die neben den einen vom Dogmatismus behaupteten Theil der nothwendigen Antinomie den andern ſtellt — gegen die Philoſophie hingegen von der Seite, daß ſie der Reflexion angehören; gegen jenen müſſen ſie alſo ſiegreich ſeyn, vor dieſer aber in ſich ſelbſt zerfallen oder ſelbſt dogmatiſch ſeyn. Da das Weſen des Dogmatiſmus darin beſteht, daß er ein Endliches, mit einer Entgegenſetzung behaftetes (z. B. reines Subject, oder reines Object, oder in dem Dualiſmus die Dualität der Identität gegenüber) als das Abſolute ſetzt, ſo zeigt die Vernunft von dieſem Abſoluten, daß es eine Beziehung auf das von ihm ausgeſchloſſene hat und nur durch und in dieſer Beziehung auf ein anderes alſo nicht abſolut iſt, nach dem dritten Tropus des Verhältniſſes; ſoll dieß andere ſeinen Grund in dem erſten, ſo wie das erſte ſeinen Grund in dem andern haben, ſo iſt dieß ein Cirkel, und fällt in den fünften, den dialleliſchen Tropus; ſoll kein Cirkel begangen werden, ſondern dieſes andere als Grund des erſten, in ſich ſelbſt gegründet ſeyn, und wird es zur unbegründeten Vorausſetzung gemacht, ſo hat es, weil es ein begründendes iſt, ein entgegengeſetztes, und dieß ſein entgegengeſetztes kann mit eben dem Rechte als ein unbewieſenes oder unbegründetes vorausgeſetzt werden, weil hier einmal das Begründen anerkannt worden iſt nach dem vierten Tropus der Vorausſetzungen; oder aber dieß andere als Grund ſoll wieder in einem andern begründet ſeyn, ſo wird dieß begründete auf die Reflexions-Unendlichkeit an endlichen ins unendliche fortgetrieben, und iſt wieder grundlos, nach dem zweiten Tropus. Endlich müßte jenes endliche Abſolute des Dogmatiſmus auch ein allgemeines ſeyn, allein dieß wird ſich nothwendig nicht finden, weil es ein Beſchränktes iſt; und hieher gehört der erſte Tropus der Verſchiedenheit. — Dieſe dem Dogmatismus unüberwindliche Tropen hat Sextus mit großem Glück gegen den Dogmatismus, beſonders gegen die Phyſik gebraucht, eine Wiſſenſchaft, welche, ſo wie die angewandte Mathematik, der wahre Stapelplatz der Reflexion, der beſchränkten Begriffe und des endlichen iſt, — aber dem neueſten Skeptiker freylich für eine Wiſſenſchaft gilt, welche allem vernünftigen Skeptiſiren Trotz biete; es kann im Gegentheil behauptet werden, daß die alte Phyſik wiſſenſchaftlicher war, als die neue, und alſo dem Skepticismus weniger Blößen darbot.

Gegen den Dogmatismus ſind dieſe Tropen darum vernünftig, weil ſie gegen das Endliche des Dogmatismus das entgegengeſetzte, wovon er abſtrahirte, auftreten laſſen, alſo die Antinomie herſtellen; gegen die Vernunft hingegen gekehrt, behalten ſie als ihr eigenthümliches die reine Differenz, von der ſie afficirt ſind; das vernünftige derſelben iſt ſchon in der Vernunft. Was den erſten Tropus, der Verſchiedenheit betrifft, ſo iſt das Vernünftige ewig und allenthalben ſich ſelbſt gleich; rein ungleiches gibt es allein für den Verſtand; und alles Ungleiche wird von der Vernunft als Eins geſetzt; freylich muß dieſe Einheit, ſo wie jene Ungleichheit nicht auf die, wie Plato ſagt, gemeine und knabenhafte Art genommen werden, daß ein Ochſe u. ſ. w. als das Eins geſetzt wird, von dem behauptet würde, er ſey zugleich viele Ochſen. Es kann vom Vernünftigen nach dem dritten Tropus nicht gezeigt werden, daß es nur im Verhältniß, in einer nothwendigen Beziehung auf ein anderes iſt; denn es ſelbſt iſt nichts als das Verhältniß. Weil das Vernünftige die Beziehung ſelbſt iſt, ſo werden wohl die in Beziehung ſtehenden, die, wenn ſie vom Verſtande geſetzt werden, einander begründen ſollten, nicht das Vernünftige ſelbſt in den Cirkel oder in den fünften, den dialleliſchen, fallen; denn in der Beziehung iſt nichts durcheinander zu begründen. Eben ſo iſt das Vernünftige nicht eine unbewieſene Vorausſetzung nach dem vierten Tropus, welcher gegenüber das Gegentheil mit eben dem Rechte unbewieſen vorausgeſetzt werden könnte, denn das Vernünftige hat kein Gegentheil; es ſchließt die Endlichen, deren eines das Gegentheil vom andern iſt, beide in ſich. Die beiden vorhergehenden Tropen enthalten den Begriff eines Grundes und einer Folge, nachdem ein anderes durch ein anderes begründet würde; da es für die Vernunft kein Anderes gegen ein Anderes giebt, ſo fallen ſowohl ſie als die auf dem Boden der Entgegenſetzungen gemachte und unendlich fortgeſetzte Foderung eines Grundes, der zweyte Tropus, der aufs unendliche treibt, hinweg; weder jene Foderung noch dieſe Unendlichkeit geht die Vernunft etwas an.

Da alſo dieſe Tropen alle den Begriff eines Endlichen in ſich ſchließen, und ſich darauf gründen, ſo geſchieht durch ihre Anwendung auf das Vernünftige unmittelbar, daß ſie daſſelbe in ein endliches verkehren; daß ſie ihm, um es kratzen zu können, die Krätze der Beſchränktheit geben. Sie gehen nicht an und für ſich gegen das vernünftige Denken, aber wenn ſie gegen daſſelbe gehen, wie Sextus ſie auch gebraucht, ſo alteriren ſie das Vernünftige unmittelbar. Aus dieſem Geſichtspunkte kann alles begriffen werden, was der Skepticiſmus gegen das Vernünftige vorbringt: ein Beyſpiel ſahen wir eben, wenn er das Erkennen der Vernunft aus ſich ſelbſt dadurch beſtreitet, daß er ſie entweder zu einem abſolut-ſubjectiven oder zu einem abſolut-objectiven, und entweder zu einem Ganzen oder zu einem Theile macht; beides hat erſt der Skepticismus hinzugethan. Wenn alſo der Skepticismus gegen die Vernunft zu Felde zieht, ſo hat man ſogleich die Begriffe, die er mitbringt, abzuweiſen, und ſeine ſchlechten zu einem Angriff untauglichen Waffen zu verwerfen. — Was der neueſte Skepticismus immer mitbringt, iſt, wie wir oben geſehen haben, immer der Begriff einer Sache, die hinter und unter den Erſcheinungsſachen liegt. Wenn der alte Skepticismus ſich der Ausdrücke [illegible], ἐναργὲς, ἄδηλον u. ſ. w. bedient, ſo bezeichnet er die Objectivität, die nicht auszuſprechen ſein Weſen ausmacht; er für ſich bleibt bei der Subjectivität des Erſcheinens ſtehen. Dieſe Erſcheinung iſt ihm aber nicht ein ſinnliches Ding, hinter welchem von dem Dogmatismus und der Philoſophie noch andere Dinge, nemlich die überſinnlichen behauptet werden ſollten. Da er ſich überhaupt zurückhält, eine Gewißheit und ein Seyn auszuſprechen, ſo hat er ſchon für ſich kein Ding, kein bedingtes, von dem er wüßte; und er hat nicht nöthig, der Philoſophie weder dieſes gewiſſe Ding, noch ein anderes, das hinter dieſem wäre, in die Schuhe zu ſchieben, um ſie fallen zu machen.

Durch die Wendung des Skepticismus gegen das Wiſſen überhaupt wird er, weil er hier ein Denken einem Denken entgegenſetzt, und das: iſt, des philoſophiſchen Denkens bekämpft, darauf getrieben, eben ſo das: iſt ſeines eignen Denkens aufzuheben, alſo in der reinen Negativität, die durch ſich ſelbſt eine reine Subjectivität iſt, ſich zu halten. Wie eckel hierüber die Skeptiker waren, haben wir oben an dem Beiſpiel der neuern Akademie geſehen, welche behauptete, daß alles ungewiß ſey, und daß dieſer Satz ſich ſelbſt mit einſchließe; doch iſt ſelbſt dieß dem Sextus nicht ſkeptiſch genug, er unterſcheidet ſie vom Skepticismus, weil ſie eben damit einen Satz aufſtelle und dogmatiſire; jener Satz aber drückt ſo ſehr den höchſten Skepticismus aus, daß dieſe Unterſcheidung etwas völlig leeres wird. Eben ſo mußte es auch dem Pyrrho wiederfahren, für einen Dogmatiker von einem ausgegeben zu werden. Dieſer formelle Schein einer Behauptung iſt es, womit hinwieder die Skeptiker chikanirt zu werden pflegen, indem man ihnen es zurück gibt, daß wenn ſie an allem zweifeln, doch dieß: ich zweifle, es ſcheint mir u. ſ. w. gewiß ſey, alſo die Realität, und Objectivität der Denkthätigkeit entgegenhält, wenn ſie bei jedem Setzen durch Denken ſich an die Form des Setzens halten, und auf dieſe Art jede ausgeſprochene Thätigkeit für etwas dogmatiſirendes erklären.

In dieſem Extrem der höchſten Conſequenz, nemlich der Negativität, oder Subjectivität, die ſich nicht mehr auf die Subjectivität des Charakters, die zugleich Objectivität iſt, beſchränkte, ſondern zu einer Subjectivität des Wiſſens wurde, die ſich gegen das Wiſſen richtete, mußte der Skepticismus inconſequent werden; denn das Extrem kann ſich nicht ohne ſein entgegengeſetztes erhalten; die reine Negativität oder Subjectivität iſt alſo entweder gar Nichts, indem ſie ſich in ihrem Extrem vernichtet, oder ſie müßte zugleich höchſt objektiv werden; das Bewußtſeyn hierüber iſt es, was nahe bei der Hand liegt, und was die Gegner urgirten; die Skeptiker erklärten eben deswegen, wie oben erwähnt, daß ihre Φωναί, alles iſt falſch, nichts wahr, keins mehr als das andere, ſich ſelbſt einſchließen; und daß der Skeptiker in dem Ausſprechen dieſer Schlagwörter nur das ſage, was ihm ſcheine, und ſeine Affection, nicht eine Meynung noch Behauptung über ein objectives Seyn damit ausſpreche. Sext. Pyrrh. Hypt. 7. u. ſonſt, beſonders c. 24. wo ſich Sextus ſo ausdrückt, daß man ſich bei dem, was der Skeptiker ſage, wie derjenige, der ausſpricht περιπατῶ, in Wahrheit ſage: ich gehe, immer hinzudenken müſſe: nach uns, oder was mich betrifft, oder wie es mir ſcheint. Dieſe rein negative Haltung, die bloße Subjectivität und Scheinen bleiben will, hört eben damit auf, für das Wiſſen etwas zu ſeyn; wer feſt an der Eitelkeit, daß es ihm ſo ſcheine, er es ſo meyne, hängen bleibt, ſeine Ausſprüche durchaus für kein objectives des Denkens und des Urtheilens ausgegeben wiſſen will, den muß man dabei laſſen; ſeine Subjectivität geht keinen andern Menſchen, noch weniger die Philoſophie, oder die Philoſophie ſie etwas an.

Aus dieſer Betrachtung der verſchiedenen Seiten des alten Skepticismus ergibt ſich alſo, um es kurz zuſammen zu ſtellen, der Unterſchied und das Weſen des neueſten Skepticismus.

Dieſem fehlt fürs erſte die edelſte Seite des Skepticismus der Richtung gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtſeyns, die in allen ſeinen drei aufgezeigten Modificationen ſich findet, er ſey nemlich identiſch mit der Philoſophie und nur ihre negative Seite, oder getrennt von ihr aber nicht gegen ſie gekehrt, oder gegen ſie gekehrt. Für den neueſten Skepticismus hat vielmehr das gemeine Bewußtſeyn, mit ſeinem ganzen Umfang unendlicher Thatſachen eine unläugbare Gewißheit: ein Räſonnement über dieſe Thatſachen des Bewußtſeyns, ein Reflectiren und Claſſificiren derſelben, was für ihn das Geſchäft der Vernunft ausmacht, gibt als Wiſſenſchaft dieſes Skepticismus theils eine empiriſche Pſychologie, theils durch analytiſches auf die Thatſachen angewandtes Denken viele andere über alles vernünftige Zweifeln erhabene Wiſſenſchaften.

Dieſe Barbarey, die unläugbare Gewißheit und Wahrheit in die Thatſachen des Bewußtſeyns zu legen, hat ſich weder der frühere Skepticismus, noch ein Materialismus noch ſelbſt der gemeinſte Menſchenverſtand, wenn er nicht ganz thieriſch iſt, ſchuldig gemacht, ſie iſt bis auf die neueſten Zeiten in der Philoſophie unerhört.

Ferner bieten nach dieſem neueſten Skepticismus unſere Phyſik und Aſtronomie und das analytiſche Denken aller vernünftigen Zweifelſucht Trotz; und es fehlt ihm alſo auch die edle Seite des ſpatern alten Skepticismus, nemlich, welche ſich gegen das beſchränkte Erkennen, gegen das endliche Wiſſen wendet.

Was bleibt denn nun für dieſen neueſten Skepticismus, der in der grellſten Beſchränktheit ſowohl der empiriſchen Anſchauung, als des empiriſchen Wiſſens, das die empiriſche Anſchauung in Reflexion verwandelt, und ſie nur zu analyſiren, nichts aber zu ihr hinzuzuſetzen vermeint, — ſeine Wahrheit und Gewißheit ſetzt, vom Skepticismus übrig? Nothwendig nichts, als das Läugnen der Vernunftwahrheit, und zu dieſem Behuf die Verwandlung des Vernünftigen in Reflexion, der Erkenntniß des Abſoluten in endliches Erkennen. Die durch alles durchgehende

Grundform dieſer Verwandlung aber beſteht darin, daß das Gegentheil von der oben aufgeſtellten erſten Definition des Spinoza, welche eine causa sui, als das erklärt, deſſen Weſen zugleich Exiſtenz einſchließe, zum Princip gemacht, und als abſoluter Grundſatz behauptet wird, das gedachte, weil es ein gedachtes iſt, ſchließe nicht zugleich ein Seyn in ſich. Dieſe Trennung des Vernünftigen, in welchem Denken und Seyn Eins iſt, in die entgegengeſetzten Denken und Seyn, und das abſolute feſthalten dieſer Entgegenſetzung, alſo der abſolut gemachte Verſtand macht den unendlich wiederholten und überall angewandten Grund dieſes dogmatiſchen Skepticismus aus. Dieſer Gegenſatz für ſich betrachtet, hat das Verdienſt, daß in ihm die Differenz in ihrer höchſten Abſtraction und in ihrer wahrſten Form ausgedrückt iſt; das Weſen des Wiſſens beſteht in der Identität des Allgemeinen und Beſondern, oder des unter der Form des Denkens und des Seyns geſetzten, und Wiſſenſchaft iſt ihrem Inhalte nach eine Verkörperung jener vernünftigen Identität und von ihrer formalen Seite eine beſtändige Wiederholung derſelben; die Nichtidentität, das Princip des gemeinen Bewußtſeyns und des Gegentheils des Wiſſens, drückt ſich aufs beſtimmteſte in jener Form des Gegenſatzes aus; ein Theil des Verdienſtes wird dieſer Form freylich dadurch wieder benommen, daß ſie nur als Gegenſatz eines denkenden Subjects gegen ein exiſtirendes Object begriffen wird. Das Verdienſt dieſes Gegenſatzes aber im Verhältniß zum neueſten Skept. betrachtet, fällt daſſelbe ganz hinweg; denn die Erfindung dieſes Gegenſatzes iſt an ſich ohnedem älter als derſelbe; dieſer neueſte Skepticismus entbehrt aber auch alles Verdienſtes, denſelben der Bildung der neuern Zeit näher gebracht zu haben; denn bekanntlich iſt es die kantiſche Philoſophie, welche auf dem eingeſchränkten Standpunkt, in welchem ſie Idealismus iſt, — in ihrer Deduction der Kategorien zwar dieſen Gegenſatz aufhebt, aber ſonſt inconſequent genug iſt, ihn zum höchſten Princip der Speculation zu machen; die Feſthaltung dieſes Gegenſatzes tritt am ausgeſprochenſten und mit unendlicher Selbſtgefälligkeit gegen den ſogenannten ontologiſchen Beweis vom Daſeyn Gottes, und als reflectirende Urtheilskraft gegen die Natur auf; und beſonders in der Form einer Widerlegung des ontologiſchen Beweiſes hat er ein allgemeines und ausgebreitetes Glück gemacht; Hr. Sch. hat dieſe Form utiliter acceptirt, und ſie nicht nur überhaupt gebraucht, ſondern auch die kantiſchen Worte, man ſehe S. 71. u. ſonſt, buchſtäblich nachgeſprochen; er ruft gleichfalls 1. Th. S. 618. in dem kantiſchen Tone aus: „iſt jemahls ein blendender Verſuch gemacht worden, das Reich der objectiven Wirklichkeit unmittelbar an die Sphäre der Begriffe zu knüpfen, und aus dieſer in jenes lediglich durch die Hülfe einer wiederum aus lauter Begriffen verfertigten Brücke überzuſchreiten, ſo iſt es in der Ontotheologie geſchehen; gleichwohl iſt neuerlich (wie verblendet war die Philoſophie doch vor dieſen neuen Zeiten!) die leere Spitzfündigkeit und das Blendwerk, welches man damit treibe, völlig aufgedeckt worden.“

Hr. Sch. hat nun nichts gethan, als dieſe neuerliche vortreffliche Entdeckung Kants, wie die unzähligen Kantianer auch thaten, aufzunehmen, und dieſen höchſt einfachen Witz links und rechts, und gegen den Vater der Erfindung ſelbſt allenthalben anzubringen, und mit einem und eben demſelben Aetzmittel alle ſeine Theile anzugreifen und aufzulöſen.

Auch die Wiſſenſchaft der Philoſophie wiederholt nur immer eine und eben dieſelbe vernünftige Identität, aber dieſer Wiederholung quellen aus Bildungen neue Bildungen hervor, aus denen ſie ſich zu einer vollſtändigen organiſchen Welt ausbildet, die in ihrem Ganzen, ſo wie ihren Theilen als dieſelbe Identität erkannt wird; die ewige Wiederhohlung jenes Gegenſatzes aber, der auf Desorganiſation und das nihil negativum ausgeht, iſt von ſeiner negativen Seite ein ewiges Gießen des Waſſers in ein Sieb, von ſeiner poſitiven Seite aber, die beſtändige und mechaniſche Anwendung einer und eben derſelben verſtändigen Regel, daraus nie neue Form aus Form hervorkommt, ſondern immer daſſelbe mechaniſche Werk gethan wird; dieſe Anwendung gleicht der Arbeit eines Holzhackers, der immer denſelben Streich führt, oder eines Schneiders, der für eine Armee Uniformen zuſchneidet. Es wird hier, was Jacobi vom Wiſſen überhaupt meynt, eigentlich das Nürrenberger Grillenſpiel immerfort geſpielt, das uns anekelt, ſobald uns alle ſeine Gänge und möglichen Wendungen bekannt und geläufig ſind. Dieſer Skepticismus hat zu ſeinem Spiel vollends nur Einen einzigen Gang und nur Eine Wendung, und auch dieſe iſt ihm nicht eigen, ſondern er hat ſie vom Kantianismus hergehohlt. Dieſer Charakter des neueſten Skepticismus wird ſich an denjenigen, was er ſeine Gründe nennt, und an einem Beiſpiel ihrer Anwendung aufs klarſte darthun.

Er gibt ſich ſchon ſattſam aus der Art zu erkennen, wie er ſeinen Gegenſtand, nemlich das Intereſſe der ſpeculativen Vernunft aufgefaßt hat, nemlich als die Aufgabe,* den *Urſprung* menſchlicher Erkenntniſſe der Dinge *zu erklären*; zu dem bedingt exiſtirenden das unbedingt exiſtirende auszuſpioniren; es werden hier in der Vernunft erſtens die Dinge dem Erkennen entgegengeſetzt, zweitens eine Erklärung ihres Urſprungs, und damit das Cauſalverhältniß hineingetragen; nun iſt der Grund des Erkennens ein anderes, als das begründete des Erkennens, jener der Begriff, dieſes das Ding, und nachdem einmal dieſe grundfalſche Vorſtellung vom vernünftigen Denken vorausgeſetzt iſt, ſo iſt nun weiter nichts zu thun, als immer zu wiederholen, daß Grund und Begründetes, Begriff und Ding zweierlei ſind; daß alles vernünftige Erkennen darauf gehe, ein Seyn aus dem Denken, Exiſtenz aus Begriffen, wie mit gleichfalls kantiſchen Worten geſagt wird, *herauszuklauben*.

Nach dieſem neueſten Skepticismus iſt das menſchliche Erkenntnißvermögen ein Ding, das Begriffe hat, und weil es nichts hat, als Begriffe, kann es nicht zu den Dingen, die drauſſen ſind, hinaus gehen; es kann ſie nicht *ausforſchen* noch *auskundſchaften* — denn beide ſind (1. Th. S. 69.) *ſpecifiſch* verſchieden; kein Vernünftiger wird in *dem Beſitze* der *Vorſtellung* von Etwas dieſes Etwas zugleich ſelbſt zu *beſitzen* wähnen.

Es äußert ſich nirgends, daß dieſer Skepticismus ſo conſequent wäre, zu zeigen, daß auch kein Vernünftiger ſich im *Beſitz einer Vorſtellung* von Etwas wähnen werde, indem ja die Vorſtellung auch ein Etwas iſt, kann der Vernünftige nur die Vorſtellung der Vorſtellung, nicht die Vorſtellung ſelbſt, und wieder auch nicht die Vorſtellung der Vorſtellung, da dieſe Vorſtellung der zweyten Potenz auch ein Etwas iſt, ſondern nur die Vorſtellung der Vorſtellung der Vorſtellung u. ſ. fort ins Unendliche zu beſitzen wähnen; oder da die Sache einmal ſo vorgeſtellt wird, daß es zwei verſchiedene Taſchen gäbe, davon eine die Etwas, welche Vorſtellungen, die andere die Etwas, welche Dinge, enthalte, ſo ſieht man nicht, warum jene die volle, dieſe die ewig leere bleiben ſolle.

Der Grund, daß jene voll iſt, daß wir dieſe aber nur voll wähnen, könnte kein anderer ſeyn, als daß jene das Hemd, dieſe der Rock des Subjects wäre, die Vorſtellungentaſche ihm näher, die Sachentaſche aber entfernter liege; allein ſo würde der Beweis durch ein Vorausſetzen deſſen geführt, was bewieſen werden ſollte; denn die Frage geht ja eben um den Vorzug der Realität des ſubjectiven und des objectiven.

Mit dieſem ſkeptiſchen Grundweſen, daß allein darauf reflectirt werden ſoll, daß die Vorſtellung nicht das Ding ſey, das vorgeſtellt wird, und nicht darauf, daß beide identiſch ſind, ſtimmt es freylich ſchlecht zuſammen, was von der unläugbaren Gewißheit der Thatſachen des Bewußtſeyns geſagt wird; denn nach Hr. Sch. (1. Th. S. 68.) ſind die Vorſtellungen in ſo fern wahr, real, und machen eine Erkenntniß aus, als ſie mit dem, worauf ſie ſich beziehen, und was durch ſie vorgeſtellt wird, vollkommen übeinſtimmen, oder nichts anders dem Bewußtſeyn verhalten, als was im Vorge-

ſtellten befindlich iſt, und S. 70. ſetzen wir im *täglichen* Leben eine *ſolche Uebereinſtimmung* beſtändig als gewiß voraus, ohne uns um deren Möglichkeit im geringſten zu bekümmern, wie die neuere Metaphyſik thue. — Worauf anders gründet denn nun Hr. Schulze die unläugbare Gewißheit der Thatſachen des Bewußtſeyns, als auf die abſolute Identität des Denkens und Seyns, des Begriffs und des Dings, er — der dann wieder in Einem Athemzug das Subjective, die Vorſtellung, und das Objective, das Ding für ſpecifiſch verſchieden erklärt. Im täglichen Leben, ſagt Hr. Sch., *ſetzen* wir jene Identität voraus; daß ſie eine *Vorausgeſetzte* iſt im täglichen Leben, heißt, ſie iſt im gemeinen Bewußtſeyn nicht vorhanden; *die neuere Metaphyſik ſuche die Möglichkeit dieſer Identität zu ergründen*; aber daran, daß die neuere Philoſophie die Möglichkeit der im gemeinen Leben *vorausgeſetzten* Identität zu ergründen ſuche, iſt ja kein wahres Wort; denn ſie thut nichts, als jene vorausgeſetzte Identität ausſprechen und erkennen; eben weil im täglichen Leben jene Identität eine vorausgeſetzte iſt, ſetzt das gemeine Bewußtſeyn das Object immer als ein anderes, als das Subject; und das objective untereinander ſo wie das ſubjective wieder als eine unendliche Mannichfaltigkeit von abſolut Verſchiedenem; dieſe fürs gemeine Bewußtſeyn nur vorausgeſetzte, bewußtloſe Identität bringt die Metaphyſik zum Bewußtſeyn, ſie iſt ihr abſolutes und einziges Prinzip. Einer Erklärung wäre die Identität nur fähig, in ſo fern ſie nicht eine, wie Hr. Sch. das nennt, im täglichen Leben vorausgeſetzte, ſondern eine wirkliche, d. h. eine, durchaus beſtimmte und endliche, und alſo auch das Subject und das Object ein endliches iſt; aber eine Erklärung dieſer Endlichkeit inſofern ſie wieder das Cauſalverhältniß ſetzt, fällt außerhalb der Philoſophie. — Hr. Schulz ſagt von dieſer Uebereinſtimmung S. 70., ihre Möglichkeit ſey eines der größten Räthſel der menſchlichen Natur, und in dieſem Räthſel ſey zugleich das Geheimniß der Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen *a priori*, d. h. noch ehe wir dieſe Dinge angeſchaut haben. — Da lernen wir denn recht, was eine Erkenntniß a priori iſt; draußen ſind die Dinge; inwendig iſt das Erkenntnißvermögen; wenn dieſes erkennt, ohne die Dinge anzuſehen, erkennt es a priori. — Um von dieſen drey Seiten 69 — 70., welche die wahre Quinteſſenz der Begriffe dieſes neueſten Skepticismus über Philoſophie enthalten, nichts auszulaſſen, müſſen wir noch bemerken, daß Hr. Sch. darüber, worin das eigentlich Poſitive der Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren realen Objecten beſtehe, ſagt, daß ſich das weiter nicht mit Worten beſchreiben noch angeben laſſe; jeder meiner Leſer muß es vielmehr dadurch kennen zu lernen ſuchen, daß er es dann, wenn er ſich deſſelben (des poſitiven) bewußt iſt, beobachte, und etwa zuſieht, was er wahrgenommen und aufgefaßt habe, wenn er durch Vergleichung einer Vorſtellung, die er ſich in der Abweſenheit einer Sache von ihr machte, mit der Sache ſelbſt, ſobald ſie von ihm angeſchaut wird, findet, daß jene mit dieſer vollkommen übereinſtimmt, und ſolche genau darſtellt. Was ſoll denn nun dieſe Erläuterung? Läuft denn das Ganze der Uebereinſtimmung (oder Nichtübereinſtimmung) der Vorſtellung mit dem Object wieder auf einen pſychologiſchen Unterſchied der Gegenwart und Abweſenheit, des wirklichen Anſchauens und der Erinnerung hinaus? Sollte denn den Leſern in der Abweſenheit von einer Sache, die Uebereinſtimmung einer Vorſtellung mit dem Object, die vorhanden iſt in dem Wahrnehmen, entwiſchen, und ihrem Bewußtſeyn jetzt etwas anderes vorgehalten werden, als was im vorgeſtellten Dinge befindlich iſt, um in Hn. Sch. Ausdrücken zu ſprechen. Kaum hatte ſich die Identität des Subjects und Objects, worein die unläugbare Gewißheit geſetzt wird, blicken laſſen, ſo findet ſie ſich, man weiß nicht wie, auch gleich nur wieder in die empiriſche Pſychologie verſetzt; ſie ſinkt bei Zeiten in eine pſychologiſche Bedeutung zurück, um bei der Kritik der Philoſophie ſelbſt und im Skepticismus vollends ganz vergeſſen zu werden und der Nichtidentität des Subjects und Objects, des Begriffs und des Dings das Feld zu laſſen.

Dieſe Nichtidentität zeigt ſich als Princip in demjenigen, was die drey Gründe des Skepticismus genannt wird. Wie die alten Skeptiker keine Dogmen, Grundſätze hatten, ſondern ihre Formen Tropen, Wendungen nannten, was ſie auch, wie wir geſehen haben, waren; ſo vermeidet Hr. Sch. gleichfalls den Ausdruck: Grundſätze, Principien, und nennt ſie, ungeachtet ſie völlig dogmatiſche Theſen ſind, nur Gründe. Die Mehrheit dieſer Gründe hätte durch eine vollſtändigere Abſtraction erſpart werden können; denn ſie drücken nichts als das Eine Dogma aus: daß Begriff und Seyn nicht Eins iſt.

Sie lauten folgendermaßen: 1. Th. S. 613 ff.

Erſter Grund: in wie fern die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, bedarf ſie *unbedingt wahrer Grundſätze. Dergleichen Grundſätze ſind aber unmöglich.*

Iſt dieß nicht dogmatiſch? ſieht dieß dem Ausdruck einer ſkeptiſchen Wendung ähnlich? Auch bedarf ein ſolches Dogma: daß unbedingt wahre Grundſätze *unmöglich* ſeyen, eines *Beweiſes*; aber weil es dieſem Dogmatismus einfällt, daß er ſich einen Skepticismus nennt, ſo wird wieder der Ausdruck: Beweis, vermieden, und das Wort *Erläuterung* ſtatt deſſen gebraucht; wie kann aber ein ſolches äußeres Ausſehen die Sache ändern?

Die *Erläuterung* alſo gibt wie immer den ſpeculativen Philoſophen ſchuld, daß ſie aus bloßen *Begriffen* die Einſicht von der *Exiſtenz* überſinnlicher Dinge ſchöpfen zu können glaubt; der Beweis ſelbſt geht darauf, daß in einem Satze, d. heiße einer Verbindung von Vorſtellungen und Begriffen, weder in der Verbindung (copula), noch in den Begriffen des Satzes eine *Uebereinſtimmung des Satzes mit dem dadurch Gedachten* als nothwendig gegeben ſey; — die copula ſey nur das Verhältniß des Prädicats zum Subject *im Verſtande*, (alſo etwas rein ſubjectives,) und habe ihrer Natur nach gar keine Beziehung auf etwas außer dem Denken des Verſtandes; — in den Begriffen des Prädicats und Subjects nichts, — denn mit der Wirklichkeit des Begriffes im Verſtande iſt nur *deſſen Möglichkeit*, d.h. daß er ſich nicht widerſpricht, nicht aber auch dieß, daß er *auf etwas von ihm verſchiedenes Beziehung habe, gegeben*. Hier iſt denn auch der rechte Ort, wo Hrn. Sch. das Blendwerk und die leere Spitzfindigkeit des ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes einfällt. — Nichts als eine Wiederhohlung dieſer Erläuterung iſt:

Zweyter Grund: S. 620. Was der ſpeculative Philoſoph von den oberſten Gründen des bedingterweiſe vorhandenen erkannt zu haben vorgibt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beſchäftigte Verſtand iſt aber kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorſtellig machen zu können.

In der Erläuterung ſagt der Vf., daß der Verſtand bei den ſpeculativen Philoſophen oder Erforſchern der Exiſtenz der Dinge aus bloßen Begriffen, in einem ſolchen Anſehen ſtehe, daß derjenige, welcher dieſes Anſehen im geringſten in Zweifel zieht, ſich dem Verdacht und der Beſchuldigung ausſetzt, wenig oder wohl gar keinen Verſtand zu haben. Hieran iſt abermahl vielmehr das Gegentheil wahr, indem die Speculation den Verſtand durchaus für unfähig zur Philoſophie hält. — Hr. Sch. fährt fort, daß wir uns doch beſinnen müſſen, ob die Vernunft dem Verſtande jene Vollkommenheit zugeſtehen könne. — Was ſoll denn nun die Vernunft hier? warum hat der Hr. Vf. in dem zweyten Grunde ſelbſt, nur von dem Verſtande, wovon in der Speculation gar keine Frage iſt, und nicht von der Vernunft geſprochen; als ob er der Philoſophie den Verſtand, dieſem Skepticismus aber die Vernunft zueignete; wir finden aber die paarmal, daß das Wort Vernunft vorkommt, es nur wie ein vornehmes Wort gebraucht, das Aufſehen erregen ſoll; was dieſe Vernunft producirt, iſt nie etwas anders, als daß der

Begriff nicht das Ding ſey; und eine ſolche Vernunft iſt es gerade, welche von der Speculation Verſtand genannt wird.

Dritter Grund: (S. 627.) der ſpeculative Philoſoph ſtützt ſeine vorgebliche Wiſſenſchaft von den abſoluten Gründen des bedingterweiſe Exiſtirenden ganz vorzüglich auf den Schluß von der Beſchaffenheit der Wirkung auf die Beſchaffenheit einer angemeſſenen Urſache. Von der Beſchaffenheit der Wirkung läßt ſich aber nicht im geringſten mit einiger Sicherheit auf die Beſchaffenheit der Urſache ſchließen. — In der Erläuterung wird behauptet, daß wenn man nicht etwa durch Eingebung zur Erkenntniß deſſen, was allem Bedingten zum Grunde liegen mag, gekommen ſeyn will; ſo könne ſie nur eine durch das Princip der Cauſalität vermittelte Erkenntniß ſeyn. — Von der ſpeculativen Philoſophie iſt dieſe Vorausſetzung, daß in ihr das Cauſalitätsverhältniß vorzüglich herrſchend ſey, wieder grundfalſch; denn es iſt vielmehr völlig aus ihr verbannt; wenn es in der Form von Produciren und Product etwa vorzukommen ſcheint, ſo wird es, indem das Producirende und das Product gleich geſetzt werden, die Urſache gleich der Wirkung, Ein und eben daſſelbe als Urſache ſeiner ſelbſt, und als Wirkung ſeiner ſelbſt, damit unmittelbar aufgehoben, und nur der Ausdruck des Verhältniſſes, aber nicht das Verhältniß angewendet; — daß in der ſpeculativen Philoſophie von der Beſchaffenheit des Bedingten auf das Unbedingte geſchloſſen werde, davon iſt ohnehin keine Rede.

Dieß iſt (S. 643.) nun „das Verzeichniß, und der Inhalt der allgemeinen Gründe, um deren willen der Skeptiker den Lehren aller Syſteme der Philoſophie, die bisher aufgeſtellt worden ſind, oder noch künftig aufgeſtellt werden möchten, Gewißheit abſpricht, und welche ihn beſtimmen, keinem einzigen dieſer Syſteme gegründete Anſprüche auf Wahrheit beyzulegen.“ Man hat aber geſehen, daß dieſe Gründe mit der Philoſophie nichts zu ſchaffen haben, indem die Philoſophie nicht ein Ding aus Begriffen heraus zu klauben, noch eine jenſeits der Vernunft liegende Sache auszukundſchaften, überhaupt, weder mit dem, was der Hr. Vf. Begriffe nennt, noch mit Dingen beſchäftigt iſt, noch von Wirkungen auf Urſachen ſchließt.

Aus dieſen Gründen ſagt Hr. Sch. (S. 610.) ſehe ſich der Skeptiker bewogen, wenn er den eigentlichen Zweck der Philoſophie, und ſeine Bedingungen, und zugleich die Fähigkeit des menſchlichen Gemüths, zu einer realen und ſichern Erkenntniß zu gelangen, in Erwägung zieht, nicht einſehen kann, wie jemahls eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu Stande kommen ſolle, wenn anders ſich die Einrichtung des menſchlichen Erkenntnißvermögens nicht ändert, wie wohl kein Vernünftiger erwartet, und worauf hin eine Hoffnung zu nähren thöricht ſeyn würde. Und um ſo thörichter würde die Nährung einer ſolchen Hoffnung ſeyn, da eine Philoſophie auch bei der Einrichtung des menſchlichen Gemüths, wie ſie im laufenden Jahre ſich vorfindet, möglich iſt.

Dieſe Waffen ſind es, mit welchen nun die Syſteme Locke's, Leibnitzens, Kants bekämpft werden;

das Syſtem Locke's, und Leibnitzens nemlich, als Syſteme des Realismus, jener eines ſenſualiſtiſchen, dieſer eines rationaliſtiſchen; Kant's Syſtem aber, als Syſtem des transſcendentalen Idealismus; der neuere transſcendentale Idealismus iſt für einen dritten Band aufgeſpart.

Der erſte Band enthält die Darſtellung dieſer Syſteme, des Lockiſchen von S. 113 — 140., des Leibnitziſchen 141 — 172. Von S. 172 — 578. aber erhalten wir wieder einen Auszug der ſo oft ausgezogenen Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft; der folgende bis zu Ende iſt dem oben dargeſtellten Skepticismus gewidmet.

Der zweyte Band enthält die Kritik dieſer Syſteme nach den oben beleuchteten Gründen; — des Lockiſchen Syſtems von S. 7 — 90. des Leibnitziſchen von S. 91 — 125. Dem Kantiſchen ſind 600 Seiten gewidmet.

Als ein Beyſpiel, wie dieſe ſkeptiſchen Gründe auf dieſe Syſteme angewendet werden, geben wir die Art, wie der Hr. Vſ. Leibnitzens angebohrne Begriffe beſtreitet; dieſe Widerlegung Leibnitzens nimmt II. B. S. 100. folgenden Verlauf. — Seit überhaupt Leibnitz darinn, daß der Grund der nothwendigen Urtheile bloß im Gemüthe ſelbſt liege, und daß alſo der Verſtand ſchon a priori Erkenntniſſe enthalte, den Ton angegeben hat, ſo hat man es freylich unzähligemahl wiederhohlt, daß nothwendige Urtheile nur aus dem erkennenden Subjecte ſelbſt herrühren können; aber man hat bis jetzt noch keine einzige Eigenſchaft dieſes Subjects nachgewieſen, vermöge welcher es ſich ganz beſonders dazu qualificirte, die Quelle nothwendiger Urtheile zu ſeyn, und weder in der Einfachheit, noch in der Subſtantialität, noch auch in der Erkenntnißfähigkeit deſſelden wird der Grund zu einer ſolchen Qualification angetroffen. — Sind denn die Einfachheit, und die Subſtantialität der Seele Qualitäten, welche dieſer Skepticismus zugibt? — Wenn es bey der Behauptung nothwendiger Urtheile nur darauf ankäme, ſie in einer Qualität der Seele aufzuzeigen, ſo iſt ja nichts zu thun, als zu ſagen, die Seele habe die Qualität nothwendiger Urtheile. Wenn der Hr. Vf. alsdenn behauptet, daß ſo weit unſere Einſicht von unſerem erkennenden Ich reiche, ſo weit treffen wir auch in demſelben nichts an, was daſſelbe beſtimmte, eine Quelle nothwendiger Urtheile ſeyn zu müſſen; ſo ſagt er doch unmittelbar darauf, daß die Objecte unſeres Denkens bald zufällige, bald nothwendige Urtheile ſind; man könne aber nicht ſagen, die letztern Urtheile hätten mehr Beziehung auf den Verſtand und deſſen Natur, als wie jene, und es gehöre zum Weſen unſers Verſtandes, nothwendige Urtheile hervorzubringen; man hat aber ja nur anzunehmen, es gebe zweyerley Qualitäten des Verſtands, eine Qualität der zufälligen, eine andere der nothwendigen Urtheile, auf dieſe Weiſe iſt die Qualification unſeres Gemüths zu nothwendigen Urtheilen eben ſo gut aufgewieſen, als die andern Qualitäten in einer empir. Pſychologie. Hr. Sch. gibt ja die nothwendigen Urtheile als eine Thatſache des Bewußtſeyns zu.

Dasjenige aber, was Leibnitz von der Wahrheit der angebohrnen Begriffe und Einſichten der reinen Vernunft ſagt, ſey vollends noch grundloſer, und man müſſe ſich wirklich wundern, wie hierbey der Mann, dem die Erforderniſſe zu einem gültigen Beweiſe gar nicht unbekannt waren, ſo wenig Aufmerkſamkeit auf die Vorſchriften der Logik beweiſen konnte. — Hier lernen wir vorerſt, woran es Leibnitz hat fehlen laſſen, nemlich an Aufmerkſamkeit auf die Logik; und Hr. Sch. wundert ſich wirklich darüber; woran es aber Leibnitz nicht fehlte, ſondern was er zu viel hatte, war Genie, wie wir unten noch finden werden; und darüber, daß ein Menſch Genie hat, wird man ſich doch auch wirklich wundern müſſen.

Nemlich: es verſteht ſich nicht von ſelbſt, daß wenn es angebohrne Begriffe und Grundſätze in unſerem Gemüthe gibt, auch etwas ihnen Entſprechendes außer denſelben da ſey, worauf ſie ſich beziehen, und das ſie, ſo wie es ſeiner objectiven Wirklichkeit nach iſt, zu erkennen geben; denn Begriffe und Urtheile in uns ſind ja nicht die dadurch gedachten Objecte ſelbſt, und mit der Nothwendigkeit der Beziehung des Prädicats auf das Subject in unſerem Denken derſelben iſt keineswegs die davon der Art nach ganz verſchiedene Beziehung des Gedankens auf ein außer ihm exiſtirendes reales Ding gegeben. Man ſieht, der Hr. Vf. nimmt die angebohrnen Begriffe in dem grellſten Sinne, der möglich iſt; nach ſeiner Vorſtellung wird ein Subject gebohren, mit einem Packet Wechſel im Kopfe, welche auf eine außerhalb jenes Kopfes exiſtirende Welt gezogen ſind; die Frage aber wäre, ob die Wechſel von dieſer Bank acceptirt werden, ob ſie nicht falſch ſind; — oder mit einem Haufen Lotterieloſe in der Seele, von denen man niemals erfahren wird, ob ſie nicht lauter Nieten ſind; weil kein Ziehen der Lotterie erfolgt, durch das ſie realiſirt würden. Dieß iſt, fährt der Hr. Vf. fort, auch jederzeit von den Vertheidigern der angebohrnen

Begriffe und Grundſätze in der menſchlichen Seele eingeſehen und zugeſtanden worden, und daher haben ſie einen *Beweis* für die Wahrheit dieſer Begriffe und Grundſätze zu geben, *oder auch die Art* genauer zu beſtimmen geſucht, wie ſich ſolche Begriffe auf reale Dinge beziehen ſollen. In der Anmerkung wird angeführt, nach dem Plato ſeyen die Begriffe und Grundſätze, welche die Seele angebohren in das gegenwärtige Leben mitbringt, und wodurch wir allein vermögend ſind, das Wirkliche wie es iſt, nicht wie es uns durch die Sinne erſcheint, zu erkennen, bloße Erinnerungen derjenigen Anſchauungen der Dinge, deren die Seele während ihres Umgangs mit Gott theilhaftig war; Carteſius laſſe es dabey bewenden, daß er ſich auf die Wahrhaftigkeit Gottes berufe; Spinoza ſey das Denken unſeres Verſtandes deßhalb wahr, weil es aus den Vorſtellungen und Erkenntniſſen der Gottheit beſteht, in ſo fern ſie das Weſen unſeres Geiſtes ausmachen, welche Erkenntniſſe der Gottheit mit dem dadurch Erkannten aber vollkommen übereinſtimmen müſſen, und ſogar mit dieſem Erkannten ein und daſſelbe Ding ſeyen. Nach Leibnitzen ſoll den in unſerm Gemüthe a priori liegenden Grundſätzen und darin enthaltenen Vorſtellungen aus dem Grunde Wahrheit und Realität zukommen, weil ſie Abbildungen der in dem Verſtande der Gottheit befindlichen Begriffe und Wahrheiten, welche das Princip der Möglichkeit, Exiſtenz und Beſchaffenheit aller realen Dinge in der Welt ſind, ſind. Durch die Stellung, welche Hr. Sch. der Sache gegeben hat, hat er aber, noch ehe er an die Kritik kommt, die Sache unmittelbar verrückt; iſt es denn dem Plato, Spinoza, Carteſius, Leibniß eigentlich um eine Beweisführung zu thun geweſen, daß den angebohrnen Begriffen, oder der Vernunft, eine Realität entſpreche; oder um eine Beſtimmung der Art, wenn dieſe Philoſophen, als Grund der Wahrheit derſelben, Gott ſetzen? Die Folge iſt nach Hr. Sch. dieſe: a) ſubjective Begriffe, die für ſich ohne Realität ſind, alsdenn b) eine außerhalb ihrer liegende Realität, jetzt c) die Frage, wie das zuſammenkomme; d) den Beweis ihrer Wahrheit in einem, den Begriffen und der Realität fremdem; jene Philoſophen haben vielmehr jene, wie Hr. Sch. ſagt, im täglichen Leben vorausgeſetzte Identität des Begriffs und der Realität erkannt, und ſie Verſtand Gottes genannt, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit Eins ſey.

Wir wollen hierbey, lautet des Vfs. Urtheil hierüber, nicht unterſuchen, ob dieſes Argument für die Wahrheit und Zuverläſſigkeit der angebohrnen Begriffe am Ende nicht mit *theoſophiſchen Grillen* über die Verwandtſchaft unſerer Seele mit der Natur Gottes in Verbindung ſtehe und daraus abgeleitet worden ſey, welches man ſonſt aus dem abnehmen kann, was Leibnitz von der Entſtehung der endlichen Monaden aus der oberſten Monas lehrte.

Da haben wir denn die Beſcheerung! Die Verwandtſchaft unſerer Seele mit der Natur Gottes ſind theoſophiſche Grillen, und wie weit das Argument für die Wahrheit der Vorſtellungen damit in Verbindung ſtehe, will der Hr. Vf. — wohl aus Schonung — nicht unterſuchen. Nun haben aber dieſe Philoſophen der Sache nahe ſtatuirt, daß die Seele nichts an ſich iſt, ſondern, was ſie iſt, in Gott iſt; die kürzeſte Art hierüber zu ſprechen iſt, die Philoſophie dieſer Philoſophen für Schwärmerey und theoſophiſche Grillen auszugeben. Doch Hr. Sch. gibt ſich die Mine, ſich auf den Erkenntnißgrund einlaſſen zu wollen; ſo viel, fährt er fort, ſieht aber gewiß jeder unſerer Leſer ein, daß hiebey nothwendig gefragt werden muß: woher wiſſen wir es denn, daß unſer Verſtand den erhabenen Vorzug beſitzt, der Abbildungen von den ewigen und realen Erkenntniſſen theilhaftig worden zu ſeyn, die im Verſtande Gottes vorhanden ſind? Da die Sinne von Gott und deſſen Eigenſchaften gar nichts lehren, ſo kann Leibnitz die Antwort auf dieſe Frage lediglich aus dem Verſtande und aus deſſen angebohrnen Einſichten ableiten und ſchöpfen, wie er denn auch gethan hat. Folglich drehet er ſich in dem Beweiſe der Wahrheit der angebohrnen Begriffe im Cirkel herum. Freylich! und dreht er ſich nicht im Cirkel herum, ſo hat er ein Cauſalverhältniß, und nach dem dritten Grunde wird die Brücke von der Wirkung zur Urſache aus lauter Begriffen gebaut, die keine Realität haben. — Es war aber nicht nöthig, die Wahrheit und Zuverläßigkeit der ſogenannten angebohrnen Begriffe, — und den erhabenen Vorzug der Theilhaftigkeit an den Abbildungen und den ewigen und realen Erkenntniſſen Gottes, zu trennen, und jedes zu einer beſondern Qualität, oder wie man das nennen ſoll, zu machen, ſondern beydes iſt Eins und daſſelbe; es iſt von keinem Beweiſe des erſtern aus dem letztern die Rede; es fällt alſo aller Cirkel weg, und es bleibt nichts übrig, als die Behauptung in einem gedoppelten Ausdruck, daß die Vernunft, nach Leibnitz, ein Bild der Gottheit ſey, oder daß ſie wahrhaft erkenne. Dieß läuft freylich auf theoſophiſche Grillen hinaus, aber es kann doch nicht geläugnet werden, daß, um in den Ausdrücken dieſes Skepticismus zu ſagen, jene Verwandtſchaft unſerer Seele mit der Natur Gottes, und das Vorſtellen der Gottheit, eine Thatſache des Bewußtſeyns jener Philoſophen war; das Bewußtſeyn aber iſt für dieſen Skepticismus der höchſte Gerichtshof der Gewißheit und Wahrheit, was im Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, haben wir oben geſehen, kann ſo wenig bezweifelt werden, als das Bewußtſeyn ſelbſt; denn an dieſem zu zweifeln iſt unmöglich. Da nun in dem Bewußtſeyn einiger Philoſophen die Realität ihrer Ideen, und die Verwandtſchaft ihrer Natur mit der Natur Gottes vorkommt, in dem Bewußtſeyn anderer aber nicht, ſo iſt nicht anders fertig zu werden, als jene Philoſophen Lügner zu heißen, was nicht angeht, — oder von ihnen zu fodern, daß ſie ihr Bewußtſeyn begreiflich machen ſollten, was wieder nicht verlangt werden kann, denn die im täglichen Leben vorausgeſetzte Identität der Vorſtellung und des Dings wird von dem gemeinen Bewußtſeyn, das jene Foderung machen könnte, ebenfalls nicht begriffen; es bleibt alſo nichts übrig, als zwey Racen vom Bewußtſeyn anzunehmen, eines, das jener Verwandtſchaft ſich bewußt iſt, und ein anderes, das ein ſolches Bewußtſeyn für eine theoſophiſche Grille erklärt.

Alsdenn zeigt Hr. Sch. die Grundloſigkeit der Idee, daß die Vernunft deswegen Realität habe, weil ſie ein Bild der göttlichen Vernunft ſey, auch aus Leibnitzen ſelbſt, denn er ſage, daß die Begriffe endlicher Weſen unendlich verſchieden ſeyen von den Begriffen im Verſtande Gottes. Hr. Sch. konnte aber den Begriff des Leibnitziſchen Gegenſatzes des endlichen und unendlichen aus der Darſtellung

J

des Leibnitziſchen Syſtems im I. B. ſehr gut erſehen; oder vielmehr es iſt wieder Hr. Sch., der den Gegenſatz von endlichem und unendlichem als einen abſoluten behandelt; in der Darſtellung des Leibnitziſchen Syſtems §. 28. heißt es, daß den Eigenſchaften der Gottheit dasjenige *entſpricht*, was in den erſchaffenen Monaden den Grund der Erkenntniſſe und Willensfähigkeit ausmacht; aber in Gott ſind ſie in *unendlichem* Grade und in der *höchſten Vollkommenheit* vorhanden; die ihnen *entſprechenden* Eigenſchaften in den erſchaffenen Monaden hingegen ſind bloße *Aehnlichkeiten* derſelben, nach dem Grade der Vollkommenheit, der ſie beſitzen. Vergl. §. 34. und die Anmerkung dabey. — Der Gegenſatz alſo, den Leibnitz zwiſchen der unendlichen Monade und den endlichen macht, iſt, da den Vollkommenheiten der unendlichen, Vollkommenheiten der endlichen entſprechen, und dieſe eine Aehnlichkeit mit jener haben, nicht der abſolute Gegenſatz des endlichen und unendlichen, wie ihn Hr. Sch. auffaßt, der ſich darüber wohl auch ſo wird ausdrücken können, daß beyde *ſpecifiſch verſchieden* ſeyen; daß Leibnitz die abſolute Monade unendlich, andere aber endlich ſetzt und doch von einer Aehnlichkeit beyder ſpricht, wird Hr. Sch. wohl unter die Fälle rechnen, in denen Leibnitz auf die *Vorſchriften* der *Logik* nicht aufmerkſam genug geweſen iſt.

Ferner iſt nach Hr. Sch. Leibnitzens Beweis, daß die nothwendigen Urtheile des menſchlichen Verſtandes auch in dem Verſtande Gottes vorhanden ſeyn müſſen, daraus hergenommen, daß jene Urtheile, inſofern ſie ewige Wahrheiten ausmachen, von aller Ewigkeit her in einem dieſelden denkenden und mithin gleichfalls von Ewigkeit her exiſtirenden Verſtande, als Beſtimmungen deſſelben, vorhanden ſeyn müſſen. Hr. Sch. fodert, es müßte ja vorher erſt dargethan werden, daß ein von Ewigkeit her exiſtirender und gewiſſe Wahrheiten ununterbrochen denkender Verſtand exiſtire, bevor man behaupten kann, daß es ewig und zu allen Zeiten gültige Wahrheiten gebe; ewige Wahrheiten ſeyen ſolche, die nach unſerer Einſicht jeder Verſtand, der ſich des Urtheils bewußt iſt, eben ſo denken müſſe, wie wir ſie denken, und dieß habe folglich keine Beziehung darauf, daß ein die Urtheile wirklich denkender Verſtand von Ewigkeit her exiſtirt habe. — Auch hier faßt Hr. Sch. die Exiſtenz des göttlichen Verſtandes wieder als eine empiriſche Exiſtenz, die Ewigkeit als eine empiriſche Ewigkeit auf.

Wir dürfen endlich auch nicht vorbeygehn, was Hr. Sch. über den Leibnitziſchen Begriff vom deutlichen und verworrenen Vorſtellen beybringt; das Anſchauen äußerer Dinge ſey nemlich ein Bewußtſeyn der unmittelbaren Gegenwart eines, von unſerem erkennenden Subject (es ſcheint Hr. Sch. unterſcheidet noch unter ſich und unter ſeinem Subject; man könnte nicht anders, als begierig auf eine Auseinanderſetzung dieſes Unterſchiedes ſeyn; je nachdem ſie ausgeführt würde, könnte ſie gar auf theoſophiſche Grillen führen) und von deſſen bloß ſubjectiven Beſtimmungen verſchiedenen Dings; daß daher das Anſchauen aus der Verwirrung der mannichfaltigen Merkmale in einer Vorſtellung herrühre, habe gar keinen Sinn und Bedeutung; beydes ſteht in keiner Verwandtſchaft miteinander. (Die Frage wäre, in welcher Verwandtſchaft denn aber das Ich und unſer vom Ich zu unterſcheidendes Subject, alsdenn deſſen ſubjective und endlich deſſen objective Beſtimmungen miteinander ſtehen.) Es ſtände in jeder Gewalt jedes Menſchen, Anſchauungen von Dingen nach Belieben in ſich hervor zu bringen, und wenn er etwas deutlich gedacht hätte, dieſen Zuſtand des Bewußtſeyns auch ſogleich in das Anſchauen eines Objectes zu verwandeln. Um ein Tauſendeck, oder ein Stück Gold, ein Haus, einen Menſchen, das Univerſum, die Gottheit u. ſ. w. als gegenwärtig anzuſchauen, dazu würde nichts erfodert, als daß man die in der Vorſtellung vom Tauſendecke, vom Golde u. ſ. w. liegenden Merkmahle, nachdem man die Aufmerkſamkeit von ihrem Unterſchiede abgelenkt hätte, tüchtig miteinander verwirrte; um hingegen die Anſchauung eines Hauſes, eines Menſchen, Baumes in einen bloßen Begriff zu verwandeln, dazu würde weiter nichts nöthig ſeyn, als daß man die Theile, die in der ſogenannten ſinnlichen Vorſtellung vorkommen, von einander im Bewußtſeyn unterſcheide und ſich verdeutliche. Hoffentlich wird aber wohl niemand im Ernſte vorgeben, daß ſein erkennendes Subject (hier: der Niemand, und ſein Subject) im Stande ſey, durch ſolche beliebige Verwandlung der Begriffe von Dingen in Anſchauungen, und der Anſchauungen in Begriffe ſich ſo unerhörte Taſchenſpielerkünſte vorzumachen. —

Da Hr. Sch. ſich hier nicht entblödet, recht gemüthlich das ſpeculative, was Leibnitz über die Natur des Vor ſtellenden ſagt, auf den Boden des empiriſchen Vorſtellens herabzuziehen, und Trivialitäten genau derſelben Art, wie ſie Nicolai und andere dieſes Gelichters gegen den Idealismus vorbringen, gegen Leibnitz aufzutiſchen, ſo hat wohl auch der neuere Idealismus, dem Hr. Sch. einen dritten Band widmen will, nichts anders zu erwarten, als daß eben dieſe Erbärmlichkeiten bey ihm wiederholt, und daß er für die Behauptung einer Beliebigkeit des Producirens der Dinge, und eines Verwandelns der Begriffe in Dinge, für die unerhörteſte Taſchenſpielerkunſt ausgegeben wird.

Dieſe Behandlung der Leibnitziſchen Philoſophie durch dieſen Skepticismus wird als Probe ſeines Verfahrens hinreichend ſeyn; ſo ſehr die Leibnitziſche Philoſophie ſchon an und für ſich fähig war, als vernünftiges Syſtem behandelt zu werden, ſo konnte die Unterſuchung über die Kantiſche Philoſophie dadurch vorzüglich intereſſant werden, daß dieſe Verſtandesphiloſophie über ihr eigenes Princip, das ſie in der Reflexion hat, emporgehoben, und die große Idee der Vernunft, und eines Syſtems der Philoſophie, die ihr allenthalben wie eine ehrwürdige Ruine, in der ſich der Verſtand angeſidelt hat, zu Grunde liegt, hervorgezogen und dargeſtellt worden wäre. Die Wirkſamkeit dieſer Idee wird ſchon an dem äußern Gerüſte ihrer Theile ſichtbar; aber ſie tritt auch an den Culminationspunkten ihrer Syntheſen, beſonders in der Kritik der Urtheilskraft, ausgeſprochener hervor. Es iſt der Geiſt der Kantiſchen Philoſophie, ein Bewußtſeyn über dieſe höchſte Idee zu haben, aber ſie ausdrücklich wieder auszurotten. Wir unterſcheiden alſo zweyerley Geiſt, der in der Kantiſchen Philoſophie ſichtbar wird, einen der Philoſophie, den das Syſtem immer ruinirt, und einen des Syſtems, der auf das Tödten der Vernunftidee geht; dieſer letztere geiſtloſe Geiſt hat aber auch noch einen Buchſtaben, und Hr. Sch. erinnert, daß er den ausdrücklichen Verſicherungen Kants gemäß, daß man ſein Syſtem nach dem Buchſtaben nicht nach dem Geiſt nehmen müſſe, ſich an den Buchſtaben gehalten habe; auf welche Weiſe er alſo an den geiſtloſen Buchſtaben des geiſtloſen Geiſtes der Philoſophie gerathen iſt. Dieß ganz formelle Weſen hat er nun mit eben ſolchem formellen Weſen kritiſirt; die Kantiſche Philoſophie in die möglichſt craſſeſte Form gegoſſen, wozu der Vf. durch den Vorgang der Reinholdiſchen Theorie und anderer Kantianer allerdings berechtigt war; und ſie nicht anders als in der Geſtalt des kraſſeſten Dogmatismus, der eine Erſcheinung, und Sachen an ſich hat, die *hinter der Erſcheinung* wie unbändige Thiere hinter dem Buſch der Erſcheinung liegen, begriffen; nicht als ob die Kantianer nur mit dem Bild dieſer Craßheit geplagt werden ſollten, ſondern, weil, wie wir oben zur Gnüge geſehen haben, das Syſtem der unläugbaren Gewißheit der Thatſachen des Bewußtſeyns, und dieſer Skepticismus, es nicht anders vermag. Für die Kantianer, die in den Buchſtaben eingenagelt ſind, könnte dieſe harte Arbeit und die ſaure Mühe, die ſich ein anderer Formalismus mit dem Formalismus Kants, ſo wie das Bild jener Craßheit, wenn ſie noch davor zu erſchrecken fähig ſind, die Wirkung haben, ſie zum erſchrecken zu bringen; nicht gerade nur das Bild der Kantiſchen Philoſophie, wie es ihnen hier gegeben wird, ſondern dieß Bild, wie es ſich in der ganzen

Continuität dieſer vier Alphabete grell genug für ſich ſelbſt repräſentirt; ſo wie auch das mangelhafte des Kantiſchen Formalismus, ſeine Formen zu deduciren, oder herbeyzuführen, ihnen ſattſam gezeigt wird. Aber den Begriff der Vernunft oder der Philoſophie würden ſie vergeblich darin ſuchen; welche in dem Gedränge der Thatſachen, und der hinter dieſen Thatſachen, wie ihr Schuld gegeben wird, geſuchten Dinge, entwiſcht iſt, und welche daher das ganze Geſchäft dieſes Skepticismus im geringſten nichts angeht.

Schließlich können wir uns nicht enthalten, ein Stück aus der empiriſchen Pſychologie dieſes Skepticismus, nemlich die Art, wie er das Verhältniß des Genies und der Phantaſie zur Philoſophie ſich vorſtellt, auszuheben; in der Vorrede S. XXIV. erklärt ſich Hr Sch. wegen ſeines Vortrags dahin, daß Blumen der Beredſamkeit in Behandlungen der Fragen der ſpeculativen Philoſophie ſehr übel angebracht ſeyen, denn ſie leiten die Vernunft irre, und miſchen die Phantaſie in das Geſchäft der Vernunft ein; wenn es daher auch in ſeinem Vermögen geſtanden hätte, den Vortrag dieſer Kritik durch einen beredten und bilderreichen Ausdruck noch mehr zu beleben und anziehender zu machen, ſo würde er keinen Gebrauch davon gemacht haben. — Von Leibnitz ſagt der Hr. Vſ. S. 91 f., daß wenn das Geſchäft der Vernunft beym Philoſophiren darin beſtände, durch kühne und angenehm unterhaltende Dichtungen über eine vergeblich hinter der Sinnenwelt verborgen liegende transſcendentale Welt es faſt noch der Phantaſie in ihrem höchſten Fluge, den ſie nur nehmen mag, zuvorzuthun, und dieſen

Dichtungen durch Hülfe gewiſſer Begriffe Einheit und Zuſammenhang zu geben, ſo hätte Leibnitzen kein einziger Philoſoph erreicht, vielweniger übertroffen; es ſcheine, daß die Natur an ihm habe zeigen wollen, daß es bey der Erreichung des oberſten Zwecks der Erkenntnißkräfte *nicht bloß* auf den Beſitz *großer Naturgaben* ankomme, und daß es ein von *der Natur* wenig *begünſtigter Kopf*, wenn er ſeine Kräfte nur gehörig gebraucht, es *hierin* dem *Genie* nicht nur *gleich*, ſondern *auch wohl noch oft zuvorthun könne*; Hr Sch. meynt, es würde wohl auch nicht viel herausgekommen ſeyn, etwa nur neuplatoniſche Schwärmereyen, wenn Leibnitz ſeine Philoſopheme ſelbſt zu einem Syſtem ausgebildet hätte. — Von *Kant* ſpricht Hr. Sch. darum mit der gröſten Ehrerbietung, daß die Kritik der reinen Vernunft das Product einer kein Hinderniß ſcheuenden, und allein durch den freyen Entſchluß ihres Vf. entſtandenen Anſtrengung der Denkkraft ſey, und daß *Genie* und *glücklicher Zufall* (als ob es noch für etwas anderes als für das Genie einen glücklichen Zufall geben könnte!) wohl die *geringſten Anſprüche* auf die Ausführung des zum Grunde liegenden Plans machen können.

Dieſe Verachtung des Genies und großer Naturgaben, dieſe Meynung, als ob die Phantaſie nur etwa dem Vortrage der Philoſophie Blumen der Beredtſamkeit liefere, als ob die Vernunft dichte in dem Sinne, in welchem etwa Zeitungs-Lügen erdichtet werden, oder wenn ſie über die gemeine Wirklichkeit hinaus erdichte, Hirngeſpinnſte, Schwärmereyen, theoſophiſche Grillen producire, daß ſie es der Phantaſie, ſelbſt wenn dieſe im höchſten Fluge dichte, im Dichten noch zuvorthun könne, man weiß nicht, ob die Barbarey, und die Naivität, mit welcher ſie der Genieloſigkeit applaudirt, — oder die Gemeinheit der Begriffe größer iſt; wenn wir die Verachtung großer Naturgaben Barbarey nennen, ſo meynen wir nicht jene natürliche Barbarey, die jenſeits der Kultur liegt; denn ſie ehrt das Genie als etwas göttliches, und achtet es als ein Licht, das in die Dumpfheit ihres Bewußtſeyns eindringt, — ſondern die Barbarey der Kultur, die gemachte Rohheit, welche ſich eine abſolute Gränze ſchafft, und innerhalb dieſer Bornirtheit das unbegränzte der Natur verachtet; und wo ſie erkennend ausſpricht, Verſtand iſt. Was die Begriffe betrifft, ſo ſtammen ſie aus jener empiriſchen Pſychologie her, welche den Geiſt in Qualitäten auseinander wirft, und alſo kein Ganzes, und kein Genie und Talent, unter dieſen Qualitäten findet, ſondern ihn wie einen Sack voll Vermögen darſtellt, deren jedes etwas beſonderes, eines Vernunft ohne Anſchauung, getrennt von Phantaſie, ein anderes eine Phantaſie ohne Vernunft iſt, und deren Leerheit ſich nur mit Sachen durch ſchwere Arbeit erfüllen kann, und in ſeinem ſachlichen und dinglichen Erfülltſeyn allein ſeinen Werth hat. Der Verſtand bleibt denn unter den andern Vermögen, die den Seelenſack des Subjects bewohnen, das vortrefflichſte, weil er alles in Sachen, theils Begriffe, theils Dinge zu verwandeln verſteht: ſo geht denn auch dieſer Verſtand, (wie er in den zwey erſten erzählenden Alphabeten fremde Sachen vorlegt,) durch die zwey kritiſirenden Alphabete in ſeinem eintönigen alles in Begriffe und draußen exiſtirende Dinge zerreißenden Geſchäfte, ohne alle Erquickung durch eine Vernunftidee, ohne Phantaſie, ohne Glück in einem fortſchallenden, ſinnbenebelnden, narkotiſchen, drückenden Tone fort, von einer Wirkung, als ob man durch ein Feld von blühendem Hyoſcyamus wandelte, deſſen betäubenden Düften keine Anſtrengung widerſtehen kann, und wo man von keinem belebenden Strahle, auch nur in der Geſtalt einer Ahndung angeregt wird.

Rückert und Weiß, oder die Philoſophie zu der es keines Denkens und Wiſſens bedarf.

I. Der Realismus, oder Grundzüge zu einer durchaus practiſchen Philoſophie. Von Joſeph Rückert. Leipzig bei G. J. Göſchen 1801.

II. Winke über eine durchaus practiſche Philoſophie als Vorläufer derſelben herausgegeben von Chriſtian Weiß. Sanabilibus aegrotamus malis. Leipz. bei demſ.

III. Lehrbuch der Logik. Von demſelben. daſ. 1801.

Der jedesmalige gemeine Menſchenverſtand, der ſich im Kampf gegen Philoſophie zum herrſchenden Zeitgeiſt ausbildet, drückt auf die, welche unter ihm ſind, zuletzt mit ſolcher Gewalt, daß einige oder mehrere aus der Menge endlich als die begeiſterten Propheten und Sprecher deſſelben aufſtehen. Welche eben ergriffen werden, iſt völlig gleichgültig, wenn ſie nur ergriffen ſind; dann aber müſſen ſie als wichtige und koſtbare Zeugen betrachtet, und gewiſſermaßen heilig gehalten werden.

Geraume Zeit oft giebt ſich jener Geiſt nur in einzelnen, unentſchiednern oder verhülltern Wirkungen zu erkennen; viele, die nicht minder von ihm leiden, ſträuben ſich noch, es zu offenbaren; endlich kommt es bey einem oder wenigen zum Durchbruch; von dem Moment an iſt ihnen alle Furcht genommen, ſie verkünden in Götterſprüchen die Weisheit der Zeit; hat erſt einer geſprochen, ſo entzündet er auch den andern, und macht den lange verhaltenen gemeinen Menſchenverſtand bey ihm frey, der nun endlich in vollen Strömen auszubrechen die Freyheit hat.

In dieſen Augenblicken der erſten überſtrömenden Fülle der Gemeinheit muß man ſie hören, weil dieſe hier noch nicht gelernt hat, ſich wieder zu verhüllen, noch die Wonne verbirgt, Einmal wieder frey ihr Innerſtes bekennen zu dürfen.

Wir ſehen die Ausſprüche und Verkündigungen der Herren Rückert und Weiß wirklich für einen ſolchen Gipfel, und höchſten Ausbruch an, zu welchem der jetzige Zeitgeiſt in der Philoſophie gekommen iſt; wir werden vielleicht nachher Gelegenheit haben, eine Anzahl Philoſophen namhaft zu machen, die minder offen, weniger begeiſtert, deswegen doch nicht weniger beurkunden, daß ſie unter denſelben Einflüſſen ſtehen, und den gleichen Eindruck mit jenen erfahren haben.

Das allgemeine Leiden der Zeit iſt hier wirklich ausgeſprochen, welches ſich in dem kurzen Ausdrucke zuſammenfaſſen läßt: ohne alle Philoſophie gleichwohl eine Philoſophie haben zu wollen; nicht als ob es ein fühlbares Leiden wäre, von jener ausgeſchloſſen zu ſeyn, ſondern weil die Menge verdammt iſt, ſie zu wollen, ohne ſie wollen zu können. Aus der Einen Quelle dieſes Uebels entſtehen die ungeſcheuten Klagen, daß es mit der Philoſophie neuerdings in allewege darauf abgeſehen ſey, über den gemeinen Menſchenverſtand und die Thatſachen des Bewußtſeyns hinauszugehen, ja überhaupt ein wirkliches *Wiſſen*, mit Ausſchließung alles Glaubens, Vorausſetzens, Poſtulirens u. ſ. w. in dieſer Region zu erzielen, der Philoſophie Einen Gegenſtand zu geben, und von dieſem Einen Gegenſtand eine ſo beſtimmte Idee zu Grunde zu legen, daß, wer dieſe nicht hätte, unmittelbar dadurch auf die Philoſophie ſelbſt Verzicht zu thun, genöthigt wäre; hernach, wo dieſe Klagen ſich, aus welchem Grunde es ſeye, nicht laut zu werden getrauen, — Unwiſſenheitslehren, mit dem peinlichſten, dicke Bücher hindurch ausgehaltenen, Beſtreben, ſich ja vor nichts ſo ſehr, als dem Gebrauch der Vernunft oder dem Ertapptwerden darauf zu hüten; endlich Skepticismen, welche nicht die Speculation gegen die gemeine Anſicht, ſondern umgekehrt, dieſe in ihren platteſten Aeußerungen gegen jene in ihren höchſten kehren, zum wenigſten problematiſches und hypothetiſches Philoſophiren, bis die zähe Maſſe in Fluß kommt, willkührliche Anfangspuncte; endlich wo das verborgne Uebel ganz an den Tag bricht, das laute Bekenntniß: *der Erbfehler mehr oder weniger aller Wiſſenſchaften, der Philoſophie aber insbeſondre habe darin gelegen, daß ſie auf ein Wiſſen ausgegangen; alles Theoretiſiren ſey Thorheit, Einſchränkung auf's Praktiſche dagegen, auf Kultur des gemeinen Menſchenſinns, Weisheit; alle wahre Philoſophie beſtehe einzig darin, dieſe Weisheit zu lehren*, u. ſ. w. — Dieß iſt dann das Bekenntniß der Herren Rückert und Weiß in den oben angezeigten Schriften, mit denen wir es nun ferner auf folgende Weiſe halten wollen.

Wir legen billig das Original, die Schrift des Herrn Rückert, zu Grunde. Im allgemeinen möchte zwar, was ein geiſtreicher Schriftſteller von den gewöhnlichen Ueberſetzern ſagt, und was auch auf andre paßt, nämlich, daß ſie die gewirkten Tapeten auf der unrechten Seite zeigen, wo die Fäden gröber ausſehen, hier weniger ſeine Anwendung finden, da es in Anſehung des gemeinen Menſchenverſtandes keine Originalität giebt; inſofern jedoch möchte es auf Herrn Weiß (welcher nach S. VI. der Vorrede zu No. 2. durch ſeine Winke ein öffentliches Zeugniß davon für ſich und andere ablegen wollte, daß der Grund der neuen Philoſophie plötzlich und mächtig wirke,) ſeine Anwendung haben, da es begreiflich iſt, daß die freygemachte Quelle des gemeinen Menſchenverſtandes hier ſchon viel öffner, ungehinderter und gleichſam luſtiger fließe, als bey jenen, der ſie erſt wieder aufzugraben hatte; aus dieſem Grunde werden wir Hrn. Weiß zu Hülfe rufen, wo ſich jener uns nicht ganz ausgeſprochen zu haben ſcheint.

Im Allgemeinen haben wir das Verhältniß beyder folgender Art gefunden. Es iſt nicht zu läugnen, daß Hr. Rückert eine Neigung zum Soliden, eine gewiſſe natürliche Anlage zur dritten Dimenſion, und zum Handfeſten hat, die ſich nur ſelten als Plumpheit äußert, wie z. B., wenn er die Philoſophen, die ſich das Wiſſen zur Aufgabe ſetzen, Speculanten, Wiſſenſchaftler u. ſ. w. (S. 6.), das Speculiren einen gelehrten Müßiggang nennt, oder wenn er S. 5. ſagt: Wer nach dem Grunde ſeines Wiſſens als Wiſſens frage, dem ſey es nicht Ernſt — ihn treibe ſpeculative Neugierde, die eine ernſte Philoſophie vor die Thür weiſe; dagegen geht es bey Hr. Weiß bereits ziemlich in die Fläche, was dort noch eine Art von Dicke hat, iſt hier ganz erträglich dünne; bey Hr. R. kann man noch etwas auf eine gewiſſe dumpfe und unbeholfene Verworrenheit des Kopfs rechnen, dieſer dagegen iſt ganz leicht und klar über die Sache des gemeinen Menſchenverſtandes; wahrſcheinlich liegt darin auch der Grund davon, daß was bey Hr R. noch als eine derbe Tendenz erſcheint, hier ganz windig ausſieht, und eine völlig durchſichtige Armſeligkeit angenommen hat.

Der Hauptſatz dieſer Philoſophie iſt zwar ſchon oben ausgeſprochen worden; um ihn aber wo möglich in ſeiner ganzen Klarheit zu gewinnen, wollen wir noch einige von den verſchiednen Formen anführen, unter welchen er wiederkommt. „Die Wahrheit iſt eine Aufgabe, die durch Wiſſen nicht gelöſt werden kann. — Alle reale Wiſſenſchaften ſind nicht durch Wiſſen, ſondern auf praktiſchem Wege, entſtanden. — Daſſelbe gilt auch von der Philoſophie, ſofern ſie nur in der That Realität hat. — Die Gründlichkeit des Philoſophen zeigt ſich darin, daß er — — auf keinem Punkte ſich einbildet (freylich!), etwas aus theoretiſchen Principien oder Gründen des Wiſſens zu erkennen. (Warum wird hier vermieden zu ſagen: aus theor. Princ. oder Gründen des Wiſſens etwas zu wiſſen?) — Im geſunden Seelenzuſtande verlangt der Menſch das Wahre ſelbſt gar nicht u. ſ. w. R S. 12. 17. 19. 27.

Die Leſer müſſen ſich mit uns gedulden, bis wir im Stande ſind, vollends ganz klar herauszubringen, wie weit es mit dieſem Verſchmähen des Wiſſens und Theoretiſirens gehe, oder gemeint ſey, und wie ſich in dem Kopf der Hrn. N. und W. der Widerſpruch von Wiſſenſchaften, die nicht auf dem Wege des Wiſſens oder aus Gründen des Wiſſens entſtanden ſind, und einer durchaus praktiſchen Philoſophie, aufgelöſt habe. Zur vorläufigen Betrachtung wollen wir die Erklärung, die Hr. W. von *theoretiſch* gegeben hat: „theoretiſch heißt alles, was durch ein Denken hinlänglich beſtimmt werden kann" (S. 20.), und einige andere Erklärungen deſſelben, woraus ſich in Kürze etwas über den Sinn jener Meynung abnehmen läßt, mittheilen. Nach S. 78. kann die wahre Philoſophie *anheben* nur mit einer praktiſchen Richtung, welche der Philoſoph genommen haben muß, *ehe* er philoſophirt, und welche, nach der gegebnen Beſchreibung, darin beſteht, daß er auf das Wahre und Gute ausgeht, *nicht um es in ſeinem Grunde theoretiſch zu erkennen* — dazu ſoll es alſo nie und nimmermehr kommen, auch nachdem man ſich die praktiſche Richtung gegeben hat — man wird begierig ſeyn zu wiſſen, worin nun die Philoſophie beſtehe, welche nach jener praktiſchen Richtung erſt *anheben* kann — *ſondern*, fährt der Verfaſſer fort, *um ſich nach und zu demſeben unabläſſig zu bilden.*

Sollte dieß noch nicht hinreichend befunden werden, ſo wird die Art, wie dieſe *Philoſophie* gleich zu Anfang von Hrn. Weiß eingeleitet wird, allen möglichen Aufſchluß darüber geben, was eigentlich ihn und ſeinen Auter drücke, es iſt die ſonderbare Eigenthümlichkeit aller bisherigen Philoſophieen, daß man ihre Grundſätze mit dem Verſtande aufgefaßt haben, oder wiſſen mußte, ehe man zu ihrem vollen Beſitze gelangen konnte. (Vorrede zu No. 2. erſte Seite), an einen Gegenſatz mit der Vernunft iſt hier wohl nicht zu denken, da in dem ganzen Buche nicht das Geringſte davon verlautet; beyde vielmehr in ganz gleicher Verdammniß begriffen ſind. So richtig jener Weg auch ſcheinen möge, ſo habe er doch dieſes gegen ſich, daß alle diejenigen übel berathen bleiben (ja wohl!), welche bey dem beſten Willen nicht im Stande ſind, ſich mit ihrem Verſtande zu jener Einſicht in die Wahrheit der Principien zu erheben. Man ſieht alſo, für welche Art Menſchen in dieſer Philoſophie geſorgt werden ſoll. Sie iſt ein wahres Evangelium für den Pöbel, der zu ihr, — dieß wird als ſich von ſelbſt verſtehend vorausgeſetzt —, eben auch ein Recht haben und gelangen ſoll, eine allgemeine Seligſprechung derer, die da arm ſind an Geiſt. — „Soll denn die Philoſophie Weisheitslehre ſeyn, (dieß iſt nämlich Herrn Weiß eine ausgemachte Sache; und welche Weisheit gemeint ſeye, wird in der Folge klar werden), und zwar zu der Weisheit der einzig richtige Weg, ſo ſcheint allen denen die Weisheit verſagt zu ſeyn, welche nicht theoretiſch genug gebildet ſind, um durch Wiſſen der Principien der Philoſophie zu ihr zu gelangen. — Freylich, die Pforte iſt eng, und der Weg iſt ſchmal, der zum Wiſſen führet, und wenige ſind, die ihn wandeln. Eine breite Heerſtraße der Weisheit für alles Volk ſoll nun angelegt werden — nicht nur die des insgemein ſogenannten, ſchon übrigens hinlänglich gemeinen, gemeinen Menſchenverſtandes, des theoretiſchen, ſondern eine noch viel breitere des noch gemeinern praktiſchen. — „Jetzt iſt die Ausſicht eröffnet zu einer andern nicht auf Theorie gebauten Philoſophie," welche alſo auch alle die Fehler vermeidet, die an den andern gerügt worden ſind, nämlich, daß ſie diejenigen ausſchließt, die nicht Gaben genug haben, um ſich zur Einſicht in Principien zu erheben. „Dieſe Philoſophie unterſcheidet ſich von allen bisherigen Syſtemen vorläufig auch dadurch, daß ſie nicht zuerſt auf den Verſtand wirkt." Sie nimmt dagegen die praktiſche Richtung in Anſpruch, und wenn einer bisher ſein Heil im Wiſſen ſuchte, oder wenn er glaubte, einen abſoluten Grund alles Wiſſens in ſich vor ſeinem Thun und unabhängig von demſelben zu enthalten, ſo wird ihm nun vorerſt das Irrige dieſer Meynung deutlich gemacht u. ſ. w."

Bey dieſer Beſchaffenheit der Sache hat Hr. W. hinlänglichen Grund, „den meiſten Beyfall für dieſe Philoſophie von denen zu erwarten, welche keinem Syſtem, am wenigſten dem neuen Idealismus ſtreng zugethan ſind," S. VII. und da die Receptivität für dieſe Philoſophie ohne Zweifel in gleichem Verhältniß der Entfernung von aller Theorie und theoretiſchen Uebung des Geiſtes zunimmt, ſo kann man ohngefähr ſehen, wo Hr. W. die meiſten Anhänger zu ſuchen haben wird. — Daſelbſt wird die praktiſche Richtung nach dem Wahren auch noch als beſtehend in einer aufrichtigen Losſagung von allem urſprünglichen Ich und aller Will kühr des Denkens und Handelns beſchrieben. Billig ſollte der wenigſtens, welcher zuerſt dieſe Philoſophie für das Volk, die nicht auf den Verſtand wirkt, lehren wollte, zuvor die andre gelernt haben. Nachher freilich überhebt die praktiſche Richtung aller dieſer Beſchwerlichkeiten.

Wir könnten hier unſere Anzeige beſchließen, da es ohne allen Zweifel unſern Leſern mit uns klar genug iſt, daß hier durchaus nichts von Philoſophie zu ſuchen ſeye; allein theils ſcheint es uns nicht unintereſſant, an dieſem Fall eine Probe des vorläufig beſchriebnen negativen Conſtruirens zu geben, theils hoffen wir, indem wir die ſubjectiven Quellen dieſer Philoſophie aufzeigen, (da an objective nicht zu denken iſt), wenigſtens einige Fäden zu entdecken, durch welche dieſes platte Gewebe von Unwiſſenſchaftlichkeit mit einigen herrſchenden Vorſtellungen zuſammenhängt, und zugleich bemerklich zu machen, wie ein bloßer Keim von Unphiloſophie, den irgend eine wirkliche Philoſophie, wie die Kantiſche, übrig läßt, mit der Zeit ſicher wuchere, und für ſich unabhängiges Unkraut erzeige.

Die ſubjectiven Quellen alſo dieſes Realismus betreffend, ſo iſt die erſte ohne Zweifel in dem gänzlichen Mangel an Kritik zu ſuchen, mit welcher die Verfaſſer von dem ganz aus der Erfahrung aufgegriffenen Gegenſatz der Freyheit und Nothwendigkeit als einer abſolut gewiſſen Sache ausgehen, an der es keinem Menſchen einfallen könnte zu zweifeln; daß jene Entgegenſetzung eine bloß abgeleitete, ſelbſt nur im Bewußtſeyn gemachte ſey, und an ſich ſo wenig ein Nothwendiges im Gegenſatz gegen ein Freyes, als ein Freyes gegenüber von einem Nothwendigen ſey, iſt ein Gedanke, der, eine einzige, nicht verfolgte, Spur, bey Hrn. R. ausgenommen, den Vff. offenbar nie beygegangen,) und der ihnen ohne Zweifel auch unverſtändlich iſt. Beſonders zeigt ſich bey Hrn. W. die Freyheit des Menſchen als eine ganz unantaſtbare Sache, die überall vorausgeſetzt wird, als ſich von ſelbſt verſtehend; keine Speculation kann ſich dahin verſteigen, ſie zu läugnen, als etwa die ganz abſurde des Spinozismus, dem S. 29 entgegengeſetzt wird: *der Menſch verliere in ihm ſeine eigne Exiſtenz und ſein ſelbſtſtändiges Weſen*, woraus erſichtlich iſt, was es mit dem angeblichen Realismus, der Verdammung der Willkühr, und der Unterordnung unter das Reale für eine Bewandniß hat, nämlich das eigne Daſeyn und die Freyheit ſoll dabey doch bleiben, (ſie iſt nach S. 31. ein unveräußerliches Gut des Menſchen). — Im Spinozismus, heißt es ferner, iſt dem Menſchen nichts gelaſſen, als ein *kraftloſes* Gutſeyn, eine Liebe, welche nicht Kraft mit Kraft, Streben mit Streben verbindet, (im Spinozismus iſt alſo Gott auch wohl ein Streben, eine Kraft; man ſieht daß dem Vf. überall keine andern als empiriſche Begriffe vorſchweben); ſpäterhin (S. 31.) heißt es ſogar, der Menſch werde im Spinozismus um ſeine Freyheit *betrogen*; wir wünſchten zu erfahren, in welchem einzigen Syſteme, auch den Idealismus nicht ausgenommen, die Freyheit eine andere Realität als für die Erſcheinung hätte, wenn ſchon S. 32. berichtet wird, es haben zu jeder Zeit Männer (welche andre aber als die mit den Hrn. Rückert und Weiß ſich am Boden der tiefſten Empirie hielten?) aufſtehen müſſen, welche es verſuchten, die Freyheit in der Philoſophie zur Ehre des Syſtems, und das Syſtem zum Vortheil der Freyheit zu retten — *und das bedeutendſte dieſer Art ſeye der neueſte Idealismus.* In demſelben (S. 33.) ſeye nichts ohne die Intelligenz, und die *Intelligenz* (ſage Intelligenz) ſeye frey.

Alles beweiſt, daß die Reflexion der Verfaſſer die tiefſte Stufe der Abſonderung vom Abſoluten, die nämlich, wo ſie als abſolute Entgegenſetzung erſcheint, aufgefaßt habe; auch Hrn. R's. Beweis ſeines Lehrſatzes: die alte Aufgabe der Philoſophie löſe ſich zuletzt in die Frage auf: wie es möglich ſey, daß ein Freyes mit einem Nothwendigen außer ihm harmonire, wird aus ganz empiriſchen Begriffen, factiſch, mit der beſtändigen Vorausſetzung „des eignen freyen Weſens der Forſcher" geführt.

Es iſt nichts Seltenes bey einer ſolchen verworrenen Eingeſchränktheit, daß ihr im Hintergrunde des Gedächtniſſes etwas liegen bleibt, worüber ſie nun weiter nicht reflectirt, dieß braucht ſie bey jeder Gelegenheit, und es iſt gewöhnlich das, was ſie verworren macht. So folgt allerdings, nachdem die Freyheit auf dieſe Weiſe vorausgeſetzt iſt, daß dem freyen Weſen alles Nothwendige *gegeben* ſeyn müſſe, ſo wie ferner mit dieſem Mangel aller Kritik und Reflexion nothwendig die tiefſte Subjectivität der Anſicht der Philoſophie verbunden ſeyn muß. Wie denn Hrn. Weiß (nach S. 12.) alle Evidenz eine bloß *ſubjective Nöthigung* iſt, nach Hrn. R. aber (S. 7.) unſre Foderung (eines Grundes jener Harmonie des Freyen mit einem Nothwendigen) nicht auf Wißbegierde und Speculationsintereſſe ſich gründet, — (darin läge eine objective Tendenz) — „unſer Intereſſe an einer ſolchen Harmonie hat vielmehr einen tiefern ernſtern Grund, und indem wir dieſer (ernſten) Stimmung unſers Geiſtes uns bewußt werden, ſehen wir keinen andern Weg zur Löſung unſrer Aufgabe, als vor allem unſer Intereſſe an einer ſolchen Harmonie, d. h. den ſubjectiven Grund hierüber in uns ſelbſt zu erforſchen. Die ſogenannte praktiſche Richtung iſt alſo nichts anders als die Richtung auf die abſolute Subjectivität. Nach S. 28. iſt das Wahre nicht in der Gewalt des Menſchen, aber er iſt in der Gewalt des Wahren; in ſeiner Gewalt iſt lediglich Harmonie mit jenem Wahren. Außerdem, daß dieß vorläufig auch das Fixe der Entgegenſetzung zwiſchen dem Freyen und Nothwendigen darthut, zeigt es auch die beſtändige Vorauſetzung, daß die Philoſophie ſich an das zu halten habe, was in der Gewalt des Menſchen iſt, alſo natürlich ganz an das Praktiſche.

Klar iſt, wie von dieſer aufs höchſte geſpannten Subjectivität, indem das Freye in der abſoluten Entgegenſetzung gegen das Nothwendige gedacht iſt, der unmittelbare Sprung zu dem gemeinſten Realismus geſchehen muß. Hiermit hängt genau das totale Mißverſtehen erſt des Kantiſchen und dann beſonders des Fichte'ſchen Idealismus zuſammen, welches ſich mit großer Arroganz, und von Seiten des Herrn Weiß mit ganz beſondrer Naivetät äußert, und eine andere ſubjective Quelle dieſer Philoſophie iſt. Dem Herrn Rückert nämlich iſt es eine bekannte Sache, daß nach dem letztern beſonders, das Freye — in ſeinem Sinne nämlich, in der empiriſchen Entgegenſetzung gegen das Nothwendige — das Nothwendige erſchaffe; dieß widerlegt er nun S. 21. ff., wie natürlich aus dem allergemeinſten Menſchenverſtand, indem er zeigt: Freyheit (im angegebnen Sinn) ſolle durch etwas andres als nothwendig beſtimmt angeſehen werden, dieß ſeye die Aufgabe — nicht daß ſich das Freye ſelbſt ſchlechthin beſtimme, denn auch der Böſe beſtimme ſich ſchlechthin, ſonſt wäre er kein Böſer. Der Idealiſt verfahre bloß im Gefühle ſeiner Freyheit und breche alle Schranken der Nothwendigkeit, mit ihnen aber auch den feſten Grund und Boden, auf dem der Menſch ſtehe, und ohne den er gar keinen ſichern Fuß habe, mit Füßen ein. Der Idealiſt ſage uns: in dem Freyen liege das Nothwendige ſelbſt urſprünglich und nothwendig. — Dem widerſpreche aber der geſunde Menſchenverſtand. Das Freye löſe ſeine Aufgabe nicht ſo, daß es das Reale hervorzubringen ſtrebe, ſondern es ſolle und könne nur ſtreben ein Bild des Realen zu werden. Auf dieſe Weiſe geht es denn nun weiter. — Wer zweifelt an allen dieſen gemeinen Menſchenverſtandswahrheiten? Die Sache iſt nur die, daß von dem Freyen, wie es Hr. R. beſtimmt, nicht nur inſofern nicht, als es das Reale hervorbringen ſoll, ſondern überhaupt nicht und in keinem Zuſammenhang in der Philoſophie die Rede iſt. Es gehört ganz und gar zu der Empirie, und die Philoſophie hat nichts mit ihm zu ſchaffen, mit allen jenen geſunden und derben Wahrheiten ſchlägt alſo Hr. R. ſeinen eignen gemeinen Menſchenverſtand, der den Idealiſmus für etwas nahm, was er ſo ohngefähr auch begreifen könnte. Durch die ganze Schrift bemerkt man keine Ahnbung, daß es wohl etwa nicht das Rechte ſeyn möchte, die Philoſophie überhaupt und den Idealismus insbeſondre auf dieſen ganz gemeinen Standpunkt herunterzunehmen, wo jeder Taglöhner und Markthelfer auch ſteht und ihn, wenn er nur ſoviel davon wüßte, als Hr. R., welches leicht möglich wäre), auch auf gleich geſchickte Weiſe widerlegen würde. In dieſer bleyernen Dumpfheit ſpricht er nun weiter in denſelben Tone fort: dem Realimus, verſteht ſich dem Rückertſchen gegenüber, ſey der Conſequente Idealismus praktiſcher Egoismus, und der Anfang aller Verkehrtheit und Thorheit des Menſchen, (S. 42.) ein bodenloſes Syſtem der abſoluten Willkühr (S. 54.) (S. 63. werden Willkühr und Idealismus als ganz gleichbedeutende Worte eins an die Stelle des andern ſubſtituirt), der Idealiſt könne ſchlechthin an keinen Gott *glauben*, (als ob es Philoſophie wäre, an Gott zu *glauben*, welches Hr. R. S. 51. ſo erklärt: Ich glaube an einen Gott heißt: *ich thue, als wäre ein Gott* — welches denn philoſophiſch betrachtet die allerſchlechteſte und niederträchtigſte Sorte von Atheismus iſt); S. 84. fällt dieſer Plumpheit doch ein, daß der Fichte'ſche Idealismus das Ich im *Praktiſchen* gleichwohl von etwas äußerem abhängig mache, gerade wie Hr. R.; von dieſem Satz, den freylich in ſeinem Menſchenverſtandsſinn noch keine Philoſophie geläugnet hat, glaubt er nun, er ſey im Idealismus als eine philoſophiſche Wahrheit enthalten, und findet darin die *einzig inconſequente Seite dieſes Syſtems*. S. 97. dankt er der Wiſſenſchaftslehre, daß ſie auf dem Felde dieſer Philoſophie (des Idealismus) den wohlthätigen und täuſchenden Nebel vollends zerſtreut, und uns da lauter Selbſtheit und Willkühr gezeigt habe, wo wir zuvor noch eine Herberge des Nothwendigen ahndeten.

Daß dieſe Anſichten bey Hrn. Weiß noch mehr in's Klägliche übergehen, werden die Leſer ſchon erwarten; wir wollen aber, um die zeitliche Abkunft dieſer Philoſophie noch beſtimmter zu bezeichnen, beſonders anführen, daß ſie aus einem Gedränge der Verfaſſer zwiſchen Kant und Fichte entſprungen iſt, über welches ſich Hr. Weiß folgendermaßen ausdrückt: „Entweder kühn durchgeführt die Ideenreihe, bis wo alle Realität Willkühr wird (nämlich wie im transſcendentalen Idealismus), oder lieber ein Ende gemacht aller Philoſophie und zurückgekehrt zur Heimat der Mutter Natur,“ zu welcher wir denn Hrn. Weiß alles Glück wünſchen, und ihm vorläufig ſchon das Eicheleſſen des goldnen Zeitalters empfehlen wollen.

Gleichwohl iſt es offenbar genug, daß die beyden Hrn. R. und W. auch nur die Möglichkeit, über ihre Plattheiten ſich zu äußern, und ihnen wenigſtens dieſe Form zu geben, ja ſelbſt den erſten Gegenſatz, mit dem ihr verneintes Philoſophiren beginnt, Kant und Fichte zu danken haben, und wenn Hr. R. außer andern Anmaßungen gegenüber von Kant auch noch die hat, zu ſagen: Friede ſey zwiſchen dir und mir! oder wenn er Fichte'n, nachdem er die oben angeführten Aeußerungen über die bodenloſe Willkühr ſeines Syſtems gethan, anredet: „Edler Fichte, verzeih! Nein, du ſelbſt biſt ein anderes Ich, als das, welches uns deine Lehre zeigt — ich ſage es laut: dein wahrer reiner Geiſt iſt der „Inhalt dieſes Schriftchens" — ſo hat er zu dem erſtern allerdings inſofern einigen Grund, als Kant die wahrhaft ſpeculative Seite des Wiſſens in die praktiſche Philoſophie gewieſen hat, zu dem letztern aber inſofern, als er, ſelbſt zum Volk ſich rechnend, den wahren, reinen Geiſt Fichte's in einigen ſeiner populärſten Aeußerungen und Schriften ſucht, wo denn allerdings etwa ein Rückertſcher Menſchenverſtand einige Beſtätigung für ſeine Herabſetzung des Wiſſens und die praktiſche Richtung der Speculation finden möchte, nach welcher das An ſich oder das Urreale uns nur in der Pflicht vorgehalten wird, welchen Satz denn Hr. R. auch S. 67. zur Erklärung Kants anwendet.

Sonſt iſt offenbar, daß eben jenes leere Denken, gegen welches Kant und Fichte ſtreiten, für Hrn. Rückert ebenſo wie für die übrige Menge das Wiſſen ſelbſt iſt, und daß er ſich inſofern mit dieſer in dem ganz gleichen Wahn befindet, nur daß er, weil er doch ſo viel gemerkt hat, daß jenes kein wahres Wiſſen ſeye, nun das Wiſſen überhaupt wegwirft. So wenig iſt ihm das wahre Licht über Kant oder Fichte aufgegangen.

Aus dieſer gänzlichen Unwiſſenheit über ein abſolutes Wiſſen, ſo wie der erſten fixen Entgegenſetzung der Freyheit und Nothwendigkeit, die im relativen Wiſſen nie aufgehoben werden kann, folgt nun von ſelbſt die Unfähigkeit, in welcher ſich beide Verfaſſer befinden, ſich außer den beiden Möglichkeiten eine andere zu denken, daß entweder das Nothwendige aus dem Freyen, oder das Freye aus dem Nothwendigen erklärt werden müſſe, welche Unfähigkeit dann eine dritte ſubjective Quelle ihrer Philoſophie iſt.

Jene Vorausſetzung liegt zwar ſchon Hrn. R's. erſtem Beweis zu Grunde; er wiederhohlt es aber ganz beſtimmt mehrmals, unter andern S. 97., wo es heißt: Idealität und Realität harmoniren nicht durch Wechſelbeſtimmung, (wer behauptet denn dieſes?); ſie harmoniren bloß dann, wenn das Reale als Grund des Idealen gedacht wird und nicht wieder umgekehrt. „Sonſt, ſpricht er nun wie im Traume fort, nimmt man an, (wo denn?), alles Nothwendige habe urſprünglich ſeinen Grund in dem Freyen."

Da nun das Wiſſen gleichfalls in das Freye geſetzt wird, ſo muß jenes zu dem Nothwendigen, welches nach dem oben angeführten zugleich Grund des Freyen iſt, daſſelbe Verhältniß der Entgegenſetzung haben, wie dieſes; hierauf beruht nun die einzige Art von Beweis, die für den Satz geführt wird: die Harmonie des Freyen und Nothwendigen könne ſelbſt kein Wiſſen ſeyn, und nicht nur ſchlechterdings auf dem Felde des Wiſſens nicht aufgefunden, ſondern auch, aufgefunden, nie ein Wiſſen werden; denn, heißt es S. 7 f., ſie ſoll das Denken und Wiſſen (das Freye) ſchlechthin beſtimmen, mithin über alles Denken und Wiſſen als höchſter Beſtimmungsgrund deſſelben erhaben ſeyn, und allem Denken und Wiſſen ſchlechthin vorhergehen. — Da wir unter Vorausſetzung jener Harmonie erſt überhaupt etwas wiſſen, ſo kann ſie ſelbſt kein Wiſſen mehr ſeyn. — Aus dem bloßen Denken (ſ. oben), Vorſtellen und Wiſſen entwickelt ſich nur leere Form. Die Realität des Wiſſens liegt in dem Beſtimmtſeyn durch etwas, das ſchlechthin außer aller Sphäre des Denkens und Wiſſens liegt. — Welches denn in Anſehung des Rückertſchen Wiſſens wirklich eine unzweifelhafter Satz iſt.

Bey Hrn. Weiß iſt jenes Verhältniß des Freien und Nothwendigen ſo entſchieden, daß, nach ſeiner Meynung, außerdem nichts übrig bleibt, als „daß beide gleich urſprünglich und unabhängig neben einander ſeyn,“ welches aber, ſonderbar genug, eben der Fall ſeiner Philoſophie iſt, denn die einzige Art, das Freye aus dem Nothwendigen abzuleiten, die ihm dort (S. 65.) ſelber beygeht, iſt, daß das Freye ein von dem Nothwendigen freygelaſſenes ſey, wobey er ſich ſelbſt bewußt ſeyn wird, nichts gedacht zu haben. „Das Freye, fährt er hierauf S. 66. fort, iſt nach allen Theorien Etwas (freylich daran hat man noch nie gezweifelt,) und für alles, was iſt, wird ein genügender Grund geſucht; vom Freyen alſo auch außer ihm im Nothwendigen. — Wollte man aber (S. 67.) das Nothwendige durch das Freye beſtimmt ſeyn laſſen, „ſo geſchah dieß (das Beſtimmen nämlich) ſelbſt nothwendig d. h. durch die Natur des Freyen ſchlechthin, und dann iſt dieſe ſelbſt nothwendig und nicht mehr frey.“ Auch nur dieſe, obgleich noch immer oberflächliche, Reflexion konnte, weiter verfolgt, zu etwas beſſerem führen. Der höchſte Grund, den Hr. W. endlich gegen den Idealismus, (denn wir müſſen ihm die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ihm S. 67. allerdings noch etwas von dem Fall beygeht, daß Nothwendiges und Freyes etwa abſolut Eins ſeyn möchten), iſt der: Wie kann das urſprünglich Identiſche widerſprechend werden bloß dadurch, daß es von einer andern Seite (ſollte heißen: von verſchiedenen Seiten) angeſehen wird; welche gemeine Menſchenverſtands-Frage denn ſchon hinreichend beweiſt, wie gut Hr. W. jenen Fall verſtanden habe.

Die Meynung bei Hrn. Weiß aber iſt die, daß wir eigentlich weder den dritten, noch den zweiten, noch auch den erſten Fall annehmen, ſondern uns ganz an den praktiſchen Weg halten, und auf dieſem ein Bild jenes Realen, Nothwendigen — durch Freyheit!! hervorbringen ſollen.

Der unbedingten Achtung beyder Verf. für das, was ſie Menſchenſinn, Menſchenverſtand u. ſ. w. nennen, brauchen wir nicht weiter beſonders, als einer ferneren ſubjectiven Quelle, Erwähnung zu thun; nach S. 26. R. muß der Philoſoph dem geſunden Menſchenverſtand Vertrauen einflößen, und ſich deßhalb auf dem praktiſchen (empiriſchen) Standpuncte halten. — Der Stern des Philoſophen iſt ein Irrwiſch; der gemeine Menſchenverſtand der Polarſtern der Weisheit. Der Philoſoph muß ſich orientiren; an ihm iſt die Reihe umzukehren, und ſich zu nähern, der Ausſpruch des geſunden Menſchenverſtandes iſt für ſich gewiß, der Ausſpruch des Philoſophen nur unter Bedingung u. ſ. w. (S. 28.) Daß die ganze Folge von philoſophiſch ſeynſollenden Lehrſätzen nun aus ſolchen gemeinen Menſchenverſtandsbrocken beſtehe, z. B. daß das Nothwendige die Willkühr einſchränke, daß der Menſch nur in Rückſicht ſeines Thuns frey ſey, nicht aber in Rückſicht der Folge deſſelben, womit dann klärlich bewieſen wird, wie wenig das Freye gedacht werden könne, als das Nothwendige ſchaffend — kann man aus dem Bisherigen von ſelbſt ermeſſen.

Hiermit verbindet ſich eine beſonders dem Hrn. W., ſehr beliebte, Vorſtellung von einer gewiſſen rohen Geſundheit der Seele, wobei man ſich unwillkührlich an den Chineſen in Rom erinnert.

Wenn wir nun noch die ſchon einzeln bemerklich gemachte Schwerfälligkeit der Reflexion in Anſchlag bringen, die durch das Ganze geht und aus dem allgemeinen, nun Einmal daliegenden, Vorrath von Begriffen, und dem Schatz der Sprache, ohne alle weitere Kritik, ohne alle Ahndung, daß es einer Rechtfertigung ihres Gebrauchs bedürfen möchte, Begriffe und Worte, wie es die Ergießungen des geſunden Menſchenverſtandes eben erfodern, aufgreift, (z. B. S. 64. R. „das Nothwendige außer dem Menſchen iſt Thun auf ihn u. ſ. ferner) — wenn wir auch dieſe Dumpfheit in Anſchlag bringen, ſo werden wir ein ſo ziemlich vollſtändiges Bild der Unwiſſenſchaftlichkeit des Ganzen zum voraus entwerfen können.

Wir haben nun noch das nächſte Reſultat aus der ſubjectiven Quelle dieſer Philoſophie, und das letzte objective Endreſultat für Philoſophie und Wiſſenſchaft überhaupt zu betrachten.

Wie ſich das Freye und Nothwendige im Anfang, bleibt es auch in der ganzen Folge ſich entgegengeſetzt; deſſen unerachtet aber wird das Nothwendige wieder zum Grund der Harmonie zwiſchen ihm ſelbſt und dem Freyen gemacht, das Freye im Nothwendigen gegründet. Es erhellt hieraus, nicht nur daß jener Gegenſatz überhaupt ein ſchlechthin willkührlicher Anfangspunct iſt, und daß, um dieſen Realismus zu erhalten, genau die Stelle des Bewußtſeyns aufgefaßt werden müſſe, wo das Freye empfängt, und im relativen Gegenſatz mit dem Nothwendigen erſcheint, — ein Müſſen, für welches der einzige Grund ſelbſt in der Willkühr, und der von dem allergemeinſten gemeinen Menſchenverſtand geleiteten Reflexion liegt, — ſondern auch, daß es zu einer wahren und abſoluten Harmonie des Freyen und Nothwendigen, auch im Fortgang nirgends kommen könne. Iſt das Freye im Nothwendigen gegründet, ſo iſt kein Grund, von dem Gegenſatz anzufangen, ſondern es muß mit dem Nothwendigen angefangen werden. Nachdem Hr. R. ſich mit dem Gegenſatz lange genug gequält hat, kommt es S. 45. damit zum Durchbruch, daß der Menſch als frey ſchlechthin Nichts ſeye? Wenn nun die Freyheit als Freyheit nichts iſt, ſo konnte ſie alſo der Nothwendigkeit auf keine Weiſe an die Seite geſtellt werden. Man ſieht wohl, warum dieſe Unwiſſenſchaftlichkeit vermeiden mußte, die Freyheit gleich im erſten Princip zu negiren; iſt das Nothwendige das Abſolute, ſo mußte das Freye, als Erſcheinung, aus ihm abgeleitet werden, welches dann ſpeculativ, theoretiſch geweſen wäre, und dieſem gemeinen Menſchenverſtand ſchwer gefallen ſeyn würde; oder ſollte die Antwort dieſe ſeyn: jene Ableitung ſeye unmöglich, ſo muß ſich dann dieſe Lehre nicht für Realismus, ſondern für irgend etwas anders, eine Boutterweckiſche Unwiſſenheitslehre, oder einen Schulziſchen Skepticismus ausgeben. Beſonders merkwürdig in dieſer Rückſicht iſt der 14te Lehrſatz S. 61. „die Aufgabe einer Harmonie iſt nur die Aufgabe eines Menſchen, nicht eines Freyen überhaupt; nur für den Menſchen iſt Nothwendiges da; und Menſch heißt ſelbſt nichts anders als ein Freyes, das mit einer Aufgabe, d. h. abhängig einhergeht." — Man muß den auch geſchwächt hervorbrechenden Lichtſtrahl anerkennen, wo er iſt. Es bedurfte von dieſer Reflexion aus, welche im Grunde nichts anderes ſagt, als daß der Gegenſatz von Freyem und Nothwendigem überhaupt keine Realität an ſich habe, daß er nur in Anſehung des menſchlichen, d. h. doch wohl des endlichen Bewußtſeyns überhaupt gemacht werde, daß alſo an ſich ſo wenig ein Nothwendiges als ein Freyes ſeye — es bedurfte von hier aus keines Schrittes, ſondern nur der genauerer Beachtung dieſer Reflexion ſelbſt, um dieſen ganzen Realismus als ein in ſeinem Fundament null und nichtiges Ding zu erkennen, und einzuſehen, daß wahrhaft und an ſich das Freye ſo wenig im Nothwendigen, als dieſes in jenem gegründet ſeyn könne, daß beides nur die relativen Gegenſätze an Einem und demſelben ſeyen, das an ſich weder frey noch nothwendig, aber ebendeswegen die abſolute Einheit beider iſt.

Es iſt nicht zu zweifeln, daß in manchen Stellen, welche ſich durch Stärke und durch Schönheit der Diction, durch Innigkeit und ein wirklich ernſtes Gefühl auszeichnen, (z. B. beim XXVII. Lehrſatz, „der Menſch und all ſein Thun haben nur dann Realität, wenn er ſich im freinothwendigen Thun ſeines Nichts für ſich, aber zugleich des ewigen feſten Grundes, in dem er ruht, lebendig bewußt wird, d. h. wenn er nichts für ſich ſeyn will, weil er in der That nichts für ſich iſt; und dieß handelnde Bewußtſeyn iſt ſelbſt zugleich die höchſte Regel der Wahrheit und alles ſeines Thuns,") und mehrern andern ähnlichen Stellen z. B. S. 90. dem Verfaſſer jene höhere Einheit vorgeſchwebt habe. Denn mit jener Nothwendigkeit, die der Freyheit entgegengeſetzt und eben ſo unheilig iſt, wie dieſe, hat der Menſch ganz gleiches Recht zu ſeyn, und weit entfernt, ſich ihr zu unterwerfen, iſt er vielmehr eben zum beſtändigen Streit mit derſelben beſtimmt, obgleich er auch von dieſem frey zu ſeyn wünſcht; jener Nothwendigkeit aber, welche nicht mit der Freyheit im Kampf liegt, jener göttlichen, überſinnlichen, unbewegten, heiligen, die Schickſal heißt, ſich zu unterwerfen, iſt die Lehre jeder ächten Philoſophie, und die einzige Weisheit.

Mit einer ſolchen Nothwendigkeit aber ließe ſich dann nicht jenes leichte und frivole Spiel des gemeinen Menſchenverſtands ſpielen; ſie iſt Gegenſtand nur der Speculation, und, wenn ſie im Leben auch in ihren Wirkungen erfahren werden kann, ſo kann ſie doch an ſich ſelbſt nur durch Vernunft und Philoſophie erkannt werden.

Hieraus iſt nun ohne Mühe zu begreifen, wozu in dieſem Realismus jene Nothwendigkeit werden müſſe, nämlich allerdings zu der greifbarſten, gemeinſten und durchaus empiriſchen des gemeinen Menſchenverſtandes. Die Harmonie mit dem Nothwendigen iſt nicht eine Harmonie mit dem Ewigen, ſondern, (wie im XXſten Lehrſatz ausdrücklich feſtgeſetzt wird) mit dem Gegebnen; auch S. 92. wird das Nothwendige mit dem Anſchaulichen (bei Kant) paralleliſirt, und Hr. Weiß, welcher überhaupt keine Ahndung des Höheren verräth, (S. 45., wo er von Kant ſpricht,) ſetzt ohne Bedenken das Reale in die Erfahrung, welches denn in dieſem Zuſammenhang, wir ſcheuen uns nicht es zu ſagen, die wahre Gotteslästerung iſt.

Das letzte objective Endreſultat des Ganzen conſtruirt ſich nun vollends von ſelbſt.

Das urſprüngliche Verhältniß des Nothwendigen zum Freyen iſt Erfahrung (S. 64.). Alles Wiſſen iſt bloß Form des Thuns das Thun ſelbſt aber, da es mit dem Gegebnen zu ceremoniren hat, — grober Empirismus, welches denn auch die wahre und richtige Ueberſetzung des angeblichen Realismus iſt. — Der Euphemismus iſt verzeihlich, da es ſonſt nicht an Erklärungen fehlt, die beſtimmt genug ſind. Es giebt ſchlechthin gar kein Wiſſen vor dem Handeln, wird dem gleichgeſetzt: es giebt gar kein Wiſſen a priori (S. 74.); dieſes (Wiſſen a priori) iſt auch, wie man deutlich ſieht, das Höchſte, was die beiden Verf. in der Philoſophie überhaupt kennen. „Welchen Grund (a priori) mag auch wohl ein ſich ſelbſt genügendes (reines Ich) haben, aus ſich herauszugehen, um dadurch eine Einſchränkung ſeiner Thätigkeit von außen möglich zu machen?“ (S. 76. N.) — Wozu ſoll doch nur das Bewußtſeyn erklärt werden? Iſt dieſe Aufgabe der Philoſophie in einem andern Intereſſe, als in dem leeren der Speculation gegründet? — Das Bewußtſeyn iſt ja nie einem Zweifel unterworfen. —

Nach Hrn. Weiß (S. 24.) hat die natura naturans des Spinoza, und Fichte's reines Ich das Hauptgebrechen, daß ſie ganz unabhängig vom *empiriſchen* Ich handeln. Auf derſelben Seite erhalten wir auch den vollkommnen Aufſchluß, wie es mit der *durchaus praktiſchen* Philoſophie gemeint ſey. Nämlich, daß etwa das *Object* praktiſch ſey, macht die Sache noch nicht aus; *für das Denken und deſſen Geſchäft iſt es nicht praktiſch*. Es iſt alſo wirklich auf eine völlige Negation alles Denkens angeſehen; und erſt mit dieſer iſt die radicale Umkehrung des Spinozismus, deren ſich der Idealismus nur fälſchlich gerühmt hat, (d. h. aller Philoſophie) wirklich geſchehen. Man könnte die Frage aufwerfen, fährt Hr. R. fort, ab dann nicht wenigſtens die Logik vor dem *Richterſtuhle* des Realismus als Wiſſenſchaft a priori anerkannt werden müſſe? — Keinesweges . . . Sie iſt im Grunde nur das, was man jetzt unter dem Titel der *Moral* aufführt. (S. 77.) Der Weiſe nur kann eine Wiſſenſchaft a priori beſitzen, nämlich inſofern er andern Geſetze und Vorſchriften giebt, *ſich ſelbſt und ihren Zuſtand zu verbeſſern*; dieß iſt aber nicht ſo gemeint, als ob er dieß vor aller Erfahrung wüßte, ſondern nur vor der der Andern, nicht vor ſeiner eignen. „*Jede theoretiſch behandelte Wiſſenſchaft beruht als ſolche auf Willkühr, iſt Scheinwiſſenſchaft, und von aller wahren Realität entblößt* (XXVſter Lehrſatz.) Aus dieſem Grunde beruht auch Mathematik auf Täuſchung — nur weil der Grund dieſer Täuſchung außer ihr ſelbſt liegt, kann ſie in ſich formell zuſammenhängend, und gewiß ſeyn.

(S. 104.) Mathematik und Phyſik, wie ſie dermalen angeſehen und behandelt werden, ſind Scheinwiſſenſchaften und gehen den Weg des Idealismus. Wir behandeln ſie als etwas für ſich, da ſie doch offenbar urſprünglich nichts anders als Form unſeres Thuns ſind. (S. 63.) Nicht daß wir nach mathematiſchen und phyſiſchen Principien ein Haus bauen können, beweiſet die Realität jener Principien. Das Häuſerbauen iſt ſelbſt ein freyes Thun, und ein Haus ein freyes Werk, welches an und für ſich bloße Form ohne alle Realität iſt. (S. 109.) Da nun jene Principien (S. 108.) erſt durch ihre Richtung auf Weisheit den Charakter der Realität erhalten, ſo erſieht man leichtlich, daß ſie auch in ihrer Anwendung auf das Häuſerbauen nur durch die Richtung des Häuſerbauens auf Weisheit Realität erhalten. — Nach Hrn. Weiß iſt, die Philoſophie mag anheben wo ſie will, ein Factum allezeit das, wovon ſie ausgehen muß, (Logik S. 189.); in das Syſtem des neueſten, ſich kritiſch nennenden, im Grunde aber transſcendenten Idealismus, (ſ. Herrn Prof. Jakob's Annalen der Philoſophie) können wir nicht eingehen, denn das Factum der Erfahrung iſt ein anderes: da iſt, (welche Tiefe der Reflexion!) in dem Bewußtſeyn nicht das Ding, ſondern nur der Begriff vom Ding zufolge einer Empfindung, dieſer Gedanke aber, dieſes Wiſſen, wird bezogen auf ein anderes, welches theoretiſch nicht erkannt, ſondern urſprünglich nur nach praktiſchen Principien ſeyn kann." (S. 198.) — „Die neue Philoſophie iſt Organon der Wiſſenſchaften, indem ſie ihnen allen den Weg zeigt, den ſie an der Hand der Erfahrung zu gehen haben.“ (No. 2. S. 86.) Dazu bedarf es alſo eines Organons. Unter dieſen Wiſſenſchaften werden Anthropologie, (wozu auch die Pſychologie gehört) und Naturwiſſenſchaft die vorzüglichſten ſeyn. Wir dächten, dieß alles hätten wir vorher ſchon ganz eben ſo gehabt; die pſychologiſchen Vorkenntniſſe der Logik würden nun auch nicht mehr die ſchlechte Entſchuldigung mit dem Zuſtand der Schulen bedürfen.

Da es auf ſoviel Seiten doch nicht vermeidlich iſt, daß den Verff. nicht bisweilen eine Art von theoretiſchen Gedanken in die Queere liefe, oder irgendwo die Unvermeidlichkeit eines Wiſſens hervorſpränge, z. B. bei W. S. 79. „der Menſch fängt an mit dem reinen Entſchluſſe, auszugehen auf das Wahre — und es an ſich abzubilden“ (wo man doch denken ſollte, er müßte es in jenem Ausgehen erſt gefunden, alſo gewußt haben, ehe er es an ſich abbilden könnte), ſo muß man ſich ihr Verwahren vor allem Wiſſen, nicht nur privativ, als ein bloßes nur nicht Wiſſen, ſondern als ein wirkliches poſitives Wehren gegen das Wiſſen vorſtellen; und wenn Ulyß, um dem Geſang der Syrenen ungefährdet vorüberzuſchiffen, ſeinen Gefährten die Ohren zuklebte, ſo muß man ſich denken, daß ſie erſtens ſich ſelbſt nicht nur die Ohren, ſondern alle Sinne und ſelbſt den Verſtand verkleiſtern, den aber, bei dem dieß nicht angeht, wenigſtens mit dem Ankerthau ihres Realismus an den Maſtbaum zu binden ſuchen müſſen.

Hr. W. iſt in der That zu beſcheiden, wenn er überall Hrn. R. als ſeinen Vormann erkennt, und ihm den erſten Stoß zu der neuen Weisheit zu verdanken haben will. Denn in der Logik zeigt er ſich überall ſchon ganz in den rechten Principien, und als Probe ſeiner Begriffe von wiſſenſchaftlicher Form führen wir hier nur einige Stellen dieſes Buchs an, S. 199. „die Philoſophie kann nicht Wiſſenſchaft werden, ſonſt müßte das Weſen des Menſchen ein Wiſſen und er ganz allein auf den Satz des Widerſpruchs gegründet ſeyn;“ — ferner den §. 337., wo er ſagt: Conſtitutive Principien in der Philoſophie müſſen zwar ſeyn — nur aber hier können wir keinen Gebrauch davon machen, denn 1) dient die analytiſche Methode ganz beſonders gut zum Anfang; 2) aber würde man alsdann fodern, daß Ein Princip aufgeſtellt würde — denn mehrere entgegengeſetzte wären der Einheit der Vernunft und dem Intereſſe der Wiſſenſchaft zuwider — allein dieß (Eine Princip) wäre nur in dem Fall möglich, daß die Erfahrung urſprünglich nichts als ein Product der Spontaneität ſeye — und dieß wird geläugnet. — So iſt es ja alſo mit conſtitutiven Principien in der Philoſophie überhaupt nichts; ſechs Zeilen vorher aber wird behauptet, ſie müßten allerdings ſeyn. —

Wer ſo ſehr Stümper iſt, hat wohl allen möglichen Grund, auf das Wiſſen und Theoretiſiren Verzicht zu thun, und den Grund einer Philoſophie, die nicht zuerſt auf den Verſtand wirkt, plötzlich und mächtig auf ſich wirken zu laſſen.

Unſre Leſer werden in Anſehung des Herrn Rückert von ſelbſt die Bemerkung gemacht haben, wie ſich in ihm als würdigen Repräſentanten für die Philoſophie, der allgemeine praktiſche Brauchbarkeits- und Nützlichkeitsgeiſt der Zeit ausdrücke, und begreifen, wie die Abſonderung des Handelns von aller-Speculation, der Moral von den Ideen, als ob auch nur ein Handeln, das würdig iſt ſo genannt zu werden, möglich wäre, ohne ſpeculative Ideen in ihm auszudrücken, endlich auch dieſe Wendung nehmen mußte, und wie nun zuerſt der auf das Wiſſen überhaupt geworfene Verdacht, dann die Wirkung, welche der Idealismus faſt allgemein gehabt hat, die meiſten in Anſehung ihres Denkſyſtems bis zum abſoluten Nihilismus zu reduciren, die äußere Form dazu geliehen hat, und wie hierauf von dieſer totalen Zerknirſchung, und ſubjectiven Nichtsheit der Weg zu dieſem Realismus nur Ein Schritt iſt. Wie ſich die von Kant dargethane Idealität der Außenwelt durch den Fichte'ſchen Idealismus bei Hrn. R. wirklich in eine abſolute Willkühr, und Nichtigkeit, die nun ganz nothwendig ihr Entgegengeſetztes hervorbringt, verwandelt hat, kann man unter andern an der Art ſehen, wie er die Täuſchung, welche der Mathematik zu Grunde liegt, erklärt. Das Nothwendige, ſagt er, iſt für das Freye ewig Eins, wenn dieſes ſich nämlich frey auf daſſelbe als ſeinen letzten Grund hinrichtet. Richtet es ſich dagegen als Willkühr auf ſich ſelbſt, ſo hört das Nothwendige außer ihm in dieſer Eigenſchaft für es auf; es iſt nicht ewig Eins, es erſcheint ihm als ein Vieles, Mannichfaltiges, Verſchiednes, als immer ein Andres. — Auf dieſem Standpuncte wird ihm die Sphäre, worinn das (idealiſch) Viele ihm außer einander erſcheint, der Raum, die Folge, jenes Vielen — Zeit werden. Der Grund von Zeit und Raum iſt alſo Willkühr, das in Willkühr verwandelte Nothwendige. Für einen auf ſeinen Grund gerichteten, und der Einheit des letztern ſich bewußten Geiſt giebt es daher ſchlechterdings weder Raum noch Zeit, daher auch keine Mathematik u. ſ. w. (S. 104. ff.)

Man wird in dieſer Erklärung, außerdem daß ſie nur nicht tief genug geht, um die wahre zu erreichen, auf jeden Fall eine gewiſſe herzhafte und entſchloſſene Art zu denken finden; und ſo wenig Anſprüche auf Philoſophie, und eine höhere Begeiſterung, als die des gemeinen Menſchenverſtandes, das Ganze machen kann, ſo iſt doch ſchon oben bemerkt worden, daß einzelne lichte Stellen und Blicke einer nicht durchgedrungenen, auch wohl nicht zum Durchdringen beſtimmten Speculation darin angetroffen werden, ſo wie es unläugbar iſt, daß der Wendung, welche das Denken des Verfaſſers genommen hat, wirklich eine kräftige und originale praktiſche Tendenz zu Grunde liege, die, wenn ſie ſich, anſtatt gegen die Philoſophie, dahin kehret, wohin ſie ihrer Natur nach gerichtet ſeyn muß, nämlich gegen das Leben, und die mehr äußern Sphären menſchlicher Thätigkeit, ſich mit viel Energie und Wirkung wird äußern können.

Was aber den Hrn. Weiß betrifft, ſo müſſen wir geſtehen, daß wir bei ihm weder Herzhaftigkeit, noch Entſchloſſenheit des Denkens, nicht einen entfernten Zug von Speculation oder irgend eine andre urſprüngliche Richtung, als die der Geiſtesdürftigkeit und des Unvermögens gefunden haben, welches denn auch das einzige iſt, was ſich von ihm in dieſe neue Philoſophie geworfen hat, die ihm nicht ſo ſehr an ſich ſelbſt willkommen iſt, als weil ſie ihn ein für allemal der Beſchwerlichkeiten des philoſophiſchen Verſtandesgebrauchs überhebt, und noch dazu bei aller Unwiſſenheit ſehr weiſe und kluge Mienen anzunehmen erlaubt. Anders als höchſt gemein kann man gewiß eine ſolche Art zu denken nicht finden, die gegen keine ſpeculative Idee oder gegen die Speculation ſelbſt eine andere Waffe hat, als die Berufung auf die Menſchheit, worunter nicht der vernünftige Theil derſelben, (denn ſonſt könnte unmittelbar auf dieſen provocirt werden, auch iſt es eben nicht um dieſen zu thun, wie S. 75. 76. klar geſagt iſt: der Menſch will nichts urſprünglich für ſich ſeyn, kein Ich, keine reine Vernunft —) ſondern offenbar der rein thieriſche oder wenigſtens der thieriſche, als nothwendige Zugabe zum vernünftigen verſtanden wird. Sorge doch für die Menſchheit in dieſem Sinn wer da will, durch Rumfordiſche Suppen, Runkelrübenbau u. ſ. w., nur in der Philoſohie wolle man nicht für ſie ſorgen. Hr. Weiß aber meint, wenn er ſagen könne: die Menſchheit möchte dieſe Art zu philoſophiren nicht gutheißen, eine Philoſophie von Grund aus geſchlagen und vernichtet zu haben.

Von Kant heißt es, S. 45., „dadurch, daß er auf dem empiriſchen Boden zu feſten Fuß gefaßt habe, um zu jenen Speculationen, welche eine Abſtraction von allem Gegebnen fodern, gelangen, oder ſie gut heiſſen zu können, wenn ein Anderer ſie aufſtellte — habe er ſich zu ſeinem Ruhme in ſeiner Menſchheit bewährt;" nach S. 47. findet der Menſch Kants Reſultat, (daß zu der Sinnlichkeit und dem Verſtand a priori noch Empfindung hinzukommen müßte) richtig, „denn er hatte ſchon lange den Luſtgebäuden der Metaphyſik bedenklich zugeſehen, und freut ſich nun — der Antinomien in ihrer Leere." — „Der Menſch muß auch in der Philoſophie eingedenk bleiben ſeiner Natur, (welcher andern nach dem Vorhergehenden als der thieriſchen?), damit dem Speculationsgeiſt Einhalt geſchehe. — „S. 55. Auch in Kants praktiſcher Philoſophie, und noch lieblicher als dort (in der theoretiſchen) weht der gute Geiſt des reinen Menſchen daſ. — Daß ſich der Menſch das Geſetz ſelbſt gebe, welchem er ſich doch ſtets unterworfen fühle, er, der ſtets unter dem Einfluß der Objecte ſteht, und gebohren wird und ſtirbt, ohne gefragt zu werden, (hier iſt alſo die Thierheit ganz klar; an einer andern Stelle S. 83. wird zu gleichem Zweck eine weitläuftige Beſchreibung der ſchwachen Anfänge des Menſchen vom Gehen (und Sprechenlernen an gemacht,) — — dieß begreift der Menſch nicht. — „Die Menſchheit triumphirt über die Wiſſenſchaft," (S. 53.) dagegen (S. 62.) im Spinozismus ſeufzt und ſtöhnt ſie. Nach S. VIII. der Vorrede verdient es wohl von Neuem unterſucht zu werden, und fragt ſich überhaupt noch:

ob der Menſch urſprünglich ein Ich ſeye, (dieß iſt alſo die Unterſuchung des Idealismus). Der Hauptfehler iſt: das reine Ich iſt nichts für die Menſchheit, wahrſcheinlich eben ſo wenig, als der reine Raum der Geometrie. Der Hauptſyllogismus gegen alle theoretiſche Philoſophie, der S. 79. noch einmal wiederholt wird, kommt darauf zurück: In der Philoſophie als Theorie ſey alles nur gewiß, ſofern es nothwendig gedacht werde. Nun aber wirke im Denken nicht der ganze Menſch, alſo u. ſ. w. Um die niedrige Art zu denken, die durch das Ganze geht, noch weiter einzuſehen, muß man vorzüglich die Stellen leſen, wie S. 22. wo an der wiſſenſchaftlichen Philoſophie getadelt wird, daß man durch dieſes Wiſſen noch nicht gut werde, und allerdings große Erkenntniß haben könne, ohne deswegen vernünftig zu leben, wozu doch alle Philoſophie benutzt werden müſſe. — Wie mag doch, heißt es S. 61., dem Menſchen jene Idee eines thatenloſen Handelns, (das reine Ich) genügen. — „Für das reine Ich ſey es ein ewiger Vorwurf, daß es vor aller Zeit aus ſich herausgieng, und die Welt der Objecte ſchuf, um ſich nachher in dieſer Welt und durch dieſe Welt ewig zu quälen. Freylich, wie es dem reinen Ich je einfallen könnte, ſich bis zu der Individualität des Hrn. Weiß zu beſchänken, um ſich mit Philoſophie und der Behauptung ſeiner Thierheit gegen die Philoſophie zu quälen, möchte ein ſchwer zu löſendes Problem ſeyn. — Wenn man dieſen faden, unklugen Schwätzer nun wieder von dem Ernſt und der Würde der Philoſophie, von dem Heiligſten und Beſten, was auf dieſem Wege, dem idealiſtiſchen, verdreht werde (S. 61.), reden hört, oder wenn man Tiraden, wie folgende, lieſt: „das Freye ſchaudert zurück, und Auflöſung in alle Elemente iſt Wohlthat gegen die Zumuthung, ein Gott zu werden" — es fürchtet dennoch immer, einmal ein Gott zu werden! — ſo kann man ſich dann erſt einen vollkommnen Begriff von der Gemeinheit und Unwürdigkeit machen, die ſich hier als unverderbte Menſchheit, reine Menſchennatur u. ſ. w. aufdringt.

Wie wenig ernſtliches Bemühen um Philoſophie Hr. W. ſich gegeben habe, erhellt aus der leichtfertigen Unwiſſenheit, mit der er über die Lehren früherer Philoſophen ſpricht, und man kann wohl ſagen, der gänzlichen auch hiſtoriſchen Unkenntniß der Philoſophie. Wiſſen kann Hr. W. nicht, noch kann ihm in ſeinem ganzen Leben begreiflich werden, wie ganz und gar nichts er von Philoſophie überhaupt verſtehe; jener Punct iſt factiſch, und macht ihn vielleicht aufmerkſam, da er doch dem Titel nach Profeſſor der Philoſophie heißt, inſofern wenigſtens ſein Freyes auf das Nothwendige zu richten, daß er, aus der kleinen Periode von Pythagoras, der den Namen σοφος in den des Philoſophen verwandelte, bis auf Herrn Rückert, der dieß nun wieder umgekehrt hat, — von der Philoſohie ſoviel hiſtoriſche Kenntniß, als ohne eignen Geiſt möglich iſt, ſich zu verſchaffen ſucht. — „Alle metaphyſiſchen Syſteme, heißt es S. 113, enden bey einem abſoluten; beſteht es in einem Seyn, ſo nennen ſie es den Gott.

Nach S. 14. konnte Leibnitz nicht ſich denken, wie zwei ganz heterogene Subſtanzen, Geiſt und Leib, auf einander wirken. Nicht doch; Leibnitz gab gar keine zwei ganz heterogene Subſtanzen, als Leib und Seele, zu; nach S. 70. aber beſtehen bey Leibnitz neben und außer den Monaden auch die Körper, und S. 14. wird dieß ſo erläutert: die Monaden empfinden, und das Zeugniß der Sinne hierüber (über das Empfinden?) kann keine Täuſchung ſeyn: es giebt alſo Körper — dieß alles, wohl zu merken, nach Leibnitz! Bey Descartes wirken nach S. 12. Materie und Geiſt auf einander, allein ihre Wirkungen ſtehen unter der Leitung einer höchſten Macht. Welche richtige Vorſtellungen vom Spinozismus und Idealismus der Verf. habe, iſt ſchon hinlänglich früher bemerklich gemacht worden, welche Begriffe aber von der Würde der Philoſophie, mag unter andern folgendes zeigen: „Zu allem andern, ſagt er, nehme man nun noch, daß jede Philoſophie als Wiſſenſchaft, je vollkommner ſie war, um ſo mehr dem gemeinen Menſchenſinne, der natürlichen Anſicht der Dinge entgegen ſprach. Spinoza will mich bereden, (bewahre Gott, wer wird den klugen Hrn. Weiß etwas bereden wollen? — Und der thörichte Spinoza dem weiſen Herrn Weiß etwas weiß machen? Der weiß ſich ſchon davor in Acht zu nehmen,) ich ſey nur eine Modification der Gottheit. (Daß Spinoza von Hrn. Weiß bewieſen, er ſeye eine Modification der Gottheit, wird wohl ſonſt niemand bekannt ſeyn; wär' es nun die billige Beſcheidenheit, ſich ſelbſt für unwürdig zu halten, eine Modification der Gottheit zu ſeyn, und auch nur einen Strahl der natura naturans in ſich zu haben, ſo verdiente dieß Lob; Hr. Weiß aber dünkt ſich etwas viel Beſſeres, und gar andres zu ſeyn, als nur eine Modification der Gottheit, und es wird nun ganz klar, wie hoch bei aller Unterordnung unter das Reale das vermeinte Ich, und die eigne Menſchheit des Hrn. Weiß ſteht). — Fichte, heißt es weiter, (S. 71.) bürdet mir auf, durch eine höhere Thätigkeit als die alltägliche im Denken und Handeln (producire ich die Objecte). Es iſt alſo nur die Nichtalltäglichkeit dieſer Thätigkeit, was ſie verdächtig macht. „Wer glaubt, heißt es weiter, (glaubt), allen dieſen Lehren. Ich frage, wer glaubt als unbeſtochner Menſch. Und woher hat denn die Philoſophie das Recht, den ſchlichten Menſchenverſtand eines Irrthums zu zeihen? Sprach er doch laut und herrlich und lange vor aller Philoſophie!" —

Jemand der ſo ohne allen Verſtand ſpricht, und indem er beſtändig den geſunden Menſchenverſtand als die gute Gabe Gottes im Mund führt, auf jeder Seite beurkundet, wie gänzlich es ihm ſelbſt, ſogar daran, gebricht, überhebt die Philoſophie aller Kritik, und kann an ſeinen eignen Richter verwieſen werden. Wir werden uns nicht wundern, wenn die meiſten Leſer finden ſollten, daß wir uns bei Producten der Art, wie die Rückertſchen und Weißſchen, über alle Gebühr verweilt haben. Wir führen aber dagegen an, erſtens, daß ſolche Producte nicht außer dem

Zuſammenhang des Ganzen betrachtet werden müſſen, und darum wenigſtens Rückſicht verdienen, weil dieſelbe Tendenz, die ſich in ihnen nur auf eine auffallendere Weiſe kundgiebt, ſehr vielen, ja den meiſten philoſophiſchen Beſtrebungen der Zeit, welche manchen Leſern alsdann vielleicht doch nicht ſo unmerkwürdig vorkommen möchten, nur verborgner, zu Grunde liegt; alsdann auch, daß jeder wiſſen müſſe, zu dem beſtimmten Zweck auch die beſtimmten Mittel zu ergreifen. Wir werden uns auch ferner nicht verdrießen laſſen, die Unwiſſenſchaftlichkeit, Oberflächlichkeit, dieſen Grad der Verwilderung, den man ſich kaum ſo vorſtellen könnte, und jene niedrige Denkart in der Philoſophie, wo wir ſie finden, mit gleicher Genauigkeit darzuſtellen; die allgemeine Verſicherung der Plattheit hat auf die zunehmende Unverſchämtheit derer, gegen welche ſie gerichtet iſt, keine Wirkung, als die, daß ſie ihnen Muth macht, in Intelligenzblättern u. ſ. w. ſich in gleicher Allgemeinheit, und mit der ihnen eignen Arroganz dagegen zu wehren, und vor dem Publicum weiß zu brennen. Darlegung von Gründen im Detail muß ihnen dieſen Muth nehmen. Wir werden die Hoffnung nicht aufgeben, auf dieſem Wege die Beendigung jenes immer mehr umgreifenden Unweſens erreicht zu ſehen, daß, indem in jeder andern Wiſſenſchaft und Kunſt, auch der gemeinſten, zum Lehren, wenn nicht beſonderes Talent, doch wenigſtens Kenntniß des Geſchehenen und Erfundenen erfodert wird, dagegen in der Philoſophie alle Augenblicke andre, ohne vorhergegangne Studien, ohne vorläufige Uebung des Kopfs auch nur an dem Vorhandenen, voll craſſer Unwiſſenheit, die nur von ihrem Dünkel und ihrer pöbelhaften Art, über philoſophiſche Dinge zu denken, übertroffen wird, ſich zu Lehrern aufrichten. Die noch immer nicht erloſchene Achtung für Gründlichkeit läßt auf die Erreichung dieſes Zwecks um ſo ſicherer rechnen, da jene, wenn ſie durch Gründe, wie wir wohl wiſſen, abſolut unverbeſſerlich ſind, doch bis jetzt noch einige Scheu vor der öffentlichen Meinung haben, (die ſie jetzt nur zu hintergehen hoffen), und durch dieſe zuletzt wohl auch noch ſoviel Reſpect vor der Philoſophie bekommen möchten, um mit ihren unreinen Händen ſie unberührt zu laſſen.

Wir wünſchen, daß Hr. W. ſeine Talente, die für die Philoſophie von keinem Werth ſind, anderen Fächern nicht entziehe, worin ſie glücklicher angewendet ſeyn würden, und in denen er ſich durch Schriften, wie: über die Annehmlichkeiten des Landlebens oder den Einfluß ſchöner Naturſcenen auf die Bildung des Herzens, oder allgemeinere: über den Nutzen der menſchlichen Glückſeligkeit, u. dgl. bei einem Theil des Publicums vortheilhaft empfehlen wird.

Notizenblatt.

1.

Neue Entdeckung über die Fichte'ſche Philoſophie. Jen. Allg. Lit. Zeitung. 1801. N. 360.

„Fichte dürfte wohl ſeine Lehre auf etwas gründen, und mit etwas verbinden, was er in ſeiner Abhandlung (über die Religion) und in deren Vertheidigung, und in der That in allem, was er bisher unter ſeinem Namen über ſein Syſtem bekannt gemacht hat, verbirgt. Dieſes Syſtem muß man ſorgfältig ſtudieren, muß dem, was aus der Ableitung alles Bewußtſeyns aus den Bedingungen des Selbſtbewußtſeyns folgt, ſelbſt nachgehn, ohne auf Fichte's Leitung zu warten; dann erſt erblickt man das in dem Dunkel des Allerheiligſten verborgene ἓν καὶ πᾶν, das Fichte ſelbſt in ſeinem ſonnenklaren Berichte noch nicht an das Licht gezogen hat; dann erſt erſcheint ſeine Gotteslehre in ihrer Klarheit und in ihrem innigen Zuſammenhang mit ſeinem Syſtem; und dann erſt kann man mit Erfolg die Waffen des geſunden Menſchenverſtandes gegen ihn gebrauchen."

Wir haben uns nicht enthalten können, dieſe Stelle als in mancherley Rückſichten charakteriſtiſch unſerem Notizenblatt einzuverleiben; was

1) die neue Entdeckung über das Allerheiligſte der Fichte'ſchen Philoſophie und das Licht betrifft, das in das

ſelbe gebracht wird, ſo ſpiegelt ſich unverkennbar das *neugierige* Studium der Philoſophie darin ab, das ſorgfältig ſelbſt nachgeht, nicht auf Leitung wartet, noch ſich hingibt, ſondern immer ſeiner vollkommen bewußt, auf die Entdeckung losgeht, welcher von den bisher bekannten Nahmen denn der neuen Philoſophie zu geben ſey; hat ein ſolches Studium einen Nahmen herausgebracht, ſo glaubt es das eſoteriſche entdeckt zu haben, und weil der Philoſoph nicht ſelbſt einen alten Nahmen braucht, ſchließt es, er habe ein Geheimniß aus dem Weſen ſeiner Philoſophie machen wollen, die man für ſich und andre ans Licht ziehen muß; ſolcher Befriedigung genießt denn auch dieſer Lichtzieher, den wir oben ſprechen ließen, und der für das Weſen der Fichteſchen Philoſophie den Namen ἓν καὶ πᾶν entdeckt hat.

2) Dieſer Lichtzieher erweiſt der Fichteſchen Philoſophie eine unendlich größere Ehre, als er ohne Zweifel dachte und wollte; es läßt ſich von einer Philoſophie gar nichts Höheres ſagen, als daß nichts philoſophiſches, ſondern nur der gemeine Menſchenverſtand gegen ſie aufzubringen iſt.

3) Eben ſo iſt es auch für das größte äußere Glück einer Philoſophie zu erachten, wenn dasjenige, was gegen ſie ſich hören läßt, ſich ſelbſt für dünkelloſen gemeinen Menſchenverſtand erkennt; denn die leidigſte Seite des Kampfs einer Philoſophie iſt immer die, daß ſie es mit gemeinem Menſchenverſtand zu thun hat, der ſich für Philoſophie hält, und es iſt nichts ſchwieriger, als ihm jenen philoſophiſchen Dünkel zu benehmen.

4) Der Erfolg, den die Waffen des gemeinen Men-

ſchenverſtands haben, iſt allerdings bei ihm unfehlbar, ſo lang er ſich nicht verführen läßt, aus ſeiner Gemeinheit heraus zu gehen; wenn er es mit der Philoſophie zu thun zu haben glaubt, ſo hat dagegen die Philoſophie nichts mit ihm zu thun.

2.

Bayern.

a.) Beförderung auf der Landesuniverſität Landshut.

(Oberd. allg. Liter. Zeit. CXXVIII. 10. Nov. 1801.)

„Der zweite von den neu aufgeſtellten Profeſſoren iſt der durch mehrere in den Druck gegebene ſehr ſchöne Schriften rühmlichſt bekannte Hr. Aloys Dietl, Pfarrer auf dem Berge nächſt Landshut. — Er übernahm den Lehrſtuhl der Aeſthetik, zu welchem ihn nicht nur ſeine Kenntniſſe, ſeine Schriften, ſein Converſations-Ton; ſondern auch, ſogar, das Ameublement ſeines Pfarrhauſes, ganz, qualificiren.“

b.) Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philoſophie.

(Ober. Allg. Lit. Zeit. CXXXIII. 1801. Recenſion der Kritik der theoret. Philoſophie von Schulze. Erſter Band.)

„Es iſt endlich einmal Zeit, daß den Philoſophen, die Decke weggenommen wird, die ihre Augen ſeit mehr als 2000 Jahren mit Finſterniß bedeckt hat. Die Geduld geht nicht ins Unendliche, und hat ihre beſtimmten Gränzen. Wenn die Erwartung zu lange getäuſcht wird, ſo bricht zuletzt unſer Unwille um ſo lebhafter aus, (le cri de la nation!) je länger uns leere Worte und Verſprechungen hingehalten haben. Die Philoſophen haben ſchon lange die Erwartung des Publikums getäuſcht, ſie haben ſchon lange einen ewigen Frieden unter ſich durch eine allgemeingültige Philoſophie, durch eine Philoſophie ohne Namen verſprochen; und mit jedem Jahrhundert wird der Streit in der Philoſophie größer; faſt mit jedem Jahrzehend gehen neue Syſteme der Philoſophie hervor, die alle miteinander im Widerſpruche ſtehen, und doch alle auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen."

Es wird hier ein Verhältniß zwiſchen Philoſophen und einem Publicum aufgeſtellt, wie zwiſchen einer Adminiſtration und dem Volke: die Philoſophen hätten das Amt der Seelſorge für die Vernunft des Volks, und die Pflicht auf ſich, ihm eine conſtitutionelle Philoſophie zu machen, und die Vernunft des Volks zu verwalten, welches ſich darüber auf ſeine Philoſophen ſollte verlaſſen und ſeine ſonſtigen Geſchäfte darnach betreiben können; nach der Anſicht dieſes Recenſenten hat das Publicum eine allgemeingültige Philoſophie erwartet, die ihm gegeben werden ſollte; das Volk hat zweitauſend Jahre vergeblich gewartet, (von welcher eſelhaften Geduld iſt doch dieß Volk,) und wenn es noch ſechstauſend Jahre wartet, ſo würde es keine Philoſophie bekommen; denn das Warten verhilft eben ſo wenig dazu, als das Warten, bis der Acker von ſelbſt Korn trüge und ſein Brod gebacken präſentirte, zur Sättigung. — Aber das ſo lange getäuſchte

Volk läßt endlich, wie wir ſehen, gegen die Adminiſtration der Vernunft ſeinen Unwillen losbrechen; es findet einen Mann, der als ſein Meſſias ſich an ſeine Spitze ſtellt, denn „Hr. Hofr. Schulze hat ſich das unſterbliche Verdienſt erworben, den ewigen Streit in der ſpeculativen Philoſophie zu endigen (nicht daß er die Vernunftadminiſtration verbeſſerte, ſondern wie ein Marat, daß er alle Syſteme, die ſich um die Regierung riſſen, guillotinirt). Er hat gezeigt, daß die Philoſophie einen Erbfehler hat, u. ſ. w. Er ſtellt daher einen Skepticismus auf, den der gewöhnliche Vorwurf nicht trifft, denn der Vf. erkennt die logiſchen Wahrheiten an; u. ſ. w. Der Skepticismus des Vf. iſt einleuchtend und klar, daß wir feſt überzeugt ſind, daß dadurch über alle Syſteme der theoretiſchen Philoſophie der Staab gebrochen iſt; daß in unſerm neuen Jahrhundert die ſpeculative Philoſophie als eine Wiſſenſchaft betrachtet werden wird, die als ein künſtliches Gewebe von leeren Begriffen nur müßige Köpfe beſchäftigen kann.“

Der Umſtand iſt nicht zu überſehen, daß der, der dieſes Freudengeſchrey erhebt, nur den erſten Theil des Schulziſchen Werks vor ſich hatte, worin die philoſophiſchen Syſteme nur erzählend dargeſtellt werden, und den zweyten nicht, worin ihre Grundloſigkeit erſt erwieſen wird, alſo ſchon über das bloße Verſprechen ihrer Widerlegung ſeinen Jubel erhebt.

Der Jubel über den Untergang der ſpeculativen Philoſophie trifft genau mit der pſychologiſchen und moraliſchen Begründung und Ausführung der Philoſophie zuſammen, der wir hier im Vorbeygehen erwähnen müſſen.

wovon ein gewiſſer Pfarrer und Prof. Salat in Schriften, über die Aufklärung, und: Winken des Verhältniſſes der intellectuellen zur ſittlichen Kultur, und beſtändigen Erklärungen und Erzählungen darüber, in der oberdeutſchen allgem. Zeit. ein eitles und leeres Gewäſche zu machen gar nicht aufhören kann. Es ſcheint, dieſer Hr. Prof. Salat hält ſich eigentlich für den philoſophiſchen Apoſtel Bayerns, und es hat ſeinem Apoſtelamte keine andere Beſtätigung mehr gefehlt, als die wohlfeile Märtyrerkrone, welche ihm ſeine geiſtlichen Obern bereitet haben; für das urſprüngliche Diplom zu ſeinem hohen Berufe, der Ritter gegen die Finſterniß zu werden, aber, ſcheint er den Umſtand zu halten, daß ins philoſophiſche Journal einmal ein ſeichter und unphiloſophiſcher Aufſatz, der ihn zum Urheber hatte, aufgenommen wurde; es erſcheint keiner ſeiner vielen geſchwätzigen Erzählungen von ſich und ſeiner moraliſchen Philoſophie, worin er nicht dieſer Ehre, einen Aufſatz im philoſophiſchen Journal gehabt zu haben, erwähnte, und keine Woche der oberdeutſchen Zeitung, worin er nicht ein ſolches eitles Auskramen der Humanität und Moralität und praktiſchen Philoſophie und alles Guten und Wahren, und des Vorwärts zum Beſſern und Vervollkommnung darbrächte. Das Kantiſche Moralprincip iſt gerade die lahme Mähre, die ſich in dieſe Schwemme ſchaaler moraliſcher Brühen hineinreiten läßt; der Fichteſchen Philoſophie traut er nicht recht, denn man kann nicht wiſſen, ob dieſe nicht Mücken „aus dem dunkeln Lande des Myſticismus" im Kopf habe, ſoviel wenigſtens iſt ſicher, daß ſie gar ſpeculative Philoſophie iſt; vor deren einem wie vor dem andern Salat und ſeine moraliſche und humane

Philoſophie gleicherweiſe bange hat; und das eine oder das andere, wäre doch Gewürz, das ihrer Geſchmackloſigkeit allein nachhelfen könnte. Wie müſſen der Bayeriſchen Gediegenheit ſolche moraliſche Saalbadereyen und aſtheniſche Saläte anekeln, durch welche dieſem Bayern die berliniſche Aufklärerey in ihrer platteſten Geſtalt als eine moraliſche und humane Aufklärung zugewinkt und eingepropft werden ſoll; Salat nennt das, auf eine empiriſche, das heiße, praktiſche Weiſe das Wahre und vorzüglich Wichtige der neuern Philoſophie in den Krais eines feinern und ſelbſtdenkendern Publicums einführen; wenn das ſelbſtdenkende Bayriſche Publicum aus dem Salatſchen Einführen einen Begriff von der neuern Philoſophie erhalten müßte, ſo müßte es ſich wundern, wie unter dem ſelbſtdenkenden Publikum des übrigen Deutſchlands räſonnirende Eitelkeit und humane Mattheit für Philoſophie gehalten werden könnte, und ihr billig ſeine unphiloſophiſche Derbheit vorziehen, welche Salat und Conſorten breit und platt zu ſchlagen ſich bemühen.

Es fällt uns, nachdem das vorherige ſchon abgeſetzt iſt, ein neuer Salat in der oberd. allg. Liter. Z. XVIII. ſt. 1801 in die Hand, worin jene praktiſche und moraliſche Tendenz des Philoſophirens, welches der oben angeführte Prophet der Plattheit und Seichtigkeit in Bayern übt, und das Verhältniß, das ſie ſich zur Philoſophie gibt, aufs naivſte ausgedrückt iſt, und wovon wir uns nicht enthalten können, einiges beyzubringen, um die Züge dieſes moraliſchen Philoſophirens zu vervollſtändigen. Es ergibt ſich nemlich daraus, daß dieſes Philoſophiren ſeine Foderung der Moralität, als des einzigen tiefen Grundes der

Philoſophie darum macht, um alles Philoſophirens überhoben zu ſeyn, ſtatt deſſelben moraliſche Eitelkeit und Dünkel geltend zu machen, und zur Kritik philoſophiſcher Syſteme das einfache und ſchlechte Hausmittel gebraucht, ihre Urheber und Anhänger, aus eigener moraliſcher Urtheilskraft, zu unmoraliſchen Menſchen zu creiren. Der Geiſt, nur nicht der Buchſtabe, iſt Salats Geſchrey, der Geiſt, der Geiſt, nicht die Formeln, nicht ein beſtimmter Begriff, auf das innre, tiefe Wahre und Urwahre, auf den moraliſchen Geiſt kommt es an; ſein ermunternder Ausruf und moraliſcher Rippenſtoß: Immer Vorwärts zum Beſſern, Vollkommnern! In Anſehung des Theoretiſchen geht ihm nichts über die ſchöne philoſophiſche Nüchternheit in Anſehung der Begriffe, des Wiſſens, der Theorien, Syſteme u. ſ. w. auch die intellectuelle Bildung und der reinere Begriff iſt von großem Belange u. ſ. w. — In ſolches Treiben und Aufrufen und Winken ſetzt er das Philoſophiren; er verkennt den Werth der Theorien, Syſteme, ſofern ſie aus der Kraft des Intellectuellen kommen, und vornehmlich in der Schule oder nach ihrem Maaßſtabe gebaut werden, keineswegs, er erkennt vielmehr die Nothwendigkeit und den entſchiedenen Nutzen derſelben, unmittelbar für den ſtudirenden Jüngling, und mittelbar fürs Ganze. — Ein ſolches eitles Saalbadern ins Allgemeine hinein, muß man für das halten, was Salat den Geiſt nennt, das Geiſtigſte aber iſt ihm das Winken, denn im Winken iſt am wenigſten Buchſtabe. Die intellectuelle Cultur iſt ihm von großem Belang, aber weil der Geiſt alles iſt, ſo erklärt er, daß es auf mehr oder weniger unreine ſcientifiſche Begriffe nicht ankomme, der bloße Syſtematiker aber ſehe zuvörderſt auf den Buchſtaben, nicht auf den edlern Geiſt; die Syſteme gehen aus dem intellectuellen Vermögen hervor, aber es komme darauf an, welch ein Geiſt ſie bewohne; intellectuelles Vermögen und Geiſt ſind Salat zweyerley Dinge. Welche Kraft er dieſem intellectuellen Vermögen zutraut, beſtimmt ſich dadurch, daß ihm der denkende Geiſt 1) nicht nur von Außen abhängig iſt, ſondern auch 2) als Menſchengeiſt in ſich ſelbſt beſchränkt; 3) alsdenn iſt auch die Philoſophie nicht allein durch den moraliſchen Zuſtand jedes Einzelnen bedingt, (denn frey iſt des Menſchen Wille!) ſondern auch 4) bald mehr bald weniger von den äußern Umgebungen und folglich ſelbſt von der Kraft des Mechanismus abhängig. — Kurz man muß auch in dem Salatſchen Gewäſche Geiſt und Buchſtaben abſondern; zum Buchſtaben deſſelben gehört, daß ihm das intellectuelle Vermögen vom Belange iſt, der Geiſt aber, der über dieſem moraliſchen Waſſer ſchwebt, iſt die platteſte Verachtung deſſelben; eine Verachtung, die ihre Verächtlichkeit mit dem moraliſchen Mantel des Beſſern und Vollkommnern zudeckt, und unter dieſer Haut hervor ungeſcheut ihre ungezähmte Eitelkeit zur Tugend decretirt, und die Unwiſſenheit (die Salat in dieſer Kritik einer Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme, aus welcher wir dieſe Brocken nehmen, verräth,) nicht nur nicht zu verbergen ſucht, ſondern eher groß damit thut; ſo wie dieß moraliſche Fell ſich zur gemeinſten Unverſchämtheit berechtigt glaubt; es iſt nöthig, heißt es, auf das Weſen der Philoſophie, ſofern es ſich in dem ſchönen Verbande zwiſchen Beyſpiel und Lehre offenbart, beſonders hinzuweiſen, zumahl da kürzlich, in der neueſten Schule des Idealiſmus, glänzende Sophiſten aufſtanden, die praktiſch zwiſchen Wiſſenſchaft und Leben eine weite Kluft ſtatuiren; — was heißt dieß praktiſche Statuiren anders, als daß die Sophiſten des neuiſten Idealismus unmoraliſche Menſchen ſeyen; das läßt ſich Salat von ſeinem Geiſte ſagen, der nur den Geiſt wittert, und über den Buchſtaben, was bey Salat ſoviel als die Wiſſenſchaft ſelbſt heißt, weggeht. Wenn die moraliſche Plattheit ohne Eitelkeit iſt, ſo könnte ſie ſich ſelbſt genügen; aber wenn ſie davon angeſteckt ihr großes Wort und Urtheil über Philoſophie mitſprechen zu müſſen meynt, ſo bleibt ihrer Unfähigkeit, zu den Regionen einer intellectuellen Welt aufzuſteigen, nur die überall ſich aufdringende moraliſche Suffiſance, dagegen. Was ſich Salat von der neuen äſthetiſch-philoſophiſchen Schule, oder der neuen Sophiſtik, wie er es nennt, aufgemerkt und in ſeinem Kopfe überalſher zuſammengerührt hat, iſt, daß das moraliſche und phyſiſche hier nicht mehr weſentlich unterſchieden ſeyen, aber die Schönheit ſey das Höchſte (alſo nicht bloß Abbild oder Widerſchein der Sittlichkeit in der Sinnenwelt), und die Religion ſey die Poeſie der Philoſophie!! Daß, ſetzt Salat hinzu, eine ſolche Sophiſtik zur Befriedigung ſowohl als zur Beſchönigung der Leidenten in dieſer empiriſchen Welt trefflich tauge, das verſteht ſich — und das wiſſenſchaftliche Urtheil lautet dahin: das Syſtem dieſer philoſophierenden Schöngeiſter (darunter ſcheint nämlich dieſer Schwätzer, der ſich beſonders einbildet, gut ſchreiben zu können, was, wie er ſagt, bei einem Katholiken noch immer etwas Seltenes iſt, ſammt und ſonders alle zu begreifen, denen ſeine Fatuität nichts abgewinnen kann, das ſie ſich anzueignen vermöchte,) iſt *übrigens* bloßer Naturalismus mit theoretiſchen (logiſchen und metaphyſiſchen) Formeln künſtlich eingefaßt, und geſchminkt mit den Farben der Aeſthetik. — So urtheilt über die wiſſenſchaftliche Seite der neueren Philoſophie dieſer feine moraliſche Mann mit einem: übrigens, ſo im Vorbeygehn ab; den Hauptaccent legt der unwiſſende Dünkel aber auf die Befriedigung und Beſchönigung der Leidenſchaften in dieſer empiriſchen Welt. — Mit einem Worte, ſeit die Geiſtloſigkeit und Gemeinheit ſich geſunden Menſchenverſtand und Moralität zu nennen angemaßt hat, ſo ſetzt ſie ihrer eignen Nichtswürdigkeit und Unverſchämtheit keine Gränzen mehr, und man kann nicht umhin, dieſe Moralitäts-Haut für das ſchlechteſte zu halten, worein ſich noch die eitle Unwiſſenheit gehüllt hat.

3.

a.) Aufnahme, welche die durchaus praktiſche Philoſophie in Göttingen gefunden hat.

Wir machten uns oben, in der Anzeige der Rückert- und Weißiſchen Schriften, anheiſchig, eine Anzahl Philoſophen namhaft zu machen, mit deren Philoſophie es gerade eben ſo beſchaffen wäre, wie mit der der beiden angeführten Vff. Nachdem obige Anzeige ſchon abgedruckt war, leſen wir eine Beurtheilung dieſer Philoſophie, welche nicht zunächſt auf den Verſtand wirkt, in den Göttingiſchen gelehrten Anzeigen, woraus wir folgende Stellen auszuheben uns nun veranlaßt ſehen.

„Die Verfaſſer der Schriften, die wir hier anzeigen, ſcheinen noch ganz kürzlich dem *idealiſtiſchen Dogmatismus des* Hrn. Fichte und ſeiner Mitſtreiter angehangen, und als ihnen *auf die Länge* bey dieſer Philoſophie *nicht wohl wurde*, ſich nach einer andern umgeſehen zu haben."

Nach welcher andern, als der, welche, ſchon früher in Göttingen aufgegangen, auch meinte, daß nach ihr den Philoſophen nun nichts mehr übrig bliebe, als *zur Heimat der Mutter Natur* zurückzukehren.

„Hr. R. zwar neigt ſich noch mit einer Art von *Heimweh* zu den idealiſtiſchen Speculationen. Hr. Weiß dagegen lehrt entſchiednen Anti-Fichtianismus"; er iſt daher auch der wahre Liebling dieſes Recenſenten; in ſeiner Abhandlung ſind recht viele vortreffliche Gedanken, *die auch Recenſent gern unterſchreibt*, Recenſent kann dagegen um ſo weniger disputiren, da er ungefähr *dieſelben* Reſultate, *beſonders ſo wie ſie* H*r. W. ausdrückt*, auf ganz andern Wegen *am Ende*, (ja wohl am Ende; wenn etwas, das keinen Anfang hat, ein Ende haben könnte), *ſeines* Speculirens gewonnen hat, „die Einſicht als etwas Theoretiſches iſt in dem Menſchen, (Rec. bringt hier die Verbeſſerung bei: in der Vernunft), gar nicht das höchſte u. ſ. w. die Richtung unſres Geiſtes iſt praktiſch, ſelbſt die Wiſſenſchaft, wenn ſie in Ehren bleiben ſoll u. ſ. w. — durch die Ich-Wiſſenſchaftslehre wird das Heiligſte und Beſte verdreht, die wahre Thätigkeit iſt ein Beſtreben aus ſich heraus."

Was es mit dem *Beſtreben aus ſich heraus* dieſes Rec. für eine Bewandniß habe, werden wir vielleicht bei andrer Gelegenheit kennen lernen. Es verdient aber doch, da dieſer Rec. insbeſondre von Fichte in dem ungeſcheuteſten Tone einer aufs höchſte erbitterten Arroganz ſpricht, (z. B. „Rec. hat die (obigen) Stellen um ſo lieber abgeſchrieben, da er in ihnen beſonders den guten Geiſt der Verff. erkennt, der denn aber, wenn nach Herrn Rückert der gute Geiſt dem Herrn Fichte eigenthümlich einwohnt, nothwendig ein böſer Geiſt heiſſen muß" u. ſ. ſ.), es verdient, ſage ich, in dieſer Rückſicht bemerkt zu werden, daß dieſer Rec., der eine ſolche Sprache führt, gleichwohl ohne die Wiſſenſchaftslehre noch vielleicht bis dieſen Augenblick bei Kants Kritik ſtehen, ſie commentiren, und das kritiſche Stroh mit ſeinen verwelkten äſthetiſchen und ſchöngeiſteriſchen Blümchen aufzuſchmücken ſuchen würde, — und daß eben dieſer Idealismus, der das Beſte verdreht, und dieſer Dogmatismus es iſt, der dem vermeinten Skepticismus dieſes Rec. — man kann nicht ſagen: auf die Beine geholfen hat, da er in jeder Rückſicht lahm iſt — aber doch wenigſtens ſo viel Herz gegeben hat, auch die Kantiſche Krücke wegzuwerfen, und ſich ganz paralytiſch zu bekennen, welches denn doch, wie wir denken, kein geringer Dienſt iſt, da es immer beſſer iſt, die abſolute Negativität zu geſtehen, als ſie auf eine ſchlechte Weiſe zu verbergen.

b.) Anſicht des Idealismus daſelbſt.

In denſelbigen Göttingiſchen Anzeigen hat wahrſcheinlich derſelbe Rec. auch von einigen, im vorigen Jahr, zu Bamberg vertheidigten philoſophiſchen Inaugural-Theſen Notiz genommen, welche, wie wir hören, auch in den Reichsanzeiger eingerückt worden ſind. Daß der Reichsanzeiger ſein Publikum damit zu beluſtigen meint, iſt billig; daß aber gelehrte Anzeigen, die unter der Aufſicht der königlichen Societät der Wiſſenſchaften herausgegeben werden, ſich dazu herablaſſen, beweißt an dieſer königlichen Societät eine ganz beſondre gute Laune.

Aller Ernſt des Unterrichtes kann in einem Zeitalter, wo der Dilettantismus ſo beſondern Beifall findet, und in allen Fächern ſo viele Beiſpiele vor ſich hat, nicht verhindern, daß er nicht auch in der Philoſophie ſich verſuchte.

Wo aber die Lehrer ſchon Dilettanten ſind, oder nicht einmal dies, ſondern zu ihrer Qual Philoſophie treiben und lehren, iſt man freilich ſicher, daß ſich der Dilettantismus auch nicht einmal nach unten verbreite. — Was übrigens dieſer Rec. ſich unterſteht, zu ſagen: daß die Sätze, welche er dort ausgezogen hat, im Syſtem des transſcendentalen Idealismus heilige Wahrheiten ſeyn ſollen, leide keinen Zweifel, iſt eine zu abgeſchmackte und platte Lüge, als daß wir etwas anderes dagegen nöthig fänden, als ermeldte königliche Societät auf dieſen Mitarbeiter aufmerkſam zu machen, deſſen böſe Laune gegen die Philoſophie auch die gute der Societät verdächtig machen könnte.

Druckfehler des erſten Heftes.

S. 56. Z. 3. v. u. l. Ubeda ſt. Orbaneja.
S. 70. Z. 4. v. u. deleat. d. W.
S. 74. Z. 6. v. o. l. nur daß er, ſtatt: daß nur er.
S. 119. Z. 15. nach ſich iſt nicht einzuſchalten.
S. XVI. der Einl. Z. 9. v. u. l. beſchließende, ſtatt: beſchießende.

Kritiſches
Journal der Philoſophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joſeph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Erſten Bandes drittes Stück.

Tübingen
in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung.
1802.

I.

Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt.

Der Zweck dieſes Aufſatzes iſt, mehrere, theils aus einer einſeitigen und falſchen Anſicht der Philoſophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwiſſenſchaftlichkeit entſpringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphiloſophie in ihr Licht zu ſtellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt angenommen wird, ſo iſt ſelbiges keinesweges als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreiſen: was Philoſophie iſt, iſt es ganz und ungetheilt; was es nicht in dieſem Sinne iſt, oder ſeine Principien von der Philoſophie nur entlehnt, übrigens aber ſich ganz von dem Gegenſtand derſelben entfernt, und ganz andre als philoſophiſche Zwecke verfolgt, kann nicht Philoſophie, auch nicht im ſtrengern Sinn philoſophiſche Wiſſenſchaft heißen.

Alle Unterſchiede, welche in dieſer Rückſicht gemacht werden, ſind leer und bloß ideell, es iſt nur Eine Philoſophie und Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie; was ihr verſchiedne philoſophiſche Wiſſenſchaften nennt, ſind nur Darſtellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philoſophie unter verſchiednen ideellen Beſtimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterſchiednen Potenzen.

Die vollkommne Erſcheinung der Philoſophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor; das Princip der Philoſophie ſelbſt hat deshalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz; aber dieſer Indifferenzpunct der abſoluten Einheit liegt wieder in jeder beſondern Einheit für ſich, ſo wie in jeder ſich alle wiederholen; das Conſtruiren der Philoſophie geht nicht auf ein Conſtruiren der Potenzen, als ſolcher, und demnach als verſchiedner, ſondern in jeder nur auf Darſtellung des Abſoluten, ſo daß jede für ſich wieder das Ganze iſt. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geſchloßnen und organiſchen Ganzen der Philoſophie iſt wie das der verſchiednen Geſtalten in einem vollkommen conſtruirten poetiſchen Werk, wo jede, indem ſie ein Glied des Ganzen iſt, doch, als vollkommner Reflex deſſelben, wieder in ſich abſolut und unabhängig iſt.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für ſich behandeln; aber nur inſofern ihr wirklich das Abſolute in ihr darſtellt, iſt dieſe Darſtellung ſelbſt *Philoſophie*; in jedem andern Fall, wo ihr ſie *als beſondre* behandelt und für ſie, als beſondre, Geſetze oder Regeln aufſtellt, kann ſie nur Theorie eines beſtimmten Gegenſtandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunſt heißen. Ihr könnt, um dies allgemein zu faſſen, überhaupt bemerken, daß alle Gegenſätze und Differenzen nur verſchiedne Formen ſind, die in ihrer Verſchiedenheit weſenlos nur in ihrer Einheit, und da die Einheit aller nicht wieder ein Beſonderes ſeyn kann, nur inſofern reell ſind, als jede in ſich das abſolute Ganze, das Univerſum repräſentirt. Wenn ihr nun die Geſetze auf das Beſondere als Beſondere gründet, ſo entfernet ihr ebendadurch euren Gegenſtand von dem Abſoluten, eure Wiſſenſchaft von der Philoſophie.

Die Naturphiloſophie iſt alſo, als ſolche, die Philoſophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objective *Wiſſen*, und der Ausdruck des Indifferenzpuncts, ſofern er in ihr liegt, *Wahrheit*, ſo wie deſſelben, ſofern er in der ideellen Welt liegt, Schönheit iſt, kann die ganze Philoſophie von der theoretiſchen Seite angeſehen, Naturphiloſophie heißen.

Daß in andrer Rückſicht auch die Theorie der Natur, als ſpeculative Phyſik, ihre Grundſätze aus der Naturphiloſophie nimmt, geht uns hier nichts an, und wir ſchließen dieſe Beziehung für gegenwärtig völlig aus. Es iſt von Naturphiloſophie als ſolcher und *an ſich* die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet iſt, obgleich dieſes faſt allgemein mit ihr verwechſelt wird.

Nach dieſen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie nur die Rede ſeyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philoſophie hält, bezogen, oder inwiefern ſie, in ihrer Abſolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philoſophie betrachtet wird.

Dieſe ſelbſt aber kann wieder unter einem doppelten Geſichtspunct betrachtet werden, entweder von der *reinwiſſenſchaftlichen* Seite, oder in ihrer *Weltbe-*

ziehung, welche vornämlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, ſofern dieſe die zur unwandelbaren objectiven Anſchauung gewordene Speculation ſelbſt iſt, und die auf die Moralität, ſofern dieſe ein objectiver Ausdruck ſpeculativer Ideen im Handeln iſt.

Die Poeſie, ſolange ſie noch nicht Sache der Gattung oder wenigſtens eines ganzen Geſchlechts, und das Eins und Alles einer Nation geworden iſt, wird ſelbſt nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspuncte ſind ſelbſt nur die beyden angegebnen, auf die wir uns aus dieſem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einſchränken wollen.

I.

Die ſchiefen Urtheile, welchen die Naturphiloſophie von Seiten deſſen, was man Philoſophie zu nennen beliebt, ausgeſetzt iſt, ſind ſo tief verflochten in den Grundirrthum, der faſt allen neueren Beſtrebungen und ſelbſt den verſuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf dieſen zurückgehen muß.

Da derſelbe gewiſſermaßen zugleich der Centralpunct der ganzen modernen Kultur iſt, ſo iſt für die Philoſophie, die aus dem von ihr gezognen Kreis von allgemeinen Ideen herausſchreitet, nirgends ein Anknüpfungspunct; der hiſtoriſche Faden, der ſonſt Manche von einer Form der Philoſophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab, ſie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt iſt, um jenen Punct zu finden; da alſo die, welche von eine

Seite wirklich Philoſophen ſind, in der Regel kein andres Beurtheilungsprincip, als das ihrer eignen Beſchränktheit, die es nicht ſind, obgleich ſie ſich rühmen es zu ſeyn, kein anderes als das der hiſtoriſchen Vergleichung und Entgegenſtellung haben, ſo iſt ohne Aufdeckung des Puncts, über den ſie vor allen Dingen hinaus müſſen, ehe ſie über den Grund und die Tendenz der Naturphiloſophie zu urtheilen im Stande ſind, ihre Meynung darüber auf keine Weiſe zu berichtigen.

Dieſer Punct, über den ſie bisher nicht hinaus können, iſt, um es aufs Kürzeſte zu ſagen, die unbedingte Foderung das Abſolute außer ſich zu haben; wie ſelbſt aus der Wirkung des Chriſtenthums, das die ganze Kultur der ſpäteren Welt allgebietend beſtimmte, und der Aufnahme des Abſoluten in die innerſte Subjectivität, unmittelbar das Entgegengeſetzte, — gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erſtarrte Welt — nothwendig entſtand, iſt hier nicht der Ort weiter auszuführen, ſo wenig als nöthig iſt, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Foderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß ſie ſich der höchſten Irreligioſität am meiſten empfahl, welche, indem ſie durch die Entfernung Gottes — als einer außer- und überweltlichen Subſtanz — aus der Welt ihm den höchſten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, dagegen in dieſer Welt deſto freyere Hände behielt, und ſie nach dem gemeinſten Verſtand ſowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neueſten Zeiten Jacobis Predigen und Reinholds Verſichern keine andre Urſache habe, als jenes unaustilgbare

Begehren, iſt vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt iſt bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Foderung, nämlich *das Ich außer dem Abſoluten zu halten*, für die Philoſophie ganz daſſelbe Reſultat gewähre, und der Grund, warum dieß nicht ſo allgemein bemerkt wird, iſt folgender: Da man, dem erſten Princip unbeſchadet, das Abſolute wieder als Glaube, mithin ſo, daß es, theoretiſch angeſehen, doch immer nur *im* Ich und *für* das Ich, und nur *praktiſch* betrachtet, *unabhängig vom* Ich, *außer ihm* iſt, in die Philoſophie hintennach einführen kann, ſo hat man den Vortheil, ſich *gegenüber vom Dogmatismus*, der das Außer-ſich-haben des Abſoluten behauptet, das läugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deßwegen das Abſolute wahrhaft *im* Ich hätte, welches nicht ſeyn könnte, ohne dieſes als beſondre Form zu vernichten.

Es iſt an ſich offenbar, daß, wie das Außer-ſich-ſetzen des Abſoluten im Dogmatismus zum inneren und verborgnen Grund die Foderung hat, daß das Ich außer dem Abſoluten bleibe, ſo das zugeſtandne und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Abſoluten durch eine ſehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Abſoluten außer dem Ich zur Folge hat; daß aber die *Folge* wieder das innere Motiv des *Grundes* ſey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bey dieſer Wendung, welche allerdings eine *Umkehrung* des Dogmatismus iſt, wird in der theoretiſchen Philoſophie das *An ſich* geläugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in ſich, oder ſich wahrhaft in es ſetzte, ſondern:

es wird ſchlechthin aufgehoben, ſeine Realität gänzlich hinweg geläugnet, *aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedankending, in das Ich ſetzbar, und inſofern ein Product des Ich ſey.*

Hier iſt alſo die Foderung offenbar ausgeſprochen: *das An ſich müſſe, um reell zu ſeyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm ſeyn,* d. h. es iſt die ganze Vorausſetzung des Dogmatismus ſonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigne Verwirrung, eine Philoſophie darum gerade für *Idealismus* und ſogar vollendeten zu halten und auszugeben, weil ſie 1) das An ſich überhaupt (das abſolut Ideale), 2) weil ſie es *aus dem Grunde läugnet,* daß es nur als *Ding* an ſich, als ein *Außer* dem Ich, demnach dogmatiſch-realiſtiſch denkbar erſcheint, hat außer der Tradition von Kant — der übrigens, wie ſich beweiſen ließe, ein ganz andres Recht hatte, ſeine Philoſophie Idealismus zu nennen, — ſeinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verſtand hat, wenn ihm verſichert wird, daß die einzelnen ſinnlichen Dinge nicht außer ihm exiſtiren, ſo wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieſer Dinge gegeben wird, daß man *ſie läugnen,* für das Charakteriſtiſche einer beſondern Philoſophie halten, und dieſe ſich durch ſolches Läugnen allein den Namen Idealismus verdienen kann.

Weil aber nach der ganzen Abſicht dieſes *Idealismus* das Ich in ſeiner empiriſchen Integrität bleiben ſoll — denn eben darum wird das An ſich weggeſchafft, weil um des Ich willen, das für ſich beſtehen ſoll, es auch auſſer demſelben gedacht werden muß, — da er überhaupt ſich zum Geſetz macht: das reine Bewußtſeyn nur, ſofern es im empiriſchen gegeben iſt, anzuerkennen, dieſes aber, das empiriſche, nicht iſt ohne die Berührung der Objecte, ſo iſt nothwendig, daß durch einen theoretiſch unbegreiflichen Anſtoß, oder auch vermöge unbegreiflicher das Ich einſchließender Schranken ſo viel Affectionen in es geſetzt ſeyn, als den Objecten entſprechen, dieſe Seite des Ich iſt die empfindende und zugleich practiſche, durch die Anſchauung, alſo in ſeiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein ſich Hin- und Herbewegen iſt, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauheit, Süßigkeit oder Bitterkeit in den Raum — die allgemeine Form des ſich Hin- und Herbewegens äußerlich angeſchaut — geſetzt, über Flächen verbreitet, und mit einem Wort zu concreten Dingen ausgebildet.

Daß dergleichen Popularitäten, ſo wie eine ſolche Vorſtellung der Natur, nach welcher ſie in Affectionen wie grün und gelb u. ſ. w., und dazu producirten runden oder eckigten Objecten beſteht, eine Naturphiloſophie füglich entbehren machen, iſt offenbar genug. Beſonders bemerkenswerth aber iſt die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empiriſchen Realität erhalten, und nur das Weſen oder die Subſtanz, dem ſie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat, als ob ſie da nun nicht eben erſt recht feſtſäßen, und ganz unvertilglich wären.

Es kann nicht zweifelhaft ſeyn, warum in dieſer Form der Philoſophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphiloſophie ſtatuirt wird, das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene ſich den Schein geben möchte, weil Naturphiloſophie einen empiriſchen Realismus begründet, ſondern vielmehr, weil ſie den in den oben beſchriebenen Affectionen des Ich begründeten empiriſchen Realismus für nichts hält, und auf das An ſich und Intelligible der Natur geht, — nicht weil ſie einen Gegenſatz der Natur und des Ich — ein Seyn der Natur außer dem Ich —, ſondern weil ſie eine abſolute Identität behauptet, in der beyde gemeinſchaftlich verſenkt werden, weil ſie alſo weder in dem unbegreiflichen Anſtoß, noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt; und mit einem Wort abſoluter Idealismus iſt.

Wir müſſen uns von der practiſchen Seite jener Art der Philoſophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu ſehen, welche Bewandniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung iſt: vom theoretiſchen Standpunct aus ſey die Philoſophie Idealismus; auf dem practiſchen ſtelle ſich der Realismus her, und trete in ſeine Rechte wieder ein.

Es iſt damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Abſolutheit, in welcher er den Realismus von ſelbſt begreift, demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegenſatzes dieſer beyden angeſehen. Da ferner jener practiſche Standpunct doch auch wieder ſeine theoretiſche Anſicht hat,— und nur das, was in Anſehung ſeiner ſpeculativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philoſophie ſeyn — ſo löſt ſich auch von dieſer Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich außer dem Abſoluten und demnach auch dieſes außer jenem hält.

Um die Frage aufs rundeſte zu ſtellen: Was iſt es eigentlich, das dieſen Idealismus antreibt, den Realismus in der practiſchen Philoſophie zu ſuchen? — Es iſt ſein Begriff von Realismus, nach welchem das Ich das Abſolute außer ſich haben muß, unabhängig von ſich, wenn es reell ſeyn ſoll.

Es giebt für ihn keine Realität des Abſoluten, als in dem Verhältniß der Sclaverey und Unterwerfung des Ich unter jenes; das Abſolute muß in der Geſtalt des abſoluten Gebietens, das Ich in der Geſtalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieſes Gebietens erſcheinen, wenn ſeine Vorſtellung von Realität realiſirt werden ſoll. — Nur das Categoriſche der Pflicht läßt mit ſich nicht jenes in der theoretiſchen Philoſophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als Gedankending in das Ich geſetzt, und dadurch ſein Product wird — darum, weil es in dieſem Verhältniß die Qualität eines abſoluten Außer-dem-Ich behält — iſt es reell! —

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur abſoluten Aufnahme jenes Categoriſchen und Unendlichen in das Ich komme; denn käme es dazu, ſo wäre der unumgänglich nothwendige und erwünſchte Gegenſatz des Ich und des Abſoluten aufgehoben; das Abſolute wäre ja nun wieder im Ich geſetzt, alſo nicht mehr reell, es iſt alſo nothwendig, daß dieſes Verhältniß in einem unendlichen Progreſſus prolongirt werde, wenn das Syſtem bleiben ſoll, unmöglich alſo auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit ſeye, und das Endliche ſich die Unendlichkeit voraus nehme.

Weil aber die Empfindungen und Affectionen des Ich auch dazu gehören, daß es als empiriſches, und demnach auch in der Entgegenſetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen ſelbſt iſt, erhalten werde, ſo müſſen nun ferner dieſe Affectionen zum voraus ſo beſtimmt ſeyn, daß ſie den practiſchen Zwecken der Vernunftweſen entſprechen. Das Licht iſt kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Unwiſſens: es iſt, damit die, leiblich aus zäher und modificabler Materie zuſammengeſetzten, Vernunftweſen, indem ſie mit einander ſprechen, zugleich einander ſehen können: ſo wie die Luft, damit, indem ſie einander ſehen, ſie zugleich mit einander ſprechen können. Dieſe Vernunftweſen, welche doch ſelbſt wieder eingeſchränkte Erſcheinungen der abſoluten Vernunft und eben ſo empiriſch ſind, als irgend ein Anderes, an deren Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum ſie eben dieſe Priorität behaupten, ſind demnach der allgemeine Stock im Univerſum, dem die geſammte Endlichkeit inoculirt iſt. Welches aber die abſolute Identität ſey, worin jedem Vernunftweſen ſeine allgemeine und beſondere Beſchränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zuletzt allein begriffen iſt, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordiſch-barbariſchen Sprachen für das Abſolute keinen andern Ausdruck haben, als der von gut hergenommen iſt, ſo iſt die moraliſche Weltordnung, nur paraphraſtiſch, Ausdruck einer gleichen — nicht Sprach-, ſondern philoſophiſchen Armuth. Indem das Abſolute ſtatt der ſpeculativen eine rein moraliſche Bedeutung bekommt, geht dieſelbe nothwendig auf Alles über: daß auch das Univerſum auf eine moraliſch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöſt wird, hat keine Bedeutung, da dieſe doch großentheils nur aus Glattheit und Rauheit, Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne und Gelbe erſt produciren, beſteht.

Es giebt keine andere Idee Gottes, als die angegebne, weil er nur in dieſer Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem Ich bleibt. Nur in einer ſittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen ſeyn und Realität haben, denn nur in ihr kann jedem Individuum die allgemeine und beſondere Beſchränktheit beſtimmt ſeyn, kraft welcher es ſich ſelbſt ſeine Welt entwirft, da dieſe überhaupt die Sphäre ſeiner Pflicht, und ohne den categoriſchen Imperativ überall keine Welt iſt.

Die wahrhaft ſpeculative Frage bleibt dabei noch immer unbeantwortet, nämlich wie das ſchlechthin Eine, der ſchlechthin einfache ewige Wille, aus dem alles ausfließt, ſich in eine Vielheit, und aus der Vielheit wiedergebohrne Einheit — eine moraliſche Welt — ausbreite: zur Auflöſung dieſer Frage thut es nichts, daß das ſchlechthin Eine als ein Wille dargeſtellt wird; ſolche ideelle Beſtimmungen ſind für die Philoſophie gänzlich zufällig, und bringen die Speculation nicht von der Stelle.

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgabe, wenn dieſe Philoſophie, das was für ſie das Abſolute iſt, wirklich auch zum Princip machte, wovor ſie ſich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, ſich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu laſſen, und mit dem Dogmatismus auch dieſes gemein, daß das Abſolute für ſie ein Reſultat, ein zu Begründendes iſt, und wenn jener auf Gott nur aus der Welt ſchließt, die er ohne ihn nicht begriffe, ſo nimmt dagegen dieſe Idealismus genannte Form der Philoſophie Gott nur an, um die moraliſchen Zwecke reimen zu können, alſo keineswegs um *ſeiner ſelbſt willen*. Gott möchte immerhin nicht ſeyn, wenn man nur ohne ihn in der moraliſchen Welt fertig würde, ſo wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte; er iſt nicht um ſeiner eigenen Abſolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch ſich ſelbſt die abſolute Realität unmittelbar in ſich begreift, ſondern in einer noch dazu einſeitigen Beziehung auf die Vernunftweſen.

Nur daß ſie der uralten Entzweyung eine *neue Form* gegeben hat, iſt das Characteriſtiſche dieſer Philoſophie; ſolcher Formen kann es unzählige geben, keine beſteht, jede trägt die Vergänglichkeit in ſich ſelbſt. Sie kann nichts Bleibendes gründen: ein Enthuſiasmus, der ſich groß dünkt, wenn er ſein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tauſendmal tauſend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenſtellt, macht ſie populär, und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geiſt dieſe leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis ſie, wie ſeine eigne Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurückſinkt.

Was bleibt, iſt nur, was alle Entzweyung aufhebt, denn nur dieſes iſt wahrhaft Eins und unwandelbar daſſelbe. Einzig aus dieſem kann ſich ein wahres Univerſum des Wiſſens, eine alles befaſſende Geſtaltung entwickeln. Nur was aus der abſoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt der ſymboliſchen Darſtellung fähig, fähig alſo auch deſſen, wohin jede wahre Philoſophie ſtrebt, in der Religion objectiv, ein ewiger Quell neuer Anſchauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menſchliche Handeln die Harmonie des Univerſums auszudrücken und abzubilden beſtrebt iſt.

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphiloſophie zu einem ſolchen Idealismus, der zwar die ſinnliche Realität läugnet, übrigens aber mit allen Gegenſätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es ſich beweiſen läßt, daß, wenige große Erſcheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anſchlag kommen können, da ſie allgemein miskannt und verfolgt worden ſind, alle neueren Veränderungen der Philoſophie und der Anſicht des Univerſums, ſeit dem Dualismus des Carteſius, in welchem ſich die längſt vorhandene Entzweyung nur mit Bewußtſeyn und wiſſenſchaftlich ausgeſprochen hat, nur verſchiedene Formen der Einen unüberwundenen und der bisherigen Kultur unüberwindlichen Entgegenſetzung waren; da im Gegentheil Naturphiloſophie durchaus nur aus einem Syſtem der abſoluten Identität hervorgehen, und in einem ſolchen begriffen und erkannt werden kann, ſo iſt um ſo weniger zu verwundern, daß ſie auch in dem, was man die allgemeinen Intereſſen der Menſchheit zu nennen pflegt, und was von der Philoſophie gleichſam das Allgemeingut iſt, überall Widerſpruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Miskennen der Richtung unſerer

Philoſophie kann daraus, daß wir die religiöſe und ſittliche Beziehung, welche der Philoſophie in den bisherigen Syſtemen gegeben wird, abſolut verwerfen müſſen, den Schluß ziehen, daß wir dieſe Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil ſtatt: weil wir eine Philoſophie, die nicht *in ihrem Princip* ſchon Religion iſt, auch nicht für Philoſophie anerkennen, verwerfen wir eine Erkenntniß des Abſoluten, die aus der Philoſophie nur als *Reſultat* hervorgeht, die Gott nicht an ſich, ſondern in einer empiriſchen Beziehung denkt; aus dem Grunde eben, weil uns der Geiſt der Sittlichkeit und der Philoſophie Einer und derſelbe iſt, verwerfen wir eine Lehre, welcher zufolge das Intellectuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit, und ebendarum an ſich ſelbſt von dem innern Weſen der Sittlichkeit entblößt ſeyn müßte.

Wir bemerken, zum Verſtändniß des folgenden, daß es uns unmöglich iſt, Religion, als ſolche, ohne hiſtoriſche Beziehung zu denken, und es wird darinn nichts Befremdendes ſeyn, wenn man ſich überhaupt gewöhnt hat, das Hiſtoriſche aus dem Geſichtspunct höherer Begriffe anzuſehen, und ſich von den Verhältniſſen der empiriſchen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wiſſen darinn erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die alles, was überhaupt in der Geſchichte, ebenſo wie alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher beſtimmt iſt. Es iſt kein Zufall, eben ſo wenig eine bedingte Nothwendigkeit, daß der allgemeine Geiſt der Religion der ſpätern Welt dieſer beſtimmte iſt, und wenn er in einer Geiſtesrichtung, die einer vor uns untergegangnen Welt angehörte, ſeinen Gegenſatz hat, ſo iſt dieß in dem allgemeinen

Plan der Schickſale der Welt und den ewigen Geſetzen, welche die Laufbahn der menſchlichen Geſchichte beſtimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Chriſtenthums war das Gefühl einer Entzweyung der Welt mit Gott, ſeine Richtung war die Verſöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, ſondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menſchwerden Gottes. Das Chriſtenthum ſtellte dieſe Vereinung für den erſten Moment ſeiner Erſcheinung als einen Gegenſtand des Glaubens auf: Glauben iſt die innere Gewißheit, die ſich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Chriſtenthum ſelbſt deutete durch dieſe Zurückführung ſich ſelbſt als einen Keim an, der ſeine Entwicklung erſt in der unendlichen Zeit mit den Beſtimmungen der Welt haben ſollte; einzelne Abweichungen von der Richtung dieſes Glaubens, und überhaupt Zwiſchenzuſtände können in Bezug auf das Ganze nicht in Betracht kommen; wir haben unſern Blick nur auf die allgemeinen und großen Erſcheinungen zu heften.

Alle Symbole des Chriſtenthums zeigen die Beſtimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzuſtellen, die dem Chriſtenthum eigenthümliche Richtung iſt die der Anſchauung Gottes im Endlichen, ſie entſpringt aus dem Innerſten ſeines Weſens, und iſt nur in ihm möglich, denn daß dieſe Richtung einzeln auch vor und außer dem Chriſtenthum war, beweiſt nur ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die hiſtoriſchen Gegenſätze wie alle andere nur auf einem Vorherrſchen beruhen.

Wir können dieſen auf das Anſchauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Myſticismus nennen. Nichts beweiſt auffallender, daß der Myſticismus die nothwendige durch den innerſten Geiſt des Chriſtenthums vorgeſchriebene Anſchauungsweiſe iſt, als daß er ſelbſt in dem Entgegengeſetzteſten, wie der Proteſtantismus, wieder in neuen, und zum Theil nur dunklern Formen durchbrach. Wenn die Myſtiker des Chriſtenthums in der herrſchenden Meynung Widerſpruch fanden, und ſelbſt als Irrgläubige betrachtet und ausgeſtoßen wurden, ſo war es, weil ſie den Glauben in ein Schauen verwandelten, und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum Voraus brechen wollten; und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen iſt, den Gegenſatz, der im Glauben, welcher kein Wiſſen iſt, beſteht objectiv; im Unglauben ſubjectiv, demnach vollkommen, zu erhalten, ſo kann das nichts gegen die erſte Richtung beweiſen, welche im Glauben ſelbſt auf das Schauen als ein Gewiſſes, Zukünftiges deutete.

Den höchſten Punct des Gegenſatzes mit dem Heydenthum macht die Myſtik im Chriſtenthum; in demſelben iſt die eſoteriſche Religion ſelbſt die öffentliche und umgekehrt, dagegen ein großer Theil der Vorſtellungen in den Myſterien der Heyden ſelbſt mythiſcher Natur war. Sehen wir von den dunklern Gegenſtänden der letzten ab, ſo war die ganze Religion, wie die Poeſie der Griechen, frey von allem Myſticismus, und vielleicht war es im Chriſtenthum eben zur vollkommneren Ausbildung ſeiner erſten Richtung nothwendig, daß die, ſich mehr und mehr der Poeſie nähernde, kryſtallhelle Myſtik des Katholicismus durch die Proſa des Proteſtantismus verdrängt werden mußte, innerhalb deſſen erſt der Myſticismus in der ausgebildetſten Form ausgebohren wurde.

Die beſtimmte Entgegenſetzung des Chriſtenthums und Heydenthums verſtattet uns, dieſelben als zwey einander entgegenſtehende Einheiten zu betrachten, die ſich nur durch die Richtung von einander unterſcheiden. Die Einheit des letztern war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die abſolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwey Gegenſätze unmittelbar in Eins fallen, von einer Richtung reden kann, ſo gieng die religiöſe und poetiſche Anſchauung im Heydenthum vom Endlichen aus, und endete im Unendlichen. Faßt man die griechiſche Mythologie von der endlichen Seite auf, ſo erſcheint ſie durchaus bloß als ein Schematiſmus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die ſie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, iſt ſie ſymboliſch. Der Character des Chriſtenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, iſt der Character der Reflexion, ſeine Einheit iſt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anſchauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Chriſtenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflöſung eine unbeſtimmbare Zeit zu fodern ſcheint, liegt ſchon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechiſchen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angeſehen werden, ſie iſt die, von welcher die erſte Anſchauung ausgeht, ihre Herrſchaft kann, wie das Alter der Unſchuld, nur kurze Zeit dauren, ſie muß unwiederbringlich verloren erſcheinen. Die Aufgabe des Chriſtenthums ſetzt die abſolute Trennung ſchon voraus, das Endliche in der Unendlichkeit iſt das angebohrne, das Unendliche im Gegenſatz mit der Endlichkeit iſt durch Freyheit, und trennt ſich, wenn es ſich trennt, abſolut. Der

Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweyung nicht zuſammenfallen: es ſind zwiſchen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwiſchenzuſtände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht beſtimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengeſetzte es aufhören zu ſeyn, ſo wie jedes für ſich in ſich abſolut iſt, ſo iſt nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Chriſtenthum vorgeſchrieben iſt, die andre Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche iſt, ſich in die Heiterkeit und Schönheit der griechiſchen Religion verklären könne. Das Chriſtenthum als Gegenſatz iſt nur der Weg zur Vollendung; in der Vollendung ſelbſt hebt es ſich als Entgegengeſetztes auf; dann iſt der Himmel wahrhaft wieder gewonnen, und das abſolute Evangelium verkündet.

Es iſt keine Religion ohne die eine oder die andre der beyden Anſchauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieſer Gegenſatz iſt der einzig mögliche in der Religion, darum giebt es nur Heydenthum und Chriſtenthum, außer dieſen beyden iſt nichts, als die, beyden gemeinſchaftliche, Abſolutheit. Jenes ſieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geiſtigen Urbildern das Natürliche, dieſes ſieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes. Für beyde iſt die Natur Grund und Quell der Anſchauung des Unendlichen.

Ob dieſer Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wiſſenſchaften und Werke der Menſchen ein ſo merkwürdiger Wendepunct geworden iſt, es nicht auch für die Religion ſeyn werde, und die Zeit des wahren Evangeliums der Verſöhnung der Welt mit Gott ſich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußern Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden, iſt eine Frage, die der eignen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen verſteht, überlaſſen werden muß.

Die neue Religion, die ſchon ſich in einzelnen Offenbarungen verkündet, welche Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung deſſelben iſt, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt; die erſte Verſöhnung und Auflöſung des uralten Zwiſtes muß in der Philoſophie gefeyert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerſtandnen Gottheit in ihr erkennt.

III,

Die Betrachtung der Philoſophie von dem allgemeinen hiſtoriſchen Standpunct aus würde für Manche wenigſtens den Nutzen haben, ſie über die engen Formen ihres Philoſophirens, in welchen ſie die Grenzen des allgemeinen Geiſtes geſteckt zu haben glauben, ins Klare zu ſetzen. Andern würde ſie, bey dem Unvermögen, ſich aus freyer Selbſtthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigſtens einen allgemeineren Maaßſtab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeſchränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philoſophie.

Durch dieſelbe Wendung, welche zum Princip der Philoſophie die abſolute Entzweyung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweiſe der Natur beſtimmt, welche in der neueren Zeit die herrſchende iſt. Auch in dem Verhältniß, welches die Wiſſenſchaft der Alten zur Natur hat, drückt ſich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beſchränkte ſich auf Beobachtung, weil dieſe allein die Gegenſtände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunſt zu iſoliren, und die Natur unter künſtlich veranſtalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, iſt eine Erfindung der ſpätern Kultur. Wenn aber auch die gemeine Geſchäftigkeit der Empirie eine völlig blinde iſt, ſo war der erſte Strahl, der ſie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforſchung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der ſpätern Welt tief eingeprägte Inſtinct, das entflohne Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthuſiaſmus, mit welchem alle lebendigen Erſcheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten faſt nicht gekannt und wenig geachtet waren, von den Neuern als ſoviel Zeugen des in der Natur verſchloſſnen Lebens aufgenommen wurden, zeigt von der einen Seite zwar die urſprüngliche Rohheit der letzten im Gegenſatz gegen die Bildung der erſten, aber zugleich auch die unwiderſtehliche Nothwendigkeit, mit der dem menſchlichen Geiſt dieſe Richtung aufgedrungen wurde.

Es iſt keine Ausſicht, aus dem ungebildeten Ernſt und der trüben Empfindſamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechiſchen Naturanſchauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege, der Wiederherſtellung der verlornen Identität durch die Speculation, und Wiederaufhebung der Entzweyung in einer höhern Potenz, da zu der erſten, nachdem ſie einmal überſchritten, zurückzukehren verſagt iſt.

Enge Geiſter, die den großen Zuſammenhang der allgemeinſten Bildung und der Formen, in denen ſie ſich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphiloſophie vorerſt das Urtheil der Irreligion ſprechen oder hervorrufen; ſie wird nichts deſto weniger ein neuer Quell der Anſchauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler iſt der Vorwurf der Nicht- oder Unſittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloſes Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt iſt, erſt die Religion verdrängt hat, und nun auch die Philoſophie zu verdrängen verſucht. Die wiſſenſchaftliche Rohheit, die mit dieſem Moraliſiren verbunden iſt, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphiloſophie empiriſch, als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer ſittlicher Energie muß eine Philoſophie entſpringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen iſt; jenes Vorſchieben der Sittlichkeit iſt aber gegen die Vernunft und Speculation gerichtet. Sittlichkeit im Princip iſt Befreyung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Beſtimmtſeyn durch reine Vernunft ohne andre Beymiſchung. Dieſelbe Reinigung der Seele iſt die Bedingung zur Philoſophie. Die ſittliche und die intellectuelle Beziehung aller Dinge iſt inſofern wieder Eine und dieſelbe, es iſt die Beziehung auf die reine, ſchlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwiſchentretendes oder fremde Vermittlung.

Die wahrhaft ſittliche Betrachtung der Natur iſt demnach auch die wahrhaft intellectuelle, und umgekehrt. Die ſittliche Beziehung, welche die intellectuelle ausſchließt, iſt auch keine ſittliche mehr. Beyde ſind Eins im Princip, keine geht der andern wahrhaft vor oder nach; nur empiriſch erſcheint es ſo; das Sittliche iſt unſerm Werden in der Zeit nach das Erſte, wodurch wir in die Intellectualwelt eingreifen, und uns in ihr erkennen. Das angebohrne Wiſſen iſt nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Beſondere unſerer Natur; die ſittliche Auffoderung geht unmittelbar durch ſich ſelbſt auf die Hineinbildung unſers Beſondern in das rein Allgemeine, das Weſen, das Unendliche: aber dieſer Gegenſatz des Wiſſens mit dem Sittlichen beſteht auch nur für das Wiſſen und Handeln in der Zeit. Das *wahre* Wiſſen wendet ſich von dem bloßen Widerſchein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem *An ſich* oder Urwiſſen, und in dieſer Richtung iſt es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflöſung des Beſondern im Allgemeinen, d. h. ohne die ſittliche Reinheit der Seele. Hinwiederum iſt die wahre, nicht bloß negative, Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimiſch und in ihr wie in ihrem Eigenthum ſey. Die Sittlichkeit, welche vom Intellectualen ſich trennt, iſt nothwendig leer, denn nur aus dieſem nimmt ſie den Stoff ihres Handelns. Derjenige alſo, der nicht ſeine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwiſſen geläutert hat, iſt auch nicht zur letzten ſittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, ſchlechthin Allgemeine iſt für ihn ein Außer ihm; er ſelbſt demnach ſteckt noch in dem Unreinen, und iſt im Beſondern und Empiriſchen befangen.

„Die Reinigung, ſagt Plato, (Phaed. p. 152.) beſteht darinn, die Seele ſo viel möglich von dem Leib abzuſondern, und zu gewöhnen, ſich in ſich ſelbſt von allen Seiten aus dem Leib zu ſammeln und zurückzuziehen, und nach Vermögen in ſich ſelbſt zu wohnen. Tod heißt eine ſolche Löſung der Seele von dem Leib. Am meiſten ſtreben nach dieſer Löſung die wahrhaft Philoſophirenden.“ In dieſem Streben nach Reinigung begegnen ſich alſo die Sittlichkeit und die Philoſophie. Der Weg zu jener Befreyung iſt nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß ſie nämlich eine Schranke der Seele iſt, denn hierdurch wird ſie nicht überwunden. Es bedarf eines poſitiven Begriffs und einer gleichen Anſchauung des An-ſich: denn derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommnen Erkenntniß Leib, und von der Seele verſchieden, in dem An-ſich aber daſſelbe mit ihr iſt, wird ſich auch am meiſten üben, jenen vom Sokrates geprieſenen Tod zu ſterben, der der Eingang zu der ewigen Freyheit und dem wahren Leben iſt. Die aber zwiſchen das rein Allgemeine oder Unendliche und die Seele, auf welche Weiſe es ſey, entweder daß ſie ſich überhaupt mit ihrem Bewußtſeyn nicht darüber erheben, oder mit Bewußtſeyn etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einſchieben, werden nie wahrhaft von jener Schranke befreyt werden, und das Endliche und den Leib als ein Poſitives und wahrhaft Wirkliches immerfort mit ſich ſchleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreyung der Seele liegt allein im abſoluten Idealismus, im abſoluten Tod des Reellen als ſolchen.

Die Läſterer, welche das ſittliche Princip der Philoſophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stuffen der Seele, durch welche ſie zur Läuterung gelangt. Das Erſte, was ſie erfährt, iſt die Sehnſucht; denn die Natur, um in ſich den Abdruck des unſterblichen Weſens zu empfangen, iſt nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verluſt des höchſten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforſchen, alle Tiefen und Höhen zu durchſpähn, umſonſt, bis ſie ermüdet endlich in Eleuſis anlangt. Dieſes iſt die zweyte Stuffe; allein nur die allſehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher dieſe Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, ſich zum ewigen Vater zu wenden: die unauflösliche Verkettung zu löſen, vermag auch der König der Götter nicht, aber er verſtattet der Seele, ſich des verlohrnen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittlung dem finſtern Schooß der Tiefe entreißt.

II.

Ueber die Conſtruction in der Philoſophie.

Abhandlung über die philoſophiſche Conſtruction, als Einleitung zu Vorleſungen in der Philoſophie, von Benj. Carl H. Höyer. Aus dem Schwediſchen. Stockholm bey Sieverſtolpen, in Commiſſion bey Fr. Perthes in Hamburg. 1801.

Daß die Philoſophie weder die engen Gränzen des Kantiſchen Kriticismus überſchreiten, noch auf dem von Fichte eingeleiteten Weg zu einer poſitiven und apodictiſchen Philoſophie weiter fortſchreiten könne, ohne daß die Methode der Conſtruction in ihrer größten Strenge in ſie eingeführt werde, davon könnte ſich jeder im Allgemeinen durch die vorliegende Schrift überzeugen, welche den Hauptpunct, auf den die wiſſenſchaftliche Vollendung der Philoſophie ankommt, mit großer Klarheit bezeichnet und darſtellt.

Die Lehre von der philoſophiſchen Conſtruction wird künftig eines der wichtigſten Kapitel in der wiſſenſchaftlichen Philoſophie ausmachen: es iſt unläugbar, daß ſo wie viele an den Fortſchritten derſelben Theil zu nehmen, durch den Mangel des Begriffs der Conſtruction verhindert werden, ſo hinwiederum gegen eine gewiſſe falſche Liberalität, die ſich mit dem Geiſtreichen in der Philoſophie begnügt und unter der äußern Form des Philoſophirens das bloße Räſonniren begünſtigt, oder gegen die Miſchung aller Standpuncte, welche Wahres und Falſches verwirrt und ununterſcheidbar macht, das Dringen auf ſtrenge von den erſten Prämiſſen ausgeführte Conſtruction, das kräftigſte Mittel ſey.

Manche philoſophiſche Beſtrebungen erhalten ſich in einem gewiſſen äußeren Anſehen des Zuſammenhangs, einzig weil ſie ſich auf jenen Weg nicht einlaſſen, und gegen die Probe der wiſſenſchaftlichen Conſtruction ſich ſträuben; und doch muß gerade in der Philoſophie Materie und Form am unzertrennlichſten ſeyn, ſo daß ein von Seiten der Form vernachläßigtes Syſtem, es in gleichem Grade von Seiten des Inhalts ſeyn muß. Es kommt in der Philoſophie überhaupt nicht darauf an, was gewußt werde, ſondern aus welchen Gründen es gewußt werde. Ehe man zu dem ſchlechthin Abſoluten durchgedrungen iſt, findet ſicher und nothwendig immer der Wahlſpruch der Skeptiker ſeine Stelle, daß jedem Grund ein gleicher Grund entgegengeſetzt werden kann. Man kann nicht läugnen, daß in den von Seiten der Form ungereimteſten und widerſinnigſten Syſtemen einzelne Sätze wahrer Philoſophie vorkommen; allein ſie ſind in ihnen ohne allen wiſſenſchaftlichen Werth, ohne Sinn und Gehalt. Das Gefühl von der Wahrheit im Einzelnen bey totaler Verworrenheit im Ganzen erzeugt die beſchränkteſte

Rechthaberey, und obſtinirteſte Unbelehrbarkeit, ſo daß für manche Köpfe, ſie von der gänzlichen Nullität ihrer Philoſophie zu überzeugen, kein andres Mittel wäre, als der Form, wenn dieß möglich wäre, bey ihnen zum Durchbruch zu verhelfen.

Die Form alſo, welche einerſeits den Philoſophen ſelbſt vor Irrthümern und Abſchweifungen bewahrt, iſt andrerſeits in ſeiner Hand eine ſehr wichtige, ja die einzige Waffe gegen die Halbphiloſophie und die Unphiloſophie, welche beyde keine Anſprüche auf die Form machen können, ohne eben damit ihre ganze Blöße zu offenbaren.

Es wird aus dem gleichen Grunde vorläufig keine Philoſophie für wahre und abſolute Philoſophie gelten können, welche nicht beweiſen kann, daß ſie die abſolute Form gewonnen hat, oder, da eine ſolche überhaupt noch nicht exiſtiren möchte, ſo wird auch keine Richtung und keine Beſtrebung in der Philoſophie für die wahre geachtet werden können, welche nicht die Einſicht in die *Unzertrennlichkeit des Weſens und der Form* zum Leitſtern und Princip hat.

Das große Beyſpiel, das Spinoza von dem Gebrauch der geometriſchen Methode in der Philoſophie gegeben hat, anſtatt zur Vervollkommnung deſſelben aufzufodern, hat vielmehr das Gegentheil bewirkt; die Welt, welche dieſen Geiſt nicht verſtand, ſuchte eine Hauptquelle ſeiner Irrthümer in dieſer Form, der man von dieſer Zeit an eine gewiſſe Verwandtſchaft mit dem Fataliſmus und Atheiſmus zuſchrieb.

Wenn Spinoza geirrt hat, ſo iſt es darinn, daß er nicht weit genug zurück conſtruirt, und wenn nicht die

Form, doch die rein ideelle Seite der Philoſophie zu ſehr vernachläſſigt hat. Es iſt mit dem Dogmatismus, wie mit der geometriſchen Methode ſelbſt: es giebt einen äuſſern und innern, formellen und weſentlichen Dogmatismus. Der weſentliche Dogmatismus hat nur Ein Merkmal, es iſt der Gebrauch der Reflexionsformen vom Abſoluten. Daß ein ſolcher dem innerſten Geiſt des Spinozismus entgegen iſt, der ſelbſt vielmehr das antipodiſche Syſtem des dogmatiſchen iſt, läßt ſich, aller Beweiſe, die man von ſeinem Buchſtaben hernehmen möchte, unerachtet, ſtreng darthun. Spinoza hat den formellen Dogmatismus nicht vermieden, ſeiner Philoſophie fehlt das nothwendige Element des Skepticismus: da die Philoſophie ganz in der Region des Unendlichen iſt, ſo daß ſie nicht wie die Mathematik einen höhern Reflex über ſich hat, ſondern alle Reflexe in ſich ſelbſt vereinigt, ſo muß auch der ihres eignen Weſens ſie immer begleiten; ſie iſt nicht nur ein Wiſſen, ſondern immer und nothwendig zugleich wieder ein Wiſſen dieſes Wiſſens, nur nicht in einem endloſen Fortgang, ſondern in immer gegenwärtiger Unendlichkeit.

Von der Wolfiſchen Philoſophie wollen wir nicht reden, welche in jedem Betracht Dogmatismus iſt, und deren armſelige und geiſtloſe Anwendung der äußern Form der geometriſchen Methode überdies keine Idee der Conſtruction erwecken konnte.

Wir wenden uns zu Kant, der die demonſtrative Methode in der Philoſophie nur im Geiſt des Dogmatismus und als logiſche Analyſis begreift, und der Kritik des Gebrauchs derſelben in der Philoſophie einen eignen Abſchnitt ſeiner Methodenlehre gewidmet hat.

Was den allgemeinſten Begriff der Conſtruction betrifft, ſo iſt Kant vielleicht der erſte, der ihn ſo tief und ächt philoſophiſch aufgefaßt hat. Er beſchreibt Conſtruction durchgängig als Gleichſetzung *des Begriffs* und *der Anſchauung*, und fodert dazu eine nicht-empiriſche Anſchauung, die einerſeits, als Anſchauung, einzeln oder concret iſt, andrerſeits als Conſtruction eines Begriffs Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören, ausdrücken muß. Ob der dem Allgemeinbegriff Dreyeck entſprechende Gegenſtand in der reinen Anſchauung, oder der empiriſchen entworfen wird, iſt für ſeine Fähigkeit, den Begriff unbeſchadet ſeiner Allgemeinheit auszudrücken, ganz gleichgültig, weil bey der empiriſchen Anſchauung ſelbſt doch nur auf die Handlung der Conſtruction des Begriffes an und für ſich ſelbſt geſehen wird u. ſ. w.

Bis hierher drückt Kant die Idee der Conſtruction und den Grund aller Evidenz vollkommen aus. Wenn er aber nachher die Möglichkeit der Conſtruction in der Philoſophie läugnet, weil dieſe nur mit reinen Begriffen ohne Anſchauung zu thun habe, und er gleichwohl der Mathematik eine nicht-empiriſche Anſchauung zur Conſtruction zugeſteht, ſo wird offenbar, daß er an dieſer doch eigentlich nur die *empiriſche* Seite, die Beziehung auf das Sinnliche, geſchätzt, dagegen bey jener vermißt hat. Denn daß die Philoſophie auf bloße reine Begriffe ohne alle Anſchauung beſchränkt ſey, würde nur dann folgen, wenn bewieſen wäre, daß es keine ihren Begriffen angemeßne *nicht-empiriſche* Anſchauung geben könne; dieſe nicht-empiriſche Anſchauung für die Philoſophie leugnet nun Kant, weil eine ſolche intellectuell ſeyn müßte, nach ſeiner Meynung aber alle Anſchauung nothwendig ſinnlich iſt. Nun iſt aber offenbar, daß was an der mathematiſchen Anſchauung das ſchlechthin *Allgemeine*, die reine Einheit des Allgemeinen und Beſondern ſelbſt iſt, nicht ſinnlich, ſondern vielmehr das rein Intellectuelle ſelbſt iſt. Er ſetzt alſo die Einzigkeit der mathematiſchen Anſchauung ganz in ihre ſinnliche Beziehung, oder darein, daß ſie die *ſinnlich* reflectirte intellectuelle Anſchauung iſt, und es mußte demnach zu der Foderung einer nicht-empiriſchen, d. h. intellectuellen Anſchauung für die mathematiſche Conſtruction noch die beſondre der ſinnlichen Beziehung *als ſolcher* hinzugefügt werden.

Da Kant für die Geometrie die nicht-empiriſche Anſchauung zugiebt, ſo kann er den abſoluten Unterſchied zwiſchen Mathematik und Philoſophie nicht darein ſetzen, daß es für dieſe eine nicht-empiriſche Anſchauung geben müßte, dergleichen es doch nicht gebe. Der Unterſchied beyder wird vielmehr darein fallen, daß dem Mathematiker die in der Sinnlichkeit reflectirte, dem Philoſophen dagegen nur die reine in ſich ſelbſt reflectirte intellectuelle Anſchauung zu Gebot ſteht. Der Raum, wie er der Geometrie, und die Zeit, wie ſie der Arithmetik nach Kant zu Grunde liegt, iſt die ganze intellectuelle Anſchauung; aber dort im Endlichen, hier im Unendlichen ausgedrückt. Welche Gründe in Kants ganzer Philoſophie liegen, die ihm die ſchlechthin und an ſich betrachtete intellectuelle Anſchauung unzugänglich machen, iſt theils bekannt genug, theils wird es aus dem Folgenden noch klarer werden.

Um nicht von den Widerſprüchen zu reden, in welche ſich Kant durch Verwerfung der Conſtruction und rein intellectuellen Anſchauung verflicht, da ſeine *transſcendentale Einbildungskraft*, ſeine *reine Syntheſis der Apperception*, die Wirklichkeit einer ſolchen Anſchauung involviren, da er, wie auch in der angezeigten Schrift richtig bemerkt iſt, ſo oft erklärt, daß Begriffe, die nur mittelbare Vorſtellungen von Objecten ſind, außer der Einheit mit dieſen ſchlechthin leer ſeyn, während er ſelbſt nachher die Philoſophie auf rein discurſive Begriffe beſchränkt, — um dieſe Widerſprüche nicht zu berühren, fragt ſich doch, was denn eigentlich die Mathematik, dadurch daß die intellectuelle Anſchauung in ihr des ſinnlichen Ausdrucks fähig iſt, vor der Philoſophie voraus habe. Offenbar nichts, als die Möglichkeit, ſich ohne alles intellectuelle Bewußtſeyn gleichwohl dem Scheine nach in den Beſitz ihrer Conſtructionen zu ſetzen, und die zufällige Stütze der äußern ſinnlichen Anſchauung für den, der einer ſolchen bedarf — Vorzüge, die ein wahrer Philoſoph dem Mathematiker wahrlich nicht beneiden könnte, und wegen deren Plato gewiß nicht geſagt hat: die Geometrie ſey dem Philoſophen zu kennen nothwendig, *um das Weſentliche zu ſchauen, und ſich aus dem Veränderlichen zu erheben.*

Wollte man auch mit dem Verf. dem Geometer den Vortheil zugeſtehen, daß er außer dem Bild, das ſeine Aufmerkſamkeit leitet, zugleich ein *Zeichen* habe, das ſeine an ſich fließende (?) Handlung fixirt, wodurch er die Fehler ſeiner Schlußfolge ſogleich entdecken kann, ſo wird erſtens, wie er ſelbſt bemerkt, dieſer Vortheil in dem andern Zweige der Mathematik beträchtlich vermindert, indem es da kein Bild des Objects, ſondern nur ein Zeichen giebt, und Verhältniſſe von Größen, und in der Algebra ſogar nur Verhältniſſe von Verhältniſſen betrachtet werden; andrerſeits iſt zu erwarten, ob nicht außer der ſpeciellen ſymboliſchen und characteriſtiſchen Darſtellung der Mathematik die univerſelle Symbolik oder Characteriſtik erfunden, und ſo die Idee, welche Leibnitz ſchon hegte, realiſirt werde: daß einige Schritte ſchon geſchehen ſind, welche die Möglichkeit einer ſolchen Erfindung beweiſen, ließe ſich leicht zeigen.

Die hauptſächlichſten Gründe, wie ſie ſich auch bey Kant ausſprechen, die der Conſtruction in der Philoſophie und dadurch der Philoſophie ſelbſt als Wiſſenſchaft in den herrſchenden Vorſtellungen entgegen ſtehen, kommen auf folgende zurück.

Der erſte iſt die abſolute Entgegenſetzung des Allgemeinen und Beſondern, die Kant zwar in der mathematiſchen Conſtruction als aufgehoben anerkennen muß, in der Philoſophie aber durchaus ſtehen läßt. „Die mathematiſche Erkenntniß, ſagt er, betrachtet das Allgemeine im Beſondern, die philoſophiſche dagegen das Beſondre nur im Allgemeinen" (Krit. d. r. V. S. 742.). Es ſind hierüber verſchiedne Bemerkungen zu machen. Erſtens da jede wahre Identität des Allgemeinen und Beſondern an ſich Anſchauung iſt, ſo kann darinn, daß in dem einen Fall das Beſondre im Allgemeinen, im andern das Allgemeine im Beſondern dargeſtellt wird, kein Grund liegen, von dem erſten die Anſchauung zu negiren, es würden daraus nur zwey verſchiedne *Arten* der Anſchauungen folgen. Verſteht man unter dem Allgemeinen das reine Verſtandes- oder discurſiv Allgemeine, ſo iſt leicht zu zeigen, daß eben *dieſe beyden Arten der Anſchauung* in den beyden Zweigen der Mathematik wirklich gegeben ſind, daß die Arithmetik ein Beſondres (Verhältniß von einzelnen Größen) im Allgemeinen, die Geometrie ein Allgemeines (den Begriff einer Figur) im Beſondern ausdrückt. Es erhellt eben hieraus auch, daß alle Gegenſätze, welche durch die Antitheſe des Allgemeinen und Beſondern möglich ſind, in die Mathematik ſelbſt fallen, daß Philoſophie in keiner Entgegenſetzung mit der Mathematik ſey, und daß, wenn in dieſer ſich die Conſtruction nach zwey Seiten theilt, ſie in jener im abſoluten Indifferenzpunct ſey, oder beſtimmter: daß wenn jene nothwendig *entweder* Darſtellung des Allgemeinen im Beſondern, *oder* Darſtellung des Beſondern im Allgemeinen iſt, dieſe *weder* das eine noch das andre, ſondern *Darſtellung der Einheiten in abſoluter Indifferenz* iſt, welche in der Mathematik getrennt erſcheinen.

Es giebt eine andere Idee des Allgemeinen, welche Kant nicht kennt und annimmt, unerachtet er eine Erklärung der Philoſophie, die ohne Zweifel nach derſelben entworfen worden iſt, aus der Tradition annimmt, eine Idee, nach welcher allerdings Philoſophie als *Darſtellung des Beſondern im Allgemeinen* bezeichnet werden kann.

Das Allgemeine iſt hier das weſentlich und abſolut

Allgemeine, nicht der Begriff, ſondern die Idee, welche, wenn wir Allgemeines und Beſondres als Reflexionsgegenſätze im Kantiſchen Sinn denken, dieſe ſelbſt wieder ebenſo begreift, wie ſeinerſeits das Beſondre, in dem Sinn, wie es in der Geometrie vorkommt, außer dem Beſondern als formellen Factor auch wieder das Allgemeine in ſich faßt. In dieſem Sinn iſt aber das Allgemeine als Einheit des Allgemeinen und Beſondern für ſich ſchon Gegenſtand von Anſchauung, verſteht ſich rein intellectueller, als Idee; in dieſem Sinn aber nimmt es Kant nicht, er kann alſo auch Philoſophie nicht als Darſtellung des Beſondern im Allgemeinen erklären.

Selbſt der oben gemachte Unterſchied zwiſchen Geometrie und Arithmetik, daß nämlich jene das Allgemeine im Beſondern, dieſe das Beſondre im Allgemeinen darſtelle, findet, genauer zu reden, nicht in Anſehung der Conſtruction ſelbſt, als ſolcher, ſondern in andern Beziehungen ſtatt, denn die Conſtruction, als ſolche, iſt in der Mathematik und Philoſophie immer abſolute und *reale* Gleichſetzung des Allgemeinen und Beſondern. Das Beſondre in der Geometrie iſt doch nicht der empiriſche Triangel, der auf dem Papier etwa oder ſonſt entworfen wird, ſondern, nach Kant ſelbſt, *der Triangel der reinen Anſchauung*; nur dieſen hat eigentlich die Conſtruction im Auge, der empiriſche verhält ſich als ein Accidens, als eine Zufälligkeit, auf die gar nicht reflectirt wird; *dieſes* Beſondre aber iſt eben ſchon *das im Allgemeinen dargeſtellte* Beſondre, inſofern alſo die Idee, oder das reale Allgemeine ſelbſt und mit dieſer nicht in bloß formaler, ſondern weſentlicher Einheit.

Sonderbar genug iſt es, daß Kant dem Philoſophen gerade auch einen geometriſchen Begriff vorhält, um mit dem Geometer in der Conſtruction deſſelben zu wetteifern; „Man gebe, ſagt er, einem Philoſophen den Begriff eines Triangels, und laſſe ihn nach ſeiner Art ausfindig machen, wie ſich wohl die Summe ſeiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, und an ihr den Begriff von eben ſo viel Winkeln. Nun mag er dieſem Begriff ſo lange nachdenken, als er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie oder eines Winkels oder der Zahl Drey zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andre Eigenſchaften kommen, die in dieſen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme dieſe Frage vor" ꝛc. Dieß iſt gerade eben ſo klug, als wenn er dagegen von dem Geometer die Conſtruction einer Idee, z. B. der Schönheit, des Rechts, der Gleichheit, oder des Raums ſelbſt verlangen wollte, der ſich ohne Zweifel nicht geſchickter dabey benehmen würde, als der Philoſoph bey der Conſtruction des Triangels. Es iſt als ob man einem Muſiker Farben und Pinſel vorlegen wollte, um damit eine Muſik aufzuführen, oder einem Bildhauer Muſiknoten und Inſtrumente, um damit eine Statue zu verfertigen, und wenn man dann aus der Unmöglichkeit die Nichtexiſtenz ihrer Kunſt bewieſe.

Zugleich würde aus dieſer Stelle folgen, daß der Philoſoph nach Kant mit den Begriffen, auf die er beſchränkt iſt, nicht anders als analytiſch zu Werk gehen könne. Iſt denn das Kants Meynung, oder hat dieſes ſpätere Kapitel die frühern vergeſſen?

Jedoch angemeßner dem Geiſt ſeines eignen Syſtems ſind die andern Aeußerungen, welche indeß alle nichts als Wiederholungen deſſelben Gegenſatzes der discurſiven Begriffe mit den Anſchauungen, der Einheit mit der Mannichfaltigkeit ſind.

Alles *a priori* Mannichfaltige iſt ſchon zur Mathematik gezogen, für die Philoſophie bleibt alſo nichts, als der reine Verſtand einerſeits, und das empiriſch Mannichfaltige andrerſeits, welches aber als empiriſches von ihr ausgeſchloſſen iſt. Sie geht alſo mit völlig leerer Hand, nämlich mit leerem Verſtand, aus. — Mit einem unbeſtimmten Mannichfaltigen, wie der Stoff einiger andern, würde ſie doch wieder ohne Object conſtruiren. Sie conſtruirt alſo überhaupt nicht.

Anders gewendet: die Philoſophie hat keine andern Begriffe *a priori*, als die eine Syntheſis möglicher Anſchauungen (demnach ſelbſt bloß eine Möglichkeit von Anſchauungen) enthalten, womit man alſo wohl ſynthetiſch *a priori* urtheilen kann, aber nicht conſtruiren. — Ganz richtig, daß mit dieſen Begriffen nicht zu conſtruiren iſt, aber man kann ſie conſtruiren, und auch dieſes nicht, ſofern ſie ſynthetiſche und noch dazu discurſive Begriffe ſind, denen die Wirklichkeit in den Anſchauungen gegenüber ſteht; es wird überhaupt nicht, und es werden auch dieſe Begriffe nicht conſtruirt als in den Ideen, der Begriff der Urſache und Wirkung z. B. in der Idee der abſoluten Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, der

der Möglichkeit und Wirklichkeit ſelbſt in der Idee der abſoluten Einheit des Subjectiven und Objectiven u. ſ. f.

Alle dieſe Aeußerungen ſind nothwendig in einer Anſicht, nach der es in dem menſchlichen Geiſte nichts giebt, als leere Begriffe, empiriſche Anſchauungen und zwiſchen beyden einen abſoluten Hiatus. Kant kann in dieſem Theil ſeiner Methodenlehre und dem Inhalt derſelben nicht einmal vollkommne Rechenſchaft geben über ſein eignes Verfahren, wie er nämlich ſelbſt zu jenen ſynthetiſchen Begriffen gekommen. Es iſt auch ganz richtig, daß er ſie nicht conſtruirt hat, da er ſie vielmehr aus der Erfahrung nach Analogie aufgegriffen hat. Undenkbar iſt, daß er die Vorausſetzung mit Bewußtſeyn gemacht: es ſey kein höherer Quell der Erkenntniß jener Begriffe, aus dem ſie mit Nothwendigkeit und wahrhaft a priori begriffen werden können. — Der Rückgang im Conſtruiren — oder, weil dies nicht zugegeben iſt — im Denken überhaupt, kann nicht eher als bey dem Punct aufhören, wo das Conſtruirende und Conſtruirte — Denkende und Gedachte — ſchlechthin in Eins zuſammenfällt. Nur dieſer Punct kann Princip der Conſtruction heißen. Dieß iſt bey jenen Begriffen nicht der Fall: denn ohne Zweifel iſt das, was dieſe Begriffe in der philoſophiſchen Reflexion denkt, ein anderes, als was nach ihnen denkt, und was in der Kantiſchen Analytik eigentlich das Conſtruirte iſt. Für das letzte mögen ſie Princip ſeyn, für das erſte ſind ſie es nicht. Jenes fällt alſo noch ganz aus dem Umkreis der Conſtruction — oder überhaupt der Philoſophie — hinaus, der überhaupt nicht geſchloſſen werden kann, als durch das eben beſchriebne Zuſammentreffen.

Begriffe alſo, welche ſelbſt das Conſtruirte ſind, oder wenigſtens nicht den Character eines Princips der Conſtruction tragen, zu den Mitteln der Conſtruction machen, beweiſt, daß man mit keinem Schritt von dem bloß Reflectirten und Abgeleiteten hinweg gekommen iſt, obgleich es denn wieder ganz richtig iſt, daß mit dieſen Begriffen nicht zu conſtruiren ſey. Auch der Geometer conſtruirt nicht mit dem Begriff des Triangels, des Quadrats u. ſ. w. da würde es ſo vielerley und ſo verſchiedne Evidenzen geben als es Conſtructionen giebt, dieſe alle ſind ſelbſt das Conſtruirte, im An-ſich des Geometers Dargeſtellte, ſollte er mit dieſen Begriffen conſtruiren, ſo würde er damit nicht anders verfahren, als wie nach der obigen Schilderung der Philoſoph damit verfahren ſollte.

Es iſt nur Ein Princip der Conſtruction, Eines, womit conſtruirt wird, in der Mathematik wie in der Philoſophie. Dem Geometer iſt es die in allen Conſtructionen gleiche und abſolute Einheit des Raums, dem Philoſophen die des Abſoluten. Es iſt, wie ſchon geſagt, nur Eines, was conſtruirt wird, nämlich Ideen, und alles Abgeleitete wird nicht als Abgeleitetes, ſondern in ſeiner Idee conſtruirt.

Vielleicht ſpricht es ſich nirgends ſo unmittelbar und unbefangen als in dieſem Räſonniren Kants über philoſophiſche Conſtruction aus, daß er in ſeiner Kritik der reinen Vernunſt durchaus nur mit dem Verſtande zu thun hat, daß er demnach zu den wahren Gegenſtänden der Philoſophie, zum Ideenreich, wovon er zur höchſt confuſe Berichte von andern hat, durchgedrungen ſey. Selbſt in den Begriffen des Verfaſſers der obigen Schrift zeigt ſich noch eine gewiſſe Abhängigkeit von der Kantiſchen Beſchränktheit und Richtung ſeiner Philoſophie auf die Verſtandesendlichkeit, wenn er S. 47. ſagt: „Sogar diejenigen Begriffe, die er (Kant) Ideen nennt, entſtehen durch Conſtruction. Eine Idee iſt eigentlich ein Begriff, der an ſich ohne Realität und alſo gar kein Begriff iſt; er iſt nicht conſtruirt und kann es nicht werden; im weiteren Sinn iſt ſie auch ein Begriff, der bloß jetzt noch keine Realität hat. Eine eigentliche Idee wäre alſo nichts oder nicht einmal etwas denkbares; inſofern ſie aber doch in andrer Rückſicht ein Begriff iſt, ſo iſt gerade meine vergebliche Bemühung, ihn zu conſtruiren, darin conſtruirt." Der Verfaſſer kennt aber doch, wie man ſchon hieraus ſieht, die Elemente aller Conſtruction, die Kant völlig unbekannt ſind, das Abſolute, das an ſich uneingeſchränkt und ſchlechthin Eines iſt, und das Beſondre, welches ein Eingeſchränktes und nicht-Eines, ſondern Vieles iſt, ein Streit, der aber nur in der Conſtruction der Idee und durch productive Einbildung gelöſt werden kann.

Schon begriffen in den zuvor angeführten Gründen gegen Conſtruction in der Philoſophie iſt der, daß durch die Conſtruction doch bloß mögliche Objecte gegeben werden; auch der Verf. dringt vielleicht zu ſehr, als es der Philoſophie gebührt, auf die äußere Nothwendigkeit, die er von der idealen oder inneren unterſcheidet, und die nach ihm eigentlich diejenige iſt, welche der Metaphyſik von jeher vorzüglich zu ſchaffen gemacht hat. — Daß Kant, dem ſeine reinen Verſtandesbegriffe in Ewigkeit nur Möglichkeiten geben, nach einer Wirklichkeit außer ihnen fragt, iſt nothwendig. Denn in der Conſtruction, deren Idee der Verf. geltend macht, iſt nicht jene bloß relative oder rein ideale, ſondern abſolute Möglichkeit gegeben, welche die Wirklichkeit in ſich begreift. Der Verf hat ſich mit der Idee der Conſtruction dem abſoluten Idealismus geweiht. Iſt die Frage nach der abſoluten Realität, ſo iſt dieſe unmittelbar mit der abſoluten Idealität gegeben. Iſt, wie es ſcheint, von der äußeren Nothwendigkeit, als Beſtimmung der empiriſchen Wirklichkeit die Rede, ſo kann dieſe als ſolche niemals in der Idee nachgewieſen werden, denn ſie wird eben empiriſche Wirklichkeit durch ihre Abſonderung von der Idee, und ſelbſt die allgemeinen Geſetze, nach welchen ſie in dieſer Abſonderung ſich zu dieſem ſo und nicht anders Beſtimmten verwandelt, können wiederum nur in der Idee conſtruirt werden.

Den letzten Anker einer phantaſiereichen Hoffnung, wie er es nennt, in der intellectuellen Welt ſichere Wiſſenſchaft zu gründen, meynt Kant dadurch auszureißen, daß er zeigt, daß keines der drey Stücke, welche zur Gründlichkeit der Mathematik erfodert werden, nämlich Definitionen, Axiome und Demonſtrationen, von der Philoſophie könne geleiſtet oder nachgeahmt werden. Eine ſehr nothwendige Unterſuchung wäre geweſen, inwiefern denn Definitionen und Axiome zur Gründlichkeit der Mathematik beytragen. Die alten Skeptiker richteten eben gegen dieſen Eingang in die Mathematik ihre hauptſächlichſten Zweifelsgründe. Iſt es Beweis von Gründlichkeit, könnte man ſagen, die gerade Linie und die Kreislinie zu definiren, da man nicht im Stande iſt, ihre Geneſis anzugeben? Wie komme ich nur überhaupt zu zwey und mehrern Dingen, um es als Axiom aufzuſtellen, daß zwey Dinge, die einem dritten gleich ſind, ſich ſelbſt gleich ſind, oder zu den Begriffen des Ganzen und des Theils, um zu ſagen, daß das Ganze größer iſt als ſein Theil? Dieſe Fragen ließen ſich, wie man wohl ſieht, ins Unendliche fortſetzen, die Möglichkeit derſelben beweiſt, daß Axiome und Definitionen keineswegs, wie ſie hier von Kant vorgeſtellt werden, wahre Principien, daß ſie vielmehr Gränzpuncte der Principien und der Wiſſenſchaft — Gränzpuncte des Zurückgehens auf ein abſolut Erſtes ſind. Dergleichen Gränzpuncte bedarf jede untergeordnete Wiſſenſchaft, z. B. die Phyſik; durch dieſelbe iſolirt ſie ſich gleichſam, und bildet ſich für ſich. — Wie kann nun das, was die bloße Beſchränkung einer Wiſſenſchaft ausmacht, zum Maasſtab der Gründlichkeit der Wiſſenſchaft überhaupt, und der Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften insbeſondre gemacht werden. Ebendeswegen, weil die Philoſophie ganz im abſoluten Wiſſen iſt, und auch die Conſtruction ſelbſt wieder conſtruirt, auch die Definition wieder definiren müßte, giebt es für ſie dieſe Begränzungen nicht.

Aber ſelbſt in dem Fall, daß dieſe beſondre wiſſenſchaftliche Form allgemeine Gültigkeit hätte, würden doch die Gründe, aus welchen Kant die Unmöglichkeit wahrer Definitionen und Axiome in der Philoſophie beweiſt, nicht mehr Stich halten, als die, aus welchen er die Unmöglichkeit der Conſtruction in der Philoſophie überhaupt folgert. Er begreift auch in den Definitionen das Geſchäft des Philoſophen als bloß analytiſch; von dieſer Vorausſetzung ſind alle ſeine Gründe hergenommen. Der Verf. bemerkt daher ſehr richtig: ſobald man auch in der Mathematik die Handlung der Conſtruction aus dem Geſicht verliere oder die Aufmerkſamkeit vorzüglich darauf zu heften unterlaſſe, und die Definitionen nach den gewöhnlichen Regeln der Logik, mit Angebung des Geſchlechts und desjenigen, wodurch der Begriff zur Art unter dieſem Geſchlechte wird, einzurichten ſuchte, wäre man in der Mathematik den nämlichen Schwierigkeiten und Irrungen ausgeſetzt, die Kant bloß in der Philoſophie finde; keine Analyſe könne in der Mathematik, ſo wenig als in der Philoſophie, die Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit und Vollſtändigkeit hervorbringen u. ſ. w. (S. 60.).

Kant ſelbſt bemerkt, es ſeyn keine Begriffe, die zum Definiren taugen, als ſolche, die eine willkührliche Syntheſis enthalten, die a priori conſtruirt werden kann. Aber eben ſolche zugleich freye und nothwendige Syntheſen ſind alle Conſtructionen der Philoſophie, und überhaupt die Ideen. Wenn die Philoſophie keine Definitionen im Sinn der Mathematik hat, ſo iſt es, weil ſie ihr Conſtruiren nirgends begränzt. Die Definitionen der Mathematik ſind auch Conſtructionen, nur für ſie unmittelbare.

Wenn Kant die Axiome als ſynthetiſche Sätze a priori von unmittelbarer Gewißheit beſchreibt, ſo ſtoßen wir hier auf eine höhere Unterſuchung über die Richtigkeit der allgemeinen Behauptung Kants von der ſynthetiſchen Beſchaffenheit aller Grundſätze und Lehrſätze der Mathematik. Es iſt hier nicht der Ort, allgemein zu beweiſen, daß die Evidenz überhaupt und die mathematiſche insbeſondre nicht auf einem bloß ſynthetiſchen

Verhältniß beruhen könne. Es wird aus dem, was wir zunächſt von der Demonſtration beweiſen werden, erhellen, daß alle Demonſtration nichts anders als Herbeyführung des Puncts, wo das Identiſche und Synthetiſche Eins iſt, oder allgemeine Zurückführung der Syntheſis auf die reine Identität des Denkens überhaupt iſt. (S. d. Syſtem d. transſcendentalen Idealismus S. 40.) Wenn dieß der Fall iſt, ſo können Axiome als ſynthetiſche gleichwohl unmittelbar gewiſſe Sätze von Lehrſätzen nicht weſentlich, ſondern nur formell verſchieden ſeyn. Sie ſtellen nur die abgebrochne Demonſtration vor, die weiter zurückverfolgt über das beſondre Gebiet der Mathematik in das allgemeine hineinführen würde, wie z. B. das mathematiſche Axiom, daß was Einem und demſelben gleich iſt, unter einander gleich iſt, in der Philoſophie aus der Natur des Syllogismus conſtruirt wird.

Wenn übrigens Kant Axiome als ſolche für etwas der Mathematik ganz Eigenthümliches hält, ſo ſcheint er überſehen zu haben, daß es auch in dieſer Wiſſenſchaft analytiſche Köpfe giebt, die dieſe Axiome, z. B. das eben angeführte noch für beweisbar halten, und wirklich zu beweiſen unternehmen, ſo wie, wenn es mit den Definitionen dieſer Wiſſenſchaft die von ihm vorgegebne Bewandniß hätte, keine Fälle in ihr exiſtiren könnten, wie der bekannte mit der Definition der Parallellinien bey Euklides, welche ein großer Theil der neueren Geometer als Lehrſatz betrachtet wiſſen will, obgleich noch keiner einen Beweis dafür mit allgemeiner Zuſtimmung hat aufſtellen können.

Was zuletzt die Demonſtration anlangt, ſo iſt ſie überhaupt die vollendete Gleichung des Allgemeinen und

Beſondern; in dieſer aber können wir zwey Momente unterſcheiden, wovon nur Eines weſentlich iſt, das andere zur beſonderen Beziehung der Mathematik gehört.

Das erſte iſt die abſolute Gleichſetzung der ſchlechthin allgemeinen und der beſonderen Einheit. So liegt, um uns an das Beyſpiel der Geometrie zu halten, der Geometrie in allen ihren Conſtructionen eine und dieſelbe Einheit des Idealen und Realen, der reine Raum, als abſolute Form zu Grunde: in der Conſtruction aber wird eine beſondere Einheit, z. B. die des Quadrats oder Parallelogrammus geſetzt. Hier beſteht die Gleichſetzung darinn, daß jene abſolute Einheit in jeder einzelnen Conſtruction als das Allgemeine *ganz* und ungetheilt im Beſondern ausgedrückt ſey. Auf dieſem Streit zwiſchen dem ſchlechthin Allgemeinen, das inſofern nichts Beſondres enthält, und dem Beſondern, das inſofern dem Allgemeinen nicht adäquat iſt, beruht alle Conſtruction. — Um die Eigenſchaften der angegebnen Figuren zu beweiſen, bedarf der Geometer nichts weiter, als die allgemeine und abſolute Form des reinen Raums als ſolchen, *er geht nicht aus ſeinem Abſoluten heraus*, um zum Beſondern zu gelangen, und eben darauf, daß er zur Demonſtration der beſondern Einheit nichts anders als die abſolute bedarf, beruht die Evidenz.

Das andre Moment, welches bey der Mathematik in Betrachtung kommt, iſt, daß auch im Beſondern ſeiner Conſtruction Allgemeines und Beſondres als abſolut gleich betrachtet werden, daß er in dem einzelnen Dreyeck z. B. die Unendlichkeit aller Dreyecke begreift, daß ihm jenes, obgleich es empiriſch iſt, ſtatt aller dient. Von dem Letztern liegt der Grund einzig darinn, daß die der Form nach intellectuelle Anſchauung der Geometrie der Materie nach eine ſinnliche iſt.

Daß das erſte und weſentliche Moment der Demonſtration der Philoſophie fehle, hat Kant nicht bewieſen, und es ſteht zu beweiſen, daß auch Darſtellung des Beſondern im Allgemeinen (wie Kant die Philoſophie erklärt) ebenſo undenkbar iſt, als das Umgekehrte (wenn man nämlich mit Andern Philoſophie als Herleitung des Beſondern aus dem Allgemeinen, der Mannichfaltigkeit aus der Einheit erklären wollte), woferne nicht das Beſondre in intellectueller Anſchauung, als Conſtruction oder Idee die ungetheilte Einheit des Allgemeinen empfängt.

Es iſt alſo offenbar wieder das andre Moment, d. h. die ſinnliche Beziehung der Mathematik allein, welche Kant bey der Philoſophie vermißt, und wegen der er ihr die Möglichkeit der Demonſtration abſpricht.

Man kann übrigens noch bemerken, daß derſelbe Gegenſatz, welcher in der Demonſtration zwiſchen der allgemeinen Anſchauung des Triangels z. B., und dem empiriſchen oder bildlichen iſt, in der Philoſophie nur innerlich im Subject, gleichwohl ſtatt finde. Das Conſtruirte iſt doch immer nur Anſchauung des Individuum, und inſofern durch empiriſche Bedingungen beſtimmt. Die Vernunft ſieht aber in dem empiriſchen Gegenbild doch nur die Idee, oder die reine Syntheſis des Allgemeinen und Beſondern ſelbſt; wo dieß nicht iſt, handelt im Philoſophen nicht die Vernunft, ſondern das Individuum.

Wir wenden uns zu dem Verfaſſer der angezeigten Schrift:

Er behauptet: Kant conſtruire, ohne es zu wiſſen, (man ſcheint beſtimmter ſagen zu können, daß Kant, wenn er ein vollendetes Bewußtſeyn ſeiner Philoſophie hätte, und der Reflexion darüber fähig wäre, conſtruiren müßte); Fichte conſtruire, aber ohne Regel. Man könnte ſagen, daß Fichte die ſokratiſche Methode des Unterrichts zur objectiven der Wiſſenſchaft ſelbſt gemacht habe, nur daß dort durchgängige Abſichtlichkeit erkennbar iſt, dagegen hier gerade alles viel ſubjectiver und willkührlicher zuſammenhängt.

Merkwürdig iſt, wie der Verfaſſer, der ſeinen Weg von Fichte aus genommen hat, eben durch die an die Philoſophie gemachte Foderung der Form, auch dem Geiſt und der Sache nach, über den Fichteſchen Idealismus hinausgeführt worden iſt. Er legitimirt ſich ſchon durch die Art, wie er dies erklärt, als ächter Kenner der Philoſophie und als Schriftſteller, der einen Rang unter den wahren Denkern verdient. „Eine Wiſſenſchaft, ſagt er S. 79., iſt nichts anders, als eine nach einer Regel fortgeführte Conſtruction, und nur dadurch unterſcheidet ſie ſich überhaupt von aller Empirie und von der Schlußweiſe und der Handlungsart des gemeinen Menſchenverſtandes. Dieſer Schritt iſt daher für die Philoſophie noch übrig. Gewiß iſt es unvermeidlich, daß der Idealismus, jemehr er ausgearbeitet und durch neue hervorwachſende Schwierigkeiten der Vollkommenheit näher gezwungen wird, ſich deſto mehr dieſer Conſtruction nach einer Regel nähern, und endlich dieſelbe erreichen werde.“ Wenn man dazu nimmt, daß den Nachrichten der Vorrede zu Folge dieſe Schrift im

Original ſchon vor jetzt drey Jahren verfaßt war, ſo wird man um ſo mehr bewundern, wie richtig der Verf. geſehen hat. Er bemerkt ferner über die Abſicht ſeiner Schrift, daß wenn auch der Idealismus durch eigne Kraft zu der von ihm gefoderten Methode durchdringe, er doch nicht eher die Feſtigkeit der Mathematik erreichen werde, als er über dieſe Methode ſelbſt eine ſichere Wiſſenſchaft beſitzt. Die Philoſophie enthalte von allem wiſſenſchaftlichen Denken die meiſte Freyheit, *und ſey daher eben ſowohl Kunſt als Wiſſenſchaft*.

Als den Hauptwendepunct zwiſchen Fichte und ihm giebt er an, daß in der Wiſſenſchaftslehre an den wichtigſten Stellen das reine Ich mit der reinen, aller Modificationen entkleideten, ſchlechthin urſprünglichen Handlung verwechſelt werde, daß Fichte auf dieſe Weiſe zwey reine Ich und ſogleich ein Nicht-Ich erhalte, wobey der Geſichtspunct oft verrückt werde, und er nöthig habe zu *verſichern, daß ſeine Philoſophie völlig idealiſtiſch ſey*. Wie aus der in der Folge zu gebenden näheren Beſchreibung ſeiner *urſprünglichen Handlung* erhellen wird, iſt dieſe jedoch von dem Ich der Form nach nicht verſchieden, da er ihr eine rein centrifugale und centripetirende Tendenz zuſchreibt, ſondern nur ein unvollſtändiger Ausdruck des von der Beziehung auf das empiriſche Bewußtſeyn befreyten und an ſich angeſchauten Subject-Objects.

Wir haben nun zunächſt die Beſchaffenheit ſeiner eigenen Idee von der Philoſophie genauer kennen zu lernen. Wir übergehen ſeine Einleitung, die man nach dem Zweck, den man ſich vorgeſetzt hat, wiſſenſchaftlicher nehmen kann:

er knüpft die Idee der Philoſophie an den Gegenſatz der Freyheit und der Nothwendigkeit (S. 92.).

Die Art, wie er die reine Handlung als Princip der philoſophiſchen Conſtruction zu erweiſen ſucht, iſt kürzlich folgende: Einſchränkung des Gleichartigen iſt der ſtrenge und eigentliche Begriff der Conſtruction. Einen gleichartigen oder reinen Stoff für die Conſtruction giebt es nun außer der reinen Anſchauung überhaupt nicht, dieſe ſey intellectuell oder ſinnlich (S. 51.). In Anſehung der Philoſophie insbeſondre kann ebenſowenig das Object in der Geſtalt des reinen Dings als das Subject in der Geſtalt der bloßen Vorſtellung zur Auflöſung der Hauptaufgabe dieſer Wiſſenſchaft zureichen. Da hierdurch nicht nur alle Subſtanz, ſowohl als Object wie auch als Subject, ſondern auch jedes Accidens, ſowohl ſoferne es Zuſtand, als ſofern es als beſtimmte, reelle Handlung, ausgeſchloſſen iſt, ſo bleibt nichts als die in ſich, unabhängig von allen Modificationen betrachtete reine Handlung übrig, als das, woraus alle Philoſophie herzuleiten oder vielmehr worinn alle Conſtruction vorzunehmen iſt.

Es ſcheint eine formelle Unrichtigkeit zu ſeyn, daß der Verfaſſer die urſprüngliche Handlung, wahrſcheinlich nur als Handlung, als Poſtulat characteriſirt, und gleichwohl nachher conſtruirt. — Die Linie des Geometers iſt eben deßwegen Poſtulat, weil und inwiefern er ſie nicht conſtruirt. Poſtuliren iſt Verzichtthun auf Conſtruiren. Allein dieſes Verhältniß, das er ſeinem Princip giebt, hat noch bedeutendere Folgen für den Gehalt ſeiner Philoſophie. Außer der ſubjectiven Abhängigkeit, die es dadurch erhält, kann auch die Urhandlung als bloßes Poſtulat nicht zugleich als das wahre und einzige An ſich, das Abſolute ſelbſt begriffen werden; der Verfaſſer würde ſich dadurch wieder auf einem gleichen Standpunct mit Fichte befinden, dem das Ich zwar Princip aber nicht zugleich das einzige Abſolute, und demnach mit einem Auſſer ihm behaftet iſt. Das Abſolute wird auch ihm nur als abſolutes Ding erſcheinen können, wie aus ſeinen Einwürfen gegen den Dogmatismus (S. 103.) erhellt, worunter er auch den Realismus begreift, wie er ſich im Spinoza dargeſtellt hat. Um nur einen Beweis anzuführen, ſo iſt die Eine Frage, die er (S. 104.) dem Realismus (in dieſem Sinn) entgegenſtellt: „Was iſt eine Realität, die es nicht für eine Intelligenz, für mich oder irgend ein Ich iſt?“ hinreichend zu beweiſen, daß auch er zu dem An-ſich und Abſolut-ſeyn das Außer-dem-Ich fodert, denn da ein Außer-dem-Ich immer und nothwendig auch nur für das Ich iſt, ſo hat er nur, ſofern er das An-ſich auf die erſte Weiſe begreift, Grund zu ſeiner Frage.

Schon dieß wäre hinreichend, zu beweiſen, daß der Verf. in ſeiner Conſtruction den Punct des abſoluten Zuſammentreffens der Erkenntniß und des Abſoluten — des einzigen, worinn ſie ſich abſolut ſchließt, nicht erreicht hat, obgleich vielleicht niemand dieſem Punct näher geweſen iſt, als er ſelbſt. Es iſt wie bey Kant und Fichte, von denen jener, nach des Verf. eigner Bemerkung, uns immer wieder zum Realismus, dieſer zu einem abſoluten Nicht-Ich zurückführt; er fällt unvermeidlich immer wieder in die relative Dualität des Ichs und der Dinge zurück, die beyde bleiben ſollen, weil das eine nur im Gegen-

ſatz gegen das andre Realität hat; die Freyheit behält bey ihm, obgleich ſie nur das eine Glied der Antitheſe iſt, wovon die Nothwendigkeit das andre, ebenſo wie bey Fichte, eine Art von Priorität; dieſe ſoll vorzüglich bleiben, und wo möglich, nicht bloß wie die Dinge auch, allein für die Erſcheinung, ſondern in irgend einem vorzüglicheren Sinne. Ein beſonderes Anliegen iſt ihm die *ſpecielle* Realität der Dinge, daß ſie nämlich gerade *dieſe und keine andre Eigenſchaften* haben, die ihm doch offenbar in einem ſpeculativern Sinn erſchienen iſt als *Fichte*, (der verſichert, die Frage nach derſelben zuerſt geweckt und beantwortet zu haben), da er dieſe Frage mit der uralten von der *Entſtehung des Uebels* in der Welt für identiſch erklärt.

Wenn wir an den einzelnen Aeußerungen des Verf. etwas zu tadeln finden, ſo iſt es nur, weil ſie hinter ſeinen eignen, vortrefflichen Ideen zurückbleiben. Die Stuffe, welche ſeine Speculation wirklich erreicht hat, ſtimmt ſich nach der Höhe, in welcher er den abſoluten Identitätspunct ſeines Syſtems gefaßt hat. Wir heben dieſen als das Bezeichnendſte des Ganzen heraus, wornach allein eigentlich geſucht werden und die Frage ſeyn kann.

Der Vereinigungspunct zwiſchen der reellen Welt oder Natur, und einem intelligibeln Syſtem der Weſen und Handlungen, — welche beyde (reell) einander vollkommen entſprechen müſſen, ohne daß doch je das eine ſich mit dem andern vermiſchen oder aufhören könnte, ideell (der Vorſtellungsart nach) von ihm verſchieden zu ſeyn, — liegt nach dem Verf. *in der Nothwendigkeit eines allgemeinen Syſtems in den Einſchränkungen der* urſprünglichen Handlung, ohne welches ihre Einheit und Denkbarkeit verſchwinden würde. Der Anfang dieſes Syſtems in der Intelligenz, welcher der der Intelligenz ſelbſt iſt, iſt wiederum ſowohl als frey wie auch als nothwendig zu denken, nämlich aus verſchiedenen Geſichtspuncten. Freyheit und Nothwendigkeit in der Intelligenz ſind nur zwey verſchiedne Anſichten, deren Indifferenzpunct in der urſprünglichen Handlung ohne alle Modification liegt. Dieſe iſt an ſich weder frey noch nothwendig in Entgegenſetzung, und doch für die Reflexion beydes auf gleiche Weiſe. Beſtimmt und nothwendig als Grund, da ein unbeſtimmter Grund auch ein unbeſtimmender und inſoferne keiner iſt; aber als abſoluter Grund iſt ſie zugleich unbeſtimmt und frey, da ſie durch keinen höheren beſtimmt iſt. Die Cauſſalität der urſprünglichen Handlung iſt zugleich die Handlung ſelbſt ganz und gar; der Uebergang zur Beſtimmung und ſie ſelbſt Eins. Die urſprüngliche, in der Intelligenz als Freyheit eintretende, Handlung iſt daher unbegreiflich und muß es ſeyn. Ja das Erſte in jeder beſtimmten Kette von Begriffen, oder Dingen oder Begebenheiten iſt daher als ein Act abſoluter Freyheit zu begreifen. — Aus der urſprünglichen Handlung und dieſer Kraft derſelben iſt alles Leben, alle Kraft in der Natur; könnte ſie aufhören, ſo würde auch alles Daſeyn verſchwinden. Aus ihrer Unendlichkeit entſteht in den Dingen das unendlich Beſtimmte. Beſtimmung in ihrer Vollſtändigkeit iſt Syſtem; denn ſie iſt die Einheit im Mannichfaltigen.

Durch die weſentliche Einheit der urſprünglichen Handlung giebt es auch im ſtrengen Sinne nur Ein Syſtem, denn ein Zweytes müßte durch etwas anders als ſie entſtanden ſeyn, welches unmöglich iſt. Als einer abſoluten Handlung entſprechend iſt es außerdem in ſich ſelbſt zurückkehrend, vollkommen durch ſich beſtimmt, mehrere Naturen ſind unmöglich, denn Natur iſt das Syſtem für den endlichen Anſchauer, der Inbegriff der Bedingungen für die Vorſtellung des Unendlichen im Endlichen, des Abſoluten im Eingeſchränkten. Sobald ſie entweder bloß als Object, oder bloß als Vorſtellung, rein ſubjectiv, oder auch als eine rein beſtimmte Handlung, rein leidend, betrachtet wird, geſchieht dieß nur durch Abſtraction von gewiſſen Bedingungen derſelben. —

Daß wir uns der urſprünglichen Einheit des Syſtems unerachtet als frey fühlen in einer jeden Handlung, davon liegt der Grund nicht in dem erſten Act, wodurch Wirklichkeit und Natur zuerſt entſtanden, ſondern in einem neuen, inſofern dem erſten entgegengeſetzten Act der Reflexion. Durch denſelben entſteht ein neues Syſtem, nicht dem Inhalte nach, nicht eine neue Natur im eigentlichen Sinne, ſondern bloß eine neue Vorſtellungsart. Dies Syſtem, welches an ſich Ein und daſſelbe mit dem erſten iſt, iſt die intelligible Welt, die, bloß durch dieſe Vorſtellungsart entſtanden, der vorigen, und zwar durch Freyheit entgegengeſetzt iſt. — So lange ich innerhalb dieſes intelligibeln Syſtems bleibe, bin ich auch nicht frey; jede Handlung iſt da, ob es gleich ein Syſtem, ein organiſches Ganzes zur Aufrechthaltung der Freyheit iſt, oder vielmehr gerade aus dieſem Grunde in allen Theilen beſtimmt. Ich bin alſo nur in der zweyten Reflexion frey, die mich über dieſes Syſtem erhebt — nicht in Rückſicht der Handlungsart, ſondern in Rückſicht der Fortſetzung derſelben, indem ich unmittelbar in die Natur zurückſinken kann oder nicht, die jene, (die Handlungsart), in concreto ſchon, als dieſelbe, enthält. Was mich bey der erſten Reflexion feſthält, die Cauſſalität der urſprünglichen Handlung ſelbſt, thut es bey der zweyten nicht. Dieſe kann aufhören, ohne daß jene geſtört werde. Dieſe Zufälligkeit der zweyten Reflexion in Bezug auf die erſte, da es nämlich in dem Syſtem derſelben nichts verändert, daß ich einen Theil ihres ganzen Products in mich aufnehme oder nicht, iſt das, was Zurechnung und überhaupt Freyheit als Wahl zwiſchen Entgegengeſetzten oder Willkühr beſtimme.

Ueber der erſten und zweyten Reflexion giebt es noch eine höhere Reflexion, welche die beyden erſten vereinigt: es iſt die *philoſophiſche Reflexion*. Auch ſie hat ihr Syſtem, denn die Wahrheit iſt nur eine. Sie iſt nichts anders als die *alles umfaſſende* Reflexion, vollſtändiges Syſtem nach allen Seiten, oder wiederum Natur. *Sie iſt die Natur zum höchſten Bewußtſeyn gebracht, Natur in ihrer Klarheit und Vortrefflichkeit.*

Dieß iſt, wenn nicht durchaus wörtlich, doch dem Sinn und der Sache nach der Abriß der Identität, zu welcher ſich die Philoſophie in dem Geiſt des Verfaſſers ausgebildet hat, und die in der vorliegenden Schrift ausgedrückt iſt. Wir haben zu oft und wiederholt in dieſer Zeitſchrift die Grundſätze ausgeſprochen, die uns bey der Beurtheilung einzig leiten, um noch die Verſicherung nöthig zu haben, daß der Verf. nach unſrer Meynung ſich des wahrhaft ſpeculativen Standpunctes bemächtigt habe; wo dieſer iſt, macht er ſich ſelbſt geltend, und es hieße nur in die beſondern Formen eines originell denkenden Geiſtes einbrechen, wenn wir die einzelnen Züge kritiſch muſtern oder beurtheilen wollten.

Es iſt noch eine Seite, außer der des Gehalts, deren Wichtigkeit hervorzuheben dieſes Werk ſich ſelbſt beſtrebt. Wie weit ſich die Idee des Verf. von der Philoſophie der *Form* nach ausgebildet habe, wird ſich vorzüglich aus der von ihm aufgeſtellten Conſtruction der urſprünglichen Handlung ergeben, um ſo mehr, da durch dieſelbe zugleich die ganze *wiſſenſchaftliche Form* der Philoſophie beſtimmt werden muß und bey dem Verfaſſer wirklich beſtimmt iſt.

Die Einleitung ſeiner Conſtruction macht er auf folgende Weiſe: die reine Handlung iſt zugleich die urſprüngliche und abſolute. Sie iſt eine reine Anſchauung. Denn nur inſofern iſt es möglich eine Conſtruction in ihr vorzunehmen. Jede Conſtruction fodert ein Schema, die urſprüngliche Conſtruction das urſprünglichſte — alſo in der allgemeinen höchſten Aufgabe: Einigkeit mit uns ſelbſt, liegende: das *Ich*. (Dieſer letzte Uebergang iſt allerdings weder der gewählteſte noch der ſtrengſte). Unter Ich wird aber bloß ein *reines* Ich oder *Intelligenz* geſucht, nicht ein Ich mit wirklichem Bewußtſeyn, oder irgend einer Modification, ſondern das bloße Weſen und Form der Intelligenz, (das reine Subject-Object).

Der merkwürdigſte Punct, wie in aller Philoſophie, ſo auch in dieſer Conſtruction iſt der des ſo genannten Uebergangs vom Unendlichen zum Endlichen, das Entſtehen der Einſchränkung in dem an ſich Uneingeſchränkten, durchaus Gleichartigen und Abſoluten. — Wir können nicht ſagen, daß der Verf. den ganzen Umfang dieſes Problems ermeſſen habe, indeß iſt ſein erſter Schritt in der Conſtruction die Syntheſis der Schranke und des Uneingeſchränkten. „Im *Weſen* der Handlung als *einer ſolchen*, nicht *außer ihr*, in irgend einer Bedeutung, liegt nothwendig Einſchränkung; die Einſchränkung und die Handlung ſind gleich abſolut."

Wäre dieſe Einſchränkung oder Gränze fließend und unaufhörlich verändert, ſo wäre ſie ohne Wirkung und ſchränkte nicht ein, die Handlung hätte kein Product, da dies fixirt ſeyn muß. Die Handlung muß alſo mit der abſoluten Einſchränkung ein Gleichgewicht, eine *Ruhe* gewinnen, und dieſe Ruhe iſt Gränze derſelben und zugleich Product — nicht der Einſchränkung, denn dieſe producirt nichts, ſondern der mit der Einſchränkung ſyntheſirten Handlung — Product alſo, wozu die entgegengeſetzten Abſoluta gemeinſchaftlich beytragen.

Dieſes erſte Product iſt nun für den Verf. gleichſam der Urſtoff, an dem durch ein beſtändiges Reflectirtwerden und Zurückhandeln der urſprünglichen Handlung alle Form in fortgehender Steigerung hervortritt. Jedes folgende Product iſt dadurch ausgezeichnet, daß die Handlung des vorhergehenden in es kommt, ſo daß in jedem ſpätern Product mehr Handlung iſt, als in dem früheren. Das Subjective wird zum Objectiven, die Thätigkeit zum Product geſchlagen. Im erſten Product iſt ein ſtillſtehendes Object, im zweyten ein Object, das zugleich Handlung iſt, (oder umgekehrt) — das Ganze Vorſtellung —; im dritten ein Product, in welchem das Object ſelbſt Vorſtellung iſt — das Ganze Subject —; in dem folgenden wird das Subject ſelbſt, dem die Vorſtellung Object war, Object, — das Ganze Bewußtſeyn, welches daher alle vorhergehenden begreift. Durch die letzte Handlung wird auch dasjenige, deſſen Object das Bewußtſeyn iſt, ſelbſt Product, d. h. Ich. Die Reihe iſt demnach nach zwey Seiten geſchloſſen, von der einen durch das erſte Product, welches gleichſam das höchſte Object, bloß Ruhe iſt, von der andern durch das abſolute Subject, über welches kein höheres Product aufgezeigt werden kann.

Daraus, daß das Ich in jeder Beziehung das letzte Product iſt, folgt, daß jedes Product über daſſelbe in eines von denen Producten zurückfällt, welche vor dieſem Ich in der Handlung entſtehen. Unter jeder möglichen Relation ſind nur drey Glieder möglich, denen drey Producte entſprechen. Die Glieder, die über dieſe Anzahl hinzukommen, müſſen durch eine frühere Reflexion ſchon in einem oder mehreren Gliedern einer vorhergegangenen Relation liegen. Alſo in jeder folgenden Relation, oder, um unſern Ausdruck dafür zu gebkauchen, in jeder folgenden Potenz muß ich immer wieder beym Subject ſtehen bleiben, und erhalte wieder nichts, als ein Ich, wiewohl ein genauer eingeſchränktes, die Glieder der vorhergehenden Relation z. B. der zweyten, fallen zum Object herab, ſind es aber nur in der dritten Dignität u. ſ. f.

Wir wollen nicht behaupten, daß dieſe Stuffenfolge bey dem Verf. zur höchſten Klarheit, oder was daſſelbe iſt auch zur formellen Anſchaulichkeit herausgearbeitet ſey; wünſchen aber möchte man, daß diejenigen, welche dieſe Form in der Geſtalt, die ſie in der Naturphiloſophie, dem Syſteme des Idealismus u. ſ. w. erhalten hat, als bloßes Spiel einiger bey ihnen nicht gut angeſchriebnen Geiſtesvermögen begriffen haben, die innere Nothwendigkeit derſelben, die ſie an ſich einzuſehen nicht vermögen, wenigſtens aus der Unabhängigkeit ahnden möchten, mit der ſie auch in andern entſtanden iſt, und ſich ausgebildet hat.

Am klarſten und allgemeinſten ausgedrückt findet ſich dieſes wiſſenſchaftliche Verfahren in der folg. Stelle (S. 156). „Durch den Mechanismus des Verſtandes, heißt es, wird die zuletzt gemachte Syntheſis unaufhörlich aufs Neue Theſis mit ihrer Antitheſis in der Handlung, bis in der letzten Syntheſis die Aufgabe gelöſt iſt, die darinn beſteht, die Intelligenz zur Einigkeit mit ſich ſelbſt in der Vorſtellung der Natur, oder, in einer höheren Reflexion, zum Bewußtſeyn dieſer Einigkeit zu bringen. Sobald dieſes bewerkſtelligt iſt, — was doch (empiriſch) inſofern nie möglich und denkbar iſt, als dieſe äußerſte Syntheſis nicht als ein in ſeinen kleinſten Theilen vollendetes Syſtem im Bewußtſeyn ſich einfinden kann, weil die Intelligenz ihre Endlichkeit nicht überwinden kann — ſo hört die Intelligenz auf und wird wieder die reine zu nichts erlöſchende Handlung; die Intelligenz hat denn nichts mehr zu verſtehen, denn alles iſt eins, und ohne zu verſtehen exiſtirt ſie nicht.“

Die Schranken des Fichteſchen Idealismus liegen, rein theoretiſch betrachtet, vorzüglich darinn, daß er den

Grund der Begränzung nicht abſolut im Ich, ſondern in einem Entgegengeſetzten hat; daß er die Conſtruction oder vielmehr Reflexion auf die enge Stelle des Zuſammentreffens der reinen und der empiriſchen Ichheit (des ſubjectiven Subject-Objects) beſchränkt, und daß die Form der Theſis, Antitheſis und Syntheſis in ihm bloß logiſch genommen iſt. Das Ich, welches hier Princip iſt, iſt dem Verf. ein Conſtruirtes, er iſt dadurch wahrhaft transſcendental, daß er eine Stuffenfolge von Handlungen aufſtellt, die jenſeits des Ich liegt, die Form der Theſis, Antitheſis und Syntheſis wiederholt ſich ihm im Einzelnen wie im Ganzen, und iſt der Typus einer realen und allgemeinen Organiſation.

Der objective Umfang und univerſelle Beziehung, welche die Idee des Verf. wenigſtens in der Anlage zeigt, wird ſich aus folgenden Aeußerungen beurtheilen laſſen. In der Conſtruction der Materie, wie ſie in Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft gegeben iſt, erkennt man die einzige Probe von Conſtruction mit Bewußtſeyn bey ihm. „Was iſt wohl dieſe von ihm conſtruirte Urmaterie?“ fragt der Verfaſſer. — „Nichts als eine Modification derjenigen Urrealität, die das Product der erſten denkbaren Handlung ausdrückte, und in demſelben enthalten war. Dies Product war auch das erſte Object; weiter hinab erhalte ich ein davon hergeleitetes oder genauer eingeſchränktes Object im Raume. Folglich beſteht auch das Weſen der Materie in dieſem Negativen und Poſitiven, wodurch ſie den Raum erfüllt. — Was aber von der Materie überhaupt gilt, das muß auch von jeder Materie gelten, ſie ſey übrigens noch ſo beſtimmt und individualiſirt.

Die beſtimmte iſt außerdem auch ein Product, und hat alſo die Eigenſchaften eines Products, da die Natur für mich durch Conſtruction entſteht, und alle Conſtruction ein Produciren iſt. — Da alſo dieſer Dualism ſich als weſentlich in aller Conſtruction einfindet, ſo muß auch er die einzige befriedigende Erklärung aller Erſcheinungen geben. — Was keine Atomiſtik, keine mechaniſche Chemie, keine materielle Pſychologie, kein Hylozoismus und keine verborgnen Eigenſchaften erklären können, muß durch dies Princip begreiflich ſeyn. Die Cohäſion ſogar, ſo wie auch beſtimmte Körper und ihre Eigenſchaften müſſen einmal dadurch entwickelt werden und damit zuſammenhangen können. Man hat in der Naturlehre ſchon Elaſticität, und vielleicht iſt dieſer Begriff noch zu wenig angewandt. Wenigſtens iſt Urſache zu vermuthen, daß die Polarität, die man in gewiſſen Körpern findet, von dieſer Elaſticität hergeleitet, oder mit ihr in Zuſammenhang befunden werden könne, um ſo mehr, da beyde augenſcheinlich bloß eine Modification des allgemeinen Dualismus ſind. — Ohne Naturphiloſophie keine Naturwiſſenſchaft. Der einzig wahre Endzweck des (empiriſchen) Naturſtudiums kann außer der Anwendung nur ſeyn, auch die ſpecielle Naturkenntniß zum nothwendigen und vollſtändigen Zuſammenhange mit dieſer Naturmetaphyſik zu bringen."

Es iſt höchſt erfreulich, unter der Fluth in Deutſchland erſcheinender philoſophiſcher Bücher, welche meiſt nur die unglaubliche Rohheit, den Mangel an Bildung und ſelbſt der hiſtoriſchen Kenntniß der Philoſophie bey ihren Verfaſſern beurkunden, ein ſo durchgebildetes, ge dachtes, in den Zuſtand der Wiſſenſchaft wirkſam eingreifendes und mit durchgängiger Kenntniß und Beurtheilung des Vorhandenen abgefaßtes Werk zu bemerken.

Nach einer Nachricht in der Vorrede des Ueberſetzers ertheilte dem Verſ. nach Erſcheinung dieſes Werks, als Preisſchrift, die allgemeine Meynung und das öffentliche Urtheil die erſte Stelle unter denen, die der Regierung zur Beſetzung des damals ledigen theoretiſch-philoſophiſchen Lehrſtuhls zu Upſala vorgeſchlagen wurden. „Allein, ſetzt er hinzu, der Scharfſinn, die vollkommne Sachkenntniß, das lebendige Intereſſe für Wiſſenſchaft und deren Verbreitung, die Gabe des klaren und anſchaulichen Vortrags, und dergleichen, ſonſt vielleicht unſchädliche Eigenſchaften, ſind doch freylich nur untergeordnete Züge im Bild eines rechtlichen Profeſſors. Nur ein Mann, dem das Lob der Moderirtheit gebührte, verdiente das Glück — und die Ueberraſchung, zum Lehrer der Philoſophie ernannt zu werden“.

III.

Anzeige einiger die Naturphiloſophie betreffenden Schriften.

---

1. **Principes naturels** ou notions générales et particulières de l'Immensité, de l'Espace, de l'Univers, des Corps celestes, des forces vivantes primordiales ou du Principe du mouvement, et des forces secondaires qui en résultent dans les Corps terrestres. Applicables à toutes les branches de Physique et de Morale specialement à la Médecine. Par **Claude-François Le Joyand.** IV. Vol. in 8.

Der Titel klingt verſprechend genug, und der nähere Anblick des Werks läßt eine in Bezug auf den Zuſtand der Wiſſenſchaft in Frankreich merkwürdige Erſcheinung darinn erkennen. Mehr aber muß man nicht in ihm ſuchen. Es iſt der alte Geiſt des Carteſianismus, der ſich wieder regt, aber entkleidet der ſtrengeren Form und der mathematiſchen Rüſtung, mit welcher gegen die Allherrſchaft des

Newtonianiſmus in Frankreich aufzutreten er ſich nicht mehr getraut. Er ſucht ſeine Stärke in den Argumenten einer allgemeinen wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Anſicht; allein die Erfahrung der letzten Zeiten hat gezeigt, daß kein franzöſiſcher Schriftſteller den Calcul und das Experiment, die einzigen Geiſtesoperationen im theoretiſchen Gebiet, die ihnen zu Gebot ſtehen, verlaſſen kann, ohne ſich entweder in leere Empfindſamkeit oder bodenloſe Popularität und Seichtigkeit zu verlieren, (wie in den Naturwiſſenſchaften der bekannte Bernardin de St. Pierre), oder in einen trüben und proſaiſchen Myſticiſmus, wie der aller neueren franzöſiſchen Myſtiker.

Man könnte ſagen, der Verf. vereinige in ſich dieſe beyden Qualitäten, die letzte insbeſondre inſofern, als der Myſticiſmus, den er wirklich hat, in der Berührung des Carteſianiſmus aufhört es zu ſeyn, und ſeine wirklich höheren Ideen vom Licht als dem Typus aller Harmonie durch die Proſa des letztern immer verdorben werden.

Ein partielles Wiederaufleben der Carteſianiſchen Vorſtellungsart in Frankreich kann um ſo weniger unerwartet ſeyn, da der Newtonianiſmus, indem er ſich aus Geometrie und rein intellectueller Conſtruction zur Phyſik geſtaltet hat, ſelbſt gewiſſermaßen wieder dazu zurückgekehrt iſt, und Newton durch die zugegebne Möglichkeit, die Gravitation durch Stoß oder Druck zu begreifen, ſelbſt die Schranken für einen andern höher ausgedachten Carteſianiſmus offen gelaſſen hat.

Der Verf. erklärt es als ſeine Abſicht, den Newtoniſchen Koloß, der großen Mittel der Analyſis unerachtet, welche unüberſteigliche und ins Unendliche vervielfachte Beſeſtigungen um ihn zu bilden ſcheinen, zu ſtürzen, und den Scepter der Phyſik dem Carteſius wieder zu geben, indem er gleichwohl deſſen Syſtem von Grund aus zerſtöre.

Der Weg hiezu iſt, die Wiſſenſchaft zu dem einfachen Licht der Natur und der Regel zurückzuführen, welche Hermes Trismegiſtus ſeinem Schüler gab: Inprimis intuere lucem. — „Ich habe, ſagt der Verf., einzig auf dieſes Licht gehofft, und unerachtet meiner zahlreichen Irrthümer, meiner materiellen Widerſprüche ſehe ich meine Hoffnung erfüllt. Dieſem Licht danke ich die Löſung der größten Probleme der Phyſik, woran, ſeit dreytauſend Jahren, alle Sektenhäupter und ſo viele andre unvergleichbar geiſtreichere und unterrichtetere Menſchen, als ich, geſcheitert haben.“ Der Schlüſſel aller Wiſſenſchaft iſt daſſelbe Princip des ewigen Lichtes, die erſte lebendige Grundlage der Philoſophie und der alten Religionen der Perſer, der Hindus u. ſ. w. Alle Allegorien, Embleme, hieroglyphiſche, myſtiſche und ſymboliſche Formen, ſelbſt die Cerimonien, Gebräuche und Handlungen der religiöſen und andern Geſellſchaften zeugen von ihm. Es iſt der Zeiger und das Urbild der ewigen Einheit, das einzige Princip, welches offenbar die Geſetze bezeichnet, die der Menſch in der Errichtung der Hierarchien, der Staaten, und aller äußern oder moraliſchen Verfaſſungen zu befolgen hat.

Brennpuncte dieſes Lichtes, welches der Schooß der ewigen Intelligenz iſt, ſind im Univerſum, im Menſchen, in allen intelligenten Weſen, in allen Weſen ohne Ausnahme — größere oder kleinere, mehr oder weniger ſtarke und empfindbare, ſich unter einander entgegengeſetzt und entſprechend, rückwirkend auf einander, um das Gleichgewicht und die Harmonie der Kräfte zu erhalten. Alle ſtammen aus Einer unverſiegbaren und unendlichen Quelle. Die Verbindungen und Modificationen dieſes Princips mit den irdiſchen Subſtanzen bringen die ſecundären Agentien und Actionen hervor.

Sichtbar aus ſeiner Unſichtbarkeit wird dieſes Princip allenthalben, wo es durch Dazwiſchenkunft eines Brennpuncts oder einer localen Vibration (gleichſam eines Schwingungsknotens im Univerſum) contrahirt und verdichtet wird.

Die Manifeſtationen der oberſten Intelligenz gehen bis hieher; vom Princip des Lichtes bis zu Gott bedarf es keines Zwiſchenglieds, keines Mittlers zwiſchen dem Gedanken Gottes und ſeinem vollkommenſten Ausdruck. Das Lichtweſen iſt der erſte aus ſeinem Willen ausgefloßne Abdruck der Dinge. Auf dieſer Höhe der Betrachtung iſt keine Superſtition, ſind keine verborgnen Qualitäten, keine Abſtractionen mehr, ſondern nur Unterabtheilungen der Natur oder des großen Alls. Alles hängt zuſammen, der Atheismus ſelbſt, und der blinde Materialismus ſind nur eine Abſtraction und verſchwinden mit der Anerkennung der allgemeinen Einheit.

Die Wiedergeburt der Wiſſenſchaft liegt in dem Wiederverſtändniß der allgemeinen, offenbaren und einfachen Sprache des Lichts. Alle Theile in dem großen Baum der Wiſſenſchaft und Erkenntniß ſind Eins, und haben dieſelben Wurzeln, denſelben Stamm. Alle leihen ſich wechſelſeitig Ein Licht, Ein Leben. Der Verderb eines jeden Zweigs derſelben, die Schwierigkeit ſie zu faſſen, ihre Unfruchtbarkeit für uns, der Irrthum und die giftigen Früchte, welche ſie tragen, ſind nur aus der Vereinzelung, Abſonderung und Abſtraction entſtanden.

Dieſes ſind die allgemeinſten Ideen dieſes Werks, denen es nur an dem Hinterhalt einer gründlichen Speculation fehlt, um eine höhere Bedeutung und tiefere, wiſſenſchaftlichere Wirkung zu haben, als ſie bey dem Verf. erlangt haben, der jenes ewige Licht wieder als ein Fluidum begreift, das durch ſeine Reflexion, in Entgegenſtellung der Brennpuncte, und (mechaniſche) Action auf die Weltkörper, das Aphelium und Perihelium, das ganze Phänomen der Excentricitäten und ſeiner Varietäten an Planeten und Kometen, die Axendrehungen, Wankungen und übrigen Arten der allgemeinen Bewegung bewirkt.

Wozu die Conception eines ſolchen univerſellen Princips zunächſt führen muß, iſt: die Naturerſcheinungen in ihrer durchgängigen Identität zu ſehen: das orientirende Phänomen iſt dem Verf. der Magnetiſmus, und zwar der animaliſche, der ſeinen Ideen die erſte Richtung nach dieſer Seite gegeben zu haben ſcheint. Der thieriſche Magnetiſmus iſt nach ihm mit allen Phänomenen der Aſtronomie, der Meteorologie, der Naturgeſchichte der drey Reiche verflochten, er befaßt die Verbindung zwiſchen den Himmelskörpern, Sonnen und Planeten, wie die Einflüſſe dieſer gröſſeren Ganzen auf die kleinſten Körper, welche durch denſelben Theil haben an der gemeinſchaftlichen Exiſtenz und dem allgemeinen Einfluß. Je zarter und entwickelter ihre Organiſation, deſto empfindlicher müſſen ſie ſich für dieſe Inſtanz zeigen, ſo daß derſelbe Magnetismus, welcher, noch mineraliſch, die bloß einfachen Phänomene der Anziehung und Zurückſtoßung erzeugt, im Reich der Vegetation die Bewegungen der Senſitiva, die Verbindung zart ausgebildeter Geſchlechtsorgane, die Propagation der Gattung bewirkt, und endlich im Reich des Animalismus die höchſten Erſcheinungen der Einigkeit und der Zwietracht, der Sympathie und Antipathie, der Liebe und des Haſſes, der ſanfteſten und der heftigſten Bewegungen durch die leichteſte Berührung, ſelbſt die feine Vermittlung der Stimme und des Blicks, hervorbringt. Der Menſch ſelbſt iſt nur die Welt im Kleinen, nicht der Form der körperlichen Subſtanz nach, ſondern weil er alle Kräfte und Wirkungen der großen Welt, alle himmliſche Bewegungen, die Natur der Erde, die Eigenſchaften des Waſſers, und die Qualität der Luft, die Wirkung aller Conſtellationen in ſich begreift, und die innern Bewegungen ſeiner Seele nur die größern Bewegungen der allgemeinen Natur nachahmen. — Selbſt der Schwung der Gedanken, die reinſten Bewegungen des Geiſtes theilen, je unſinnlicher und abſtracter ſie ſind, deſto mehr die Schwingungen des allgemeinen Lebensprincips, welches die Seele des Univerſums, der leichte Bote der Götter iſt, der mit einem Flug die Tiefe des Abgrunds und die Höhe des Himmels verbindet.

Die gänzliche Abweſenheit einer ſichern und ſtrengen Methode, und des ächt wiſſenſchaftlichen Ernſtes in dieſem Analogien-Spiel verhindert, von dieſer Seite einen vollſtändigern und beſtimmtern Begriff von dem Syſtem des Verf. zu geben, ſo wie es ſich, bey dem Mangel aller Speculation im Princip nicht der Mühe verlohnen kann, darzuſtellen, zu welcher Art von Syſtem der Carteſianismus ſich in dem Geiſt deſſelben ausgebildet habe.

Als merkwürdige Erſcheinung ſchien jedoch dieſes Werk ausgezeichnet werden zu müſſen. Die darinn enthaltene Darſtellung der Phyſik des Carteſius iſt, ſofern ſie rein hiſtoriſch iſt, von bedeutendem Intereſſe. Man bemerkt mit Vergnügen einen von dem ſo ganz leeren neuern Experimentalweſen in Frankreich das nicht einmal die Wiſſenſchaftlichkeit der Atomiſtik erreicht völlig unberührten Geiſt. — Das Licht vertritt wenigſtens als Symbol die Stelle der Idee und der wahren Anſchauung, und wenn dieſe aus der Aſche eines untergegangenen Syſtems gezogne Funken die ſpeculative Phyſik nicht wieder hervorrufen können, ſo iſt es wenigſtens ein Schritt dazu, die Welt an das Licht zu knüpfen, dieſe goldne Kette, die am Throne Jupiters befeſtigt, alle Weſen trägt und hält.

(Die Fortſetzung folgt).

Notizenblatt.

A.

Notiz von Herrn Villers Verſuchen, die Kantiſche Philoſophie in Frankreich einzuführen.

1. **Philosophie de Kant.** Ou Principes fondementaux de la philosophie transcendentale. Par **Charles Villers**, de la société Royale de Gottingue. *Παντων χρηματων μετρον ανθρωπος.* **Protag.** ap. **Plat.** À Metz chèz Colignon. 1801. (An IX.)
2. **Philosophie de Kant.** Aperçu rapide des bases et de la direction de cette Philosophie par le même.
3. **Kant jugé par l'Institut** et observations sur ce jugement. Par un disciple de Kant. À Paris chèz Henrichs. An. X.

Wenn wir mit dieſen Verſuchen, die Kantiſche Philoſophie nach Frankreich zu verpflanzen, und auf die bloße

Notiz beſchränken, ſo iſt es, weil ſie, als ſolche ſchon, dem Plan dieſes Journals gemäß, unter die auswärtigen Angelegenheiten gehören: ob und inwiefern ſie auch in andrer Rückſicht der Philoſophie fremd ſeyn, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Dem Verfaſſer der Philosophie de Kant ſcheint vorläufig gar kein Zweifel darüber aufgeſtiegen zu ſeyn, ob dieſe Philoſophie, die er für ſeine Nation darſtellen wollte, überhaupt zur Univerſalität geeignet und nicht bloß auf eine temporäre und locale Kultur berechnet ſey, in deren Zuſammenhang ſie allein verſtändlich ſeyn kann? Wo hätten auch die Entſcheidungsgründe dieſer Frage herkommen ſollen? Da nun wir dagegen ſtark zweifeln, ob nicht die Kantiſche Philoſophie überhaupt ein Provincialismus oder wenigſtens Germanismus ſey, ſo befinden wir uns gegenüber von dieſem Unternehmen in dem beſondern Verhältniß, daß wir geradezu den ganzen Verſuch nicht gut heißen können, der, da er die Kritik in der Philoſophie darſtellen ſoll, billig ſelbſt mit Kritik hätte angeſtellt werden ſollen.

Es wäre eine Kritik über die Kritik erforderlich geweſen, um die Frage zu beantworten: welche Elemente der Kantiſchen Philoſophie eignen ſich dazu aus der beſondern und nationalen Kultur der Deutſchen in die allgemeine aufgenommen zu werden, und die franzöſiſche Nation, deren Kultur die der andern mehr oder weniger gebieteriſch beſtimmt, und bis jetzt am meiſten den Character der Allgemeinheit ſich zu geben gewußt hat, konnte hier zum beſtimmteſten Maasſtab dienen. Zu dieſem Ende mußte der Darſteller ſelbſt der darzuſtellenden Sache weniger ſubordinirt ſeyn, und vorläufig ſie ſelbſt in einem größern und univerſellern Sinn aufgefaßt haben. Die äußern Umgebungen, Einleitungen und Zubereitungen, wodurch die Kantiſche Philoſophie an die franzöſiſche Kultur angeſchloſſen werden ſoll, dienen dazu nicht, wenn es in dem Kern der Sache an der Originalität und der Freyheit der Auffaſſung fehlt, die den gegebnen Stoff zu einem unabhängigen ſelbſtſtändigen Ganzen geſtaltet.

Denjenigen, welche zuvörderſt unſrer Behauptung widerſprechen wollten, daß die Kantiſche Philoſophie, wie ſie iſt, keiner Univerſalität fähig ſey, wollen wir nur mit einigen Gründen für dieſelbe dienen.

Schon die Sprache, in der dieſe Philoſophie von ihrem Urheber vorgetragen worden iſt, iſt kein unwichtiges Moment in dieſer Beurtheilung, da es ſich offenbar genug gezeigt hat, daß die Sprache hier von der Sache unzertrennlich iſt, daß, um nach Kant zu philoſophiren, man auch wie Kant ſprechen muß, und jeder Verſuch, den Buchſtaben zu verlaſſen, gleich auch unmittelbar über die ſchmalen Gränzen desjenigen, was man ſeine Philoſophie nennen kann, hinausführt, wie denn Kant alle Nachfolgende auf den klaren Buchſtaben ſeiner Schriften angewieſen hat, die eigentlichen Kantianer ſich jederzeit gehütet haben, auch nur in den Worten und der äußern Form ſich von dem Meiſter zu entfernen, und auch der Hr. Villers bey ſeinem Beſtreben, den Franzoſen die rein Kantiſche Philoſophie zu inoculiren, ſich in Anſehung alles Weſentlichen an den reinen Buchſtaben zu halten, gut gefunden hat.

Schon dieſe Identität des Geiſtes und des Buchſta bens, dieſe Unmöglichkeit, die individuelle Form des Urhebers, die er ſich aus dem Nachlaß der Scholaſtik und einiger ſpätern Schulen gebildet, zu verlaſſen und das Weſen zu behalten — läßt über die Univerſalität des Geiſtes und innern Sinns der Lehre ſelbſt, ſo wie ſie iſt, kein günſtiges Vorurtheil faſſen.

Man kann es nicht gerade Kant beymeſſen, daß er ſelbſt in Deutſchland, bey ſeiner erſten Erſcheinung, den Philoſophen von Profeſſion mehr oder weniger unverſtändlich war; man mußte in die Geſchichte einiger frühern, ſchon wieder ausgeſtorbnen, Philoſophieen und ſogar Particularſchulen zurückgehen, um auch nur in ſeiner Sprache alle Beziehungen zu verſtehen, die er recht künſtlich darein verwoben hatte; aber wenn dieß am grünen Holz geſchehen iſt, was ſoll am dürren werden? Wenn ſchon in Deutſchland die Kantiſche Kritik unter den damals geltenden Philoſophen die totalſte Verwirrung anrichtete, weil dieſe die Gründe und den Urſprung ihrer eigenen Philoſophie großentheils vergeſſen hatten, auf die ſich jene (die Kritik) bezog, wie ſoll man es in Frankreich anfangen, einen längſt vergangnen Zuſtand der Philoſophie, der dort nicht einmal je Wurzel gefaßt hat, nur erſt wieder ins Gedächtniß zurückzurufen, um einen Ausgang- und Anfangspunct auch nur des hiſtoriſchen Verſtehens der Kantiſchen Particularitäten zu erhalten?

Es läßt ſich hiſtoriſch beweiſen, daß Kant die Philoſophie in ihren großen und allgemeinen Formen ſelbſt nie ſtudirt hatte, daß ihm Plato, Spinoza, Leibnitz ſelbſt nie anders als durch das Medium einer gewiſſen vor ohngefähr 50 Jahren auf deutſchen Univerſitäten gangbaren — ſich durch mehrere Mittelglieder von Wolf herſchreibenden Schulmetaphyſik bekannt geworden waren. Auf dieſelbe — nicht Leibnitziſche, nicht einmal rein Wolfiſche — Metaphyſik, die er für die einzige nahm, die je exiſtirt hätte oder überhaupt exiſtiren könnte, iſt faſt ſeine ganze Kritik, ſind ſeine hauptſächlichſten kritiſchen Pfeile eigentlich gemünzt.

Das Werk eines Geiſtes, der, anſtatt aus freyer Production die Idee der Philoſophie in ſich ſelbſt zu erzeugen, aus der nächſten Hand nimmt, was ihm als ſolche angeboten wird, und dieſes nun, ohne je zum Urbild ſelbſt durchzudringen, zum Gegenſtand ſeines Zweifels und eines — je durch das Privativſte, was es eben giebt, wie den Humiſchen ſogenannten Skepticismus erregten und unterhaltnen — Kritiſirens macht und auf dieſem Weg — theilweiſe und atomiſtiſch, ohne daß die Idee des Ganzen den Theilen vorangegangen wäre — zu einer Kritik des geſammten Erkenntnißvermögens gelangt — das Werk eines ſolchen Geiſtes nach allen ſeinen Elementen und Beziehungen auf eine allgemein anſprechende Weiſe darzulegen, halten wir für nahezu unmöglich, und für eine, wenigſtens einem Talent, wie dem des Hrn. Villers nicht lösbare Aufgabe.

Man kann nicht anführen, daß Kant durch den beſſeren Antrieb ſeines Geiſtes dennoch nicht ſelten bis in die Regionen der abſoluten und allgemeinſten Speculation fortgeführt wird: die Beſchränktheit des erſten Anſtoßes verwindet er deßhalb in keiner ſeiner Ideen; alles bleibt doch der erſten Beziehung untergeordnet, und Aeußerungen der wahren Speculation, wo ſie auch zum abſoluten

Durchbruch kommen, können ſich bey ihm bloß als Naivetäten ausſprechen, für welche buchſtäbliche Commentatoren gerade keinen Sinn haben. Daß innerhalb des Kreiſes, worein er durch die Art, wie er zur Philoſophie gekommen, verſetzt iſt, ſein Geiſt doch unaufhaltſam zur wiſſenſchaftlichen Totalität fortgeht, kann wohl das Urtheil über ſeine Individualität und die hohe Achtung, welche dieſe verdient, aber nicht über ſeine Philoſophie verändern. Dieſe bleibt, wie ſie iſt, immer ein abhängiges Product, kein frey aus ſich ſelbſt entſprungnes Gewächs: ſeine Philoſophie iſt ein Gebäude, das, wenn man viel ſagt, auf der empiriſchen Erde und zum Theil auf dem Schutt vergeßner Syſteme ruht, kein Weltſyſtem, das ſich ſelbſt trägt und hält.

Es ſind nur zwey Fälle: entweder will man die Kantiſche Philoſophie als Kantiſche darſtellen, ſo muß man, da ſie in der Erſcheinung, die ſie ſich ſelbſt gegeben, nicht univerſell iſt, auch auf eine ſolche Darſtellung derſelben Verzicht thun; oder man beabſichtigt eine ſolche, ſo muß man in der Kantiſchen Philoſophie nicht das Kantiſche, ſondern nur die Philoſophie darſtellen; das letzte mußte offenbar Zweck des Verfaſſers ſeyn, er muß alſo auch darnach beurtheilt werden.

Wer in Kant die Philoſophie darſtellen will, muß zuvor die Zufälligkeiten der Form und der Perſönlichkeit von dem Bleibenden und Weſentlichen geſondert haben, (was die alles ſcheidende Zeit doch, nur ſpäter, thut) und zu dem Darzuſtellenden durchaus in dem Verhältniß ſich befinden, welches Kant ſelbſt als ein mögliches anerkennt, ihn nämlich wirklich beſſer zu verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtand (Kr. d. r. V. S. 370.).

Es iſt mit dieſem Verfahren nicht gefehlt, wie ſich manche vorſtellen möchten, daß das Original hiſtoriſch entſtellt werde: denn wenn der Fall im Allgemeinen möglich, im Einzelnen wirklich iſt, daß der Darſtellende dem Darzuſtellenden beſſer, als dieſer ſich ſelbſt, verſteht; ſo würde er ihn ja vielmehr hiſtoriſch unrichtig darſtellen, wenn er nicht ſeinem beſſeren Verſtehen in Anſehung ſeiner folgte, und ihn darſtellte, wie er wahrhaft iſt, nicht wie er ſich ſelbſt erſchien und ſich ausſprach. Die Wahrheit würde hier darinn beſtehen, ihn gleich von den ihm noch anklebenden Beſchränktheiten, die dem Darſtellenden leichter zu überwinden waren, zu befreyen, und an die Stelle der untergeordneten und einſeitigen Tendenz gleich die abſolute und centrale, die in ſeinem Geiſt unentwickelt und bewußtlos gelegen hatte, zu ſetzen.

Das wirklich Hiſtoriſche in einer jeden beſondern Form der Philoſophie iſt doch nur das, was von ihr reell in die Geſchichte eingreift, und auch wieder hiſtoriſch wirkt; (es verſteht ſich, daß temporäre und kurze Wirkungen, wie ſie unmittelbar auf die Erſcheinung folgen, nicht in Anſchlag kommen können).

Welches iſt diejenige Form, in der die Kantiſche Philoſophie fortwirken, in welcher ſie einen der merkwürdigſten Uebergangs- oder Wendepuncte in der Geſchichte der Philoſophie bezeichnen wird? — Ohne Zweifel iſt es dieſe Frage, auf deren Beantwortung es vorzüglich ankommt.

Kants Kritik der Vernunft, (und dieſe muß hier hauptſächlich in Betracht gezogen werden) begreift nur Eine Sphäre der Philoſophie, die der Reflexion; er hat ſtatt einer Kritik der Vernunft nur eine Kritik des Verſtandes und in dieſer auch der Verſtandes-Vernunft geliefert. Dieß ſind Behauptungen, von denen der Beweis theils anderwärts gegeben worden, theils jedem, der ihn verlangt, gegeben werden kann. Es folgt nach einem ganz einfachen Schluß, daß eine Philoſophie, die bloß die Formen der Reflexion, alſo des Nicht-urſprünglichen, Abgebildeten, zum Gegenſtand hat, je mehr in ihr der Geiſt wahrer Speculation durchſcheint, deſto weniger zum An ſich, und alſo auch zur Philoſophie, die auf dieſes gerichtet iſt, ein andres als negatives Verhältniß haben könne. Allein abſolute Negation iſt eben darum, weil ſie dieß iſt und an ſich wieder abſolute Poſition, z. B. abſolutes Verneinen des Reflectirten iſt; abſolutes Setzen des Nicht-reflectirten, und darum vollendeter Skepticiſmus, der ſeinen wahren Gegenſatz nur im Dogmatiſmus hat, (derjenigen Art zu philoſophiren, welche durch die Formen der bloßen Reflexion, wie das Geſetz der Urſache und Wirkung das An-ſich zu beſtimmen verſucht) — die vollendete Philoſophie ſelbſt, nur in ihrem negativen Ausdruck, ſo wie dieſe in ihrem poſitiven Ausdruck nichts anders als ein Setzen des der Reflexion Widerſprechenden, nämlich des Abſoluten, iſt.

Es giebt keine andre Philoſophie, als rein categoriſche, es giebt keinen philoſophiſchen Skepticiſmus, der zweifelhaft iſt, ob er zweifele, auch die Philoſophie in ihrem negativen Ausdruck iſt in dieſem categoriſch. Unphiloſophie wird ſie nur in den beyden Fällen, entweder, wenn ſie innerhalb ihrer Negativität dieſe ſelbſt wieder poſitiv macht, wie z. B. wenn aus dem Satz: daß die Formen der Subjectivität, wie die Categorien nach Kant ſind, das An-ſich nicht beſtimmen, der poſitive Satz wird, daß ſie als ſubjective Formen das Bewirkende der erſcheinenden Dinge ſeyen, alſo das Cauſal-Geſetz, das ſelbſt nur für das Reflectirte gelten ſoll, wieder zur Erklärung von dieſem gebraucht wird: oder, wenn die Negation der Reflexionsformen ſich ſelbſt nur unvollkommen und halb ausſpricht.

Das Letzte iſt nun nothwendig der Fall, wo ſich die negative Philoſophie nur für Kritik giebt: denn es iſt ſchon eine Halbheit, gegen den Dogmatismus nur kritiſch, nicht abſolut verwerfend zu verfahren; und wir geſtehen gern, wenn dieß ein Lob iſt, daß wir dieſe Halbheit nirgends vollkommner, als in dem Werk des Herrn Villers, dargeſtellt geſehen haben.

Die univerſelle Seite der Kantiſchen Kritik, diejenige, wodurch ſie in der Geſchichte bleiben wird, iſt: daß ſie die Nichtigkeit der ſubjectiven Formen in der Beziehung auf das An-ſich allgemein und ſyſtematiſch dargethan hat; auf die Kritik der reinen Vernunft wird der Denker auch in den künſtigen Zeiten als ein unſchätzbares Document gegen den Dogmatismus hinweiſen, und ihr verdanken, daß er ungeſtört von den widerſinnigen Anmaßungen deſſelben in ſeiner Wiſſenſchaft eben ſo ruhig, als der Geometer in der ſeinigen, wohnen wird.

Um dieſe Seite der Kritik, und demnach ſie ſelbſt in allgemeiner Form, — frey von der Beſchränkung, die ſie in dem Urheber einerſeits zur bloßen Kritik, anderſeits, in allem, was ſie Poſitives innerhalb ihrer Negativität auf die Bahn zu bringen ſucht, ſelbſt zu einer Art des Dogmatismus macht — darzuſtellen, müßte ſie als abſoluter und categoriſcher Skepticismus, alſo als Philoſophie in der rein negativen Form dargeſtellt werden, und dieſe Form war auch die einzige, welche kräftig auf eine Nation wirken konnte, die für das Negative in der Wiſſenſchaft durchaus empfänglicher als für das Poſitive, dieſem Geiſtescharacter ſo viel Richtigkeit des Sinns verdankt, um etwas, das, wie die vom Hrn. Villers dargeſtellte Kantiſche Philoſophie, ihr weder von der einen Seite, mit der Präciſion der Mathematik, noch von der andern, da es ihr — bey dieſer Beſchaffenheit — doch wieder nur als Empirismus erſcheinen kann, mit der Klarheit einer Erfahrungsanſicht ſich darſtellt, lieber gänzlich von ſich abzuhalten — auf eine Nation, die bey dieſer langen und gänzlichen Entfernung von der Philoſophie, auch in Anſehung der Wiſſenſchaft nur durch Zerſtörung und Zertrümmerung der bisher gewohnten Formen des Wiſſens — die ein univerſellerer, von deutſchem Mark gründlicher genährter Geiſt leicht ſelbſt bis in die einzelnen Zweige ihres vermeynten Wiſſens fortzuſetzen vermocht hätte — zur Regeneration übergehen zu können ſcheint.

Um die Puncte, an welche ſich dieſer abſolute Skepticismus vorzüglich hätte heften müſſen, brauchte man nicht verlegen zu ſeyn; als ſolche bieten ſich für Frankreich auf der einen Seite der Dogmatismus, in den ſich die religiöſen Vorſtellungen allgemein verwandelt haben, und der dadurch, wie durch die Streiche, welche die ſogenannte franzöſiſche Philoſophie gegen ihn, als Religion, geführt hat, Popularität genug erlangt hat, auf der andern Seite der Empirismus an, der in Frankreich in aller Menſchen Mund und durch die Bemühungen der franzöſiſchen Philoſophen für die Welt zum allgemeinen Denkſyſtem der Nation geworden iſt.

Hr. Villers hat ſich des Gegenſatzes von Dogmatismus und Empirismus bedient, ſeine Darſtellung einzuleiten, und um nachher den kritiſchen oder transſcendentalen Geſichtspunct gleichſam als ein Mittleres zwiſchen beyden vorzuſtellen, wodurch alſo, wie ſich ferner noch deutlicher ergeben wird, am Ende jeder von beyden eine Art von Recht behält. Da es der erſten Grundlage gänzlich an der Idee der Philoſophie fehlt, ſo kann auch der Begriff des Dogmatismus nur ſchwankend beſtimmt ſeyn, und es iſt ganz begreiflich, wenn dem Verf. auch die Idee der wahren Philoſophie unter dieſe Rubrik fällt, und (wie in dem Abſchnitt, der die principales opinions en metaphysique aufzählt, zu finden iſt) der Rationalismus in der Bedeutung von Dogmatismus, für ihn, folgendes alles unter ſich begreift: Naturalisme, Egoisme, Dualisme, Idealisme und Realisme, Theosophisme, Harmonie préétablie, idées innées de Platon, de Descartes, de Leibnitz. Daß bey dieſer Verwirrung aller Begriffe der Verfaſſer kein ſonderliches Herz gegen den Dogmatismus haben konnte, und viel ſäuberlicher mit ihm verfuhr als mit dem Empirismus, macht ſeinem eignen Bewußtſeyn Ehre; eine beſonders rühmliche Beſcheidenheit aber zeigt ſich darinn, daß, — nachdem er S. 20. es als den Gipfel des Dogmatismus angegeben hat: de nier l'existence et la necessité d'une agent entre le moi et la nature, de faire cesser cette antithèse et de dire: „Le moi et la nature ne sont qu'un, ils ne forment qu'un seul et même être u. ſ. w. — er doch S. 85. es mit dem neueren Idealismus wieder gut und dahin geſtellt ſeyn laſſen will, indem er ſich mit der Anmerkung aus der Sache zieht: Ce n'est pas encore le lieu de parler du plus hardi et du plus consequent des idealistes, du célèbre Fichte, und nur S. 237. in einer Note das Urtheil verſteckt, daß der neueſte Idealismus eine metaphysique transcendante ſey. Die Art übrigens, wie das Ich in der Natur, und die Natur im Ich ſeyn ſolle, wird auf die ganz rohe Art genommen, daß in dem erſten Fall die Natur in ihrer ganzen empiriſchen Realität bleibe (cette doctrine a l'avantage, de laisser la realité la plus absolue à tous les objets qui nous affectent etc.); in dem andern das Ich wiederum als eine empiriſche Realität die Welt in ſich begreift, und dieſe Lehre als Egoismus vorgeſtellt wird. Auf gleiche Weiſe verräth ſich S. 83. 90. das gemeinſte Verſtehen des Spinoza, Plato u. ſ. w.

Alſo von Seiten des Dogmatismus, mangelhafte und verworrene Begriffe, in denen an ſich ganz verſchiedne Lehren unerkentlich, ohne philoſophiſches Verſtändniß davon, entſtellt durch einander geworfen werden; große Behutſamkeit, ſich mit dem neueſten Idealismus zu verfangen, weder durchgreifende Darſtellung, noch durchgreifende Argumentation gegen den Dogmatismus.

Von Seiten des Empirismus, erkentliche und in Bezug auf den beſondern Zweck nicht untüchtige Polemik, die, als der am beſten gearbeitete Theil des Werks, ihre Wirkung nur darum verfehlen kann, weil der Verf. in dem, was er für Transſcendentalphiloſophie ausgiebt, ſelbſt darein zurückfällt, und in Anſehung des Hauptpuncts ſich mit keinem Gedanken über den Empirismus erhebt.

Wenn es nicht der Zweck des Verf. war, was in den eben angeführten Rückſichten allerdings das Räthlichſte ſeyn mochte, ſich gegenüber von der franzöſiſchen Philoſophie ganz auf das Negative zu beſchränken, ſo mußte er, um das Poſitive geben zu können, nothwendig vorerſt ſelbſt den wahrhaft transſcendentalen Geſichtspunct errungen haben und beſitzen. Welchen allgemeinen Begriff er ſich von demſelben macht, wird man am beſtimmteſten da erkennen, wo er ihn dem transſcendenten entgegenſetzt; auf dieſem nämlich wird nach dem fond reell de nos connoissances gefragt; dieſe Frage iſt nach S. 238. du ressort d'une metaphysique ou onthologie (sic) transcendente; jener dagegen wird ſo eingeleitet: l'être cognitif étant posé, la possibilité de ses connoissances étant posée aussi — (natürlich als empiriſche Thatſache, über die es keinen Zweifel giebt) il s'agit de rechercher le mode, suivant lequel cette possibilité est mise en action etc. Auf dieſem Geſichtspunct heißt Grund unſrer Erkenntniſſe ſoviel als „base formelle, principe coordonnant de nos connoissances“, das andre mitwirkende Princip liegt in den afficirenden Dingen, in dem empiriſchen Stoff.

Anfänglich war die Hauptfrage der Speculation ſo geſtellt: was das Band ſey zwiſchen dem Ich und dem, was nicht Ich iſt (S. 70.), nachher wird der transſcendentale Geſichtspunct darein geſetzt: gewiſſe allgemeine

Geſetze zu betrachten comme residant en nous et — reglant les objets perçus et connus par nous; hier ſind alſo die Objecte mit dem Ich ſchon zuſammengebracht, und es iſt nach einem Band zwiſchen beyden nicht mehr die Frage.

Die Art, wie Hr. Villers den Franzoſen den transſcendentalen Geſichtspunct beſchreibt, (denn an einen Beweis iſt nicht zu denken), iſt zu merkwürdig, um nicht erwähnt zu werden; ſie kann als ein Spiegel dienen, worinn ſämmtliche deutſche Kantianer das wahre Ebenbild ihrer Philoſophie im Reflex erblicken können.

Man denke ſich, ſagt er, eine der optiſchen Maſchinen, die man finſtre Kammern nennt, die an der Oeffnung, wodurch ſie das Licht empfängt, ein rothes Glas habe. Alle Objecte im Grund der Camera obscura werden roth, und dieſe rothe Farbe wird von der Natur des Glaſes producirt ſeyn; dieſes Glas iſt von ſolcher Beſchaffenheit, daß die rothe Farbe ein Geſetz, eine allgemeine Form für alle von ihm aufgenommene (perçus) Objecte iſt. Könnte unſre dunkle Kammer empfinden und ſich ausdrücken, ſo würde ſie nicht ermangeln, zu urtheilen und zu behaupten, daß die Häuſer, die Bäume, die Menſchen, mit einem Wort daß die ganze Natur roth ſey, ſie würde ſich wohl hüten, gleich den klugen Gedanken zu haben, daß dieſe in allen Objecten ihrer Erkenntniß allgemeine Farbe von ihr ſelbſt, von der Beſchaffenheit des Organs herkommt, durch welche ſie die Eindrücke empfängt.

Man ſieht: dem Hrn. V. erſcheint das Allgemeine in der Geſtalt einer empiriſch-allgemeinen Qualität, wie die rothe Farbe iſt: man begreiſt nicht, warum die Camera obscura, wenn ſie empfinden und ſprechen könnte, nicht noch andre Allgemeinheiten an den Objecten entdeckte, z. B. daß ſie ſämmtlich ausgedehnt, von gewiſſer Form u. ſ. w. erſcheinen. Man kann nicht wiſſen, wie weit der Witz noch gehen könnte, um auch von dieſen Allgemeinheiten den Grund zuletzt in der Verfaſſung des Glaſes zu finden, wodurch ſie ſieht, und zu behaupten, daß die Häuſer, die Bäume, die Menſchen u. ſ. w. an ſich nicht ausgedehnt ſeyn, keine Geſtalt haben, ſondern daß dieſe Form ihm allein abſolut inhärire. — Wenn Hr. Villers übrigens bey der Seele nur erſt die Oeffnung, das rothe Glas und die Art, wie ſie und die Objecte zuſammenkommen, aufgezeigt hat, ſo wird es mit dem Uebrigen keine Schwierigkeit mehr haben.

Laßt uns, fährt er fort, auf alle verſchiedne Arten Siegelwachs einen geſchnittnen Stein drücken, der eine Minerva vorſtellen ſoll. Dieſer Stein mit Empfindung begabt, wird glauben, daß alle Siegelwachſe unter der Figur einer Minerva exiſtiren, denn er wird ſelbige nur unter dieſer Form wahrnehmen, welche offenbar das allgemeine Geſetz, die nothwendige Bedingung aller Perceptionen dieſes Steins iſt.

Wenn es freylich mit der Application ſeine Richtigkeit hätte, ſo folgte das Andre von ſelbſt, aber eben jenes „Appliquons“, und wie der Stein zu dem Wachs, das Wachs zu dem Steine komme, iſt der garſtige und breite Graben, über welchen ſich zu erheben der transſcendentale Geſichtspunct erfunden iſt.

Wir wollen nicht des dritten Gleichniſſes erwähnen, das Hr. B. von drey Spiegeln, einem planen, cylindriſchen und coniſchen hernimmt: wie er dieſe Spiegel, nachdem er ihnen Empfindung und Sprache gegeben, nach und nach empiriſche Philoſophen, dann transſcendente Philoſophen oder Rationaliſten werden und endlich den Uebergang zum transſcendentalen Geſichtspunct machen läßt, wird man nicht ohne Bewunderung des Geiſtreichen ſeiner Darſtellungsgabe bey ihm ſelbſt nachleſen.

Sonſt wird in dem Hauptwerk und noch ausführlicher in der Skizze, No. 2., die öffentlichen Angaben zufolge zur Notiz von Bonaparte geſchrieben wurde; das Verhältniß des Objects zu dem Ich auch wie das der Speiſen zu dem Magen und Darmkanal vorgeſtellt. Das Ich verhält ſich nach ihm nicht wie ein bloßer irdener Topf, der an den Nahrungsmitteln nichts verändert, ſondern wie ein menſchliches Verdauungsorgan, das ſeine inneren Kräfte und Conſtitution hat, wodurch es ſie in Nahrungsſaft, Blut u. ſ. w. verwandelt. Wir rathen dem Verfaſſer, da er doch dieſes Bild mit beſondrer Liebe ausgemahlt hat, noch einen Zug aus dem neuen Reinholdiſchen Realismus (der ſich nach Vorrede S. XXX. dem Plato wieder nähern ſoll) darein aufzunehmen; was von dem Stoff ausgeſchloſſen werden muß, um es mit ihm zu einem Denken zu bringen, wird füglich als das Excernirte, was aber nicht aufgerieben wird und ſich im Denken wieder anſchließt, als das Secernirte vorgeſtellt werden können. — Wie übrigens Nahrungsmittel in den Magen kommen, iſt bekannt genug; man beißt ſie mit den Zähnen, kaut ſie, ſchickt ſie hinunter, wie aber die Dinge in das Ich hinein kommen, iſt eine Frage, die noch keiner dieſer angeblichen Transſcendentalphiloſophen beantwortet hat; ſeinen Magen fühlt freylich jeder, das Object aber iſt ihnen noch immer im Hals ſtecken geblieben. Der ganze Unterſchied dieſer Vorſtellung von dem Empirismus, gegen den ſie ſo vornehm thut, beſteht bloß darinn, daß jene außer dem Stoff, den ſie ganz vom Boden des Empirismus nimmt, auch noch den geiſtigen Magenſaft angeben zu können meynt, wodurch das von außen Eingeführte zum Gedanken, zur Idee, zum Urtheil u. ſ. w. wird. Da aber nach den Behauptungen jener Philoſophen alle Vorſtellungen durch dieſe Operation hindurchgehen, ſo haben ſie vor den Empiriſten nur den Nachtheil voraus, dem Ich einen wahren Polyphemusmagen zuſchreiben zu müſſen, um den einſtrömenden Stoff aller Häuſer, Bäume, Menſchen und der ganzen Natur zu verdauen.

Dieſer grobe Realismus, der den Eindruck des Objects auf das Ich ſtehen läßt, iſt nicht nur dem Geiſte Kants innigſt zuwider, ſondern es liegt ſelbſt in ſeinem auf's Roheſte genommenen Buchſtaben kein Grund, ihm einen ſolchen zuzuſchreiben. Da Kant in der Darſtellung ſeiner Philoſophie von keinem abſoluten Standpunct ausgeht, ſondern den Leſer und ſich ſelbſt erſt durch die fortgehende Unterſuchung darauf erhebt, ſo müſſen Stellen vorkommen, wo er, ſein Räſonnement an die gemeine Anſicht anknüpfend, von der Bewirkung von Vorſtellungen durch Sinnenrührungen, von Erweckung des Erkenntnißvermögens durch den gegebnen Stoff u. ſ. w. redet. Aber ſolchen Stellen ſtehen eine Menge andere, in denen er wirklich ganz in der transſcendentalen Anſchauung iſt, entgegen, und man kann ſich für die, welche über dieſen Streitpunct noch immer den Buchſtaben fragen, vorzüglich auf einige der lichtvollſten Stellen der erſten Ausgabe ſeiner Kritik d. r. V., z. B. in der Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft, aber auch in der von den Kategorieen berufen, Stellen, die in den folgenden Ausgaben fehlen, dagegen andre, wie die am Ende ſeiner Lehre von den Kategorieen eingeſchaltete Widerlegung des Idealismus, hinzugekommen ſind, wovon man ſich keinen andern Grund denken kann, als daß Kant, dem die transſcendentale Anſicht ſelbſt nie zum bleibenden und unwandelbaren Organ geworden war, der, einzelne Momente ausgenommen, vielleicht nie zu einer Anſchauung ſeines Syſtems im Ganzen gekommen war, der auch übrigens dieſe Fremdheit, welche der transſcendentale Geſichtspunct für ihn behielt, durch die beſtändige Neigung verräth, wieder auf den empiriſchen Weg einzulenken, daß Kant, ſage ich, durch die ihm überall her entgegenkommende Benennung: Idealiſt, ſchüchtern und zweifelhaft gemacht, dieſe Stellen, die ihm vielleicht indeß ſelbſt zu kühn geworden waren, unterdrückte. Für den, der den Anfang ſeines Studiums der Kantiſchen Werke mit der erſten Ausgabe der Kritik gemacht hat, iſt es eine eigne Empfindung, in der zweyten die beſten Stellen zu vermiſſen, dagegen ſo manches hereingekommene zu finden, was ſich zu dem Vorherigen nicht beſſer ſchicken will, als ein fremder Lappen auf einem guten Kleid; da man dieſe Bemerkung allgemein überſehen hat, und von ſinnloſen Nachbetern Kants Namen noch immer durch

Berufung auf die Zufälligkeiten ſeines Buchſtabens unrecht geſchieht, ſo hielten wir dieſe Erwähnung nicht für unintereſſant.

Das, worauf Kant auch da, wo er gewiſſermaßen gezwungen iſt, ſeinen Sinn unumwunden auszuſprechen, beſteht, z. B. in der bekannten Streitſchrift gegen Eberhard, iſt: daß die Dinge an ſich den Stoff unſrer Vorſtellungen geben. Kant meynt hiermit, daß das Weſen unſrer Vorſtellungen in dem An-ſich, die Form aber oder die Beſtimmungen, mittelſt welcher ſie Darſtellungen von Erſcheinungen d. h. wandelbar und ſtets veränderlich ſind, in der Art unſrer Erkenntniß von ihnen begründet ſey. Die Kantianer verſtanden das umgekehrt, nämlich daß die ſubjectiven Formen, wodurch die Dinge Erſcheinungen ſind, das abſolut Allgemeine, der Stoff aber, der nach Kant aus dem ſchlechthin Allgemeinen, dem An-ſich, oder Ewigen kommt, das Sinnliche, Beſondre und Zufällige ſey. — Nie konnte Kant ſagen wollen, daß die Dinge an ſich durch ein Cauſalverhältniß zum Ich den Stoff der Vorſtellungen geben; dieß würde ſein ganzes Syſtem aufheben, nach welchem dieſer Begriff weder von einer Welt in die andre — aus der Intellectualwelt in die erſcheinende — reicht, noch, wenn man das Ich, welches die Dinge an ſich afficiren ſollen, — wiederum ganz gegen ſeine Erklärung, da er das Ich ebenſo wieder zur Erſcheinung macht, wie die Dinge, die ihm erſcheinen — zu einem An-ſich machen wollte, eine Relation zwiſchen Dingen an ſich begründen könnte. Wenn Kant von Sinnenaffectionen ſpricht, ſo fallen ihm dieſe mit ſeiner Categorieen-Lehre ſelbſt wieder in die Erſcheinungswelt;

daß man dieſe Affectionen, welche bey Kant eine Relation von Erſcheinendem zu Erſcheinendem ausdrücken, und von denen er nicht anders redet, als wie der Aſtronom auch von einem Aufgang und Untergang der Sonne ſpricht, für ein Verhältniß von Dingen an ſich zum Erſcheinenden nehmen und dieſen groben Misverſtand in Deutſchland in unzähligen Büchern wiederhohlen und endlich ſogar ins Franzöſiſche überſetzen konnte, beweiſt eine beyſpielloſe Dumpfheit des philoſophiſchen Sinns, die wahrhaftig kein Recht giebt, ſich über die Un- oder vielmehr Nicht-Philoſophie der Franzoſen auf ſolche Weiſe zu erheben, als es in der Vorrede des Hrn. Villers und einzelnen Stellen ſeines Werks geſchieht.

Der Franzoſe, wenn er auch ſelten in einem Theil des Wiſſens ſich zu Ideen erhebt, hat doch den Begriff einer gewiſſen formellen Vollkommenheit; er will keine Incohärenz, und verlangt noch überdieß lebhaft und categoriſch angeregt zu ſeyn.

Wie ſoll er ſich in einem Werk, das ihm als Bruchſtück einer ihm ganz fremden Kultur ohnehin Schwierigkeiten genug darbietet, ſich durch Widerſprüche hindurchfinden, wie z. B., daß ihm die Vorſtellung unſrer Erkenntniß als einer Art von Spiegel der Dinge erſt als die metaphysique du sauvage et de l'ignorant civilisé verſchrieen wird, und man nachher, um den transſcendentalen Geſichtspunct, den er mit jener vertauſchen ſoll, zu demonſtriren, ſelbſt wieder zu dieſer Analogie recurriren muß? (Man vergl. S. 71. mit S. 111.) Oder wenn einem ſeiner berühmteſten Philoſophen (S. 99.) die Lection darüber geleſen wird, daß er die Metaphysique raisonnable eine science de faits, eine physique experimentale de l'ame genannt hat, nachdem man vorher (S. 52.) ſelbſt die vollkommne ſubjective, d. h. kritiſche Philoſophie eine bonne Anthropologie rationelle erklärt hatte, wo das rationelle ohne Zweifel ebenſoviel als dort das raisonnable bedeutet, und höchſtens anzeigen ſoll, daß über die Facta räſonnirt werde, (da dieſer ganze, franzöſiſch zubereitete, Kantianismus doch keine andre Baſis als Facta hat). Wie wird derſelbe die Declamationen gegen den Senſualismus ſeiner Nation mit dem reimen können, was er in dem Aperçu rapide als Kantiſche Lehre erfährt, daß die Idee nichts anders als sensation transformée ſey, daß der intellectuelle Menſch ganz unter dem Mechanismus der Senſation ſtehe, daß Kant sur le même chemin mit Descartes ſey, wenn dieſer in ſeiner Dioptrik behauptete, Farben und Töne ſeyn nur verſchiedne Modificationen unſres Augs und Gehörs, u. ſ. w.? — Welche Neigung, ſich in das ungewiſſe Studium einer ſolchen Lehre einzulaſſen, werden die unſicheren Schritte, das vorſichtige Entfernthalten gewiſſer nothwendig jedem auffallender Puncte und die Spuren, daß der Verf. ſelbſt über die Sache, die er vortragen will, nur unvollſtändig unterrichtet ſey, hervorbringen können? Oder welches Zutrauen erwecken, zu leſen, daß Männer, die wie Fichte in Anmerkungen mit großen Lobeserhebungen — beſeitigt werden, nachdem ſie anfänglich Kants Schüler geweſen, ſeine Schule wieder verlaſſen haben, (S. XXX.) oder daß die ſpeculative Phyſik, obgleich in einem andern Sinn, wie dem von Kant gedacht, indem ſie dieſen weit überſchreite, nichts deſto weniger Epoche in der Naturphiloſophie machen werde (S. 203.) u. dgl.? Die beruhigenden Gegenverſicherungen wird man in Frankreich nicht im Stande ſeyn zu beurtheilen, z. B. daß die Transſcendentalphiloſophie en general un bien plus grand nombre de bonnes têtes für ſich als gegen ſich habe, wo niemand vermuthen wird, daß in dem en general auch wieder der Fichtianismus begriffen ſey), oder: daß ſehr große Mathematiker, Naturforſcher, Chemiſten, berühmte Aerzte unter der Anzahl von Kants Nachfolgern ſeyen, und unter andern — Göthe auf die Theorie der Künſte und der Poeſie eine ſo glückliche Anwendung von der Philosophie transcendentale mache! (S. XXXV.)

Der Franzoſe hat eine natürliche Neigung zu parodiren, Beweiſe auf eine ſcharfſinnige Art umzukehren und zurückzugeben; unglücklicher Weiſe läßt ſich dieß ſehr leicht mit dem größten Theil von dem thun, was der Verf. von dem ſeinigen hinzugefügt hat, wie, um nur Ein Beyſpiel zu geben, mit der Art von Beweis, die er von dem Satz giebt: daß was in der Vorſtellung der Dinge immer daſſelbe iſt, dem Subject angehören müſſe. Wenn ich, ſagt der Verf., der die transſcendentale Subjectivitätslehre ſonſt auch durch das Beyſpiel des Hypochondriſten erläutert, wenn ich überall, wohin ich nur ſehe, einen ſchwarzen, grünen oder andern Fleck von beſtändig gleicher Form erblicke, werde ich, anſtatt daraus zu ſchließen, daß alle Objecte nothwendig einen ſchwarzen oder grünen Fleck tragen, nicht viel vernünftiger urtheilen, daß dieſer Fleck meinem Auge gehört? Worauf ein andrer, mit geringer Mühe, antworten könnte: weil alles, was von der Subjectivität ausgeht, ſich als ein

Beſondres, z. B. dem Gelbſüchtigen als gelbe Farbe, darſtellt, ſo werde ich vernünftiger Weiſe ſchließen, daß, was ich nicht als Beſondres, z. B. als einen ſchwarzen oder grünen Fleck, ſondern als ſchlechthin Allgemeines, wie Subſtanz, Ausdehnung u. ſ. w. erkenne, nicht in meiner Subjectivität, ſondern in den Objecten gegründet ſey.

Andre werden andre Blößen bemerken, die der Verf. ſeinem Original giebt, z. B. S. XIV. wo Kants empiriſche Kenntniſſe herausgeſtrichen werden ſollen, und als Beweis angeführt wird, er habe daraus, daß die Planetenbahnen im Verhältniß der Sonnenentfernung immer excentriſcher werden, geſchloſſen, daß zwiſchen den bekannten äußerſten Planeten und den Kometen wegen des unverhältnißmäßigen Sprungs noch andre Planeten ſeyn müſſen, ein Schluß, der durch die Entdeckung des Uranus beſtätigt worden ſey. Weder war Kants Schluß ſo einfach, als er hier gemacht wird, noch war er ſelbſt ſo unwiſſend, die unter den bisher bekannten am meiſten excentriſche Bahn des Mercurs für diejenige auszugeben, die es am wenigſten wäre.

In dem Urtheil des Nationalinſtituts oder vielmehr der Notiz, die der zweyten Klaſſe deſſelben über eine die Kantiſche Philoſophie betreffende Arbeit eines ihrer Mitglieder gegeben wurde, wogegen No. 3. gerichtet iſt, erkennt man in einem nichts ſagenden leeren Radotiren gleichwohl immer noch eine ganz leidliche Billigkeit, und, wenn man die Begriffe dazu nimmt, die ſich die Franzoſen von Kant, nach dem was ihnen bisher von ihm zugebracht worden, machen müſſen — eine wahre Gutmüthigkeit, dagegen läßt ſich der Vf. von No. 3. ganz in dem Tone eines deutſchen Kantianers vernehmen.

Wenn das allgemeine Urtheil über dieſe Unternehmung in Frankreich ebenſo ausfallen ſollte, wie das einer franzöſiſchen Zeitſchrift: on avoit annoncé aux Français une grande chose et ils n'ont trouvé qu'une petite, wenn ſie, noch im beſten Fall, ſich nicht genug verwundern könnten, daß man in Deutſchland an dieſer Philoſophie ſo viel gefunden habe, ſo könnte man es ihnen, wie die Sachen jetzt ſtehen, nicht verargen, ſo wenig man deßhalb auf der andern Seite die Induſtrie und die Art von Talent verkennen wird, die erfoderlich waren, um ſich durch ſo große Schwierigkeiten, welche einem Fremden die Eigenthümlichkeiten der deutſchen Sprache, Kultur, und ſelbſt der für den Ununterrichteten noch zweifelhafte Stand der Wiſſenſchaft in Deutſchland, bey ſo wenig innerem Beruf zur Sache, entgegenſtellen, auch nur bis zu dem Puncte durchzuarbeiten, welchen Herr Villers errungen hat, der ſeinen Fleiß, ſelbſt bis auf Wendungen und Ausdrücke zu lernen, ſogar bis auf das gemeinen Leſern nicht zugängliche Athenäum, erſtreckt hat, von dem er die deux tendances majeures de notre âge (S. X.) entlehnt, als welche er die neue Chemie in Frankreich und die neue Philoſophie in Deutſchland bezeichnet, wozu er billig, um die drey voll zu machen, auch noch die Kuhpocken hätte ſetzen ſollen.

Da indeß Umſtände ſind, welche die vollkommne Authenticität der Villersſchen Darſtellung in Frankreich glaublich *), und dieſe dadurch zum Maß der gegenwärtigen

---

*) Der Disciple de Kant No. 3. verſichert unter anderm S. 17.

wiſſenſchaftlichen Kultur in Deutſchland machen könnten, und auf der andern Seite Hr. V. dieſe Darſtellung ſeiner Nation als die Frucht deſſen darbringt, was die Deutſchen beſchäftigt, während jene in einer erſtaunenswürdigen Revolution die höchſten moraliſchen und phyſiſchen Kräfte aufgeboten hat, ſo iſt zu wünſchen, daß diejenigen, welche dazu im Stande ſind, der Meynung auch in Frankreich zuvorkommen, daß außer einigen anerkannt incompetenten Subjecten in Deutſchland ſelbſt irgend jemand des Dafürhaltens ſey, daß dieſe oder jede andre bis jetzt in Frankreich bekannt gewordene Darſtellung auch nur hiſtoriſch richtig die Höhe bezeichne, auf welcher Kants Philoſophie ſtand, noch weniger die, zu welcher die Philoſophie durch den unausgeſetzten Eifer der Deutſchen ſeitdem gehoben worden iſt.

„Cet aperçu des bases du Systême de Kant (Inseré au Spectateur du Nord, par Villers) a été traduit en allemand à Königsberg sous les yeux de ce philosophe" (p. 17.) und: „Cette introduction (die gegenwärtige von Hr. Villers) sera traduite en allemand par l'ami de Kant et l'editeur de ses derniers ouvrages, Mr. le docteur Rink." — Welch ein ami de Kant, und wirklicher Editeur de ses derniers ouvrages dieſer Hr. Dr. Rink ſey, wird ſich aus der von ihm kürzlich herausgegebenen phyſiſchen Geographie Kants am beſten beurtheilen laſſen.

B.

Göttingen.

I.

In einer Beylage zu ſeinem Schriftchen Logik und allgemeine Encyclopädie der Wiſſenſchaften im Grundriß erklärt Hr. Prof. und Aſſeſſor der Königl. Societät der Wiſſenſchaften daſelbſt, J. C. D, Wildt, wiederhohlt ſeine vollkommne Ueberzeugung, daß ſein Syſtem der Philoſophie das einzig richtige ſey, und ſetzt hinzu: Sollte Schelling oder ein andrer ähnlicher Kopf ſich in einen Kampf einlaſſen wollen, ſo erkläre ich hier öffentlich, um — Kants Vorſchlag gemäß — einen Maaßſtab der Ueberzeugung zu haben, ſoviel von meinem Vermögen als Preiß deſſelben gerichtlich zu deponiren, als man in gleicher Abſicht dagegen ſetzen will.

Es iſt nicht um Ausflüchte zu ſuchen, eine ſo großmüthige Auffoderung abzulehnen, wenn man vom Hrn. Prof. W. vorläufig folgende zwey Fragen beantwortet wünſcht.

Erſtens. Hr. W. begreift die Erkenntniſſe als Kenntniſſe, Syſteme als Aggregate von Kenntniſſen. Die Zuſammenſtellung der einzelnen philoſophiſchen Sätze iſt nach ihm großen Schwierigkeiten unterworfen, da ſie theils auf dem erſten Anblick ſo verſchiedenartig ſind, theils ſelbſt nach dem Vortrag großer Philoſophen unter einander im Widerſpruch ſtehen. Die einzelnen Sätze können ferner nur als Poſtulate vorgetragen werden, wo man erwarten muß, daß jeder ſie — in ſeiner eignen Erfahrung aufſucht, und die Philoſophie iſt ferner eine äſthetiſche Wiſſenſchaft. Ferner müſſen die Erkenntniſſe unter Capitel und Titel gebracht werden, einzig für die richtige Einregiſtrirung derſelben bedarf es allgemeine Regeln. Nur unter dieſer Bedingung iſt jeder Streit den Augenblick wieder aufgehoben, weil der Punct nur unter das gehörige Capitel gebracht werden darf. Man ſieht, daß nach Hrn. W. das einzig richtige Syſtem der menſchlichen Kenntniſſe in einem guten Realcatalogus der Göttingiſchen Univerſitätsbibliothek beſtehen würde.

Die Hauptfrage hiebey iſt nun: auf welchen dieſer verſchiednen Puncte eigentlich der Kampfpreis geſetzt ſey, ob darauf, daß die Philoſophie eine äſthetiſche Wiſſenſchaft iſt, oder darauf, daß ſie die Kenntniſſe unter Capitel und Titel zu bringen hat, oder ob auch auf einzelne Sätze, — (in welchem Fall noch die beſondre Frage einträte: wie hier Entſcheidung möglich ſeyn werde, da dieſe Sätze nur Poſtulate ſind, wegen deren man erwarten muß, daß ſie jeder in ſeiner Erfahrung aufſucht) — ferner ob auf die einzelne Anordnung und Aufnahme unter Rubriken, nach welcher z. B. für jeden Beſtandtheil der Kenntniß eine eigne Kraft und überhaupt ſechs Aggregate menſchlicher Kenntniſſe angenommen werden müſſen, und unter die Rubrik der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften auch Geographie, Geſchichte, Antiquitäten, Statiſtik und Metaphyſik gehören; wobey denn ohne Zweifel als ausgemacht angenommen werden könnte, daß man ſich wegen der Claſſificationen an die letzte Abſchrift ſeiner Kategorientafel vom 29ten Jul. 1800, ſeit welcher, nach ſeiner Verſicherung, zu ſeiner Freude nichts mehr daran zu ändern geweſen, zu halten hätte?

Zweytens wäre in Anſehung des Kampfpreiſes, der ein Theil ſeines Vermögens ſeyn ſoll, zu beſtimmen, ob geiſtiges oder ökonomiſches Vermögen darunter gemeynt ſey, und im erſten Fall, welcher Beſtandtheil ſeiner Kenntniſſe oder welche eigne Kraft, ob die, welche bey ihm (S. 19.) in der Potenz 0 oder die in der Potenz 3 iſt, damit, wenn etwa der Gegenpart dieſen Beſtandtheil oder dieſe Kraft in ſeiner eignen Erfahrung nicht auffinden könnte, Hr. W. nicht um den verdienten Preis gebracht würde.

II.

In No. 92. der Hamburg. Zeitungen d. J. findet ſich folgende Ankündigung der Gedichte des Herrn Boutterweck:

„Eine geringere Meynung als Hr. B. ſelbſt, der nach ſeiner gegenwärtigen Ueberzeugung nie ein Dichter war und nie hätte Verſe ſchreiben ſollen, können wohl die unbilligſten Tadler nicht von ſeinen poetiſchen Arbeiten gehabt haben. Da er längſt ſchon in einer andern Ideenwelt lebt, müſſen ihm ſeine ihm perſönlich unbekannten Freunde um ſo mehr Dank wiſſen, daß er ihnen das kleine Denkmal ſeiner Jugend nicht entzogen hat.“

Dürfte man nicht hoffen, daß der nähmliche Freund nach Verfluß einiger Jahre die Ankündigung der philoſophiſchen Werke des Hrn. Boutterweck übernehmen wollte, welche mit kleinen Modificationen ganz dieſelbe ſeyn könnte, als z. B. daß Dichter mit Philoſoph, Verſe ſchreiben mit philoſophiren und die Erwähnung einer Ideenwelt, worinn Hr. B. angeblich lebte, gänzlich ausgelaſſen oder mit einer rein practiſchen vertauſcht, und ſtatt „Jugend“ mannliches Alter oder „zweyte Jugend“ geſetzt würde.

III.

Ebendaher iſt uns eine Einleitung in die dynamiſche Phyſiologie (Gött. b. Heinrich Dietrich 1803) vorgekommen, der wir ſtatt des Plutarchiſchen Spruchs folgendes ſchickliche Diſtichon zur Ueberſchrift gewünſcht hätten:

Was ſie heute gelernt, das wollen ſie morgen ſchon lehren,
Ach was haben die Herrn doch für ein kurzes Gedärm!

Es iſt in der That kein kleines Unglück für diejenigen, welche Gedanken haben, daß ſie ihnen nicht ſelten auf dieſelbe Art zurückgegeben werden (man ſ. die Dedication), wie Sancho Panſa ſeinem Gebieter den berühmten Balſam Fieberfras zurückgiebt (D. Q. Th. I. S. 238. Tiecks Ueberſetz.), ſo daß die Verherrlichung, welche ſie dadurch erhalten, nicht viel beſſer ausfällt, als wie die in oben angezeigter Stelle beſchriebne Brillantirung. Wir wären ſehr geneigt, dergleichen Zurückgebende, ohne Präjudiz ihrer Menſchlichkeit, bloß nach Angabe der vergleichenden Phyſiognomik in die verſchiedenen Rubriken der lebhaften Fröſche und ernſthaften Affen einzutheilen, jene hüpfen mit ihrem Raube luſtig umher, dieſe ſetzen ſich breit in großen Perücken. Wenn wir die ungemeine Würdigkeit des Styls, die ſelbſt den Taufnamen Johann in das edlere Johannes umbildet, das Gehaltene des Tones, die Billigkeit in Schätzung großer Namen und die weiſe Enthaltſamkeit von übertriebener und einſeitiger Anpreiſung der Speculation betrachten, ſo bleibt kein Zweifel, wohin dieſer junge Weiſe zu rechnen ſey. Es iſt ihm gelungen, ſich in der andern „lärmenden Geſellſchaft“ vollkommen „ruhig auszuſprechen.“ Man ſtoße ſich nicht an die Beſcheidenheit, mit der er die fremden Zuthaten anerkennt, das iſt nur ein Theil der Acciſe, die er bezahlt, um das Uebrige für einen oberflächlichen Blick frey durchzubringen. *Einen* Gedanken nennt er jedoch kühnlich den ſeinigen, die Entdeckung von den beyden Principien, dem Poſitiven und Negativen. Wir fürchten aber, dieſer Dualismus werde ihm wieder in Eins zuſammengehen, und auf ein reines Negatives hinauslaufen.

Druckfehler in dieſem Hefte.

S. 10. Z. 17. Qualität, ſt. Qualiat. S. 11. Z. 7. Urwiſſens ſt. Unwiſſens. S. 37. Z. 19. Begriffe ſt. Bigriffe. S. 40. Z. 5. v. u. mehr ſt. zu ſehr. S. 78. Z. 15. gleich ſt. gleicht.

Ankündigung der Fortſetzung der großen Amman⸗Bohnenbergerſchen Karte von Schwaben, einer General⸗ und einer Specialkarte von Schwaben.

Endlich bin ich im Stande, wiederum 3 Blätter der großen Karte von Schwaben abzuliefern, und zwar

Nro. 15 die Gegend von Göppingen,
⸗ 16 ⸗ ⸗ ⸗ Heidenheim,
⸗ 21 ⸗ ⸗ ⸗ Freudenſtadt.

Alle 3 Blätter können den 1. November ſowohl von den Hrn. Subſcribenten auf die Karte von Schwaben, als von denen, die bloß Wirtemberg erhalten, abgelangt werden. Dies wäre nun

das 6. 7 u. 8. Blatt der Karte von Wirtemberg, und
⸗ 9. 10 u. 11. ⸗ ⸗ ⸗ ⸗ Schwaben.

Die Hinderniſſe, welche bisher dem ſchnellern Fortſchreiten dieſes Inſtituts entgegen waren, darf ich nun als gehoben anſehen, und kann, da bereits wieder 6 Zeichnungen in Arbeit ſind, wovon zwey nächſtens vom Kupferſtecher vollendet ſeyn werden, gegen Ende dieſes Jahrs wieder 3 neue Blätter, nemlich von Koſtanz, Dillingen und Nördlingen, und jedes folgende Jahr 8 Blätter verſprechen, ſo, daß in 4 Jahren ganz Schwaben, und mithin Wirtemberg noch früher beendigt ſeyn wird.

Nach Vollendung des Ganzen war es immer meine Abſicht, eine Generalkarte zu liefern, in welcher blos alle Ortſchaften, Flüſſe und Wege, nebſt den Grenzen in einem verjüngten Maasſtab dargeſtellt würden.

Herr Hofkammerrath Amman gibt mir Anlaß, dies nun früher zu thun, denn

nachdem er ſich mir zur Mitaufnahme von Schwaben angeboten,
nachdem ich dieſes Anerbieten angenommen,
nachdem ich ihm die Bezahlung dafür nach ſeinem Verlangen und zu ſeiner Zufriedenheit zugeſtanden,
nachdem ich ihm alle nöthigen Patente zu dieſer Aufnahme verſchaft,
nachdem ich ihm an Exemplarien ein nahmhaftes Geſchenk gemacht,
nachdem ich wegen einer Generalkarte, die er mir den 7. Febr. 1799 anbot, was er dafür verlangte, zugeſagt,
nachdem er mich ſchon in beträchtlichen Schaden verſetzte,

daß er die zu liefernden Zeichnungen zur großen Karte nicht nach Verſpruch einſandte,

nachdem ich ihm aufs neue im November vor. J. über 300 fl. an Bezahlung für Exemplarien geſchenkt, und im Mai dieſes Jahrs 1,000 fl. bis zum Jahr 1805 unverzinslich vorgeſtreckt habe, um ihm damit die Aufnahme der noch fehlenden Gegenden zu erleichtern,

ſo zeigt er nun an:

1. die mir förmlich angetragene, von mir angenommene, und von ihm kurz vor der Erſcheinung der Ankündigung ſeiner Karten nochmals zugeſagte Generalkarte in eignem Verlag herauszugeben,

2. die auf meine Koſten und für meine Karte erlaubten Aufnahmen zu jener Generalkarte und einer Spezialkarte in 9 Blatt zu benutzen,

3. die von Hrn. Prof. Bohnenberger unter dem Vorwand, die Lücken ſeiner für meinen Verlag beſtimmten Generalkarte von Schwaben auszufüllen, verlangten und erhaltenen trigonometriſchen Meſſungen und Zeichnungen zu einem andern Zweck und zum Behuf ſeiner Spezialkarte zu verwenden; wie denn auch ſeine bereits ausgegebene kleine Karte des trigonometriſchen Netzes größtentheils Hrn. Prof. Bohnenbergers Arbeit iſt.

Gegen ein ſolches Benehmen ſpricht die Billigkeit zu laut, als daß ich mehr als den Vorgang erzählen darf; ich kann auch nach allen Gründen des Rechts gerichtlich dagegen auftreten, und werde dies nun thun, nachdem gütliche Verſuche vergebens waren. — Um aber auf jeden Fall geſichert zu ſeyn, ſo zeige ich hiermit an, daß in meinem Verlage erſcheinen wird:

1. eine Generalkarte von Schwaben, die alle Ortſchaften, Flüſſe, Chauſſeen und Landſtraßen mit den Grenzabtheilungen nach den neuen Veränderungen enthalten wird,

2. eine Spezialkarte in 4 großen Blättern nach dem Maaßſtabe 1/3 der großen Karte mit allen Ortſchaften, Flüſſen, Chauſſeen, Landwegen, wobey auch hauptſächlich auf einen richtigen Ausdruck der Gebirge wird Rückſicht genommen werden. Dieſe Karte wird daher einen Ueberblick über die Gebirgsketten von Schwaben geſtatten, wozu die große Karte zu ausgedehnt iſt.

Bis zur Erſcheinung koſtet:

die Generalkarte 1 fl.
für die Beſitzer meiner großen Karte ſowohl von Schwaben, als von Wirtemberg, aber nur 45 kr.
die Spezialkarte in 4 Blätt. 11 fl.
und für die Beſitzer meiner großen Karte nur 8 fl. 15 kr.

Meine Unternehmung unterſcheidet ſich alſo von der Ammanſchen

a. daß ſie nur 12 fl., und den Hrn. Subſcribenten auf meine Karte nur 9 fl. koſtet, während Hrn. Ammans auf 33 fl. zu ſtehen kommt.

b. daß der gewählte Maasſtab gerade ſo beſchaffen iſt, daß er alles leiſtet, was man von einer ſolchen Situationskarte verlangen kann, während der Ammanſche nur mehr Raum erfordert, und keine ſo ſchnelle Ueberſicht geſtattet, zu einem detaillirten Gebirgsausdruck aber zu klein iſt;

c. daß ich keine Vorausbezahlung, nur Unterzeichnung verlange, und daß alle diejenigen, welche nach der Erſcheinung meiner Karte nicht Vorzüge im Stich, Papier und Ausführung vor der Ammanſchen finden werden, falls deren Herausgabe meiner gerechten Anſprüche ungeachtet ſtatt finden ſollte, zur Annahme nicht verbunden ſeyn ſollen.

Dieſe Verſicherung kann ich geben, da dieſen Karten nicht nur genaue Meſſungen und Originalzeichnungen zum Grund liegen, ſondern da auch das Ganze unter der Aufſicht und Direktion des herzogl. wirtembergiſchen Hrn. Majors von Varnbüler, durch vorzügliche Zeichner und Kupferſtecher ausgeführt, und von Hrn. Prof. Bohnenberger das dazu erforderliche trigonometriſche Netz geliefert wird.

Die Generalkarte wird ausgegeben werden können, wann die neuen Grenzen von Schwaben werden berichtigt ſeyn.

Eine Probe der Spezialkarte erhält jeder Subſcribent gegen Mitte Novembers.

Tübingen, den 8. Okt. 1802. **Cotta.**

Inhalt der Engliſchen Miſcellen IX. Bds. 1ſtes Stck.

Bohns neuer Einband in rothes Kalbleder S. 1. Bronzirte Leuchter. Gewölb-Verzierung S. 2. Price's Gemüſeſchüſſel S. 3. Strickbeutel. Tunbridger Blaſebäl

ge S. 4. Eſſenz gegen Dintenflecke in Marmor und Holz. Strohfedern S. 5. Neue Tapeten. Paillaſſen zum Zuſammenlegen. Kochmaſchine S. 6. Paſterollers elfenbeinerne Riechkügelchen S. 7. Krimp-Maſchine. Zuckerbrecher S. 8. Fußdecken. Pelzſtiefeln. Pelzſchuhe. Socken S. 9. Schiebthüren. Baumwollene Strümpfe mit wollenen Sokken S. 10. Etuis aus Schildpatte. Patentſporne. Weißſeidene Frauenſtrümpfe mit farbigen Zwickeln. Weiße Koffer S. 11. Saffian-Kiſtchen S. 12. Silberplattirte Knöpfe mit blauer Mahlerey. Patentleuchter. Salz aus Piſang. Claviol S. 13. Eſel zum Reiten. Strohhüte. Neue Fenſterladen. Große Bauten S. 14. Sardellenfang. S. 16. Anekdoten aus dem Leben des Gen. Majors Claude Martin S. 20. Ueber die Auswanderung der Bergſchotten S. 28. Anecdoten: Geizhals S. 38. Ehrlichkeit S. 39. Kirchendieb; Hausdieb S. 40. Muſikwuth S. 42. Gouverneur Wall S. 43. Glückswechſel S. 46. Beſtrafung eines Offiziers vom Civilgericht S. 47. Wette queer über die Themſe zu ſchiffen S. 47. Gelehrte Neuigkeiten: Wittmann Reiſe in die Türkey S. 49. Porſon Suppl. zu ſeiner Hecuba d. Euripides. Etymologie der engliſchen Sprache. Geſchichte und Alterthümer der Grafſchaft Surrey von Manning. Hopkinſons Ausg. v. Virgils Georgicis. Towuſon Geſchichte von Yorkſhire. Bingleys Thier-Beſchreibung S. 50. Beſchreibung britt. Bäume. Fenwicks 2te Ausgabe ſeiner practiſchen Mechanik. Larwoods naut. Anecdoten. Der herumziehende Schauſpieler. Dibdin Handbuch der ſeltenſten und beſten Ausg. griechiſcher und römiſcher Schriftſteller S. 51. Verminderung des Regens. Tagebuch des letzten Feldzugs in Egypten S. 52. Bevölkerung von Großbritannien S. 52. 53. Perſiſches Gedicht über London S. 53 → 55. Geſchichte von Hindoſtan. Oloffens Reiſe nach Island. Alderſon's Unterzeichnungsplan zu einer Handels-Akademie S. 55. Henwick's Popular-Chemie. Koop Verfahren aus Stroh und Heu Papier zu machen S. 56. 57. Stoffe zu Stellvertretern der Seife. Beſtätigung, daß die Zigeuner aus Indien abſtammen S. 57. Neue Kupfer S. 57 — 59. Neue Bücher im Aug. S. 59—62.

Kritiſches
Journal der Philoſophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joſeph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Zweyten Bandes erſtes Stück.

Tübingen
in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung.
1802.

Vor dem Leſer iſt in dieſem Stück zu verbeſſern:

S. 100. Z. 7. v. u. nach: verdient iſt einzuſchalten: gebraucht zu werden.
S. 101. Z. 10. v. u. nach: wie iſt einzuſchalten: es
S. 139. Z. 10. v. u. iſt zu leſen: Ich ſeyn; aber es iſt kein

Druckfehler im I. B. II. St.

S. 11. Z. 22. ſtatt das, lies: es.
S. 18. Z. 1. del. ihm.
— — ſtatt achtem, l. achter.
S. 19. Z. 10. del. das erſte: iſt.
S. 30. letzte Z. l. herunter.
S. 42. Z. 11. l. nachdem
S. 43. Z. 8. del. immer.
S. 46. Z. 6. l. Dieſer
S. 58. Z. 18 v. u. ſtatt kann, l. zu können.
S. 63. Z. 8. ſt. den l. der
— v. u. 14. l. nach
S. 86. Z. 15. ſt. Voranſetzung l. Vorausſetzung.
S. 88. Z. 4. l. Markthelfer.

Glauben und Wiſſen

oder die

Reflexionsphiloſophie der Subjectivität,

in der Vollſtändigkeit ihrer Formen,

als

Kantiſche, Jacobiſche, und Fichteſche Philoſophie.

Ueber den alten Gegenſatz der Vernunft und des Glaubens, von Philoſophie und poſitiver Religion hat die Cultur die letzte Zeit ſo erhoben, daß dieſe Entgegenſetzung von Glauben und Wiſſen einen ganz andern Sinn gewonnen hat und nun innerhalb der Philoſophie ſelbſt verlegt worden iſt. Daß die Vernunft, eine Magd des Glaubens ſey, wie man ſich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philoſophie unüberwindlich ihre abſolute Autonomie behauptete, dieſe Vorſtellungen oder Ausdrücke ſind verſchwunden, und die Vernunft, wenn es anders Vernunft iſt, was ſich dieſen Nahmen gibt, hat ſich in der poſitiven Religion ſo geltend gemacht, daß ſelbſt ein Streit der Philoſophie gegen poſitives, Wunder und dergleichen für etwas abgethanes und obſcures gehalten wird, und daß Kant mit ſeinem Verſuche, die poſitive Form der Religion mit einer Bedeutung aus ſeiner Philoſophie zu beleben, nicht deßwegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert würde, ſondern weil dieſelben auch dieſer Ehre nicht mehr werth ſchienen. Es iſt aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schickſal erfuhr, welches die ſiegende Stärke barbariſcher Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt, der äuſſern Herrſchaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiſte nach aber dem Ueberwundnen zu erliegen. Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was ſie nach dem geringen Maaße ihres religiöſen Begreifens als Glauben ſich entgegengeſetzt betrachtete, davon getragen hat, iſt, beym Lichte beſehen, kein anderer, als daß weder das Poſitive, mit dem ſie ſich zu kämpfen machte, Religion, noch daß ſie, die geſiegt hat, Vernunft blieb, und die Geburt, welche auf dieſen Leichnamen triumphirend, als das gemeinſchaftliche beyde vereinigende Kind des Friedens ſchwebt, eben ſo wenig von Vernunft als ächtem Glauben an ſich hat. Die Vernunft, welche dadurch an und für ſich ſchon heruntergekommen war, daß ſie die Religion nur als etwas Poſitives, nicht idealiſtiſch auffaßte, hat nichts beſſeres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf ſich zu ſehen, zu ihrer Selbſtkenntniß zu gelangen, und ihr Nichtsſeyn dadurch anzuerkennen, daß ſie das Beſſere, als ſie iſt, da ſie nur Verſtand iſt, als ein Jenſeits in einem Glauben außer und über ſich ſetzt, wie in den Philoſophieen Kants, Jacobi's und Fichte's geſchehen iſt, und daß ſie ſich wieder zur Magd eines Glaubens macht. Nach Kant iſt Ueberſinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden, die höchſte Idee hat nicht zugleich Realität; nach Jacobi ſchämt ſich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat ſie weder Hände noch Füße, dem Menſchen iſt nur das Gefühl und Bewußtſeyn ſeiner Unwiſſenheit des Wahren, nur Ahndung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein ſubjectives, und Inſtinct iſt, gegeben. Nach Fichte iſt Gott etwas unbegreifliches und undenkbares, das Wiſſen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß ſich zum Glauben flüchten. Nach allen kann das Abſolute, nach der alten

Diſtinction, nicht gegen, ſo wenig als für die Vernunft ſeyn, ſondern es iſt über die Vernunft. — Das negative Verfahren der Aufklärung, deſſen poſitive Seite in ſeinem eiteln Gethue ohne Kern war, hat ſich dadurch einen verſchafft, daß es ſeine Negativität ſelbſt auffaßte, und ſich theils von der Schaalheit durch die Reinheit und Unendlichkeit des Negativen befreyte, theils aber eben darum für poſitives Wiſſen wieder eben ſo nur endliches und empiriſches, das Ewige aber nur jenſeits haben kann; ſo daß dieſes für das Erkennen leer iſt, und dieſer unendliche leere Raum des Wiſſens nur mit der Subjectivität des Sehnens und Ahndens erfüllt werden kann; und was ſonſt für den Tod der Philoſophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Abſoluten Verzicht thun ſollte, ſich ſchlechthin daraus ausſchlöſſe und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchſte Punct der Philoſophie, und das Nichtſeyn der Aufklärung iſt durch das Bewußtwerden über daſſelbe zum Syſtem geworden.

Unvollkommene Philoſophieen gehören überhaupt dadurch, daß ſie unvollkommen ſind, unmittelbar einer empiriſchen Nothwendigkeit an, und deßwegen aus und an derſelben läßt ſich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreiffen; das Empiriſche, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, iſt in Philoſophieen deſſelben in Form des Begriffs als Eins mit dem Bewußtſeyn und darum gerechtfertigt vorhanden. Das gemeinſchaftliche ſubjective Princip der ebengenannten Philoſophieen iſt theils, nicht etwa eine eingeſchränkte Form des Geiſtes einer kleinen Zeitperiode, oder einer geringen Menge, theils hat die mächtige Geiſtesform, welche ihr Princip iſt, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit ſeines Bewußtſeyns und ſeiner philoſophiſchen Bildung, und dem Erkenntniſſe vollendet ausgeſprochen zu werden, erlangt.

Die große Form des Weltgeiſtes aber, welche ſich in jenen Philoſophieen erkannt hat, iſt das Princip des Nordens, und es religiös angeſehen, des Proteſtantismus, die Subjectivität, in welcher Schönheit und Wahrheit, in Gefühlen und Geſinnungen, in Liebe und Verſtand ſich darſtellt; die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete ſuchen den Gott, deſſen Anſchauung es ſich verſagt, weil die Gefahr des Verſtandes vorhanden iſt, welcher das Angeſchaute als Ding, den Hayn als Hölzer erkennen würde. Zwar muß auch das Innere äußerlich werden, die Abſicht, in der Handlung Wirklichkeit erlangen, die unmittelbare religiöſe Empfindung ſich in äußerer Bewegung ausdrücken, und der die Objectivität der Erkenntniß fliehende Glauben ſich in Gedanken, Begriffen und Worten objectiv werden; aber das Objective ſcheidet der Verſtand genau von dem Subjectiven, und es wird dasjenige, was keinen Werth hat, und Nichts iſt; ſo wie der Kampf der ſubjectiven Schönheit gerade dahin gehen muß, ſich gegen die Nothwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjective objectiv wird; und welche Schönheit in dieſem reell werden, der Objectivität zufallen, und wo das Bewußtſeyn auf die Darſtellung und die Objectivität ſelbſt ſich richten, die Erſcheinung bilden, oder in ihr ſich gebildet bewegen wollte, das müßte ganz wegfallen, denn es würde ein gefährlicher Ueberfluß und weil es vom Verſtande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Uebel, ſo wie das ſchöne Gefühl, das in ſchmerzloſe Anſchauung überginge, ein Aberglaube ſeyn.

Dieſe Macht, welche dem Verſtand durch die ſubjective Schönheit gegeben wird, und ihrer Sehnſucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es Nichts iſt, zuerſt zu widerſprechen ſcheint, iſt eine eben ſo nothwendige Seite, als ihr Beſtreben gegen ihn; und ſie wird ſich in der Darſtellung der Philoſophieen dieſer Subjectivität weiter ergeben. Es iſt gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen, und das Feſtſeyn der Subjectivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hayn zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht ſehen, Ohren, und nicht hören, und wenn die Ideale nicht in der völlig verſtändigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf ſie als weſenloſes Spiel oder als Abhängigkeit von Objecten und als Aberglauben erſcheint.

Aber neben dieſem allenthalben in der Wahrheit des Seyns nur Endlichkeit erblickenden Verſtande hat die Religion als Empfindung, die ewig ſehnſuchtsvolle Liebe ihre erhabene Seite darin, daß ſie an keiner vergänglichen Anſchauung noch Genuſſe hängen bleibt, ſondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit ſich ſehnt; ſie iſt als Sehnen etwas ſubjectives, aber was ſie ſucht, und ihr nicht im Schauen gegeben iſt, iſt das Abſolute und Ewige; wenn aber das Sehnen ſeinen Gegenſtand fände, ſo würde die zeitliche Schönheit eines Subjects als eines Einzelnen, ſeine Glückſeligkeit, die Vollkommenheit eines der Welt angehörigen Weſens ſeyn, aber ſoweit als ſie wirklich ſie vereinzelte, ſo weit würde ſie nichts ſchönes ſeyn; aber als der reine Leib der innern Schönheit hört das empiriſche Daſeyn ſelbſt auf, ein Zeitliches und etwas eigenes zu ſeyn. Die Abſicht bleibt unbefleckt von ihrer Objectivität als Handlung, und die That ſo wie der Genuß wird ſich nicht durch den Verſtand zu einem Etwas gegen die wahre Identität des Innern und Aeußern erheben; die höchſte Erkenntniß würde die ſeyn, welches dieſer Leib ſeye, in dem das Individuum nicht ein einzelnes wäre, und das Sehnen zur vollkommenen Anſchauung und zum ſeligen Genuſſe gelangte.

Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnſucht über den Leib und die Welt hinaus, mit dem Daſeyn ſich verſöhnt, aber ſo, daß die Realität, mit welcher die Verſöhnung geſchah, das Objective, welches von der Subjectivität anerkannt würde, wirklich nur empiriſches Daſeyn, gemeine Welt und Wirklichkeit war, und alſo dieſe Verſöhnung ſelbſt, nicht den Charakter der abſoluten Entgegenſetzung, der im ſchönen Sehnen liegt, verlohr, ſondern daß ſie ſich nun auf den andern Theil des Gegenſatzes, auf die empiriſche Welt warf; und wenn um ihrer abſoluten blinden Natur-Nothwendigkeit willen ſie ſchon ihrer ſelbſt im innerlichen Grunde ſicher und feſt war, bedurfte ſie doch einer objectiven Form für dieſen Grund, und die bewußtloſe Gewißheit des Verſenkens in die Realität des empiriſchen Daſeyns muß nach eben der Nothwendigkeit der Natur zugleich ſich zur Rechtfertigung und einem guten Gewiſſen zu verhelfen ſuchen; dieſe Verſöhnung fürs Bewußtſeyn machte ſich in der Glückſeligkeitslehre; ſo daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empiriſche Subject, und das, womit es verſöhnt wird, eben ſo die gemeine Wirklichkeit iſt, zu der es Zutrauen faſſen, und ſich ihr ohne Sünde ergeben dürfe. Die tiefe Rohheit und völlige Gemeinheit, als der innere Grund dieſer Glückſeligkeitslehre, hat darinn allein ſeine Erhebung, daß er nach einer Rechtfertigung und einem guten Bewußtſeyn ſtrebt, welches, da es, weil das Empiriſche abſolut, der Vernunft durch die Idee nicht möglich iſt, allein die Objectivität des Verſtandes, den Begriff erreichen kann, welcher Begriff ſich als ſogenannte reine Vernunft in ſeiner höchſten Abſtraction dargeſtellt hat.

Der Dogmatismus der Aufklärerey und des Eudämonismus beſtand alſo nicht darinn, daß er Glückſeligkeit und Genuß zum Höchſten machte: denn wenn Glückſeligkeit als Idee begriffen wird, hört ſie auf etwas empiriſches und zufälliges, ſo wie etwas ſinnliches zu ſeyn; das vernünftige Thun und der höchſte Genuß ſind Eins im höchſten Daſeyn; und das höchſte Daſeyn von Seiten ſeiner Idealität, welche, wenn ſie iſolirt wird, erſt vernünftiges Thun, oder von Seiten ſeiner Realität, welche, wenn ſie iſolirt wird, erſt Genuß und Gefühl heißen kann, auffaſſen zu wollen, iſt völlig gleichgültig, wenn die höchſte Seligkeit höchſte Idee iſt, denn vernünftiges Thun und höchſter Genuß, Idealität und Realität ſind beyde gleicherweiſe in ihr und identiſch. Jede Philoſophie ſtellt nichts dar, als daß ſie höchſte Seligkeit als Idee conſtruirt; indem der höchſte Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterſcheidbarkeit beyder unmittelbar hinweg; indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Thun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genuſſe herrſchend iſt, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückſeligkeit wird ein leeres Geſchwätze heiſſen, wenn dieſe Glückſeligkeit als der ſelige Genuß der ewigen Anſchauung erkannt wird. Aber freylich hat dasjenige, was man Eudämonismus genannt, eine empiriſche Glückſeligkeit, einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anſchauung und Seligkeit verſtanden.

Dieſer Abſolutheit des empiriſchen und endlichen Weſens ſteht der Begriff, oder die Unendlichkeit ſo unmittelbar gegenüber, daß Eins durchs andere bedingt, und Eins mit dem andern, und weil das Eine in ſeinem für ſich ſeyn abſolut iſt, es auch das andere, und das Dritte, das wahrhafte Erſte, das Ewige jenſeits dieſes Gegenſatzes iſt. Das Unendliche, der Begriff, als an ſich leer, das Nichts, erhält ſeinen Innhalt durch dasjenige, worauf es in ſeiner Entgegenſetzung bezogen iſt, nemlich die empiriſche Glückſeligkeit des Individuums; unter welche Einheit des Begriffs, deſſen Innhalt die abſolute Einzelheit iſt, alles zu ſetzen, und alle und jede Geſtalt der Schönheit und Ausdruck einer Idee, Weisheit und Tugend, Kunſt und Wiſſenſchaft für ſie zu berechnen, das heißt, zu Etwas zu machen, was nicht an ſich iſt, denn das Einzige an ſich iſt der abſtracte Begriff deſſen, was nicht Idee, ſondern abſolute Einzelnheit iſt, Weisheit und Wiſſenſchaft heißt.

Nach dem feſten Princip dieſes Syſtems der Bildung, daß das Endliche an und für ſich und abſolut und die einzige Realität iſt, ſteht alſo auf einer Seite das Endliche und Einzelne ſelbſt in der Form der Mannichfaltigkeit, und in dieſe wird alſo alles religiöſe, ſittliche und ſchöne geworfen, weil es fähig iſt, vom Verſtande als ein Einzelnes begriffen zu werden; auf der andern Seite eben dieſe abſolute Endlichkeit in der Form des Unendlichen, als Begriff der Glückſeligkeit; das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identiſch geſetzt werden ſollen, denn jedes iſt abſolut für ſich, ſtehen auf dieſe Weiſe in der Beziehung des Beherrſchens gegeneinander; denn im abſoluten Gegenſatz derſelben iſt der Begriff das Beſtimmende. Aber über dieſem abſoluten Gegenſatz und den relativen Identitäten des Beherrſchens, und der empiriſchen Begreiflichkeit ſteht das Ewige; weil jener abſolut iſt, ſo iſt dieſe Sphäre das Nichtzuberechnende, Unbegreifliche, Leere; ein unerkennbarer Gott, der jenſeits der Gränzpfähle der Vernunft liegt; eine Sphäre, welche nichts iſt für die Anſchauung, denn die Anſchauung iſt hier nur eine ſinnliche und beſchränkte; eben ſo nichts für den Genuß, denn es gibt nur empiriſche Glückſeligkeit; nichts für das Erkennen, denn, was Vernunft heißt, iſt nichts als Berechnen alles und eines jeden für die Einzelheit, und das Setzen aller Idee unter die Endlichkeit.

Dieſer Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die ſchöne Subjectivität des Proteſtantismus in eine empiriſche, die Poeſie ſeines Schmerzens, der mit dem empiriſchen Daſeyn alle Verſöhnung verſchmäht, in die Proſa der Befriedigung mit dieſer Endlichkeit und des guten Gewiſſens darüber, umgeſchaffen hatte, welches Verhältniß hat er in der Kantiſchen, Jacobiſchen und Fichte'ſchen Philoſophie erhalten? Dieſe Philoſophieen treten ſo wenig aus demſelben heraus, daß ſie denſelben vielmehr nur aufs höchſte vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß ſie nichts als dieſe Richtung ſind, iſt ihr poſitiver Charakter jenes Princip ſelbſt; ſo daß die Modification, welche dieſe Philoſophieen in den Eudämonismus bringen, nur ſeiner Bildung eine Vervollkommnung gibt, die an ſich für die Vernunft und Philoſophie, für das Princip gleichgültig iſt. Es bleibt in dieſen Philoſophieen das Abſolutſeyn des Endlichen und der empiriſchen Realität, und das abſolute Entgegengeſetztſeyn des Unendlichen und Endlichen, und das Idealiſche iſt nur begriffen als der Begriff; es bleibt im beſondern, wenn dieſer Begriff poſitiv geſetzt iſt, die zwiſchen ihnen mögliche relative Identität allein, die Beherrſchung des als reell und endlich erſcheinenden, worunter zugleich alles ſchöne und ſittliche gehört, durch den Begriff; wenn aber der Begriff als negativ geſetzt iſt, ſo iſt die Subjectivität des Individuums in empiriſcher Form vorhanden und das Beherrſchen geſchieht nicht durch den Verſtand, ſondern als eine natürliche Stärke und Schwäche der Subjectivitäten gegeneinander; es bleibt über dieſer abſoluten Endlichkeit und abſoluten Unendlichkeit, das Abſolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der an ſich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre abſolute Entgegenſetzung eingeſchränkte Vernunft ein höheres über ſich erkennt, aus dem ſie ſich ausſchließt.

In der Form als Eudämonismus hatte das Princip einer abſoluten Endlichkeit die Vollkommenheit der Abſtraction noch nicht erreicht, indem auf der Seite der Unendlichkeit der Begriff nicht rein geſetzt, ſondern mit einem Innhalt erfüllt als Glückſeligkeit ſteht. Dadurch, daß der Begriff nicht rein iſt, iſt er in poſitiver Gleichheit mit ſeinem Entgegengeſetzten, denn dasjenige, was ſeinen Innhalt ausmacht, iſt eben die Realität, hier in Begriffsform geſetzt, welche auf der andern Seite Mannichfaltigkeit iſt, ſo daß keine Reflexion auf die Entgegenſetzung vorhanden, oder die Entgegenſetzung nicht objectiv, und nicht das Empiriſche als Negativität für den Begriff, der Begriff als Negativität für das Empiriſche, noch der Begriff als das an ſich Negative geſetzt iſt. In der Vollkommenheit der Abſtraction aber iſt die Reflexion auf dieſe Entgegenſetzung, oder die ideelle Entgegenſetzung objectiv, und jedes geſetzt als ein Etwas, welches nicht iſt, was das andere iſt; die Einheit und das Mannichfaltige treten hier als Abſtractionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengeſetzten beyde Seiten der Poſitivität und der Negativität gegeneinander haben; ſo daß alſo das Empiriſche zugleich ein abſolutes Etwas für den Begriff iſt, und zugleich abſolutes Nichts. Durch jene Seite ſind ſie der vorherige Empirismus, durch dieſe ſind ſie zugleich Idealismus und Skepticismus; jenes nennen ſie praktiſche, dieß theoretiſche Philoſophie; in jener hat für den Begriff, oder an und für ſich ſelbſt, das Empiriſche abſolute Realität; in dieſer iſt das Wiſſen vom demſelben Nichts.

Innerhalb dieſes gemeinſchaftlichen Grundprincips, der Abſolutheit der Endlichkeit und des daraus ſich ergebenden abſoluten Gegenſatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Ueberſinnlichem, und des Jenſeitsſeyns des wahrhaft Reellen und Abſoluten bilden dieſe Philoſophieen wieder Gegenſätze unter ſich, und zwar die Totalität der für das Princip möglichen Formen. Die Kantiſche Philoſophie ſtellt die objective Seite dieſer ganzen Sphäre auf; der abſolute Begriff, ſchlechthin für ſich ſeyend als praktiſche Vernunft, iſt die höchſte Objectivität im Endlichen, abſolut als die Idealität an und für ſich poſtulirt. Die Jacobiſche Philoſophie iſt die ſubjective Seite, ſie verlegt den Gegenſatz und das abſolut poſtulirte Identiſchſeyn in die Subjectivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnſucht und eines unheilbaren Schmerzens. Die Fichteſche Philoſophie iſt die Syntheſe beyder; ſie fordert die Form der Objectivität und der Grundſätze wie Kant; aber ſetzt den Widerſtreit dieſer reinen Objectivität gegen die Subjectivität zugleich als ein Sehnen und eine ſubjective Identität. Bey Kant iſt der unendliche Begriff an und für ſich geſetzt, und das allein von der Philoſophie anerkannte, bey Jacobi erſcheint das Unendliche von Subjectivität afficirt, als Inſtinct, Trieb, Individualität; bey Fichte iſt das von Subjectivität afficirte Unendliche ſelbſt wieder als Sollen und Streben objectiv gemacht.

So diametral alſo dieſe Philoſophieen ſich dem Eudämonismus ſelbſt entgegen ſetzen, ſo wenig ſind ſie aus ihm herausgetreten; es iſt ihre ſchlechthin einzig ausgeſprochene Tendenz, und von ihnen angegebnes Princip, ſich über das Subjective und Empiriſche zu erheben; und der Vernunft ihr Abſolutſeyn und ihre Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindiciren. Aber weil dieſe Vernunft ſchlechthin nur dieſe Richtung gegen das Empiriſche hat, das Unendliche an ſich nur in Beziehung auf das Endliche iſt; ſo ſind dieſe Philoſophieen, indem ſie das Empiriſche bekämpfen, unmittelbar in ſeiner Sphäre geblieben, die Kantiſche und Fichte'ſche haben ſich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben; und der reine Begriff iſt abſolute Idealität und Leerheit, der ſeinen Innhalt und ſeine Dimenſionen ſchlechthin nur in Beziehung auf das Empiriſche, und damit durch daſſelbe hat und eben den abſoluten ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Empirismus begründet, den ſie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen. Die Jacobiſche Philoſophie hat dieſen Umweg nicht, den Begriff von der empiriſchen Realität abzuſondern, und dem Begriff alsdenn ſeinen Innhalt wieder von eben dieſer empiriſchen Realität, außer welcher für den Begriff nichts iſt, als ſeine Vernichtung, geben zu laſſen, ſondern ſie, da ihr Princip Subjectivität unmittelbar iſt, iſt unmittelbarer Eudämonismus, nur mit dem Beyſchlag der Negativität, indem ſie darauf reflectirt, daß das Denken, welches der Eudämoniſmus noch nicht als das Ideelle, das Negative für die Realität erkennt, Nichts an ſich iſt.

Wenn die frühern wiſſenſchaftlichen Erſcheinungen dieſes Realiſmus der Endlichkeit (denn was die uns wiſſenſchaftlichen betrifft, ſo gehört alles Thun und Treiben der neuern Cultur noch darein), der Lockeaniſmus und die Glückſeligkeitslehre die Philoſophie in empiriſche Pſychologie verwandelt, und zum erſten und höchſten Standpunct den Standpunct eines Subjects, und die ſchlechthin ſeyende Endlichkeit erhoben, und was für eine fühlende und bewußte Subjectivität, oder für eine nur in Endlichkeit verſenkte, und der Anſchauung und Erkenntniß des Ewigen ſich entſchlagende Vernunft das Univerſum nach einer verſtändigen Berechnung iſt, gefragt und geantwortet hatten, ſo ſind die Vervollſtändigung und Idealiſirung dieſer empiriſchen Pſychologie die drey genannten Philoſophieen, welche darin beſteht, daß erkannt wird, dem Empiriſchen ſey der unendliche Begriff ſchlechthin entgegengeſetzt und die Sphäre dieſes Gegenſatzes ein Endliches und ein Unendliches ſey abſolut; wenn aber ſo Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengeſetzt iſt, iſt eins ſo endlich als das andere; und über derſelben, jenſeits des Begriffs und des Empiriſchen ſey das Ewige, aber Erkenntnißvermögen und Vernunft ſeyen ſchlechthin nur jene Sphäre. In einer ſolchen nur endliches denkenden Vernunft findet ſich freylich, daß ſie nur endliches denken; in der Vernunft als Trieb und Inſtinct findet ſich, daß ſie das Ewige nicht denken kann. Der Idealismus, (der in der ſubjectiven Dimenſion, nemlich in der Jacobiſchen Philoſophie, nur die Form eines Skepticismus und auch nicht des wahren haben kann, weil hier das reine Denken nur als ſubjectives geſetzt wird, dahingegen der Idealismus darin beſteht, daß es das objective iſt) — deſſen dieſe Philoſophieen fähig ſind, iſt ein Idealismus des Endlichen nicht in dem Sinne, daß das Endliche in ihnen nichts wäre, ſondern das Endliche iſt in die ideelle Form aufgenommen, und endliche Idealität, d. h. reiner Begriff, eine der Endlichkeit abſolut entgegengeſetzte Unendlichkeit, mit dem realen Endlichen, beyde gleicherweiſe abſolut geſetzt.

Hiernach iſt denn das an ſich und einzige Gewiſſe, daß ein denkendes Subject, eine mit Endlichkeit afficirte Vernunft iſt, und die ganze Philoſophie beſteht darin, das Univerſum für dieſe endliche Vernunft zu beſtimmen; die ſogenannte Kritik der Erkenntnißkräfte bei Kant, das nicht Ueberfliegen des Bewußtſeyns und nicht Tranſcendentwerden bey Fichte, und bey Jacobi, nichts für die Vernunft unmögliches unternehmen heißt nichts anders als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit abſolut einſchränken, und in allem vernünftigen Erkennen die Abſolutheit des Subjects nicht vergeſſen, und die Beſchränktheit zum ewigen Geſetz und Seyn ſowohl an ſich als für die Philoſophie machen. Es iſt alſo in dieſen Philoſophieen nichts zu ſehen, als die Erhebung der Reflexionscultur zu einem Syſtem; eine Cultur des gemeinen Menſchenverſtandes, der ſich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verſtand bleibt, für abſolutes Denken nimmt, und ſein ſonſtiges Anſchauen des Ewigen und den unendlichen Begriff ſchlechthin auseinander läßt, es ſey entweder, daß er auf jenes Anſchauen überhaupt Verzicht thut, und ſich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er beydes hat, aber es nicht vereinigen, ſein Anſchauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweiſe vernichten kann. Die Qual der beſſern Natur unter dieſer Beſchränktheit oder abſoluten Entgegenſetzung drückt ſich durch das Sehnen, und Streben, das Bewußtſeyn, daß es Beſchränktheit iſt, über die ſie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenſeits dieſer Beſchränktheit aus; aber als perennirendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das ſich ſelbſt klare und ſehnſuchtsloſe Gebiet der Vernunft ſich zu erheben.

Da der feſte Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Cultur für die Philoſophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft iſt, ſo iſt das, worauf ſolche Philoſophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, ſondern, was man heißt, den Menſchen; dieſer Menſch und die Menſchheit ſind ihr abſoluter Standpunkt; nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft; nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geiſtiger Focus des Univerſums, ſondern als eine abſolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, ſich noch mit einem ihr fremden Ueberſinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunſt aufs Porträtiren eingeſchränkt, ihr idealiſches darin hätte, daß ſie ins Auge eines gemeinen Geſichts noch eine Sehnſucht, in ſeinen Mund noch ein wehmüthiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnſucht und Wehmuth erhabenen Götter ſchlechthin unterſagt wäre darzuſtellen, als ob die Darſtellung ewiger Bilder nur auf Koſten der Menſchlichkeit möglich wäre, ſo ſoll die Philoſophie nicht die Idee des Menſchen, ſondern das Abſtractum der mit Beſchränktheit vermiſchten empiriſchen Menſchheit darſtellen, und den Pfahl des abſoluten Gegenſatzes unbeweglich in ſich eingeſchlagen tragen, und, indem ſie ſich ihre Eingeſchränktheit auf das Sinnliche deutlich macht, ſie mag dieß ihr Abſtractum analyſiren, oder auf die ſchöngeiſteriſche und rührende Weiſe ganz laſſen, ſich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Ueberſinnlichen ſchmücken, indem ſie im Glauben auf ein Höheres verweiſt. Aber die Wahrheit kann durch ein ſolches Heiligen der Endlichkeit, die beſtehen bleibt, nicht hintergangen werden, denn die wahre Heiligung müßte daſſelbe vernichten; wenn der Künſtler, der nicht der Wirklichkeit, dadurch, daß er die ätheriſche Beleuchtung auf ſie fallen läßt, und ſie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, ſondern nur die Wirklichkeit an und für ſich, wie ſie gewöhnlich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das eine noch das andere zu ſeyn, darzuſtellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnſucht und Sentimentalität flieht, und allenthalben der Gemeinheit Thränen auf die Wangen macht, und ein Ach Gott! in den Mund gibt, wodurch ſeine Geſtalten freylich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus ſich richten, aber wie die Fledermäuſe, weder dem Vögelgeſchlecht noch dem Thiergeſchlecht, weder der Erde noch dem Himmel angehören, und ſolche

Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, ſolche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, ſolcher Verſtand, der dabey vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabey mitſpielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieſes nicht ohne Angſt und Feigheit, beydes nicht ohne Verächtlichkeit ſeyn kann; eben ſo wenig kann die Philoſophie das Endliche und die Subjectivität, wenn ſie ſie als abſolute Wahrheit nach ihrer Weiſe in Begriffsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß ſie dieſelbe mit Unendlichem in Beziehung bringen; denn dieſes Unendliche iſt ſelbſt nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als ſolches verſchwindet, ſo gilt dieß für grauſames Seciren, das den Menſchen nicht ganz läßt, und für ein gewaltthätiges Abſtrahiren, das keine Wahrheit, beſonders nicht praktiſche Wahrheit hat, und eine ſolche Abſtraction wird begriffen, als ſchmerzerregendes Wegſchneiden eines weſentlichen Stückes von der Vollſtändigkeit des Ganzen; als weſentliches Stück aber wird erkannt, und als ein abſolutes An-ſich, das Zeitliche und Empiriſche, und die Privation; es iſt, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunſtwerks ſieht, wenn das ganze Werk ſeinen Augen enthüllt wird, darüber klagte, daß er der Privation privirt, die Unvollſtändigkeit verunvollſtändigt worden ſey. Das Endliche erkennen iſt ein ſolches Erkennen eines Theils und eines Einzelnen; wenn das Abſolute zuſammengeſetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, ſo würde die Abſtraction vom Endlichen allerdings ein Verluſt ſeyn, aber in der Idee iſt endliches und unendliches Eins, und deſwegen die Endlichkeit als ſolche verſchwunden, inſofern ſie an und für ſich Wahrheit und Realität haben ſollte; es iſt aber nur das, was an ihr Negation iſt, negirt worden, und alſo die wahre Affirmation geſetzt. Das höchſte Abſtractum jener abſolutgemachten Negation iſt die Egoität, wie ſonſt das Ding die höchſte Abſtraction der Poſition; Eins wie das andere iſt ſelbſt nur eine Negation des andern; reines Seyn, wie reines Denken, — ein abſolutes Ding und abſolute Egoität ſind gleicherweiſe die Endlichkeit zu einem Abſoluten gemacht, und auf dieſer einen und ſelben Stuffe ſtehen, um von den andern Erſcheinungen nicht zu ſprechen, Eudämonismus und Aufklärerey, ſowie Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie, zu deren ausgeführterer Gegeneinanderſtellung wir jetzt uns wenden.

A.

Kantiſche Philoſophie.

Die Kantiſche Philoſophie iſt ihres Princips der Subjectivität und des formalen Denkens, dadurch, daß ihr Weſen darin beſteht, kritiſcher Idealismus zu ſeyn, geradezu geſtändig; und in der Sicherheit ihres Standpuncts, die Einheit der Reflexion zum Höchſten zu machen, gibt ſie in dem unbeſorgteſten Erzählen die Offenbahrung deſſen, was ſie iſt und will; der Name Vernunft, den ſie dem Begriffe gibt, vermag den Aufſchluß darüber, höchſtens zu erſchweren oder zu verhüllen; auf den niedrigern Standpuncten, wo ihr in Wahrheit eine Idee zum Grunde liegt, macht theils die Verworrenheit, in der ſie die Idee ausdrückt, Mühe, ſie zu erkennen, theils verwandelt ſie ſelbſt das Vernünftige wieder bald genug in ein Verſtändiges und Bedingtes; ſonſt aber geräth ſie als auf bloße Möglichkeiten des Denkens, und aller Realität entbehrende überſchwengliche Begriffe, öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche ſie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallen läßt; und die höchſte Idee, auf welche ſie in ihrem kritiſchen Geſchäfte ſtieß, und ſie als eine leere Grübeley und einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität heraus zu glauben, behandelte, ſtellt ſie ſelbſt aber am Ende ihrer Philoſophie als ein Poſtulat auf, das eine nothwendige Subjectivität hätte, aber nicht diejenige abſolute Objectivität, um von dieſer Idee, ſtatt mit ihr im Glauben zu enden, ganz allein die Philoſophie anzufangen und ſie als den alleinigen Inhalt derſelben anzuerkennen. Wenn die Kantiſche Philoſophie ſchlechthin in dem Gegenſatze verweilt, und die Identität deſſelben zum abſoluten Ende der Philoſophie, d. h. zur reinen Gränze, die nur eine Negation derſelben iſt, macht, ſo muß dagegen als Aufgabe der wahren Philoſophie nicht angeſehen werden, die Gegenſätze, die ſich vorfinden, die bald als Geiſt und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. ſ. w. aufgefaßt werden, in ihrem Ende zu löſen, ſondern ihre einzige Idee, welche für ſie Realität und wahrhafte Objectivität hat, iſt das abſolute Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes, und dieſe abſolute Identität iſt weder ein allgemeines ſubjectives nicht zu realiſirendes Poſtulat, ſondern ſie iſt die einzige wahrhafte Realität; noch das Erkennen derſelben ein Glauben, d. h. ein Jenſeits für das Wiſſen, ſondern ihr einziges Wiſſen. Weil nun die Philoſophie in der abſoluten Identität weder das eine der entgegengeſetzten, noch das andere, in ſeiner Abſtraction von dem andern, für ſich ſeyend anerkennt, ſondern die höchſte Idee indifferent gegen beydes, und jedes einzeln betrachtet, Nichts iſt, iſt ſie Idealiſmus; und die Kantiſche Philoſophie hat das Verdienſt, Idealiſmus zu ſeyn, inſofern ſie erweiſt, daß weder der Begriff für ſich allein, noch die Anſchauung für ſich allein, Etwas, die Anſchauung für ſich blind und der Begriff für ſich leer iſt; und daß die endliche Identität beyder im Bewußtſeyn, welche Erfahrung heißt, eben ſo wenig eine vernünftige Erkenntniß iſt; aber indem die Kantiſche Philoſophie jene endliche Erkenntniß für die einzig mögliche erklärt, und zu dem an ſich ſeyenden, zum poſitiven, eben jene negative, rein idealiſtiſche Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als abſolute, ſowohl theoretiſche als praktiſche Vernunft macht, fällt ſie zurück in abſolute Endlichkeit und Subjectivität; und die ganze Aufgabe und Inhalt dieſer Philoſophie iſt nicht das Erkennen des Abſoluten, ſondern das Erkennen dieſer Subjectivität oder eine Kritik der Erkenntnißvermögen.

„Ich hielte dafür, daß es gleichſam der erſte Schritt wäre, den verſchiedenen Unterſuchungen, die das Gemüth des Menſchen gerne unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unſern Verſtand genau betrachteten, unſere Kräfte erforſchten und zuſähen, zu welchen Dingen ſie aufgelegt ſind. Wenn die Menſchen mit ihren Unterſuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer ſo tiefen See umherſchweifen laſſen, wo ſie keine Spur finden können; ſo iſt es kein Wunder, daß ſie lauter Zweifel erregen, und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da ſie ſich niemals auflöſen und ausmachen laſſen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und ſie endlich in der vollkommenen Zweiflerey zu beſtärken. Würde hingegen die Fähigkeit unſeres Verſtandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit ſich unſere Erkenntniß erſtreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwiſchen dem erleuchteten und dem finſtern Theile, zwiſchen denjenigen, was ſich begreifen läßt, und demjenigen, was ſich nicht begreifen läßt, die Scheidegränzen macht; ſo würden vielleicht die Menſchen mit wenigerer Schwierigkeit bey der erkannten Unwiſſenheit des einen beruhen, und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem andern anwenden.“

Mit ſolchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu ſeinem Verſuche den Zweck ſeines Unternehmens aus, Worte, welche man eben ſo in der Einleitung zur Kantiſchen Philoſophie leſen könnte, welche ſich gleichfalls innerhalb des Lockeſchen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verſtandes einſchränkt.

Innerhalb dieſer Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchſten Reſultate findet ſich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: wie ſind ſynthetiſche Urtheile *a priori* möglich; es iſt aber Kant begegnet, was er Hume vorwirft, nämlich, daß er dieſe Aufgabe der Philoſophie bey weitem nicht beſtimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, ſondern bloß bey der ſubjectiven und äußerlichen Bedeutung dieſer Frage ſtehen blieb, und herauszubringen glaubte, daß ein vernünftiges Erkennen unmöglich ſey, und nach ſeinen Schlüſſen würde alles, was Philoſophie heißt, auf einen bloßen Wahn von vermeynter Vernunfteinſicht hinauslaufen.

Wie ſind ſynthetiſche Urtheile *a priori* möglich? Dieſes Problem drückt nichts anders aus, als die Idee, daß in dem ſynthetiſchen Urtheil Subject und Prädicat, jenes das Beſondere, dieſes das Allgemeine, jenes in der Form des Seyns, dieß in der Form des Denkens, —

dieſes ungleichartige zugleich a priori, d. h. abſolut identiſch iſt. Die Möglichkeit dieſes Setzens iſt allein die Vernunft, welche nichts anders iſt, als dieſe Identität ſolcher ungleichartigen. Man erblickt dieſe Idee durch die Flachheit der Deduction der Kategorien hindurch, und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo ſie ſeyn ſollte, in der transcendentalen Erörterung dieſer Formen, aber doch in der Folge, wo die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception erſt bey der Deduction der Kategorien zum Vorſchein kommt, und auch als Princip der figürlichen Syntheſis, oder der Formen der Anſchauung erkannt, und Raum und Zeit ſelbſt als ſynthetiſche Einheiten und die productive Einbildungskraft, Spontaneität und abſolute ſynthetiſche Thätigkeit, als Princip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakteriſirt worden war.

Dieſe urſprüngliche ſynthetiſche Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Product entgegengeſetzter begriffen werden muß, ſondern als wahrhaft nothwendige, abſolute, urſprüngliche Identität entgegengeſetzter, iſt ſowohl Princip der productiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz verſenkten, von ihr ſich nicht abſcheidenden, als der die Differenz identiſch ſetzenden, aber von den Differenten ſich unterſcheidenden Einheit, als Verſtand; woraus erhellt, daß die Kantiſchen Formen der Anſchauung und die Formen des Denkens gar nicht als beſondere iſolirte Vermögen auseinander liegen, wie man es ſich gewöhnlich vorſtellt. Eine und ebendieſelbe ſynthetiſche Einheit, — und was dieſe hier heißt, iſt ſo eben beſtimmt worden — iſt das Princip des Anſchauens und des Verſtandes, der Verſtand iſt allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anſchauen ganz und gar in die Mannichfaltigkeit verſenkt iſt, zugleich als ihr entgegengeſetzt ſich in ſich als Allgemeinheit, wodurch ſie die höhere Potenz iſt, conſtituirt; Kant hat deßwegen ganz Recht, die Anſchauung ohne die Form blind zu nennen, denn in der Anſchauung iſt nicht der relative Gegenſatz und alſo auch nicht die relative Identität zwiſchen Einheit und Differenz, als in welcher relativen Identität und Gegenſatz das Sehen oder das Bewußtſeyn beſteht, vorhanden, ſondern die Identität iſt wie im Magnet völlig mit der Differenz identiſch: inſofern aber die Anſchauung eine ſinnliche, d. h. der Gegenſatz nicht wie in der intellectuellen Anſchauung aufgehoben iſt, ſondern in der empiriſchen Anſchauung als einer ſolchen hervortreten muß, ſo beſteht er auch in dieſer Form des Verſenktſeyns, und ſo treten die Gegenſätze als zwey Formen des Anſchauens auseinander, die eine als Identität des Denkens, die andere als Identität des Seyns, als Anſchauung der Zeit und des Raums. — Eben ſo iſt der Begriff leer ohne Anſchauung, denn die ſynthetiſche Einheit iſt nur Begriff, indem ſie die Differenz ſo verbindet, daß ſie zugleich außerhalb derſelben in relativem Gegenſatz ihr gegenüber tritt; der reine Begriff iſolirt iſt die leere Identität; nur als relativ identiſch zugleich mit dem, welchem er gegenüber ſteht, iſt er Begriff und erfüllt nur durch das Mannichfaltige der Anſchauung; ſinnliche Anſchauung $A = B$; Begriff $A^2 = (A = B)$.

Was den Hauptumſtand betrifft, daß die productive Einbildungskraft, ſowohl in der Form des ſinnlichen Anſchauens, als des Begreiffens der Anſchauung oder der Erfahrung eine wahrhaft ſpeculative Idee iſt, ſo kann die Identität durch den Ausdruck einer ſynthetiſchen Einheit den Anſchein, als ob ſie die Antitheſis vorausſetzte, und der Mannichfaltigkeit der Antitheſis, als eines von ihr unabhängigen und für ſich ſeyenden bedürfte, alſo der Natur nach ſpäter wäre als die Entgegenſetzung, erhalten; allein jene Einheit iſt bey Kant unwiderſprechlich die abſolute, urſprüngliche Identität des Selbſtbewußtſeyns, welche aprioriſch abſolut aus ſich das Urtheil ſetzt, oder vielmehr als Identität des Subjectiven und Objectiven im Bewußtſeyn als Urtheil erſcheint; dieſe urſprüngliche Einheit der Apperception, heißt ſynthetiſch eben wegen ihrer Doppelſeitigkeit, weil in ihr das Entgegengeſetzte abſolut Eins iſt; wenn die abſolute Syntheſis, die inſofern abſolut iſt, als ſie nicht ein Aggregat von zuſammengeleſenen Mannichfaltigkeiten, und erſt nach dieſen, und zu ihnen hinzugetreten iſt, getrennt, und auf ihre entgegengeſetzten reflectirt wird, ſo iſt das Eine derſelben, das leere Ich, der Begriff, das andere, Mannichfaltigkeit, Leib, Materie oder wie man will; Kant ſagt ſehr gut, Krit. der r. Vernunft S. 135: durch das leere Ich als einfache Vorſtellung iſt nichts mannichfaltiges gegeben; die wahre ſynthetiſche Einheit oder vernünftige Identität iſt nur diejenige, welche die Beziehung iſt des Mannichfaltigen auf die leere Identität, das Ich; aus welcher, als urſprünglicher Syntheſis, das Ich, als denkendes Subject, und das Mannichfaltige, als Leib und Welt ſich erſt abſcheiden; wodurch alſo Kant die Abſtraction des Ich, oder der verſtändigen Identität, ſelbſt von dem wahren Ich, als abſoluter, urſprünglich ſynthetiſcher Identität als dem Princip unterſcheidet.

So hat Kant in Wahrheit ſeine Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, gelöſt; ſie ſind möglich durch die urſprüngliche abſolute Identität von Ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten ſie ſelbſt als in die Form eines Urtheils getrennt erſcheinendes Subject und Prädicat, Beſonderes und Allgemeines erſt ſich ſondert. Das Vernünftige oder, wie Kant ſich ausdrückt, das Aprioriſche dieſes Urtheils, die abſolute Identität, als Mittelbegriff, ſtellt ſich aber im Urtheil nicht, ſondern im Schluß dar; im Urtheil iſt ſie nur die Copula: iſt, ein Bewußtloſes; und das Urtheil ſelbſt iſt nur die überwiegende Erſcheinung der Differenz; das Vernünftige iſt hier für das Erkennen eben ſo in den Gegenſatz verſenkt, wie für das Bewußtſeyn überhaupt die Identität in der Anſchauung, die Copula iſt nicht ein Gedachtes, Erkanntes, ſondern drückt gerade das Nichterkanntſeyn des Vernünftigen aus; was zum Vorſchein kommt und im Bewußtſeyn iſt, iſt nur das Product, als Glieder des Gegenſatzes: Subject und Prädicat; und nur ſie ſind in der Form des Urtheils, nicht ihr Einsſeyn als Gegenſtand des Denkens geſetzt. In der ſinnlichen Anſchauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber; in dem Urtheil zieht ſich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Verſenktſeyn in die Differenz, die auf dieſe Weiſe als Beſonderes erſcheint, heraus, und tritt dieſem Verſenktſeyn gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität, als des Allgemeinen und des Beſondern iſt das Bewußtloſe im Urtheil, und das Urtheil ſelbſt nur die Erſcheinung deſſelben.

Von der ganzen transcendentalen Deduction ſowohl der Formen der Anſchauung, als der Kategorie überhaupt, kann, ohne von dem Ich, welches das Vorſtellende und Subject iſt und das alle Vorſtellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception nennt, zu unterſcheiden, und dieſe Einbildungskraft, nicht als das Mittelglied, welches zwiſchen ein exiſtirendes abſolutes Subject und eine abſolute exiſtirende Welt erſt eingeſchoben wird, ſondern ſie als das, welches das Erſte und Urſprüngliche iſt, und aus welchem das ſubjective Ich ſowohl als die objective Welt erſt zur nothwendig zweytheiligen Erſcheinung und Product ſich trennen, allein als das Anſich zu erkennen, nichts verſtanden werden. Dieſe Einbildungskraft als die urſprüngliche zweyſeitige Identität, die nach einer Seite Subject überhaupt wird, nach der andern aber Object, und urſprünglich beydes iſt, iſt nichts anders als die Vernunft ſelbſt, deren Idee vorhin beſtimmt worden iſt; nur Vernunft als erſcheinend in der Sphäre des empiriſchen Bewußtſeyns; daß das Anſich des empiriſchen Bewußtſeyns die Vernunft ſelbſt iſt, und productive Einbildungskraft, ſowohl als anſchauend als auch als erfahrend nicht beſondere von der Vernunft abgeſonderte Vermögen ſind, und daß dieſe productive Einbildungskraft nur Verſtand heißt, inſofern die Kategorien als die beſtimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unendlichen geſetzt, und als Begriffe fixirt werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollſtändiges Syſtem bilden, dieß muß vorzüglich von denjenigen aufgefaßt werden, welche, wenn ſie von Einbildungskraft ſprechen hören, weder an Verſtand, noch vielweniger aber an Vernunft, ſondern nur an Ungeſetzmäßigkeit, Willkühr und Erdichtung denken, und ſich von der Vorſtellung einer qualitativen Mannichfaltigkeiten von Vermögen und Fähigkeiten des Geiſtes nicht losmachen können; in der Kantiſchen Philoſophie hat man die productive Einbildungskraft deßwegen mehr paſſiren laſſen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermiſcht, wie andere Potenzen, und faſt in der gewöhnlichen Form pſychologiſcher aber aprioriſcher Vermögen dargeſtellt iſt, und Kant das alleinige Aprioriſche, es ſey der Sinnlichkeit oder des Verſtandes, oder was es iſt, nicht als die Vernunft, ſondern nur unter formalen Begriffen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkannt, und wie wir gleich ſehen werden, das wahrhaft Aprioriſche ſelbſt wieder zu einer reinen, d. h. nicht urſprünglich ſynthetiſchen Einheit gemacht hat.

Indem aber das Anſich in der Potenz der Einbildungskraft aufgeſtellt, aber die Duplicität derſelben als eine reflectirte Duplicität, nemlich als Urtheil, und eben ſo die Identität derſelben als Verſtand und Kategorie, alſo als eine gleichfalls reflectirte und relative aufgefaßt worden iſt, ſo mußte auch die abſolute Identität der relativen, als Allgemeines oder als Kategorie fixirten Identität und der relativen Duplicität des Allgemeinen und des Beſondern reflectirt, und als Vernunft erkannt werden; allein die Einbildungskraft, welche Vernunft iſt, verſenkt in Differenz, wird als dieſe Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verſtand fixirt, und dieſe bloß relative Identität tritt dem Beſondern nothwendig entgegen, iſt ſchlechthin von ihm afficirt als einem ihr Fremden und Empiriſchen, und das Anſich beyder, die Identität dieſes Verſtands und des Empiriſchen, oder das Aprioriſche des Urtheils kommt nicht zum Vorſchein; und die Philoſophie geht vom Urtheil nicht bis zum aprioriſchen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erſcheinung des Anſich iſt, nicht zum Erkennen des Anſich fort; und deßwegen kann, und in dieſer Potenz muß das abſolute Urtheil des Idealismus in der kantiſchen Darſtellung ſo aufgefaßt werden, daß das Mannichfaltige der Sinnlichkeit, das empiriſche Bewußtſeyn als Anſchauung und Empfindung, an ſich etwas unverbundenes, die Welt ein in ſich zerfallendes iſt, das erſt durch die Wohlthat des Selbſtbewußtſeyns der verſtändigen Menſchen einen objectiven Zuſammenhang und Halt, Subſtantialität, Vielheit und ſogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält; eine objective Beſtimmtheit, welche der Menſch hin-ſieht, und hinauswirft. Die ganze Deduction erhält alsdenn den ſehr faßlichen Sinn, die Dinge an ſich und die Empfindungen,— und in Anſehung der Empfindungen und ihrer empiriſchen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen an ſich herkomme, denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Beſtimmtheit des empiriſchen Bewußtſeyns, und ſie können weder angeſchaut, noch auch erkannt werden; was in der Erfahrung Form der Anſchauung iſt, gehört der figürlichen, was Begriff iſt, gehört der intellectuellen Syntheſis, für die

Dinge an ſich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung, denn dieſe iſt allein nicht a priori d. h. nicht im menſchlichen Erkenntnißvermögen, für welches nur Erſcheinungen ſind, gegründet, — daß die Dinge an ſich, und die Empfindungen ohne objective Beſtimmtheit ſind; ihre objective Beſtimmtheit iſt ihre Einheit, dieſe Einheit aber iſt allein Selbſtbewußtſeyn eines Erfahrung habenden Subjects; und alſo eben ſo wenig etwas wahrhaft Aprioriſches und an ſich ſeyendes als irgend eine andre Subjectivität; der kritiſche Idealismus beſtände demnach in Nichts als in dem formalen Wiſſen, daß Subject und die Dinge, oder das Nicht Ich jedes für ſich exiſtiren, das Ich des: Ich denke, und das Ding an ſich, nicht als ob jedes von ihnen Subſtanz, das eine als Seelending, das andere als objectives Ding geſetzt wäre, ſondern Ich des Ich denke, als Subject, iſt abſolut ſo wie das jenſeits deſſelben liegende Ding an ſich, beyde ohne weitere Beſtimmtheit nach Kategorieen; die objective Beſtimmtheit und ihre Formen treten erſt ein in der Beziehung beyder auf einander; und dieſe ihre Identität iſt die formale, die als Cauſalzuſammenhang erſcheint, ſo daß Ding an ſich Object wird, inſofern es einige Beſtimmtheit vom thätigen Subject erhält, welche in beyden dadurch allein eine und ebendieſelbe iſt, aber außerdem ſind ſie etwas völlig ungleiches; identiſch wie Sonne und Stein es ſind in Anſehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. In eine ſolche formale Identität, iſt die abſolute Identität des Subjects und Objects, und der tranſcendentale Idealismus in dieſen formalen oder vielmehr eigentlich pſychologiſchen Idealismus übergegangen. — Das Urtheil, wenn die Trennung von Subject und Object gemacht iſt, erſcheint wieder gedoppelt im Subjectiven und im Objectiven, als ein Uebergang von einem Objectiven zu einem andern, die ſelbſt wieder im Verhältniß eines Subjectiven und Objectiven geſetzt ſind, und der Identität beyder; ebenſo von einer ſubjectiven Erſcheinung zu einer andern; ſo iſt die Schwere das Objective, als ein Subjectives oder Beſonderes der Körper, als ein Objectives oder Allgemeines aber die Bewegung; oder das Subjective, die Einbildungskraft, als Subjectives oder Beſonderes, Ich, als Objectives aber oder Allgemeines die Erfahrung. Dieſe Verhältniſſe der Erſcheinung, als Urtheile hat Kant auf ihrer objectiven Seite im Syſtem der Grundſätze der Urtheilskraft aufgeſtellt; und inſofern die Identität des in einem ſolchen Verhältniß des Urtheils als ungleichartig erſcheinenden, z. B. inſofern das, was Urſache iſt, nothwendig, d. h. abſolut verbunden dem Bewirkten, alſo transcendentale Identität iſt, iſt wahrer Idealismus darin zu ſehen. Aber dieſes ganze Syſtem der Grundſätze tritt ſelbſt wieder als ein bewußter menſchlicher Verſtand auf die eine Seite, als ein Subjectives; und es iſt itzt die Frage, welches Verhältniß hat dieſes Urtheil, nehmlich dieſe Subjectivität des Verſtands zur Objectivität? Beydes iſt identiſch, aber formal identiſch, indem die Ungleichartigkeit der Erſcheinung hier weggelaſſen iſt; die Form A iſt als dieſelbe im Subject und Object vorhanden; ſie iſt nicht zugleich auf eine ungleichartige Weiſe, d. h. das einemal als ein Subjectives, das andremal als ein Objectives, das einemal als Einheit, das andremal als Mannichfaltigkeit geſetzt, wie die Entgegenſetzung und Erſcheinung allein erkannt werden muß; nicht das einemal als Punkt, das anderemal als Linie, nicht 1 = 2; ſondern, wenn das Subjective Punct iſt, ſo iſt auch das Objective Punct; iſt das Subjective, Linie, ſo iſt auch das Objective, Linie; ein und ebendaſſelbe wird das einemal als Vorſtellung, das anderemal als exiſtirendes Ding betrachtet; der Baum als meine Vorſtellung, und als ein Ding; die Wärme, Licht, Roth, Süß u. ſ. w. als meine Empfindung und als eine Eigenſchaft eines Dings; ſo wie die Kategorie das einemal als Verhältniß meines Denkens, das andremal als Verhältniß der Dinge geſetzt wird. Daß nun eine ſolche Verſchiedenheit, wie ſie hier vorgeſtellt iſt, nur verſchiedene Seiten meines ſubjectiven Betrachtens, und daß dieſe Seiten nicht ſelbſt wieder objectiv in der Entgegenſetzung als Erkennen der Erſcheinung geſetzt ſind, ſondern jene formale Identität als die Hauptſache erſcheint, dieß macht das Weſen des formalen oder pſychologiſchen Idealismus aus, welcher die Erſcheinung des Abſoluten eben ſo wenig nach ihrer Wahrheit erkennt, als die abſolute Identität, — Eins iſt ſchlechthin unzertrennlich vom andern, — und in welchen die Kantiſche, aber beſonders die Fichteſche Philoſophie alle Augenblicke übergleitet. — Eine ſolche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben ſich, mit der ſie auf eine unbegreifliche Weiſe coaleſciren muß; ſo kommt denn auf eine Seite das Ich mit ſeiner productiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit ſeiner ſynthetiſchen Einheit, die ſo iſolirt geſetzt formale Einheit des Mannichfaltigen iſt, neben dieſelbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn man will, der Dinge an ſich, welches Reich inſofern es von den Kategorieen verlaſſen iſt, nichts anders als ein formloſer Klumpen ſeyn kann, obſchon es auch nach der Kritik der Urtheilskraft als ein Reich der ſchönen Natur Beſtimmtheiten in ſich enthält, für welche die Urtheilskraft nicht ſubſumirend, ſondern nur reflectirend ſeyn kann; aber, weil doch Objectivität und Halt überhaupt nur von den Kategorieen herkommt, dieß Reich aber ohne Kategorieen und doch für ſich und für die Reflexion iſt, ſo kann man ſich daſſelbe nicht anders vorſtellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menſchliches Selbſtbewußtſeyn mit den Adern der Objectivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Geſtalt ſteht, welche Adern der formale transcendentale Idealismus ihr ausleckt, ſo daß ſie zuſammenſinkt, und ein Mittelding zwiſchen Form und Klumpen iſt, widerwärtig anzuſehen; und für die Erkenntniß der Natur, und ohne die von dem Selbſtbewußtſeyn ihr eingeſprützten Adern, bleibt nichts als die Empfindung.

Auf dieſe Weiſe wird alſo die Objectivität der Kategorieen in der Erfahrung, und die Nothwendigkeit dieſer Verhältniſſe, ſelbſt wieder etwas zufälliges und ein ſubjectives; dieſer Verſtand iſt menſchlicher Verſtand, ein Theil des Erkenntnißvermögens, Verſtand eines fixen Punkts der Egoität. Die Dinge, wie ſie durch den Verſtand erkannt werden, ſind nur Erſcheinungen, Nichts an ſich, was ein ganz wahrhaftes Reſultat iſt; der unmittelbare Schluß aber iſt, daß auch ein Verſtand, der nur Erſcheinungen und ein Nichts an ſich erkennt, ſelbſt Erſcheinung und nichts an ſich iſt; aber der ſo erkennende, diſcurſive Verſtand wird dagegen als an ſich und abſolut und dogmatiſch wird das Erkennen der Erſcheinungen als die einzige Weiſe des Erkennens betrachtet, und die Vernunfterkenntniß geleugnet. Wenn die Formen, durch welche das Object iſt, nichts an ſich ſind, ſo müſſen ſie auch nichts an ſich für eine erkennende Vernunft ſeyn; daß aber der Verſtand das Abſolute des menſchlichen Geiſtes iſt, darüber ſcheint Kant nie ein leiſer Zweifel aufgeſtiegen zu ſeyn, ſondern der Verſtand iſt die abſolut fixirte unüberwindliche Endlichkeit der menſchlichen Vernunft. — Bey der Aufgabe, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe zu *erklären*, findet Kant mit Recht die Schwierigkeit (nicht eines Erklärens, ſondern des Erkennens) in der vorausgeſetzten Ungleichartigkeit der Seele mit den Gegenſtänden äußerer Sinne; wenn man aber bedenke, daß beyderley Arten von Gegenſtänden hierin ſich nicht innerlich, ſondern nur ſofern eins mit dem andern *äußerlich erſcheint*, von einander unterſcheiden, mithin das, was der Erſcheinung der Materie, als Ding an ſich ſelbſt, zum Grunde liegt, *vielleicht* ſo ungleichartig nicht ſeyn dürfte, ſo verſchwinde die Schwierigkeit, und es bleibe keine übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinſchaft von Subſtanzen möglich ſey, (es war überflüſſig die Schwierigkeit hier herüber zu ſpielen) welche zu löſen — *ohne Zweifel*, auch außer dem Felde der *menſchlichen* Erkenntniß liegt. — Man ſieht, daß es um der beliebten Menſchheit und ihres Erkenntnißvermögens willen geſchieht, daß Kant ſeinen Gedanken, daß jene vielleicht *an ſich* nicht ſo ungleichartig, ſondern nur in der Erſcheinung ſeyen, ſo wenig ehrt, und dieſen

Gedanken für den bloßen Einfall eines Vielleichts und nicht für einen vernünftigen hält.

Ein ſolcher formaler Idealismus, der auf dieſe Weiſe einen abſoluten Punct der Egoität und ihres Verſtandes einerſeits und abſolute Mannichfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite ſetzt, iſt ein Dualismus, und die idealiſtiſche Seite, welche dem Subject gewiſſe Verhältniſſe, die Kategorieen heißen, vindicirt, iſt nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die Begriffe und Formen durchs Object gegeben werden läßt, und nur das Wahrnehmen überhaupt, einen allgemeinen Verſtand in das Subject verſetzt; da hingegen dieſer Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form ſelbſt weiter beſtimmt; und dadurch allerdings ſchon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Percipirens, oder der Spontaneität, a priori, abſolut durch einen Inhalt erfüllt wird, indem die Beſtimmtheit der Form nichts anders iſt, als die Identität entgegengeſetzter, wodurch alſo der aprioriſche Verſtand zugleich wenigſtens im Allgemeinen apoſterioriſch wird, denn die Apoſteriorität iſt nichts als die Entgegenſetzung, und ſo der formelle Begriff der Vernunft, aprioriſch und apoſterioriſch, identiſch und nicht identiſch in einer abſoluten Einheit zu ſeyn, gegeben wird, welche Idee aber Verſtand bleibt, und nur deren Product als ein ſynthetiſches Urtheil a priori erkannt wird. Innerhalb iſt alſo der Verſtand, inſofern in ihm ſelbſt Allgemeines und Beſonderes Eins ſind, eine ſpeculative Idee, und ſoll eine ſpeculative Idee ſeyn; denn die Entgegenſetzung des Urtheils ſoll a priori, nothwendig und allgemein, d. h. abſolut identiſch ſeyn; aber es bleibt bey dem Sollen; denn dieſes Denken iſt wieder ein Verſtand, ein der empiriſchen Sinnlichkeit Entgegengeſetztes; die ganze Deduction iſt eine Analyſe der Erfahrung, und das Setzen einer abſoluten Antitheſis und eines Dualismus. Daß der Verſtand etwas ſubjectives iſt, für den die Dinge nicht an ſich, ſondern nur die Erſcheinungen ſind, hat alſo einen gedoppelten Sinn; den ſehr richtigen, daß der Verſtand das Princip der Entgegenſetzung und die Abſtraction der Endlichkeit ausdrückt; den andern aber, nach welchem dieſe Endlichkeit und die Erſcheinung im Menſchen ein Abſolutes iſt; nicht das Anſich der Dinge, aber das An-ſich der erkennenden Vernunft; als ſubjective Qualität des Geiſtes ſoll er abſolut ſeyn. Aber ſchon dadurch überhaupt, das er als etwas ſubjectives geſetzt wird, wird er als etwas nicht abſolutes anerkannt; es muß ſelbſt für den formalen Idealismus gleichgültig ſeyn, ob der nothwendige und in den Dimenſionen ſeiner Form erkannte Verſtand ſubjectiv oder objectiv geſetzt wird. Wenn der Verſtand für ſich betrachtet werden ſoll, als die Abſtraction der Form in ihrer Triplicität, ſo iſt es gleich, ihn als Verſtand des Bewußtſeyns, als auch als Verſtand der Natur zu betrachten, als die Form der bewußten oder der bewußtloſen Intelligenz; ſo daß wie im Ich der Verſtand intellectualiſirt, eben ſo in der Natur realiſirt gedacht wird. Wenn der Verſtand überhaupt an ſich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verſtändigen Erkennen an und für ſich verſtändige Welt, ſo ſehr Realität haben, als ein außer der Natur ſich in der Form der Intellectualität denkender Verſtand; die Erfahrung ſubjectiv als das bewußte eben ſo ſehr, als die Erfahrung objectiv, das bewußtloſe Syſtem der Mannichfaltigkeit und Verknüpfung der Welt. Aber die Welt iſt nicht darum nichts an ſich, weil ihr ein bewußter Verſtand erſt ihre Formen gibt, ſondern weil ſie Natur, d. h. über die Endlichkeit und den Verſtand erhaben iſt; und eben ſo iſt der bewußte Verſtand nichts an ſich, nicht darum, weil er menſchlicher Verſtand, ſondern weil er Verſtand überhaupt, d. h. in ihm ein abſolutes Seyn des Gegenſatzes iſt.

Wir müſſen alſo das Verdienſt Kants nicht darein ſetzen, daß er die Formen, die in den Kategorieen ausgedrückt ſind, in das menſchliche Erkenntnißvermögen als den Pfahl einer abſoluten Endlichkeit geſetzt, ſondern daß er mehr in der Form transcendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität, aber auch ſelbſt in dem Verſtande dadurch den Anfang der Idee der Vernunft gelegt hat, daß er das Denken oder die Form, nicht ſubjectiv, ſondern an ſich genommen, nicht als etwas formloſes, die leere Apperception, ſondern daß er das Denken als Verſtand, als wahrhafte Form, nemlich als Triplicität begriffen hat. In dieſe Triplicität iſt allein der Keim des Speculativen gelegt, weil in ihr zugleich urſprüngliches Urtheil, oder Dualität, alſo die Möglichkeit der Apoſteriorität ſelbſt liegt, und die Apoſteriorität auf dieſe Weiſe aufhört, dem Apriori abſolut entgegengeſetzt, und ebendadurch das Apriori auch, formale Identität zu ſeyn. Die reinere Idee aber eines Verſtands, der zugleich apoſterioriſch iſt, die Idee der abſoluten Mitte eines anſchauenden Verſtandes werden wir nachher berühren.

Ehe wir zeigen, wie dieſe Idee eines zugleich apoſterioriſchen oder anſchauenden Verſtandes Kanten ſehr gut verſchwebte, und wie er ſie ausſprach, aber wie er mit Bewußtſeyn ſie wieder vernichtete, müſſen wir betrachten, was die Vernunft, die in dieſe Idee überzugehen ſich weigert, ſeyn kann. Um dieſer Weigerung willen bleibt ihr nichts übrig, als die reine Leerheit der Identität, welche, die Vernunft bloß im Urtheil betrachtet, als das für ſich ſelbſt ſeyende reine Allgemeine, d. h. das Subjective, wie es in ſeinem völlig gereinigten Zuſtand von der Mannichfaltigkeit, als reine abſtracte Einheit zu Stande kommt. Der menſchliche Verſtand iſt die Verknüpfung des Mannichfaltigen durch die Einheit des Selbſtbewußtſeyns; in der Analyſis ergibt ſich ein Subjectives, als verknüpfende Thätigkeit, die ſelbſt als Spontaneität Dimenſionen, welche ſich als die Kategorieen ergeben, hat, und inſofern iſt ſie Verſtand. Aber die Abſtraction von dem Inhalt ſowohl, den dieſes Verknüpfen durch ſeine Beziehung auf das Empiriſche hat, als von ſeiner immanenten Beſonderheit, die ſich in ſeinen Dimenſionen ausdrückt, dieſe leere Einheit iſt die Vernunft. Der Verſtand iſt Einheit einer möglichen Erfahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht ſich auf den Verſtand und deſſen Urtheile; in dieſer allgemeinen Beſtimmung iſt die Vernunft aus der Sphäre der relativen Identität des Verſtandes allerdings erhoben, und dieſer negative Charakter ließe zu, ſie als abſolute Identität zu begreiffen; aber ſie iſt auch nur erhoben worden, damit die bey der Einbildungskraft am lebhafteſten hervortretende, beim Verſtand ſchon depotenzirte ſpeculative Idee, bey der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabſinke. Wie Kant dieſe leere Einheit mit Recht zu einem bloß regulativen, nicht zu einem conſtitutiven, denn wie ſollte das ſchlechthin Innhaltloſe etwas conſtituiren, Princip macht, wie er ſie als das Unbedingte ſetzt, dieß zu betrachten hat an ſich theils nur Intereſſe, inwiefern, um dieſe Leerheit zu conſtituiren, Kant polemiſch gegen die Vernunft iſt, und das Vernünftige, was im Verſtand und ſeiner Deduction als transcendentale Syntheſis anerkannt wird, nur inſofern es nicht als Product und in ſeiner Erſcheinung als Urtheil, ſondern itzt als Vernunft erkannt werden ſollte, ſelbſt wieder ausreutet; theils insbeſondere wie dieſe leere Einheit als praktiſche Vernunft doch wieder conſtitutiv werden, aus ſich ſelbſt gebähren und ſich einen Innhalt geben ſoll; wie ferner am letzten Ende die Idee der Vernunft wieder rein aufgeſtellt, aber wieder vernichtet wird, und als ein abſolutes Jenſeits in der Vernunftloſigkeit des Glaubens, als ein leeres für die Erkenntniß geſetzt und damit die Subjectivität, welche auf eine ſcheinbar unſchuldigere Weiſe ſchon in der Darſtellung des Verſtandes auftrat, abſolut und Princip bleibt.

Daß die Vernunft, als die dimenſionsloſe Thätigkeit, als der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegenſetzung gegen das Endliche feſtgehalten und in ihr als ein Abſolutes, alſo als reine Einheit ohne Anſchauung, leer in ſich iſt, erkennt Kant durchaus und allenthalben; der unmittelbare Widerſpruch aber, der darin liegt, iſt, daß dieſe Unendlichkeit, die ſchlechthin bedingt iſt durch die Abſtraction von einem Entgegengeſetzten, und ſchlechthin Nichts iſt außer dieſem Gegenſatz, doch zugleich als die abſolute Spontaneität und Autonomie behauptet wird; als Freyheit ſoll ſie ſeyn abſolut, da das Weſen dieſer Freiheit darin beſteht, nur durch ein Entgegengeſetztes zu ſeyn. Dieſer dieſem Syſtem unüberwindliche und es zerſtörende Widerſpruch wird zur realen Inconſequenz, indem dieſe abſolute Leerheit ſich als praktiſche Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten ſich ausdehnen ſoll. Die theoretiſche Vernunft, welche ſich die Mannichfaltigkeit vom Verſtande geben läßt, und dieſe nur zu reguliren hat, macht keinen Anſpruch auf eine autonomiſche Würde, noch auf das Selbſtzeugen des Sohnes aus ſich, und muß ihrer eigenen Leerheit und Unwürdigkeit, ſich in dieſem Dualiſmus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verſtandesmannichfaltigkeit ertragen zu können, und ohne Bedürfniß nach der Mitte und nach immanenter Erkenntniß zu ſeyn, überlaſſen bleiben. Statt die Vernunftidee, welche in der Deduction der Kategorieen als urſprüngliche Identität des Einen und Mannichfaltigen vorkommt, hier vollkommen herauszuheben aus ihrer Erſcheinung als Verſtand, wird dieſe Erſcheinung nach einem derer Glieder, der Einheit, und damit auch nach dem andern permanent, und die Endlichkeit abſolut gemacht; es wird wohl wieder Vernünftiges gewittert, wohl der Name Idee aus Plato wieder hervorgezogen, Tugend und Schönheit als

Ideen erkannt, aber dieſe Vernunft ſelbſt bringt es nicht ſo weit, eine Idee hervorbringen zu können.

Die polemiſche Seite dieſer Vernunft hat in den Paralogismen derſelben kein anderes Intereſſe, als die Verſtandesbegriffe, die vom Ich prädicirt werden, aufzuheben, und es aus der Sphäre des Dings und der objectiven endlichen Beſtimmtheiten in die Intellectualität empor zu heben, in dieſer nicht eine beſtimmte Dimenſion und einzelne Form des Verſtandes von Geiſt zu prädiciren, aber die abſtracte Form der Endlichkeit ſelbſt; und das Ich denke zu einem abſoluten intellectuellen Puncte, nicht zu einer realen exiſtirenden Monade in der Form von Subſtanz, ſondern als einer intellectuellen Monade, als eines fixen intellectuellen Eins, das bedingt durch unendliche Entgegenſetzung und in dieſer Endlichkeit abſolut iſt, umzuſchaffen; ſo daß Ich aus dem Seelending, eine qualitative Intellectualität, ein intellectuelles abſtractes, und als ſolches abſolutes Eins, die vorherige dogmatiſche objective in eine dogmatiſche ſubjective abſolute Endlichkeit umgewandelt wird.

Die mathematiſchen Antinomieen betrachten die Anwendung der Vernunft als bloßer Negativität auf ein fixirtes der Reflexion, wodurch unmittelbar die empiriſche Unendlichkeit producirt wird; A iſt geſetzt, und ſoll zugleich nicht geſetzt ſeyn; es iſt geſetzt, indem es bleibt, was es iſt, es iſt aufgehoben, indem zu einem andern übergegangen wird; dieſe leere Foderung eines Andern, und das abſolute Seyn deſſen, für welches ein Anderes gefodert wird, geben dieſe empiriſche Unendlichkeit. Die Antinomie entſteht, weil ſowohl das Andersſeyn als das Seyn, der Widerſpruch in ſeiner abſoluten Unüberwindlichkeit geſetzt wird. Die eine Seite der Antinomiee muß alſo ſeyn, daß hier der beſtimmte Punct, und die Widerlegung, daß das Gegentheil, das Andersſeyn geſetzt wird; die andere Seite der Antinomie umgekehrt. Wenn Kant dieſen Widerſtreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entſtehe, und deßwegen ein nothwendiger Schein ſey, ſo hat er ihn theils nicht aufgelöſt, indem er die Endlichkeit ſelbſt nicht aufgehoben hat, ſondern wieder indem er den Widerſtreit zu etwas Subjectivem machte, eben dieſen Widerſtreit beſtehen laſſen; theils kann Kant den transcendentalen Idealismus nur als den negativen Schlüſſel zu ihrer Auflöſung, inſofern er beyde Seiten der Antinomie, als etwas an ſich ſeyend, leugnet, gebrauchen, aber das Poſitive dieſer Antinomieen, ihre Mitte iſt dadurch nicht erkannt; die Vernunft erſcheint rein blos von ihrer negativen Seite, als aufhebend die Reflexion, aber ſie ſelbſt in ihrer eigenthümlichen Geſtalt tritt nicht hervor. Doch wäre dieß Negative ſchon hinreichend genug, um denn auch für die praktiſche Vernunft den unendlichen Progreß wenigſtens abzuhalten, denn er iſt ebendieſelbe Antinomie wie der unendliche Regreß, und ſelbſt nur für und in der Endlichkeit; die praktiſche Vernunft, die zu ihm ihre Zuflucht nimmt, und in der Freyheit ſich als abſolut conſtituiren ſoll, bekennt eben durch dieſe Unendlichkeit des Progreſſes ihre Endlichkeit und Untüchtigkeit, ſich für abſolut geltend zu machen.

Die Auflöſung der dynamiſchen Antinomieen aber blieb nicht blos negativ, ſondern bekennt den abſoluten Dualiſmus dieſer Philoſophie; ſie hebt den Widerſtreit dadurch, daß ſie ihn abſolut macht; Freyheit und Nothwendigkeit, intelligible und ſinnliche Welt, abſolute und empiriſche Nothwendigkeit auf einander bezogen, produciren eine Antinomie; die Auflöſung lautet dahin, dieſe Gegenſätze nicht auf dieſe dürftige Weiſe zu beziehen, ſondern ſie als abſolut ungleichartig, außer aller Gemeinſchaft ſeyend, zu denken; und vor dem dürftigen und haltungsloſen Beziehen der Freyheit auf die Nothwendigkeit, der intelligibeln auf die ſinnliche Welt iſt allerdings die völlige reine Trennung derſelben ein Verdienſt, daß ihre abſolute Identität ganz rein geſetzt werde; aber ihre Trennung iſt von Kant nicht zu dieſem Behuf ſo rein gemacht worden, ſondern daß die Trennung das Abſolute ſey; ſie ganz außer aller Gemeinſchaft gedacht, widerſtreiten ſie ſich nicht.

Was in dieſer ſogenannten Auflöſung der Antinomieen bloß als ein Gedanke gegeben wird, daß Freyheit und Nothwendigkeit ganz getrennt ſeyn können, wird in einer andern Reflexionsform kategoriſch geſetzt, nemlich in der berühmten Kritik der ſpeculativen Theologie, in welcher die abſolute Entgegenſetzung der Freyheit, in der Form von Begriff, und der Nothwendigkeit, in der Form von Seyn, poſitiv behauptet, und über die entſetzliche Verblendung der vorhergehenden Philoſophie der vollſtändige Sieg der Unphiloſophie davon getragen wird. Der bornirte Verſtand genießt hier ſeines Triumphes über die Vernunft, welche iſt abſolute Identität der höchſten Idee und der abſoluten Realität, mit völlig mißtrauenloſer Selbſtgenügſamkeit.

Kant hat ſich ſeinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was ſonſt ontologiſcher Beweis fürs Daſeyn Gottes genannt wurde, in der ſchlechteſten Form, welcher er fähig iſt, und der ihm von Mendelsſohn und andern gegeben wurde, welche die Exiſtenz zu einer Eigenſchaft machten, wodurch alſo die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzuthun von einem Begriff zu einem andern erſcheint, aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt durchaus eine Unwiſſenheit mit philoſophiſchen Syſtemen und Mangel an einer Kenntniß derſelben, die über eine rein hiſtoriſche Notiz ginge, beſonders in den Widerlegungen derſelben zeigte.

Nach dieſer völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verſtandes, und der Endlichkeit ſich als das Abſolute decretirt zu haben, ſtellt ſich die Endlichkeit als allerhöchſte Abſtraction der Subjectivität, oder der bewußten Endlichkeit alsdenn auch in ihrer poſitiven Form auf, und in dieſer heißt ſie praktiſche Vernunft. Wie der reine Formalismus dieſes Princips, die Leerheit ſich mit dem Gegenſatze einer empiriſchen Fülle darſtelle, und zum Syſtem ausbilde, werden wir bey der durchgeführtern und conſequentern Entwicklung, welche die Integration dieſer leeren Einheit und ihres Gegenſatzes durcheinander bey Fichte hat, weitläufiger zeigen.

Hier iſt noch der intereſſanteſte Punct des Kantiſchen Syſtems aufzuweiſen, nemlich der Punct, auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte iſt zwiſchen dem empiriſchen Mannichfaltigen und der abſoluten abſtracten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntniß; ſondern nur die Seite ihrer Erſcheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntniß ihr abgeſprochen.

In der *reflectirenden Urtheilskraft* findet nemlich Kant das Mittelglied zwiſchen Naturbegriff und Freyheitsbegriff; d. h. zwiſchen der durch Begriffe beſtimmten objectiven Mannichfaltigkeit, dem Verſtand überhaupt, und der reinen Abſtraction des Verſtandes; die Region der Identität deſſen, was in dem abſoluten Urtheil, über deſſen Sphäre die theoretiſche ſo wenig als die praktiſche Philoſophie ſich erhoben hatte, Subject und Prädicat iſt; dieſe Identität aber, welche allein die wahre und alleinige Vernunft iſt, iſt nach Kant nicht für die Vernunft, ſondern nur für reflectirende Urtheilskraft. Indem Kant hier über die Vernunft in ihrer Realität, als bewußter Anſchauung über die Schönheit, und über dieſelbe alſo bewußtloſer Anſchauung, über die Organiſation reflectirt, findet ſich allenthalben die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weiſe ausgeſprochen. Für die ideelle Form der Schönheit ſtellt Kant die Idee einer von ſelbſt geſetzmäßigen Einbildungskraft, einer Geſetzmäßigkeit ohne Geſetz, und einer freyen Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande auf; die Erklärungen hierüber, z. B. über eine äſthetiſche Idee, daß ſie diejenige Vorſtellung der Einbildungskraft ſey, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein beſtimmter Begriff adäquat ſeyn, der folglich durch keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich gemacht werden könne, lauten höchſt empiriſch; denn es zeigt ſich nicht die leiſeſte Ahndung, daß man ſich hier auf dem Gebiete der Vernunft befinde. — Wo Kant zur Löſung der Geſchmacksantinomie auf die Vernunft als den Schlüſſel der Enträthſelung kommt, da iſt ſie nichts als die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns, das weiter nicht begreiflich gemacht werden könne, als ob er nicht ſelbſt einen Begriff deſſelben in der Identität des Natur- und Freyheitsbegriffs gegeben hätte. Eine äſthetiſche Idee kann nach Kant keine Erkenntniß werden, weil ſie eine Anſchauung der Einbildungskraft iſt, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann; eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil ſie einen Begriff vom Ueberſinnlichen enthält, dem niemals eine Anſchauung angemeſſen gefunden werden kann; jene eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft, dieſe ein indemonſtrabler Begriff der Vernunft; — als ob nicht die äſthetiſche Idee in der Vernunftidee ihre Expoſition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonſtration nennt, nämlich Darſtellung des Begriffs in der Anſchauung, hätte. Kant aber fodert gerade dasjenige, was die mathematiſchen Antinomieen gründet, nemlich eine ſolche Anſchauung für die Vernunftidee, in welcher die Idee nebeneinander als rein Endliches und Sinnliches und zugleich auch als Ueberſinnliches, als ein Jenſeits der Erfahrung erfahren, nicht in abſoluter Identität das Sinnliche und Ueberſinnliche angeſchaut, — und eine Expoſition und Erkenntniß des Aeſthetiſchen, in welcher das Aeſthetiſche durch den Verſtand exhaurirt wäre. Weil in der Schönheit, als der erfahrnen, beſſer: angeſchauten Idee, die Form der Entgegenſetzung des Anſchauens und des Begriffs wegfällt, ſo erkennt Kant dieſes Wegfallen des Gegenſatzes als ein Negatives in dem Begriff eines Ueberſinnlichen überhaupt, aber weder daß es als Schönheit poſitiv, angeſchaut, oder, wie Kant ſpricht, für die Erfahrung gegeben iſt, noch daß, indem das Princip der Schönheit als Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs exponirt iſt, das Ueberſinnliche, das intelligible Subſtrat der Natur außer uns und in uns, die Sache an ſich — wie Kant das Ueberſinnliche definirt, wenigſtens auf eine oberflächliche Weiſe erkannt; noch weniger, daß es einzig an dem perennirenden ein für allemal zum Grunde gelegten Gegenſatze des Ueberſinnlichen und Sinnlichen liegt, daß das Ueberſinnliche weder als erkennbar noch als anſchaubar geſetzt wird. Dadurch, daß das Vernünftige in dieſer unverrückten Entgegenſetzung, als Ueberſinnliches und abſolut Negatives ſowohl des Anſchauens als des vernünftigen Erkennens feſtgehalten wird, erhält das Aeſthetiſche ein Verhältniß zur Urtheilskraft, und einer Subjectivität, für welche das Ueberſinnliche, Princip einer Zweckmäßigkeit der Natur zu unſerem Erkenntnißvermögen iſt, aber deſſen Anſchauung ſich nicht für die Idee und das Erkennen, noch deſſen Idee für die Anſchauung ſich darſtellt. Es wird alſo vom Ueberſinnlichen, inſofern es Princip des Aeſthetiſchen iſt, wieder nichts gewußt; und das Schöne wird etwas, das ſich allein auf das menſchliche Erkenntnißvermögen und ein übereinſtimmendes Spiel ſeiner mannichfaltigen Kräfte bezieht, alſo ſchlechthin etwas endliches und ſubjectives iſt.

Die Reflexion über die objective Seite, nemlich über die bewußtloſe Anſchauung der Realität der Vernunft, oder die organiſche Natur, in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, ſpricht die Idee der Vernunft, beſtimmter als in dem vorigen Begriff eines harmoniſchen Spiels von Erkenntnißkräften, nemlich in der Idee eines anſchauenden Verſtandes aus, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit Eins ſind; für welchen Begriffe (die *blos* auf die Möglichkeit eines Gegenſtandes gehen) und ſinnliche Anſchauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenſtand erkennen zu laſſen,) beyde wegfallen; eines intuitiven Verſtandes, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beſondern und ſo zum Einzelnen (durch Begriffe) gehe, für welchen die *Zufälligkeit* in der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Producten nach *beſondern* Geſetzen zum Verſtande nicht angetroffen wird, in welchem als urbildlichem Verſtande die Möglichkeit der Theile ꝛc., ihrer Beſchaffenheit und Verbindung nach, vom Ganzen abhängen. Von dieſer Idee erkennt Kant zugleich, daß wir nothwendig auf ſie getrieben werden; und die Idee dieſes urbildlichen, *intuitiven Verſtandes* iſt im Grunde durchaus nichts anders als *dieſelbe Idee der transcendentalen Einbildungskraft*, die wir oben betrachteten, denn ſie iſt anſchauende Thätigkeit, und zugleich iſt ihre innere Einheit gar keine andere, als die Einheit des Verſtandes ſelbſt, die Kategorie in die Ausdehnung verſenkt, die erſt Verſtand und Kategorie wird, inſofern ſie ſich von der Ausdehnung abſondert; die transcendentale Einbildungskraft iſt alſo ſelbſt anſchauender Verſtand. Der Nothwendigkeit dieſer Idee, die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, ſoll doch Realität von ihr nicht prädicirt werden, ſondern wir ſollen uns ein für allemal daran halten, daß Allgemeines und Beſonderes unumgänglich nothwendig unterſchiedene Dinge, Verſtand für Begriffe, und ſinnliche Anſchauung für Objecte, — zwey ganz heterogene Stücke ſind. Die Idee iſt etwas ſchlechthin nothwendiges und doch etwas problematiſches, für unſer Erkenntnißvermögen iſt nichts anzuerkennen, als die Form ſeiner Erſcheinung in der (wie Kant es nennt) Ausübung, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit unterſchieden werden; dieſe ſeine Erſcheinung iſt ein abſolutes Weſen, das An-ſich des Erkennens; als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnißvermögens wäre, wenn es als eine nothwendige Idee denkt und erkennt einen Verſtand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Beſonderes Eins iſt; deſſen Spontaneität zugleich anſchauend iſt. Kant hat keinen andern Grund als ſchlechthin die Erfahrung und die empiriſche Pſychologie, daß das menſchliche Erkenntnißvermögen ſeinem Weſen nach in dem beſtehe, wie es erſcheint, nemlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Beſondern oder rückwärts vom Beſondern zum Allgemeinen; aber indem er ſelbſt einen intuitiven Verſtand denkt, auf ihn als abſolut nothwendige Idee geführt wird, ſtellt er ſelbſt die entgegengeſetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht diſcurſiven Verſtandes auf, und erweiſt, daß ſein Erkenntnißvermögen erkennt, nicht, nur die Erſcheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in derſelben, ſondern die Vernunft und das An-ſich. Kant hat hier beydes vor ſich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit abſolut identiſch iſt, und die Erſcheinung derſelben als Erkenntnißvermögen, worin ſie getrennt ſind; er findet in der Erfahrung ſeines Denkens beyde Gedanken, in der Wahl zwiſchen beyden hat aber ſeine Natur die Nothwendigkeit, das Vernünftige, eine anſchauende Spontaneität zu denken, verachtet, und ſich ſchlechthin für die Erſcheinung entſchloſſen. — An und für ſich erkennt er, ſey es möglich, daß der Mechaniſmus der Natur, das Cauſalitätsverhältniß und der teleologiſche Techniciſmus derſelben Eins ſeyen, d. h. nicht daß ſie durch eine ihr entgegengeſetzte Idee beſtimmt, ſondern, daß dasjenige, was nach dem Mechaniſmus als abſolut getrennt, das eine als Urſache, das andere als Wirkung, in einem empiriſchen Zuſammenhange der Nothwendigkeit erſcheint, in einer urſprünglichen Identität, als dem Erſten und abſolut zuſammenhängt; ungeachtet Kant dieß nicht für unmöglich, alſo für eine Art der Betrachtung erkennt, ſo bleibt er doch bey derjenigen Betrachtungsart ſtehen, nach welcher ſie ſchlechthin getrennt, und das ſie erkennende, ein ebenſo ſchlechthin zufälliges, abſolut endliches und ſubjectives Erkenntnißvermögen, welches er menſchliches Erkenntnißvermögen nennt, iſt, und erklärt die Vernunfterkenntniß, für welche der Organiſmus, als reelle Vernunft, das obere Princip der Natur und Identität des Allgemeinen und Beſondern iſt, für tranſcendent. Er erkennt alſo auch in dem Spinoziſmus einen Idealiſmus der Endurſachen in dem Sinne, als ob Spinoza der Idee der Endurſachen alle Realität nehmen wolle, und als Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung, die er nicht leugne, der Dinge der Natur bloß die Einheit des Subjects nenne, dem ſie alle inhäriren und bloß eine ontologiſche, (ſoll heißen eine verſtändige) abſtracte Einheit, (wie die Einheit, welche Kant Vernunft nennt,) zum Princip mache, da doch die bloße Vorſtellung der Einheit des Subſtrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabſichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken könne. Hätte Kant bey der ſpinoziſchen Einheit nicht ſeine Verſtandeseinheit, die ihm theoretiſche und praktiſche Vernunft heißt, ſondern ſeine Idee der Einheit eines intuitiven Verſtands, als in welchem Begriff und Anſchauung, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins iſt, gegenwärtig gehabt, ſo hätte er die ſpinoziſche Einheit nicht für eine abſtracte, welche der Zweckmäßigkeit, d. h. einer abſoluten Verknüpfung der Dinge entbehrte, ſondern für die abſolut intelligible und an ſich organiſche Einheit nehmen müſſen; und würde dieſe organiſche Einheit, den Naturzweck, den er als ein Beſtimmtſeyn der Theile durch das Ganze, als Identität der Urſache und Wirkung auffaßt. unmittelbar auf dieſe Weiſe vernünftig erkannt haben. Aber eine ſolche wahrhafte Einheit, eine organiſche Einheit eines intuitiven Verſtandes ſoll ein für allemal nicht gedacht werden; nicht die Vernunft ſoll hier erkennen, ſondern es ſoll durch Urtheilskraft reflectirt, und das Princip derſelben werden, zu denken, als ob ein Bewußtſeyn habender Verſtand die Natur beſtimmte; Kant erkennt ſehr gut, daß dieß keine objective Behauptung, ſondern nur etwas ſubjectives iſt, aber dieſe Subjectivität und Endlichkeit der Maxime ſoll das abſolute Erkennen bleiben; an ſich iſt es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zuſammentrifft, ſondern für uns Menſchen iſt es unmöglich; indem zur Erkenntniß dieſes Zuſammentreffens eine andre als ſinnliche Anſchauung und ein beſtimmtes Erkenntniß des intelligiblen Subſtrats der Natur, woraus ſelbſt von dem Mechanismus der Erſcheinungen nach beſondern Geſetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich ſeyn würde, welches alles unſer Vermögen gänzlich überſteige.

Ungeachtet Kant ſelbſt in der Schönheit eine andere Anſchauung als die ſinnliche, und indem er das Subſtrat der Natur als ein intelligibles bezeichnet, daſſelbe als vernünftig und als identiſch mit aller Vernunft, wie auch das Erkennen, in welchem Begriff und Anſchauen ſich trennen, für ein ſubjectives endliches Erkennen, ein Erkennen nach der Erſcheinung erkannt hat, ſo ſoll es denn doch bey dieſem endlichen Erkennen abſolut bleiben; ungeachtet das Erkenntnißvermögen der Idee und des Vernünftigen fähig iſt, doch ſchlechthin nicht nach derſelben erkennen, ſondern nur, wenn es nach der Erſcheinung das Organiſche und ſich ſelbſt endlich erkennt, ſich für abſolut halten. So wie die wahrhaft ſpeculative Seite der Kantiſchen Philoſophie allein darin beſtehen kann, daß die Idee ſo beſtimmt gedacht und ausgeſprochen worden iſt, und wie es allein intereſſant iſt, dieſer Seite ſeiner Philoſophie nachzugehen, ſo viel härter iſt es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, ſondern mit vollem

Bewußtſeyn die höchſte Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über ſie erhoben werden zu ſehen.

Aus dieſer Darſtellung ergiebt ſich kurz das transcendentale Wiſſen in dieſer Philoſophie, das, nachdem ſich die Deduction der Kategorieen aus der organiſchen Idee der productiven Einbildungskraft in das mechaniſche Verhältniß einer Einheit des Selbſtbewußtſeyns, die im Gegenſatz gegen die empiriſche Mannichfaltigkeit und für ſie beſtimmend oder über ſie reflectirend iſt, verliert, ſich in ein formales Wiſſen ſelbſt umwandelt; zu der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, welche zugleich die objective Einheit, die Kategorie, formale Identität iſt, zu dieſer Einheit muß ein Plus des empiriſchen durch dieſe Identität nicht beſtimmten auf eine unbegreifliche Weiſe als ein Fremdes hinzutreten, und dieß Hinzutreten eines B zur reinen Egoität heißt Erfahrung, oder das Hinzutreten des A zum B, wenn B als das Erſte geſetzt iſt, vernünftig handeln; ein $A : A + B$; das A in $A + B$ iſt die objective Einheit des Selbſtbewußtſeyns; B, das Empiriſche, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannichfaltiges durch die Einheit A verbunden iſt; aber für A iſt B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltenes, und das Plus ſelbſt, die Verbindung nemlich jenes Verbindenden und dieſes Mannichfaltigen, das Unbegreifliche; dieß Plus war als productive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden, aber indem dieſe productive Einbildungskraft Eigenſchaft allein des Subjects, des Menſchen und ſeines Verſtandes iſt, verläßt ſie ſelbſt ihre Mitte, wodurch ſie nur iſt, was ſie iſt, und wird ein Subjectives. Es iſt gleichgültig, jenes formale Wiſſen, als ein Wiſſen am Faden der Identität oder des Cauſalzuſammenhangs fortlaufend vorzuſtellen; denn das A als Allgemeines, inſofern es dem (A + B) als dem Beſondern gegenüberſtehend, geſetzt wird, iſt die Urſache, oder wird darauf reflectirt, daß in beyden Ein und daſſelbe A enthalten iſt, das als Begriff ſich mit dem Beſondern verbindet, ſo erſcheint dieſes Cauſalverhältniß, als Identitätsverhältniß, nach der Seite, von welcher die Urſache mit der Wirkung zuſammenhängt, d. h. von welcher ſie Urſache iſt, zu welcher Seite aber noch ein anderes hinzutritt; und zu ſagen, die Cauſalverbindung gehört ganz dem analytiſchen Urtheil an, oder es wird in ihr zu abſolut entgegengeſetzten übergangen, iſt Eins und daſſelbe.

Dieſes formale Wiſſen hat alſo im Allgemeinen die Geſtalt, daß ſeiner formalen Identität abſolut eine Mannichfaltigkeit gegenüber ſteht, der formalen Identität, als an ſich ſeyend, nemlich ihr als Freyheit, praktiſcher Vernunft, Autonomie, Geſetz, praktiſcher Idee u. ſ. w. ſteht gegenüber abſolut, die Nothwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur, u. ſ. w. Die mögliche Beziehung beyder iſt die unvollſtändige Beziehung innerhalb der Gränzen eines abſoluten Gegenſatzes, ein Beſtimmtwerden der mannichfaltigen Seite durch die Einheit; ſo wie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität, durch das Mannichfaltige; deren eines zum andern, es ſey thätig oder leidend, als ein Fremdes auf eine formale Weiſe hinzutritt. Indem dieſes formale Wiſſen den Gegenſatz in ſeiner ganzen Abſolutheit bey den dürftigen Identitäten, die es zu Stande bringt, beſtehen läßt, und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, ſo wie es in der Entgegenſetzung iſt, als ein Abſolutes ſeyn ſoll, ſo iſt dieſe Mitte, und das Vernichtetwerden beyder und der Endlichkeit ein abſolutes Jenſeits. Es wird erkannt, daß dieſer Gegenſatz nothwendig eine Mitte vorausſetzt, eben ſo daß er in ihr und ſein Innhalt vernichtet ſeyn müſſe, aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, ſondern nur das Eingeſtehen, daß das Endliche aufgehoben werden *ſollte*, nicht die wahrhafte Mitte, ſondern gleichfalls nur das Eingeſtehen, daß eine Vernunft ſeyn *ſollte*, wird in einem Glauben geſetzt, deſſen Innhalt ſelbſt leer iſt, weil außer ihm der Gegenſatz, der als abſolute Identität ſeinen Innhalt ausmachen könnte, bleiben ſoll, deſſen Innhalt, wenn ſein Charakter poſitiv ausgedruckt werden ſollte, die Vernunftloſigkeit iſt, weil er ein abſolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenſeits iſt.

Wenn wir dem praktiſchen Glauben der Kantiſchen Philoſophie (nemlich dem Glauben an Gott, — denn die Kantiſche Darſtellung des praktiſchen Glaubens an Unſterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen ſie einer philoſophiſchen Beachtung fähig wäre,) etwas von dem unphiloſophiſchen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt iſt, ſo iſt darin nichts anders ausgedrückt, als die Idee, daß die Vernunft zugleich abſolute Realität habe, daß in dieſer Idee aller Gegenſatz der Freyheit und der Nothwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich abſolute Realität iſt, oder die abſolute Identität des Denkens und des Seyns. Dieſe Idee iſt nun durchaus keine andere, als diejenige, welche der ontologiſche Beweis, und alle wahre Philoſophie als die erſte und einzige, ſo wie allein wahre und philoſophiſche erkennt. Das Speculative dieſer Idee iſt freilich von Kant in die humane Form umgegoſſen, daß Moralität und Glückſeligkeit harmoniren, und wenn dieſe Harmonie wieder zu einem Gedanken gemacht wird, und dieſer das höchſte Gut in der Welt heißt, daß dieſer Gedanke realiſirt ſey, ſo was ſchlechtes, wie eine ſolche Moralität und und Glückſeligkeit; nemlich die Vernunft, wie ſie im Endlichen thätig iſt, und die Natur, wie ſie im Endlichen empfunden wird, kann ſich freylich zu nichts höherem als einem ſolchen praktiſchen Glauben erſchwingen, dieſer Glaube iſt gerade nur ſo viel, als das abſolute Verſenktſeyn in die Empirie braucht; denn er läßt ihr ſowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns als die Endlichkeit ihres Genuſſes. Käme ſie zum Schauen und zum Wiſſen, daß Vernunft und Natur abſolut harmoniren und in ſich ſelig ſind, ſo müßte ſie ihre ſchlechte Moralität, die nicht mit der Glückſeligkeit, und die ſchlechte Glückſeligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, ſelbſt für ein Nichts erkennen; aber es iſt darum zu thun, daß beydes Etwas, und etwas hohes und abſolut ſeyen; aber ſo ſchmäht dieſe Moralität die Natur und den Geiſt derſelben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, ſie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geiſt des Univerſums freilich nicht ſich organiſirt hat, an ſich und ewig wäre, und meynt ſich dadurch ſo gar zu rechtfertigen und zu ehren, daß ſie im Glauben die Realität der Vernunft ſich wohl vorſtelle, aber nicht als etwas, das abſolutes Seyn habe; denn wenn die abſolute Realität der Vernunft die wahrhafte Gewißheit hätte, ſo könnte das Endliche und das beſchränkte Seyn und jene Moralität keine Gewißheit noch Wahrheit haben.

Es iſt aber zugleich nicht zu überſehen, daß Kant mit ſeinen Poſtulaten innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Gränze ſtehen bleibt, welche Fichte nicht reſpectirt; nach Kant ſelbſt ſind nemlich die Poſtulate und ihr Glauben etwas ſubjectives; es iſt nur die Frage, wie dieß ſubjective genommen wird; iſt nemlich die Identität des unendlichen Denkens, und des Seyns, der Vernunft und ihrer Realität etwas ſubjectives? oder nur das Poſtuliren, und Glauben derſelben? der Innhalt oder die Form der Poſtulate? Der Innhalt kann es nicht ſeyn, denn ihr negativer Innhalt iſt ja unmittelbar das Aufheben alles ſubjectiven; alſo iſt es die Form; d. h. es iſt etwas ſubjectives und zufälliges, daß die Idee nur etwas ſubjectives iſt; es ſoll an ſich kein Poſtuliren, kein Sollen und kein Glauben ſeyn; und das Poſtuliren der abſoluten Realität der höchſten Idee iſt etwas unvernünftiges. Fichte hat dieſe Subjectivität des Poſtulirens und Glaubens und Sollens nicht anerkannt, ſondern ihm iſt daſſelbe, das An ſich. Unerachtet nun Kant dagegen anerkennt, daß das Poſtuliren und Sollen und Glauben nur etwas ſubjectives und endliches iſt, ſoll es denn doch dabey ſchlechthin, ſo wie bey jener Moralität, bleiben; und daß es dabey bleiben ſoll, oder das an ſich Schlechte der Sache, nemlich die Form des Poſtulirens iſt ebendeßwegen gerade das, was den allgemeinen Beifall findet.

Dieſer Charakter der Kantiſchen Philoſophie, daß das Wiſſen ein formales iſt, und die Vernunft als eine reine Negativität ein abſolutes Jenſeits, das als Jenſeits und Negativität bedingt iſt, durch ein Dießſeits und Poſitivität, Unendlichkeit und Endlichkeit, beyde mit ihrer Entgegenſetzung gleich abſolut ſind, iſt der allgemeine Charakter der Reflexions-Philoſophieen, von denen wir ſprechen; die Form, in der die Kantiſche ſich vorträgt, und die lehrreiche und gebildete Ausdehnung, welche ſie hat, ſo wie die Wahrheit innerhalb der Gränzen, die ſie aber nicht nur ſich, ſondern der Vernunft überhaupt macht, ſo wie die intereſſante Seite abgerechnet, von welcher ſie auf wahrhaft ſpeculative Ideen, aber als auf Einfälle und bloße unreelle Gedanken, kommt, iſt ihr eigenthümlich, daß ſie ihre abſolute Subjectivität in objectiver Form, nemlich als Begriff und Geſetz aufſtellt, und die Subjectivität iſt allein durch ihre Reinheit fähig, in ihr entgegengeſetztes, die Objectivität überzugehen, alſo von beyden Theilen der Reflexion, dem Endlichen und Unendlichen, das Unendliche über das Endliche erhebt, und hierin das Formelle der Vernunft wenigſtens geltend macht. Ihre höchſte Idee iſt die völlige Leerheit der Subjectivität, oder die Reinheit des unendlichen Begriffs, der zugleich in der Verſtandesſphäre als das Objective geſetzt iſt, doch hier mit Dimenſionen der Kategorien; in der praktiſchen Seite aber als objectives Geſetz; in der Mitte zwiſchen beyden Seiten aber, einer von Endlichkeit afficirten und einer reinen Unendlichkeit, iſt die Identität des Endlichen und Unendlichen ſelbſt wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff geſetzt, und die wahrhafte Idee bleibt eine abſolut ſubjective Maxime, theils für das Reflectiren, theils für das Glauben, nur iſt ſie nicht für die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

B.

Jacobiſche Philoſophie.

Die Jacobiſche Philoſophie hat mit der Kantiſchen Philoſophie das Gemeinſchaftliche der abſoluten Endlichkeit, derſelben in ideeller Form, als formalen Wiſſens, in reeller, als eines abſoluten Empirismus, — und des Integrirens beyder durch den ein abſolutes Jenſeits ſetzenden Glauben. Sie bildet aber innerhalb dieſer gemeinſchaftlichen Sphäre den entgegengeſetzten Pol zu der Kantiſchen Philoſophie, in welcher Endlichkeit und Subjectivität eine objective Form des Begriffs hat, die Jacobiſche macht dagegen die Subjectivität ganz ſubjectiv zur Individualität; dieß Subjective des Subjectiven gewinnt, als ſolches, wieder ein inneres Leben, und ſcheint damit der Schönheit der Empfindung fähig zu werden.

Wir betrachten zuerſt die Subjectivität des Wiſſens, deſſen formale Seite Jacobi unmittelbar mit Bewußtſeyn und in der Abſtraction erkennt und rein darſtellt; ſo wie er poſitiv das Wiſſen in dieſer Form allein behauptet, und die Objectivität der Vernunft im Wiſſen leugnet, ebenſo macht er, wo er polemiſirt, dieſes Wiſſen geltend und beſtreitet die Wiſſenſchaft der Vernunft durch daſſelbe.

Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wiſſen weiß, von einer Verſtandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weiſe hinzukommt, iſt einer der wenigen, oder eigentlich der einzige Punct, worüber die Jacobiſche Philoſophie objectiv iſt, und der Wiſſenſchaft angehört; und dieſer Punct iſt in deutlichen Begriffen vorgeſtellt. Meine Philoſophie, ſagt Jacobi (Dav. Hume Vorr. S. V.) ſchränkt die Vernunft, für ſich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältniſſe deutlich wahrzunehmen, d. i. *den Satz des Widerſpruchs* zu formiren und darnach zu urtheilen, ein; nun muß ich aber eingeſtehen, daß die Bejahung bloß identiſcher Sätze allein apodiktiſch ſey, und eine abſolute Gewißheit mit ſich führe. Eben ſo (Briefe über Spinoza S. 215. f.): Die Ueberzeugung aus Gründen iſt eine Gewißheit aus der zweyten Hand; (die erſte Hand iſt der Glaube, wovon nachher) Gründe ſind nur Merkmahle *der Aehnlichkeit* mit einem Dinge, deſſen wir gewiß (nemlich durch Glauben) ſind; die Ueberzeugung, welche ſie hervorbringen, entſpringt aus *Vergleichung*, und kann nie recht ſicher und vollkommen ſeyn. Eine der fünf Theſen (ebend. S 225.) des Innbegriffes ſeiner Behauptungen iſt: Wir können nur *Aehnlichkeiten* demonſtriren; — denn Demonſtration iſt Fortſchritt in identiſchen Sätzen; — und jeder Erweis ſetzt etwas ſchon Erwieſenes zum Voraus, wovon das Princip nur Offenbarung iſt, vergl. S. 421. Das Geſchäfte der Vernunft überhaupt iſt progreſſive Verknüpfung; und ihr *ſpeculatives* Geſchäft, Verknüpfung nach erkannten Geſehen der Nothwendigkeit; — die weſentliche Unbeſtimmtheit menſchlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare ſinnlicher Geſtalten läßt aber faſt durchgängig dieſe Sätze ein äußerliches Anſehen gewinnen, als ſagten ſie etwas mehr, als das bloße: quicquid est, illud est; mehr als ein bloſſes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde. S. auch S. 238. auch Dav. Hume S. 94.

Das nothwendige Gegenſtück zu dem Satze der Identität iſt der Satz des Grundes, es werde nun darunter der Satz des Grundes überhaupt, oder der Satz der Urſache und Wirkung oder einer Vereinigung von beyden, nach den Jacobiſchen Unterſcheidungen (Briefe über Spin. S. 415) verſtanden; und in Anſehung der Materie werde er betrachtet, inſofern von Begriffen zu Begriffen, oder vom Begriff zu ſeiner Realität, oder von objectiven Realitäten zu andern fortgegangen wird.

Die ältere philoſophiſche Bildung hat in den Ausdruck des Satzes des Grundes das Zeugniß ihrer vernünftigen Beſtrebungen niedergelegt; und ſein Schwanken zwiſchen Vernunft und Reflexion, ſo wie ſein Uebergang zur letztern bezeichnet ſich ſehr treffend in der Unterſcheidung, welche Jacobi zwiſchen ihm als logiſchem Satze des Grundes und als Cauſalverhältniß macht, und an welcher er ſowohl den Weg des Verſtändniſſes als des Bekampfens der Philoſophie macht, dem wir nachgehen wollen. Jacobi erkennt im Satze des Grundes ſeine Bedeutung als Princips der vernünftigen Erkenntniß, totum parte prius esse necesse est, (D. Hume S. 94.) oder das Einzelne iſt nur im Ganzen beſtimmt, es hat ſeine Realität nur in der abſoluten Identität, die, inſofern unterſcheidbares in ihr geſetzt iſt, abſolute Totalität iſt. In einer Beziehung, ſagt Jacobi, ſey das totum parte prius esse necesse est, nichts anders als, idem est idem; in anderer aber nicht; und hieven, daß dieſe beyden Beziehungen, weſentlich unterſchieden abſolut auseinander gehalten werden ſollen, fängt ſogleich dieſer Grund-Dogmatiſmus an. Jacobi begreifft nemlich den Satz des Grundes als reinen Satz des Widerſpruchs, und nennt ihn in dieſem Sinne logiſch, als abſtracte Einheit, zu welcher es freylich nothwendig iſt, daß das Differente, als ein Empiriſches hinzutrete, und unterſcheidet ein urſachliches Verhältniß, in welchem auf das Heterogene, das zur Identität des Begriffs hinzukommt, und das ein empiriſch gegebenes iſt, reflectirt wird und behauptet das urſachliche Verhältniß nach dieſer Eigenthümlichkeit, als einen Erfahrungsbegriff. Die Art, wie er dieß darthut, D. Hume S. 99. f. und worauf er ſich Briefe über Spin. S. 415. beruft, iſt ein merkwürdiges Stück des Locke'ſchen und Hume'ſchen Empiriſmus, in welchen ein ebenſo grelles Stück von deutſchem analyſirendem Dogmatiſmus, ſchlimmer als nach Mendelsſohnſcher Art, hineingeknetet iſt, von welcher befreyt worden zu ſeyn, die Welt den Göttern, nächſt Kanten nicht genug danken kann. Im Satze des Grundes, und in der Totalität nemlich vermißt Jacobi die Theile, und er hat ſich dieſe noch außer dem Ganzen irgend woher zu hohlen, oder, wie er dieß begreift, alle Theile ſind zu einem Ganzen wirklich ſchon vereinigt und darinn vorhanden, aber eine ſolche intuitive Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen iſt nur etwas ſubjectives und unvollſtändiges, denn es fehlt noch das objective Werden, und die Succeſſion, und um dieſer willen muß zu der Totalität noch das Cauſalverhältniß hinzukommen. Man höre nun die Deduction der, wie Jacobi es nennt, abſoluten Nothwendigkeit des Begriffs von Urſache und Wirkung, und von Succeſſion, (D. Hume S. 111. ff.) in folgender Reihe von Sätzen:

„In unſerem menſchlichen Bewußtſeyn, und ich darf nur gleich hinzuſetzen, zu dem Bewußtſeyn eines jeden endlichen Weſens iſt außer dem empfindenden Dinge, noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig.

Wo zwey erſchaffene Weſen, die außereinander ſind, in ſolchem Verhältniſſe gegeneinander ſtehen, daß eins in das andere wirkt, da iſt ein ausgedehntes Weſen.

Wir fühlen das Mannichfaltige unſeres Weſens in einer reinen Einheit verknüpft, welche wir unſer Ich nennen; das Unzertrennliche in einem Weſen beſtimmt ſeine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen; etwas der Individualität einigermaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Weſen, als ſolches, nie getheilt werden kann, ſondern überall dieſelbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in ſich verknüpft, vor Augen ſtellt.

Wenn Individua auch das Vermögen haben, außer ſich zu wirken; ſo müſſen ſie, wenn die Wirkung erfolgen ſoll, andere Weſen mittelbar oder unmittelbar berühren.

Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bey der Berührung, nennen wir den Widerſtand; wo alſo Berührung iſt, da iſt Undurchdringlichkeit von beyden Seiten: folglich auch Widerſtand; Wirkung und Gegenwirkung; beydes iſt die Quelle des Succeſſiven und der Zeit, der Vorſtellung deſſelben.“

Aus der Vorausſetzung alſo, daß einzelne ſich ſelbſt offenbare Weſen, die in Gemeinſchaft mit einander ſtehen, vorhanden ſind, hat ſich dieſe Deduction der Begriffe von Ausdehnung, von Urſache und Wirkung, und von Succeſſion, oder die Deduction des Abſolutſeyns der Endlichkeit ergeben; und zugleich iſt damit herausgebracht, daß dieſe Begriffe allen endlichen ſich ſelbſt offenbaren Weſen gemein ſeyn müſſen, und auch in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben.

„Dergleichen Begriffe nemlich, die in jeder Erfahrung vollſtändig und dergeſtalt als das Erſte gegeben ſeyn müſſen, daß ohne ihr Objectives kein Gegenſtand eines Begriffs, und ohne ihren Begriff überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre, heißen ſchlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe, und die aus ihnen entſpringenden Urtheile und Schlüſſe, Erkenntniſſe a priori.“

Wir ſehen, daß dieſe Deduction das Cauſalverhältniß in ſeinem ganzen Umfang betreffen, und hier etwas bündigeres geliefert werden ſollte, als die Kantiſche Deduction; dieſe Jacobiſche Deduction aber verdient ſo wenig den Namen einer Deduction, daß ſie nicht einmal eine gemeine Analyſe des Vorausgeſetzten, nemlich des Begriffs der Gemeinſchaft einzelner Dinge, genannt werden kann; es iſt ſchon etwas, wovor alle Speculation erſchrickt, nemlich das Abſolutſeyn eines menſchlichen Bewußtſeyns und eines empfindenden Dings, und eines empfundenen Dings und ihrer Gemeinſchaft, geradezu aus dem gemeinſten Empirismus heraus, vorausgeſetzt; durch überflüſſige Mittelbegriffe werden ſie endlich zur Wirkung und Gegenwirkung zuſammen analyſirt, und dieß iſt, hier geht auch das Analyſiren aus, die Quelle des Succeſſiven. Man ſieht gar nicht, wozu ſolch hohes Kunſtſtück nützlich ſeyn ſoll; denn ſchon mit der unanalyſirten abſoluten Annahme eines empfindenden Dings, und eines Dings, das empfunden wird, iſt alle Philoſophie aus dem Feld geſchlagen. Merkwürdig iſt der Unterſchied der Vorausſetzung und des Reſultats von dem Reſultat der Kantiſchen Deduction der Kategorie; nach Kant ſind alle dieſe Begriffe, von Urſache und Wirkung, Succeſſion u. ſ. w. ſchlechthin auf die Erſcheinung eingeſchränkt; die Dinge, in welchen dieſe Formen objectiv ſind, ſowohl als eine Erkenntniß dieſer Objecte iſt ſchlechthin nichts an ſich; das An-ſich und die Vernunft werden ſchlechthin über dieſe Formen der Endlichkeit erhoben, und von ihnen rein erhalten; ein Reſultat, womit Kanten, den Anfang einer Philoſophie überhaupt gemacht zu haben, das unſterbliche Verdienſt bleibt. Aber in dieſem Nichts der Endlichkeit iſt es gerade, worin Jacobi ein abſolutes An ſich ſieht, und mit dem Traum dieſer Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.

Wenn wir oben die Unvollkommenheit der Kantiſchen Annihilation des Verſtandes darin ſezten, daß er ihn mit ſeinen Formen zwar zu etwas ſubjectivem, aber in dieſer Geſtalt doch zu etwas poſitivem und abſolutem macht, ſo findet dagegen Jacobi, nachdem er Wirkung und Gegenwirkung, Succeſſion, Zeit u. ſ. w. ſo glücklich aus der Gemeinſchaft endlicher Dinge herausgebracht hatte, daß man, „damit dieſe Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, ſie nicht zu Vorurtheilen des Verſtandes zu machen brauche, von denen wir geheilt werden müſſen, indem wir erkennen lernen, daß ſie ſich auf nichts an ſich beziehen, folglich keine wahre objective Bedeutung haben; denn die Grundbegriffe und Urtheile verlieren weder von ihrer Allgemeinheit noch von ihrer Nothwendigkeit, wenn ſie aus dem, was allen Erfahrungen gemein ſeyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen ſind; ſie gewinnen vielmehr einen weit höhern Grad von unbedingter (hat das Unbedingte Grade?) Allgemeinheit, wenn ſie nicht bloß für den Menſchen und ſeine eigenthümliche Sinnlichkeit geltend, ſondern aus dem Weſen und der Gemeinſchaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. — Wenn aber unſere Sinne uns gar nichts von den Beſchaffenheiten der Dinge lehren, nichts von ihren gegenſeitigen

Verhältniſſen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß ſie im transcendentalen Verſtande wirklich vorhanden ſind: und wenn unſer Verſtand ſich blos auf eine ſolche gar nichts von den Dingen ſelbſt darſtellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus ſubjectiven Anſchauungen, nach durchaus ſubjectiven Regeln, durchaus ſubjective Formen zu verſchaffen: ſo bin ich alles, und außer mir im eigentlichen Verſtande Nichts; und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; ein Geſpenſt; — ein ſolches Syſtem rottet alle Anſprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund aus, und läßt für die wichtigſten Gegenſtände nur einen ſolchen blinden ganz erkenntnißleeren Glauben übrig, wie man den Menſchen bisher noch keinen zugemuthet hat." — Es iſt hier wohl zu unterſcheiden, daß nur darin, daß Kant das Vernünftige als ſolches verkennt, ſein erkenntnißleerer Glaube liegt, nicht aber in ſeiner großen Theorie, daß der Verſtand nichts an ſich erkennt. Dasjenige, womit hingegen Jacobi die menſchliche Erkenntniß bereichert, ſind ſolche Dinge, wie das Abſolutſeyn der endlichen Dinge und ihrer Gemeinſchaft, der Zeit und der Succeſſion, und des Cauſalzuſammenhangs, die auch (S. 119 Hume) in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand haben. Aber daß ſolche Abſoluta der objectiven Endlichkeit negirt, und als Nichts an ſich erkannt, und conſequenterweiſe eben ſo die ſubjective Endlichkeit, das ſinnliche und reflectirtdenkende Ich, mein Alles, auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas an ſich wäre; — daß mein endliches Alles eben ſo gut vor der Vernunft zu Grunde geht, als das Alles des objectiven Endlichen, das iſt für Jacobi das Entſetzliche und Schauderhafte; die Verabſcheuung der Vernichtung des Endlichen iſt eben ſo fixirt, als das correſpondirende, die abſolute Gewißheit des Endlichen, und wird ſich als den Grundcharakter der Jacobiſchen Philoſophie durchaus erweiſen. Man könnte es zunächſt für eine Verbeſſerung der Kantiſchen Deduction halten, daß Jacobi Succeſſion und Cauſalzuſammenhang, als Verhältniß überhaupt, nemlich als eine bloß relative auf endliche Dinge eingeſchränkte Beziehung begreift, und in der Deduction derſelben, wenn das obenangeführte anders eine Deduction wäre, nicht bloß wie Kant von einem bewußten, ſondern von einem bewußtloſen Verſtande zugleich ausgeht; allein nicht zu erwähnen, daß das Verhältniß ſubjectiv betrachtet, oder der bewußte Verſtand, und eben daſſelbe objectiv betrachtet, oder als Verſtand, Verhältniß der Dinge, völlig unabhängig und dualiſtiſch nebeneinander ſtehen, und Kant das Verhältniß, wenigſtens ſchlechthin nur als Eines, ohne einen Unterſchied, eines ſubjectiven Verſtandes, und eines beſondern objectiven, und wenn wir den Verſtand bey Kant auch als ein ſubjectives begreiffen müſſen, doch kein äußeres fremdes Verhältniß von Dingen, und alſo nur Einen Verſtand, worin doch wenigſtens das Formale der Philoſophie ausgedrückt iſt, hat; ſo iſt das wichtigſte Reſultat Kants immer das, daß dieſe Verhältniſſe des Endlichen (es ſeyen nun Verhältniſſe des Subjectiven allein, oder Verhältniſſe zugleich der Dinge) nichts an ſich, das Erkennen nach ihnen, nur ein Erkenten von Erſcheinungen iſt (obgleich über dieſes nicht hinausgegangen werden ſoll, und es daher abſolut wird). Das Aprioriſche der Jacobiſchen Verhältniſſe beſteht hingegen darin, daß ſie auch den Dingen an ſich zukommen, das heißt, daß die endlichen Dinge, das empfindende Ding, und außer dieſem das wirkliche Ding, welches empfunden wird, Dinge an ſich, und die Verhältniſſe ſolcher Dinge, die Succeſſion, Cauſalzuſammenhang, Widerſtand u. ſ. w. wahrhafte Vernunftverhältniſſe oder Ideen ſind; ſo daß alſo die ſcheinbare Verbeſſerung, nach welcher die Verhältniſſe nicht ein bloß Subjectives des bewußten Verſtandes, ſondern auch ein Objectives, Bewußtloſes wären, in Wahrheit einen abſoluten Dogmatismus und Erhebung des Endlichen zu einem An-ſich conſtituirt.

Die Anwendung nun, welche Jacobi von dem Begründen des Abſolutſeyns des Endlichen, welches durch die wichtige Unterſcheidung des Satzes des Grundes und der Cauſalität ſich ergab, auf das Syſtem Spinoza's macht, hat zweyerley Formen, einmal, daß der Begriff der Succeſſion in ihm fehle, das andremal, daß er im Grunde doch vorhanden ſey, aber in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit.

Was das Fehlen der Zeit betrifft, ſo faßt Jacobi die Philoſophie Spinoza's auf, daß Spinoza eine natürliche Erklärung des Daſeyns endlicher und ſucceſſiver Dinge habe zu Stande bringen wollen. Aber indem er die Dinge dem Vernunftbegriffe nach als zugleich vorhanden — denn im Vernunftbegriffe iſt kein Vorher und Nachher, ſondern alles nothwendig und zugleich, — und das Univerſum auf ewige Weiſe erkannte, ſo habe er den Fehler begangen, den Satz des Grundes ganz allein logiſch zu nehmen, und dadurch keine objective und wirkliche, ſondern nur eine ſubjectiv: und idealiſche Succeſſion ſtatuirt; die auch nicht einmal idealiſch vorhanden ſeyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succeſſion in dem Subject, welches ſie in dem Gedanken erzeugt, zum Grunde läge; in dem logiſchen Satze des Grundes ſey die Succeſſion ſelbſt das Unbegreifliche. —

Es iſt nichts zu ſagen über eine ſolche pſychologiſche Erinnerung, daß eine ſubjective und idealiſche Succeſſion eine wirkliche Succeſſion in dem Subject vorausſetze; es iſt damit theils gar nichts geſagt, theils etwas falſches, da nemlich die idealiſche Succeſſion ſich auf die mathematiſchen Gleichniſſe des Spinoza bezieht, wovon nachher die Rede ſeyn wird, und ihrer Wahrheit nach nur darum etwas reelles ſeyn kann, daß ſie das abſolute Zugleich der Totalität und gar keine Succeſſion iſt. Dieß abſolute Zugleich aber der Totalität, und die Erkenntniß der Dinge, wie ſie auf eine nicht zeitliche, ſondern ewige Weiſe ſind, ſchreibt Jacobi dem Satze des Grundes und der Vernachläſſigung des Cauſalitätsgeſetzes, und zwar daſſelbe ſo verſtanden, daß Zeit in ihm geſetzt iſt, zu; und daß dieſe Cauſalität und die Zeit nicht vernachläſſigt werden dürfe, davon iſt der abſolute Grund darinn, daß nach Jacobi die Zeit an ſich und abſolut iſt, und der Satz des Grundes, oder die Totalität heißt bei Jacobi darum logiſch, weil in ihm Urſache und Wirkung zugleich, und keine Zeit geſetzt iſt. Vergeſſe man aber den Satz der Cauſalität und ſeine Verſchiedenheit vom Satze des Grundes nicht, ſo ſitze man in der Zeit unbeweglich feſt, und dieß iſt bei Jacobi abſolute Foderung; wenn Jacobi ſo angelegentlich ſeine Unterſchiede nicht zu vergeſſen ermahnt, weil durch den Vernunftbegriff, in dem kein Vorher und Nachher, ſondern alles nothwendig und zugleich iſt, das Unglück entſtehe, daß in der höchſten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Succeſſion verloren gehe, ſo gleicht wahrhaftig ein ſolches Abmahnen dem bekannten Winken der ehrlichen Reichsſtadtwache, die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu ſchießen, weil es Unglück geben könnte, — als ob ein ſolches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge.

Jacobi hatte daraus, daß im Vernunftbegriff alles zugleich iſt, den einfachen und richtigen Schluß gezogen, daß wir hiernach anzunehmen gezwungen ſeyen, daß in der Natur alles zugleich und was wir Succeſſion nennen, eine bloße Erſcheinung iſt; wie Jacobi ſich auf das Finden dieſes, wie er ihn nennt, paradoxen Satzes, von dem er verwundert iſt, daß Mendelsſohn der erſte geweſen ſey, der es unbedenklich gefunden habe, ihn zuzugeben (— Folge und Dauer ſind, ſagt Mendelsſohn ſehr gut, nothwendige Beſtimmungen des eingeſchränkten Denkens) — da Jacobi ihn hingegen gegen die andern Philoſophen (!) denen er ihn verſetzte, zu vertheidigen gehabt — und den er nicht im Ernſte, ſondern nur als eine nothwendige Folge des Satzes des Grundes vorgetragen habe, als auf ſeine Entdeckung etwas zu Gute thun konnte, als auf einen Satz, der nicht Spinoza angehöre, iſt eigentlich unbegreiflich. Konnte denn Jacobi Spinoza's Commentator etwa von Spinoza meynen, dieſer habe die Zeit in Gott geſetzt, und ſie gehöre nach ihm auch nur zu der natura naturata? Wir werden wirklich ſogleich ſehen, daß, nachdem Jacobi gefolgert hatte, Spinoza müſſe die Zeit eigentlich für bloße Erſcheinung erklären, er doch die Zeit, und zwar in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit in Spinoza findet. Wenn in den wenigen Stellen, wo er z. B. im zweyten Buch der Ethik, und in den Briefen auf dieſe untergeordnete Form der Succeſſion beyläufig zu ſprechen kommt, und die unendliche Reihe endlicher Dinge unter dieſer Form der Abſtraction abſondert, nicht denken, ſondern imaginari von ihr gebraucht, und ſie beſtimmt genug ein auxilium imaginationis nennt, ſo kannte doch Jacobi wohl den Spinoziſchen Unterſchied von intellectus und imaginatio. Das abſolute Zugleich, und daß Gott nicht die vorübergehende, ſondern die ewige Urſache der Dinge iſt, und ſie außer Gott alſo auch in der Zeit, und die Zeit ſelbſt nichts an ſich iſt, jede Zeile in Spinoza's Syſtem macht den Satz, daß Zeit und Succeſſion bloße Erſcheinung iſt, zu einer ſolchen Trivialität, daß nicht die mindeſte Spur von Neuheit und Paradoxie darin zu ſehen iſt. Jacobi führt (Briefe über Spin. S. 409) an, daß es Spinoza's Ueberzeugung war, es müſſe alles nur ſecundum modum, quo a rebus aeternis fluit, betrachtet werden, und Zeit, Maaß und Zahl als von dieſem Modo abgeſonderte Vorſtellungsarten, folglich als Weſen der Einbildung. Wie ſoll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören? Für Jacobi iſt jener Satz ſo parador, daß er ihn nicht nur nicht im Ernſte behauptete, ſondern aus dieſer endlichſten Form der Endlichkeit ſchlechterdings etwas abſolutes macht, und die ganze Widerlegung Spinoza's darauf gründet, daß dieſer den Satz des Grundes nicht ſo gefaßt habe, daß die Zeit darin ſey, und die Täuſchung Spinoza's über die Philoſophie — daraus erklärt, ſo wie er ſelbſt um dieſer Endlichkeit willen das Unternehmen der Vernunft als unmöglich und zufällig erkennt.

Jacobi findet aber wirklich die Inconſequenz bey Spinoza, daß er die Zeit als Etwas an ſich geſetzt habe, er findet in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren Eins nach! dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde (wo iſt dieſer Grund?) *eine ewige Zeit*, eine unendliche Endlichkeit; und dieſe ungereimte Behauptung laſſe ſich durch keine mathematiſche Figur auf die Seite räumen, ſondern hier habe ſich Spinoza durch ſeine Imagination betrügen laſſen.

Wir wollen zuerſt Spinoza's unendliche Reihe endlicher Dinge, dann die ewige Zeit, welche Jacobi daraus macht, und die Unſtatthaftigkeit der mathematiſchen Gleichniſſe beleuchten.

Eben das infinitum actu, welches Spinoza im 29. Brief, auf den Jacobi auch Rückſicht nimmt, erläutert, und von welchem Spinoza ſagt, daß diejenigen, welche die Dinge der Einbildungskraft, Zahl, Maaß und Zeit mit den Dingen ſelbſt vermiſchen, weil ſie die wahre Natur der Dinge nicht kennen, es leugnen, iſt es, was Jacobi mit dem Unendlichen der Imagination vermiſcht. Das Unendliche definirt Spinoza (Eth. P. I. pr. VIII. Sch. I.) als die abſolute Affirmation der Exiſtenz irgend einer Natur; das Endliche im Gegentheil als eine theilweiſe Verneinung. Dieſe einfache Beſtimmung macht alſo das Unendliche zum abſoluten ſich ſelbſt gleichen untheilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Beſondere oder Endliche ſeinem Weſen nach zugleich in ſich ſchließt, und einzig und untheilbar iſt, und dieſe Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und beſtimmt iſt, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verſtands; es iſt die Unendlichkeit der Subſtanz, und ihr Erkennen die intellectuelle Anſchauung, in welcher als der intuitiven Erkenntniß, nicht, wie im leeren Begriff, und der Unendlichkeit der Abſtraction, das Beſondere und Endliche ausgeſchloſſen und entgegengeſetzt iſt; und dieſes Unendliche iſt die Idee ſelbſt. Dagegen entſteht das Unendliche der Einbildungskraft auf eine ganz andere Weiſe; nemlich, wie Spinoza ſich ausdrückt, die Exiſtenz und Dauer der modorum können wir, wenn wir nicht auf die Ordnung der Natur ſelbſt, ſondern auf ihr beſonderes Weſen, inſofern ihr Begriff nicht der Begriff der Subſtanz ſelbſt iſt, ſehen, nach Belieben beſtimmen und theilen; und wenn wir die Quantität, von der Subſtanz, die Dauer aber von der Weiſe, nach welcher ſie aus den ewigen Dingen fließt, abſtrahirt, begreiſſen, ſo entſteht uns Zeit und Maaß. Oder durch das, was Spinoza Einbildungskraft nennt, oder überhaupt durch Reflexion iſt erſt endliches geſetzt, wird zum Theil negirt; und dieß zum Theil Negirte, für ſich geſetzt und entgegengeſetzt dem an ſich nicht Negirten, ſchlechthin Affirmativen, macht dieß Unendliche ſelbſt zu einem zum Theil Negirten, oder zu einer Abſtraction, zur Kantiſchen reinen Vernunft und Unendlichkeit, indem daſſelbe in den Gegenſatz gebracht wird; und als die abſolute Identität beyder iſt das Ewige zu ſetzen, in welchem dieſes Unendliche und jenes Endliche nach ihrem Gegenſatze wieder vernichtet ſind. Ein anderes aber iſt es, wenn das Abſtrahirte, Endliche oder Unendliche bleiben, was es iſt, und jedes in die Form des Entgegengeſetzten aufgenommen werden ſoll; hier iſt eins beſtimmt als nicht ſeyend, was das andere iſt, und jedes als geſetzt, und nicht geſetzt, als dieß beſtimmte ſeyend, und als ſeyend ein anderes; und ein ſo Geſetztes läuft in die empiriſche Unendlichkeit hinaus; die Dauer als allein durch Einbildung geſetzt, iſt ein Zeitmoment, ein Endliches und als ſolcher fixirt ein zum Theil Negirtes, an und für ſich zugleich beſtimmt als ſeyend ein anderer; dieſer andere, der eben ſo durch die Einbildung ſeine Wirklichkeit erhält, iſt eben ſo ein anderer; dieſe Negation, die bleibt was ſie iſt, durch die Einbildung poſitiv gemacht, gibt das empiriſch Unendliche das heißt einen abſoluten, unaufgelöſten Widerſpruch.

Dieſe empiriſche Unendlichkeit, die nur geſetzt iſt, inſofern einzelne Dinge geſetzt werden, (Eth. P. I. Pr. XXVIII.) — einzelne Dinge, welche hingegen Jacobi als ein empfindendes Ding, und als ein Ding, das empfunden wird, eben in ſeiner Deduction abſolut ſetzte, aber ſind an ſich ſchlechthin nichts, — gibt Jacobi dem Spinoza ohne weiteres Schuld, da kein Philoſoph entfernter war, als er „ſo etwas anzunehmen, denn mit dem nicht Anſichſeyn der endlichen Dinge fällt unmittelbar ſolche empiriſche Unendlichkeit und die Zeit hinweg; Jacobi ſagt, Spinoza verſichere, es läge bloß an unſerer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv und wirklich auseinander entſpringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorſtellen; aber wie ſollte denn Spinoza eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv und wirklich auseinander entſpringender einzelner Dinge, als etwas an ſich ſeyendes, und nach der Wahrheit betrachtet, haben gelten laſſen; der Fehler liegt ſchon an dieſer Reihe einzelner und aufeinander folgender Dinge, welche Jacobi als ein abſolutes anſieht, und es iſt Jacobi, der das Einzelne und die Zeit in die Unendlichkeit des Spinoza hineinträgt. Eine Idee iſt, inſofern ſie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil ſie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann; dieſer Verwandlungs-Proceß iſt der einfachſte; die Einbildung oder Reflexion geht allein auf einzelne Dinge, oder auf Abſtractionen und Endliches, und dieſe gelten ihr als abſolut; in der Idee aber wird dieſe Einzelheit und

Endlichkeit dadurch vernichtet, daß das Entgegengeſetzte der Reflexion oder der Einbildung, das ideell oder empiriſch Entgegengeſetzte, als Eins gedacht wird; ſo viel kann die Reflexion begreiffen, daß hier Dinge, die ſie als beſondere ſetzt, als identiſch geſetzt werden, aber nicht, daß ſie damit zugleich vernichtet ſind; denn eben indem ſie nur thätig iſt, ſind ihre Producte abſolut; indem ſie alſo beydes, die Identität deſſen, was für ſie nur iſt, indem es getrennt iſt, und das abſolute Beſtehen deſſelben in dieſer Identität ſetzt, ſo hat ſie glücklich eine Ungereimheit gefunden. So ſetzt Jacobi das Abſtractum der Zeit, und das Abſtractum eines einzelnen Dings, Producte der Einbildung und der Reflexion, als an ſich ſeyend, und findet, daß wenn das abſolute Zugleich der ewigen Subſtanz geſetzt wird, das einzelne Ding und die Zeit, die nur ſind, inſofern ſie von ihr weggenommen waren, ebenfalls mitgeſetzt werden, — aber reflectirt nicht darauf, daß indem ſie der ewigen Subſtanz, von der ſie genommen ſind, wieder gegeben werden, aufhören das zu ſeyn, was ſie nur, von ihr abgeriſſen, ſind; er behält alſo in der Unendlichkeit und Ewigkeit ſelbſt, Zeit und Einzelheit und Wirklichkeit.

Wenn damit, daß die Zeit nichts an ſich iſt, und daß ſie in der Ewigkeit verloren geht, die beliebte Tendenz des Erklärens nicht zufrieden iſt, und Jacobi dem Spinoza zumuthet, daß er mit ſeiner Philoſophie eine natürliche Erklärung des Daſeyns endlicher und ſucceſſiver Dinge habe zu Stande bringen wollen, ſo ergibt ſich aus dem obigen, was eigentlich eine Erklärung der Zeit iſt, nemlich eine Abſtraction, die in einer ewigen Idee gemacht wird; die Abſtraction der Zeit konnte alſo Jacobi unmittelbar an der Totalität oder dem Satze des Grundes machen, und ſie auf dieſe Weiſe aus ihm begreifen; aber die Abſtraction als ſolche und in dieſer Form in der Totalität zu finden, dieß hebt ſich unmittelbar auf. Wir erhalten die Abſtraction der Zeit, wenn wir von den Attributen das Denken iſoliren, und es nicht als Attribut der abſoluten Subſtanz, als welches es dieſe ſelbſt ausdrückt, begreifen, ſondern es abſtrahirt von ihr als leeres Denken, ſubjective Unendlichkeit fixiren, und dieſe Abſtraction in relative Beziehung auf die Einzelheit des Seyns ſetzen. Durch dieſe Abſtraction wird denn die Zeit wahrhaft aus der Ewigkeit erkannt, und wenn man will, erklärt; ihre Deduction aber aus einer Gemeinſchaft einzelner Dinge wird eine natürlichere Erklärung geben, indem das Vorausgeſetzte, die einzelnen Dinge, ja ſchon etwas natürliches ſind. Unter der Natürlichkeit, durch welche die Philoſophie ihre Erklärungsweiſe zu Stande bringen wollte, iſt durchgehends erſichtlich, daß Jacobi nichts anders verſteht, als das formale Wiſſen, und reflectirte Denken, und Erkennen nach der Einbildung; es gehören hieher die oben angeführten Stellen über Jacobi's Begriff vom Wiſſen; auf eine ſolche natürliche Weiſe iſt freylich kein philoſophiſches Begreifen möglich; und in Spinoza möchten wohl wenige Zeilen von dieſer Natürlichkeit zu finden ſeyn, ſondern da Jacobi unter natürlichem Erklären das Erkennen nach der Einbildung verſteht, ſo iſt wohl alles übernatürlich in Spinoza; und ſo konnte die Behauptung Jacobi's, daß die Welt ſich nicht natürlich erklären laſſe, am allermeiſten ihre Beſtätigung in Spinoza, welcher ſie nicht nur aufgeſtellt, ſondern ausgeführt hat, finden. Aber dadurch fällt alle ſogenannte Natürlichkeit überhaupt weg, und damit ſelbſt auch jene Uebernatürlichkeit, weil ſie nur iſt, inſofern ein Natürliches ihr gegenüber iſt, und es iſt weder darum zu thun, daß die Vernunft, wie Jacobi (Br. über Spin. S. 419) ſagt, das Außernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches, noch auch, daß ſie das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln ſucht; ſondern jene Natürlichkeit, d. h. der Mechanismus, und Cauſalzuſammenhang, und die Zeit, ſo wie das Wiſſen, das an der reinen Identität fortgeht, und Thatſachen analyſirt, iſt für ſie gar nicht vorhanden.

Was endlich die mathematiſchen Gleichniſſe eines actu Unendlichen betrifft, welche Spinoza dem Betrug der Imagination entgegenſetzte, und mit welchen er durch ſeine Imagination ſich, nach Jacobi, habe ſollen täuſchen laſſen, ſo iſt Spinoza ſeiner Sache ſo gewiß, daß er ſagt: wie erbärmlich diejenigen, welche das actu Unendliche für eine Ungereimtheit halten, räſonnirt haben, darüber mögen die Mathematiker urtheilen, die durch Argumente von ſolchem Schrot ſich nicht aufhalten ließen in klar und deutlich erkannten Dingen. Das Beiſpiel Spinoza's iſt der Raum, der zwiſchen zwey Kreiſen eingeſchloſſen iſt, welche nicht einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die er auch als ſein ächtes Symbol vor ſeine Principien der carteſianiſchen

Philoſophie ſetzen ließ, indem er durch dieſes Beiſpiel die empiriſche Unendlichkeit aus dem endloſen Hinaustreiben des Einbildens zurückgeholt und ſie vor ſich hingebannt hat. Die Mathematiker ſchließen, daß die Ungleichheiten, welche in dieſem Raume' möglich, unendlich ſind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile, denn ſeine Größe iſt beſtimmt und begränzt, und ich kann größere und kleinere Räume — alſo größere und kleinere Unendlichkeiten — ſetzen, ſondern weil die Natur der Sache jede Beſtimmtheit der Zahl übertrifft; es iſt in dieſem begränzten Raume ein *wirkliches* Unendliches, ein actu Unendliches. Wir ſehen in dieſem Beiſpiel nemlich das Unendliche, das oben als die abſolute Affirmation, oder der abſolute Begriff beſtimmt worden iſt, zugleich für die Anſchauung, alſo im Beſondern dargeſtellt, und der abſolute Begriff iſt actu die Identität Entgegengeſetzter; werden dieſe Theile auseinander gehalten, und als ſolche identiſch geſetzt, iſt dieß Beſondere, als ſolches wirklich geſetzt, in Zahlen ausgedrückt, und ſoll es in ſeiner Incommenſurabilität nach dem Begriff identiſch geſetzt werden, ſo entſpringt die empiriſche Unendlichkeit in den unendlichen Reihen der Mathematiker; die Incommenſurabilität aber beſteht darin, daß das Beſondere von der Subſumtion unter den Begriff entbunden, in Theile zerlegt wird, und dieſe abſolut beſtimmte und abſolut gegeneinander ungleiche ſind, und wenn ſie vorhin im intuitiven Begriff gleichgeſetzt, itzt einander verglichen werden, nicht mehr in der Identität, ſondern nur im Verhältniſſe ſind; mit einem Worte, es iſt dieß nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analyſis, oder beſtimmter — des Pythagoreiſchen Lehr=

ſatzes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie iſt, in die Reihen der Functionen krummer Linien. Es ergibt ſich hieraus der wahre Charakter des Denkens, der Unendlichkeit iſt; indem nemlich der abſolute Begriff Unendlichkeit, — an ſich abſolute Affirmation aber gegen das Entgegengeſetzte und Endliche gekehrt iſt, als ihre Identität, ſo iſt es abſolute Negation; und dieſe Negation als ſeyend, reell geſetzt, iſt das Setzen entgegengeſetzter; $+ A - A = 0$; das Nichts exiſtirt als $+ A - A$, und iſt ſeinem Weſen nach Unendlichkeit, Denken, abſoluter Begriff, abſolute reine Affirmation. Dieſe abſtrahirte Unendlichkeit der abſoluten Subſtanz iſt dasjenige, was Fichte als Ich, oder reines Selbſtbewußtſeyn, reines Denken, nemlich als das ewige Thun, oder Produciren der Differenz, welche das reflectirte Denken immer nur als Product kennt, unſerer neuen ſubjectivern Cultur näher gebracht hat. Das in der Erſcheinung Auſſereinandergehaltene, Incommenſurable, die Differenz als Product iſt ſich in dem letzten Verhältniſſe, in der Unendlichkeit, d. h. worin die Entgegengeſetzten zugleich wegfallen, gleich; und die Identität in Beziehung auf die als für ſich ſeyend (in Zahlen) geſetzten incommenſurablen iſt eine unendliche, ein Nichts; aber die incommenſurabeln nicht als dieſe Abſtractionen, für ſich ſeyend (in Zahlen) noch als ohne das Ganze beſtehende Theile, ſondern nach dem, was ſie an ſich ſind, nemlich ſie nur im Ganzen geſetzt, ſo iſt der wahrhafte Begriff, die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Theile, und die affirmative Unendlichkeit, das Actu Unendliche, für intuitive oder geometriſche Erkenntniß vorhanden. Dieſe Idee des Unendlichen iſt eine der allerwichtigſten im ſpinoziſtiſchen Syſtem und in einer Darſtellung deſſelben müßte ſie eine größere Figur ſpielen, als wie in den Jacobiſchen Sätzen nur immer ein müßiges Prädicat zu Denken, Ausdehnung u. ſ. w. abgeben, es liegt in ihr gerade das wichtigſte, nemlich die Erkenntniß des Vereinigungspunctes der Attribute; aber ohne dieſe Idee ſind die höchſten Ideen Spinoza's auf eine formelle, hiſtoriſche Weiſe dargeſtellt wie in der 14ten Theſe die Attribute und Mode zu der abſoluten Subſtanz in der gemeinen Reflexionsform von Eigenſchaften hinzukommen. Wir ſtellen die Formen der Unendlichkeit kurz zuſammen; das wahrhafte Unendliche iſt die abſolute Idee, Identität des Allgemeinen und Beſondern, oder Identität des Unendlichen, und Endlichen ſelbſt; nemlich des Unendlichen, inſofern es einem Endlichen entgegengeſetzt iſt, und dieſes Unendliche iſt reines Denken; geſetzt als dieſe Abſtraction iſt es reine abſolut formale Identität, reiner Begriff, Kantiſche Vernunft, Fichte'ſches Ich. Aber gegen dieſes Endliche geſtellt, iſt es ebendeßwegen, abſolutes Nichts deſſelben, $+ A - A = 0$; es iſt die negative Seite der abſoluten Idee; dieſes Nichts als Realität geſetzt, die Unendlichkeit ſelbſt nicht als Subject oder Produciren, als welches ſie reine Identität ſowohl als Nichts iſt, ſondern als Object, oder Product, iſt ſie das $+ A - A$, das Setzen entgegengeſetzter. Aber keine von dieſen Formen der Unendlichkeiten iſt noch die Unendlichkeit der Einbildung, oder die empiriſche; die erſte Unendlichkeit iſt die der abſoluten Vernunft; die Unendlichkeit der reinen Identität oder der

Negativität iſt die der formalen oder negativen Vernunft; das Unendliche aber, in ſeiner Realität, als + A — A; wovon das eine ſelbſt als unendliches, das andere als endliches beſtimmt wird, oder die Endlichkeit überhaupt, iſt das der Reflexion und der Einbildung, wozu das oben angezeigte gehört, wenn ein Endliches als abſolut d. h. zugl. als ein anderes geſetzt werden ſoll. Bei Jacobi findet ſich Unendlichkeit entweder als etwas müßiges, oder als die empiriſche der Einbildung; und dieß verleitet ihn zu meynen, Spinoza habe in ſeinem mathematiſchen Beyſpiel (Jacobi ſpricht von mehrern, aber im 29 Br. iſt nur Eins, und P. I. Prop. XIX. Schol. iſt es nicht Spinoza, der das dortige Beyſpiel gebraucht, ſondern er führt es von den Gegnern an) eine empiriſche Unendlichkeit, als actu exiſtirend darſtellen wollen; und iſt durch das mathematiſche Beyſpiel inſofern befriedigt, daß er zwar keine objective und wirkliche, aber doch eine ſubjective und idealiſche darin findet.

Wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge (D. Hume S. 94.) wahrnehmen, werden wir uns des Mannichfaltigen in einer Vorſtellung bewußt, und dieß geſchieht in der Zeit, und dieſe idealiſche Succeſſion iſt ſelbſt eine wirkliche in dem Subject, das ſie erzeugt.— Spinoza hat auf dieſe Weiſe mehr geleiſtet, als er im Sinne hatte; denn er dachte bey ſeinem Beyſpiele gar nicht an Succeſſion, und ſie iſt auch nicht darinn zu ſehen. Jacobi findet aber doch wenigſtens eine ſubjective darinn; das Beiſpiel hat bey ihm alſo ſtatt der philoſophiſchen eine pſychologiſche und empiriſche Bedeutung, nur findet er noch nicht genug empiriſches, nemlich? außer der pſychologiſchen, nicht auch noch eine objective wirkliche Succeſſion darinn, obſchon auch die idealiſche ſelbſt eine wirkliche Succeſſion im Subject iſt.

Die Natur dieſes polemiſchen Verfahrens beſteht alſo darinn, daß Jacobi die Succeſſion und Endlichkeit entweder vermißt, und ſie in der Speculation ſchlechthin fodert, oder ſie hineinerklärt, und dann Ungereimtheiten findet. Die poſitive Seite dieſes Fixirtſeyns im Endlichen nach der ideellen Form, nemlich in Bezug aufs Wiſſen, haben wir oben geſehen, welches als am Faden der Aehnlichkeit und Identität fortgehend und eines Factums bedürftig begriffen wird, das ihm gegeben ſeyn muß als ein Fremdes, das + B, zu welchem die Identität des Begriffes hinzutretend vorgeſtellt wird. Von dieſer Empirie nun überhaupt und von der Individualität des Sinnes, welche den Umfang und die Schönheit dieſer Empirie beſtimmt, und daß durch die Vernunft die Empirie des Menſchen einen andern Charakter hat, als die Empirie des Thiers, wie auch von der empiriſchen Darſtellung ſubjectiver Individualität oder des Sinnes, hat Jacobi zuweilen geiſt- und ſinnreiche Ausdrücke. Solche Sachen, von der Beziehung der Empirie auf das Wiſſen wie (Reinh. Beytr. 3 Heft S. 92.): daß Raum und Zeit Thatſachen ſind, weil Bewegung eine Thatſache iſt; *ein Menſch, der ſich nie bewegt hätte, könnte ſich keinen Raum vorſtellen; wer ſich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit*; a priori *möchten* wir ſo wenig zu derſelben gelangen, wie wir zur reinen Mannichfaltigkeit, zur verbindenden

Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verſtandes gelangen, — können vielleicht dem Verarbeiter Köppen und nicht Jacobi zugehören. Geiſtreich ſind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil ſie auf ſpeculative Ideen anſpielen; und das Intereſſe der Jacobiſchen Schriften beruht auf dieſer Muſik des Anklingens und Widerklingens ſpeculativer Ideen, die aber, indem die Ideen ſich in dem Medium des Abſolutſeyns der Reflexion brechen, nur ein Klingen bleibt, und nicht zu dem, was, wo die Sache Wiſſenſchaft betrifft, erwartet wird, zu dem articulirten wiſſenſchaftlichen Worte (Logos) gedeihen ſoll. Wenn dieſes Klingen von Ideen als etwas objectives, was es nicht ſeyn ſoll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und feſtgehalten werden dürfte, ſo würde man, wenn man den Sinn ſolcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darſtellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können. Z. B. Unmittelbar nachdem Jacobi (Briefe über Spin. in dem oben angef.) der Vernunft nur das Vermögen ein Factum zu analyſiren, und nach der reinen Identität zu verknüpfen zuerkannt hatte, erzählt er S. 423. ſeinen Grundgedanken, daß Er den Menſchen nehme, ohne ihn zu theilen, und daß Er finde, daß ſein Bewußtſeyn aus zwey urſprünglichen Vorſtellungen, der Vorſtellung des Bedingten und des Unbedingten zuſammengeſetzt ſey, welche unzertrennlich verknüpft ſind. Iſt denn aber dieß keine Theilung, welche das Bewußtſeyn aus zwey nach Jacobi abſolut entgegengeſetzten Vorſtellungen zuſammengeſetzt ſeyn läßt? Nach der folg. Seite bleiben wir, ſo lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen, und in der begreiflichen Natur, aber dieſer Zuſammenhang des Begreiffens und der Natur hört auf, und abſolut jenſeits, alſo ohne Zuſammenhang ſteht ein Uebernatürliches, Unbegreifliches, und Unbedingtes. Wie kann alſo Jacobi ſagen, daß er den Menſchen nicht theile, da er ſein Bewußtſeyn aus abſolut entgegengeſetzten beſtehen läßt? oder vielmehr er nimmt ihn ſchon getheilt, indem er ihn nach der Erſcheinung des Bewußtſeyns betrachtet. — Sollen wir aber wirklich den Menſchen und ſein Bewußtſeyn und deſſen Zuſammenſetzung als etwas ungetheiltes wie Jacobi es geben will nehmen, ſo müſſen wir dasjenige, was Jacobi Princip der Erkenntniß und Vernunft nennt, begreiffen, als die ungetheilte Identität des Bedingten und Unbedingten, und da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Uebernatürliche dieſes iſt, als Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen, und in dieſer bedingten Unbedingheit, oder unbedingten Bedingtheit, hätten wir dieſelbe Ungereimtheit der endlichen Unendlichkeit, die Jacobi in Spinoza findet, und wenigſtens die Vernichtung der Gegenſätze des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen, alſo wenigſtens die Befreyung von der Reflexion, welche die Entgegenſetzung abſolut, und die Entgegengeſetzten zu etwas an ſich macht.

So könnte man (überfl. Taſchenb. 1802. S. 30.) die Anmerkung: wo Sinn iſt, da iſt Anfang und Ende, da iſt Trennung und Verbindung, da iſt Eines und ein Anderes, und der Sinn iſt das Dritte, ſehr wohl als eine ſpeculative Idee auffaſſen; und: (Reinh. Beytr. 3 Heft S. 70.) „Das Merkmahl eines Sinnes überhaupt iſt das Zweyendige, und das In-der-Mitte-ſtehen zwiſchen Subject und Object; noch mehr ebend. S. 95. die Sinnlichkeit beſtimmt nicht, auch nicht der Verſtand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen; in dieſem Princip iſt gegeben das Geheimniß des Mannichfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Subſtanz. Unſere Begriffe darüber ſind lauter Wechſelbegriffe; Einheit ſetzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Allheit zum Voraus; Einheit iſt daher Anfang und Ende dieſes ewigen Cirkels, und heißt — Individualität, Organiſmus, Object-Subjectivität." Die Mitte aber dieſes Cirkels, welche Mittelpunkt und Peripherie zugleich iſt und den Wechſel feſthält, nicht eins verſchwinden läßt, ſo wie das Andere auftritt, würde die Idee der Vernunft, der abſoluten und doch zweyendigen Identität des Einen und Vielen ſeyn; eine ſolche Idee iſt aber ein ganz anderes Wiſſen und Erkennen, als das nur gegebene Thatſachen analyſirt und an der Aehnlichkeit fortgeht. Dieſe Geſtalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geiſtreiche Weiſe über ſich erhebt, iſt der nothwendige Ausweg, welcher ſich für das Ausſprechen der Vernunft ergibt, wenn die Endlichkeit und Subjectivität zu etwas abſolutem gemacht iſt; als geiſtreiche Darſtellung hütet die Vernunft ſich in das Unendliche des Begriffs aufzunehmen, und Gemeingut und Wiſſenſchaftlichkeit zu werden, ſondern bleibt von der Subjectivität afficirt, ein eigenthümliches und beſonderes; an dem Ring, dem Symbol der Vernunft, den ſie darbietet, hängt ein Stück Haut von der Hand, die ihn reicht, das man entbehren will, wenn die Vernunft wiſſenſchaftliche Beziehung und mit Begriffen zu thun hat; eine Geiſtreichigkeit, welche nach der Weiſe der Ungereimtheit einer endlichen Unendlichkeit, eines etwas, das Anfang und Ende zugleich iſt, einer Zuſammenſetzung des Bedingten und Unbedingten u. ſ. w., mehr einem Formalismus der Vernunft wieder ſich nähert, der ſehr wohlfeil zu haben iſt. So ſubjectiv die Form dieſes Philoſophirens iſt, eben ſo ſubjectiv und endlich muß auch der Gegenſtand dieſes Philoſophirens ſeyn, denn die Endlichkeit iſt etwas an ſich; das Darſtellen und Philoſophiren geht zunächſt an und über den Menſchen: daß wir uns auf die Erde geſetzt finden, und wie da unſere Handlungen werden, ſo wird auch unſer Erkenntniß; wie unſere moraliſche Beſchaffenheit geräth, ſo geräth auch unſere Einſicht in alle Dinge, welche ſich darauf beziehen, u. ſ. w. Dieſem perennirenden Angedenken an den Menſchen, und dem Loben und Erzählen von ſeinem vernünftigen Inſtinkt, und ſeinem Sinne — entgegen ſpricht Epictet, den Menſchen vergeſſend, in der Stelle, die Jacobi (überſ. Taſch. S. 22) anführt: da ich aber ein vernünftiges Weſen bin, ſo iſt mein Geſchäft, (nicht den Menſchen) Gott zu loben; es iſt mein Beruf, ich will ihn erfüllen. —

Von der Eigenheit, das Abſolute nicht in der Form für vernünftige Erkenntniß, ſondern nur im Spiel mit Reflexions-Begriffen, oder in einzelnen Ausrufungen, welche, wie Kant mit der Idee im praktiſchen Glauben endigt, das Philoſophiren, indem ſie es anzufangen ſcheinen, unmittelbar auch ſchließen, oder das Vernünftige nur als ſchöne Empfindung, Inſtinct, Individualität, ertragen zu können, iſt das Herderſche Philoſophiren nur eine geringe Modification; nur daß die Herderiſche Form ſogar den Vorzug hat, noch etwas objectiveres zu ſeyn. Der Schaum von Spinozismus und das Vernunft- und Sprachverwirrende Predigen, wie Jacobi das Herderſche Philoſophiren nennt, entſpringt gerade daher, daß wie Jacobi an die Stelle des vernünftigen Denkens den Ausdruck des Empfindens, Subjectivität des Inſtincts u. ſ. w. ſezt, ſo Herder an die Stelle des vernünftig Gedachten Etwas, worin das Vernünftige gleichfalls verhüllt wird, nemlich einen Reflexions-Begriff. Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens, ſagt Herder, (Gott; n. Ausg. S. 126) entwickelt (d. h. eingewickelt) fallen Alle drey, dem ſpinoziſtiſchen Syſtem ſelbſt zufolge, in einander, d. i. in den Begriff einer Urkraft; — die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte iſt nur Eine u. ſ. w. S. 169. Der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte nicht nur gegründet ſind, ſondern den ſie auch alleſammt nicht erſchöpfen, dieſes unendlich Vortreffliche iſt: Wirklichkeit, Realität, thätiges Daſeyn; es iſt der Hauptbegriff bey Spinoza; — und die Natur (S. 245 ff.) iſt ein Reich lebendiger Kräfte, und unzähliger Organiſationen, deren jede in ihrer Art nicht nur weiſe, gut und ſchön, ſondern ein Vollkommnes, das iſt, ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit ſelbſt iſt u. ſ. w. Das verwelkte Haar, der verworfene Nagel tritt wieder in eine andere Region des Zuſammenhangs der Welt, in welchem er abermals nicht anders als ſeiner jetzigen Naturſtellung nach wirkt oder leidet u. ſ. w. — Heißt das nicht, wie Jacobi ſagt, das größeſte Verdienſt des Forſchers erwerben, *Daſeyn* enthüllen und offenbaren? Nur nicht, ſo wenig als Jacobi, für philoſophiſche Erkenntniß, ſondern im Gegentheil mit dem, beyden gleichen Bemühen, da wo für vernünftiges Erkennen wiſſenſchaftliche Form vorhanden iſt, ſie wegzuſchaffen. Herder hat ein vollkommenes Bewußtſeyn, über die Weiſe, wie er den Mittelpunct des ſpinoziſtiſchen Syſtems darſtellt: ich wüßte nicht (Gott, n. Ausg. S. 77.) unter welches Haupt*wort* die wirklichen und wirkſamen Thätigkeiten, der *Gedanke* der Geiſterwelt, und die *Bewegung* der Körperwelt, beyde ſich ſo ungezwungen faſſen ließen, als unter den Begriff von *Kraft*, *Macht*, *Organ*; mit dem *Wort*: *organiſche Kräfte* bezeichnet man das Innen und Außen, das Geiſtige und Körperhafte zugleich: es iſt indeſſen auch nur *Ausdruck*; denn wir *verſtehen nicht*, was Kraft iſt, *wollen* auch das *Wort* Körper damit *nicht erklärt* haben." Gerade dieß iſt das Geſchäfte Jacobi's, an die Stelle philoſophiſcher Ideen, *Ausdrücke* und *Wörter* zu ſetzen, die nicht gewußt noch verſtanden werden ſollen; ſie könnten wohl auch einen philoſophiſchen Sinn haben, aber die Jacobiſche Polemik geht gerade gegen die Philoſophieen, worin Ernſt damit gemacht und ihre philoſophiſche Bedeutung ausgeſprochen iſt. Am beſten ſagt Koppen in der Schluß-Declamation zu Jacobi über den Kriticiſmus (Reinh. Beytr. 3. H.) um was es zu thun iſt: Freyes, unſterbliches Weſen, Menſch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe: wie kann der Buchſtabe deiner philoſophirenden Vernunft dich ſtärker lehren, was du im Allerheiligſten deiner Seele lebendiger glaubſt, hoffeſt und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freyheit, und ewiges Leben! u. ſ. w. — Solch froſtiges und ſchaales Herzergießen, das aus der Vernunft als Inſtinct kommt, woran Jacobi immer verweiſt, meynt wohl mehr zu ſeyn als ein Satz der philoſophirenden Vernunft, die es entbehren will.

Ein auf gleichem Grund wie das gegen Spinoza beruhendes Stück Polemik: über das Unternehmen des Kriticiſmus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen, und der Philoſophie überhaupt eine neue Abſicht zu geben; (Reinh. Beiträge 3 Heft) gegen die Kantiſche Philoſophie haben wir hier kurz zu berühren; Jacobi's Inſtinct gegen das vernünftige Erkennen hat ſich gerade an den Punct der Kantiſchen Philoſophie geheftet, wo ſie ſpeculativ iſt, und die an ſich nicht klare, ſondern durch die vom reflectirenden Denken ſich angeeignete, dadurch für die philoſophiſche Vernunft unbrauchbar gewordene Terminologie einer vergangenen Bildung gehinderte, und ſich von der ſpeculativen Seite ins Product verlierende Darſtellung Kants benutzt, um mit deſto leichterer Mühe ſie zu galimathiſiren, und durch und für die unſpeculative Reflexion zum Unſinn zu machen, der

Charakter, der Reflexionsphiloſophie ſpricht in dieſer Polemik ſeine Principien in ſehr beſtimmten Zügen aus. Eine eigentliche Kritik dieſes Aufſatzes müßte auch das leere Schreyen und das biſſige, gehäſſige, und durch Verdrehungen bis zum Hämiſchen fortgehende Weſen deſſelben darſtellen; zu dem letztern rechnen wir Beiſpiele, wie in dem Vorbericht eins vorkommt, wo an der Kantiſchen Darſtellung der Formen der Anſchauung ein Exempel von der Uneinigkeit des Syſtems mit ſich ſelbſt, und der Vermiſchung des Empirismus und Idealismus gegeben werden ſoll; und zu dieſem Behuf zuerſt actenmäßig documentirt, daß Raum und Zeit bloße Formen ſeyn, daß ſie nie Gegenſtände werden können, und dazu Kr. d. r. Vern. S. 347 citirt wird, wo es heißt: „die bloße Form der Anſchauung ohne Subſtanz iſt an ſich kein Gegenſtand; — der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas ſind, als Formen anzuſchauen, aber ſelbſt keine Gegenſtände ſind, die angeſchaut werden;“ wo kein Wort davon ſteht, daß ſie nicht Gegenſtände (in welchem Sinne, werden wir gleich ſehen) werden können; „ſie laſſen ſich nicht anſchauen, noch wahrnehmen,“ fährt Jacobi fort, wozu Kritik der reinen Vern. S. 207 citirt iſt, wo vom ſich nicht anſchauen laſſen gar nichts ſteht und vom Wahrnehmen, daß ſie an ſich gar nicht wahrgenommen werden, weil ſie reine formale Anſchauungen, nicht Erſcheinungen, (d. h. Identitäten der Anſchauung und der Empfindung) nicht Gegenſtände der Wahrnehmung ſind; — und dennoch, ſagt nun Jacobi, ſind dieſe nemlichen nicht objectiven Formen der Anſchauung, nach andern Aeußerungen, auch Gegenſtände, wozu Kr. d. r. Vern. S. 160 citirt wird, wo es heiſst (in der Anm., im Text ſteht nichts vom Gegenſtand) Raum als **Gegenſtand** (iſt bey Kant ſelbſt unterſtrichen) betrachtet, wie man es in der Geometrie wirklich bedarf, enthält **mehr** als bloße Form der Anſchauung; — wo Kant formale Anſchauung als Einheit der anſchaulichen Vorſtellung und Form der Anſchauung, als welche in Beziehung auf den Verſtandesbegriff als eine bloße Mannichfaltigkeit erſcheint, aber in ſich ſelbſt eine Einheit hat, unterſcheidet; und, wie auch §. 4. ausdrücklich bemerkt, daß der Verſtand als transcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſelbſt die Einheit des Raums und der Zeit iſt, und dieſe ſelbſt erſt möglich macht; — einer der vortrefflichen Puncte, deſſen, was Kant über die Sinnlichkeit und Apriorität ſagt. Welcher Widerſpruch liegt nun darin, daß die Form der Anſchauung als dem Verſtandesbegriff entgegengeſetzte reine abſtrahirte Form, nicht Gegenſtand **ſey**, aber wie in der Geometrie zum Gegenſtand gemacht werden könne, wegen ſeiner innern, aprioriſchen in ihm, aber als bloßer Form der Anſchauung nicht **hervortretenden** Einheit. — Endlich ſoll mit dem Vorgehenden ein Widerſpruch darin liegen, daß Raum und Zeit nicht bloße Formen der Anſchauung, ſondern Anſchauungen ſelbſt, und als ſolche, ſogar einzelne Vorſtellungen ſind; einzelne, individuelle (dem Begriff entgegengeſetzte) Vorſtellungen ſind Kant gleichbedeutend mit Anſchauung, und man kann dieſen Begriff Kants nicht anders als vortrefflich und einen ſeiner reinſten und tiefſten nennen. — Auch ganz unabhängig von der Wahrheit oder Falſchheit des Begriffs, wo iſt zwiſchen dem obigen und dem, was Jacobi als widersprechend aufführt, ein anderer Widerspruch zu finden, als den Jacobi durch falſches Citiren hineinbringt? — Auf der folg. Seite ſagt Jacobi: Fichte, dem es unbegreiflich ſchien, wie das Ich ſeine Realität und Subſtantialität von der Materie borge, u. ſ. w. Zu dieſer vortrefflichen ſo im Vorbeygehen, wie auch Fichte auf eine eben ſo vorbeygehende Weiſe abgethan iſt, gemachten Darſtellung des Kantiſchen Syſtems, daß vermöge deſſelben das Ich ſeine Realität und Subſtantialität von der Materie borge, iſt citirt Kr. d. r. Vern. S. 277 fg. S. 276 heißt der Periode, der auf S. 277 herübergeht: allein hier (von Kant gegen den Idealismus) wird bewieſen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ſey, daß nur vermittelſt ihrer, zwar nicht das Bewußtſeyn unſerer eigenen Exiſtenz, aber doch die Beſtimmung derſelben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich ſey. Freylich iſt die Vorſtellung: Ich bin, die das Bewußtſeyn ausdrückt, welche alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Exiſtenz eines Subjects in ſich ſchließt, aber noch keine Erkenntniß deſſelben, mithin auch nicht empiriſche, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von Etwas exiſtirendem, noch Anſchauung, hier innere, die ſelbſt nur mittelbar und nur durch äußere möglich iſt. Anm. 2. Hiemit ſtimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unſers Erkenntnißvermögens in Beſtimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbeſtimmung nur durch Wechſel in äußern Verhältniſſen in Beziehung auf das Beharrliche im Raum (z. B. Sonnenbewegung) vornehmen können, ſo haben wir ſogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Subſtanz, als Anſchauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie und ſelbſt dieſe Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung, mithin auch als Beſtimmung des innern Sinnes in Anſehung unſeres eigenen Daſeyns durch die Exiſtenz äußerer Dinge vorausgeſetzt. Das Bewußtſeyn meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern eine bloß intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieſes Ich auch nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im innern Sinne zum Correlat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empiriſcher Anſchauung, iſt — Wir haben dieſe Stelle ganz abgeſchrieben, damit durch die unmittelbare Anſicht erhelle, wie hämiſch die ſo blank und bloß gemachte Vorſtellung, daß Ich ſeine Realität und Subſtantialität von der Materie borge, ſey. Zur Erfahrung erfodert Kant etwas, an dem ſich der Wechſel der Zeit als an etwas beharrlichem beſtimme, und dieß Beharrliche iſt die Materie und zwar als ein aprioriſches; und Subſtantialität iſt dieſe in Beziehung auf Erfahrung beſtimmte Beharrlichkeit in der Zeit, von welchen auf die Erfahrung ſich beziehenden Prädicamenten Kant das Ich bin und ſogar die Exiſtenz des Subjects ausdrücklich ausſchließt; ſo daß dasjenige, was Kant ſagt, toto coelo verſchieden von dem iſt, was ſo ohne alle Erklärung über Realität, Subſtantialität und Materie bey Jacobi ſteht; und für Realität und Subſtantialität und Materie, ſo wie für Ich eine „ganz andere Bedeutung gibt, als wenn ſo im Allgemeinen geſagt iſt: Ich borge ſeine Subſtantialität von der Materie; — heißt nicht Kant ſo zu citiren und behandeln, mit ihm ſchlechter als mit einem todten Hunde umgehen?

Die allgemeine gehäſſige Behandlung aber, daß wenn Kant in der Erfahrung ſowohl das Moment der Empfindung, als der Anſchauung und der Kategorie als nur Erſcheinung producirend, und keine Erkenntniß des Anſich und des Ewigen gebend mit Recht vorſtellt, Jacobi dieß „als ein Vertilgen aller Anſprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund, und als Uebriglaſſen eines ſolchen blinden, ganz und gar erkenntnißloſen Glaubens, wie man den Menſchen bisher noch keinen zugemuthet hat,“ begreift, iſt aus ſeinem ſchon aufgezeigten Princip begreiflich, daß das Endliche und die Erſcheinung für ihn abſolut iſt. So hat die Jacobiſche Philoſophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glauben zur Bedeutung der gemeinſten und empiriſchen Wirklichkeit herabgewürdigt, von welchen Worten, die Wahrheit es im philoſophiſchen Verkehr verdient, und der Glaube ſonſt auch wirklich allgemein gebraucht worden iſt, nur von der Gewißheit des Ewigen und nicht empiriſch Wirklichen; über die Vernichtung ſolcher empiriſchen Wahrheit und des Glaubens an das ſinnliche Erkennen ſchmähte Jacobi als über ein Vergreiffen an dem Heiligen, als über einen Kirchenraub.

Zum falſchen Citiren und Schmähen kommt ein drittes Ingrediens der polemiſirenden Darſtellung, nemlich das **Galimathiſiren**; die Kunſt deſſelben iſt ſehr einfach, ſie iſt nemlich das Auffaſſen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung deſſelben in verſtändiges, wodurch es an und für ſich ſelbſt eine Ungereimtheit wird, wie wir geſehen haben, daß in Spinoza's Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hinein galimathiſirt worden iſt. Um von ſolchen Verkehrungen nicht zu ſprechen, wie wenn Kant die Syntheſis eine Handlung nennt, und dann wieder von ihr in Beziehung auf Einbildungskraft ſagt, daß ſie eine **Wirkung** derſelben ſey, daß Jacobi hieraus ſich die Frage nimmt: Dieß **Vermögen** iſt eine Wirkung? was der Fortſetzer auch treufleißig S. 85 wiederhohlt, und Kant Recht gibt, daß er ſie die bloße Wirkung der blinden Einbildungskraft nenne, — noch Beiſpiele am Einzelnen anzuführen, denn der ganze Aufſatz geht in Einem galimathiſirenden und ſich in der Bereitung von Unſinnigkeit gefallenden Tone fort, ſo ſtellen wir die Hauptſache auf, das Verhältniß der ſogenannten Vermögen, wie Jakobi begreifft. Es iſt bey der Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie gezeigt worden, wie Kant innerhalb dieſer Sphäre auf eine vortreffliche Weiſe das Aprioriſche der Sinnlichkeit in die urſprüngliche Identität der Einheit und Mannichfaltigkeit, und zwar in der Potenz des Verſenktſeyns der Einheit in die Mannichfaltigkeit als transcendentale Einbildungskraft ſetzt, den Verſtand aber darein ſetzt, daß die aprioriſche ſynthetiſche Einheit der Sinnlichkeit in die Allgemeinheit erhoben, und alſo dieſe Identität in relativen

Gegenſatz mit der Sinnlichkeit tritt; die Vernunft, wieder als die höhere Potenz des vorigen relativen Gegenſatzes, aber ſo, daß dieſe Allgemeinheit und Unendlichkeit nur die formelle reine Unendlichkeit und als ſolche fixirt iſt. Dieſe ächtvernünftige Conſtruction, durch welche nur der ſchlechte Nahme Vermögen bleibt, in Wahrheit aber Eine Identität aller geſetzt iſt, verwandelt nun Jacobi in ein Beruhen der Vermögen aufeinander. „Die Vernunft beruht bey euch auf dem Verſtande; der Verſtand auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anſchauungen a priori; dieſe Einbildungskraft endlich — Worauf? Offenbar auf Nichts! Sie iſt die wahrhafte Schildkröte, der abſolute Grund, das Weſende in allen Weſen. Aus ſich rein producirt ſie ſich ſelbſt; und als die Möglichkeit ſelbſt von allem Möglichen, nicht nur was möglich, ſondern auch was — vielleicht! — unmöglich iſt.“ In ſolche ſchöne Verbindung bringt Jacobi die Vermögen, und daß etwas, freylich nicht die Einbildungskraft als abgetrennt von der Totalität, auf ſich ſelbſt ruhe, iſt für Jacobi nicht nur ſo unphiloſophiſch, wie das Bild der dummen Indier, welche die Welt von einem Weſen, das auf ſich ſelbſt ruhe, tragen laſſen; ſondern auch frevelhaft, und weil jeder aus ſeiner Jugend und der Pſychologie weiß, daß die Einbildungskraft iſt ein Vermögen zu erdichten, ſo will nach Jacobi die Philoſophie durch eine ſolche Einbildungskraft den Menſchen bereden, daß der ganze Menſch wirklich ſey ein Gewebe ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug und Täuſchung, aus Wahngeſichtern, aus Traum; daß der Menſch ſich eine Religion und Sprache erfunden und erdichtet habe u. ſ. w. wie darüber endlos im Taſchenbuch gezankt und apoſtrophirt wird; kurz Jacobi verſteht eine ſolche Einbildungskraft, ſo wie eine ſich ſelbſt erzeugende Vernunft als etwas Willkührliches und Subjectives, und die ſinnliche Erfahrung als ewige Wahrheit.

Wegen jener galimathiſirenden Darſtellung der Kantiſchen Conſtruction des erkennenden Geiſtes, bezeugt Jacobi ſich, S. 52. daß ihr ſehet, wie er eure Sache übrigens gut genug gefaßt habe; und will ſo großmüthig ſeyn, euch nicht vorzuwerfen, daß ihr wiſſentlich betrügt; — der Herausgeber Reinhold beanmerkt jene *wahrhaftige* Darſtellung damit, daß „die hier beſchriebenen Functionen die Kantiſche Philoſophie, ſo ferne ſie *auch nur* den *Schein* der Conſequenz behalten will, als die ihr *ſtillſchweigend* vorausgeſetzten Principien ihrer Theorie des Erkenntnißvermögens anerkennen müſſe; die Fichtiſche *hingegen* ſtellt die *beſagten* Functionen *ausdrücklich*, und *zwar mit* einem Anſchauen, Denken und Wollen aller derſelben auf."

Die Hauptfrage, die Jacobi thut, iſt: wie kommt die Kantiſche Philoſophie a priori zu einem Urtheil, wie bringt ſie das Abſolute zur Geburt der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, den reinen Raum zu Räumen? Das ewige Dilemm der Reflexion iſt dieſes: erkennt die Philoſophie einen Uebergang aus dem Ewigen ins Zeitliche, ſo iſt leicht zu zeigen, daß ſie das Zeitliche ins Ewige ſelbſt ſetzt, und alſo das Ewige zeitlich macht; erkennt ſie dieſen Uebergang nicht, ſetzt ſie das abſolute Zugleich der Totalität für intuitive Erkenntniß, ſo daß das differente nicht in der Form von Theilen und zeitlichem Weſen vorhanden iſt, ſo iſt ſie mangelhaft, denn ſie ſoll das Zeitliche, Beſtimmte und Einzelne auch haben, und erklären. — Das letztere iſt der gemeine Reflexionsgedanke, an dem Jacobi eine Schraube zu beſitzen meynt, der auch die Kantiſche Philoſophie nicht widerſtehen könne. Er begreift glücklicherweiſe, wie das nicht fehlen kann, die Totalität der intellectuellen Anſchauung oder aprioriſchen Syntheſis, welche die Differenz ſchlechthin in ſich ſchließt, als eine abſtracte Einheit, und hat alſo die Theile nicht im Ganzen, ſondern neben der abſtracten Einheit, zu welcher er das Ganze macht; und findet nothwendig, daß wenn eine Syntheſis a priori erklärt werden ſollte, ſo hätte man zugleich eine reine Antitheſis erklären müſſen; es finde ſich aber nicht die leiſeſte Ahndung dieſes Bedürfniſſes; das Mannichfaltige für die Syntheſis werde von Kant empiriſch vorausgeſetzt, und ſollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empiriſchen abſtrahirte; als ob die urſprüngliche Syntheſis nicht eine Identität des Differenten wäre; aber freylich iſt das Differente nicht als ein rein Endliches, Antithetiſches, wie es Jacobi ſehen will, darinn. Urſprüngliches Syntheſiren würde nach Jacobi ein urſprüngliches Beſtimmen, ein urſprüngliches Beſtimmen aber ein Erſchaffen aus Nichts ſeyn. Es iſt ſchon oben erinnert worden, daß für die Reflexion das Nichts da anfängt, wo keine abſolute, iſolirte, von der abſoluten Subſtanz abſtrahirte Endlichkeit, und daß die dem Nichts der Reflexion entgegengeſetzte Realität der Reflexion, das Etwas der Reflexion ſchlechthin nur dieſe abſolute Entgegenſetzung und abſolute Endlichkeit iſt. Daß die Syntheſis eine reine Einheit, und alſo keine Differenz in ihr iſt, iſt der einzige und einfache Gedanke in ein endloſes in Unſinnigkeiten ſich hinein arbeitendes Gepolter und ganz ungebährdig thuendes Gepoche und Gezänke ausgedehnt. Die Idee der Syntheſis, ſo wie der ganzen Kantiſchen Philoſophie, ſchöpft Jacobi aus einzelnen Stellen, und wenn da Kant einmal unter anderem die Syntheſis die Handlung nennt, verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannichfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen, was iſt da klarer, als daß er die Antitheſis zu ſeiner Identität ſchon vorausſetzt? Jacobi vermiſcht gehörig alles Organiſche der Kantiſchen Conſtruction, und macht ſich Zeit, Raum, transcendentale Einbildungskraft beliebig klar und rein, alle zu reinen gediegenen Einheiten, die nichts miteinander zu ſchaffen haben; er macht ſich ſelbſt zur abſoluten Gediegenheit des unendlichen Raums, und fragt nun, wie könnt ihr in meine Gediegenheit einbrechen, und nur Einen diſtincten Punct in mir entſtehen laſſen? wie können Zeit, Raum, Einheit des Bewußtſeyns in einander einbrechen? ohne zu bedenken, daß die Reinheit der Zeit, des Raums und der transcendentalen Einbildungskraft eben ſo Erdichtungen ſind, als das, daß Er dieſe gezänk- und wolkenloſe Anſchauung der unendlichen Gediegenheit des Raums iſt. Mit der Zeit iſt Jacobi etwas beſſer zufrieden, nemlich er findet ſie als eine Brücke zwiſchen Realem und Idealem.

Intellectualem und Materialem, und kann ſie für einen Sinn nehmen; ſie iſt zweyendig, und irgendwo in einer Mitte und alſo ein Sinn, — der ja überhaupt dieſes Zweyendige und In-der-Mitte-Stehen zwiſchen Object und Subject iſt. Aber wenn ſchon die Einbildungskraft eine Anfang, Mittel und Ende in ſich habende Zeit erzeugt, ſo weiß ſie nicht zu bedeuten, wie groß oder klein dieſe erzeugten Eyer ſind; dieß muß ſie am Raum beſtimmen, in den Jacobi übergeht, und ſich als ſeine unendliche reine, ungetrübte Identität und Continuität ſetzt; und in dieſer Einheit feſtſitzend behauptet, daß in alle Ewigkeit eine reine und leere Einbildungskraft, wenn ſie allein mit dem Raume wäre, keinen Punct erzeugen könnte. Soll eine Verendlichung in dem reinen Raum begriffen werden, ſo erzählt Jacobi ſehr gut, ſo muß dieß Verendlichung (beſſer Realität) ſetzende etwas ſeyn, das über beydes, über die reine Anſchauung, wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff, wie über die reine Anſchauung auf gleiche Weiſe erhaben ſey; das weder unter eine (ſinnliche) Anſchauung, noch unter einen Begriff ſolle; dieß läuft für Jacobi in die theils wahre, theils ſchiefe Beſtimmung: es ſchaue ſelbſt nicht an, und begreiſe ſelbſt keine Begriffe; es ſey ein gleiches allerreinſtes Thun von beyden; und heiße als ſolche ſynthetiſche Einheit der tranſcendentalen Apperception. Mit dieſem Worte, alſo an dem Puncte, wo zu allererſt vielleicht von der Sache ſelbſt die Rede hätte werden können, endigt ſich die eigentliche Ausarbeitung Jacobi's; an dem Puncte, wo das bisherige gedankenleere Gepolter und Gezänke ein Intereſſe erhalten zu können ſchien, weil biſher von nichts als leeren Einheiten und nur von gallimathiſirtem Verſtande, Einbildungskraft und Vernunft die Rede war, bricht Jacobi ab; was er durch das Bulletin ſeiner Geſundheit in dem Vorbericht begreiflich macht; und zugleich eine etwaige Hoffnung, daß er ſelbſt noch mit beſſerem nachgekommen ſeyn würde, dadurch ganz aufhebt, daß er (Vorber. S. 5.) keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor ſich ſieht, nur eine kleine etwas unwegſame, doch ſchon mehr als halbgebahnte Strecke. Verſtändlicher, wenn es durchs Vorhergehende nicht ſchon verſtändlich genug wäre, wird dieß beſonders durch S. 61., wo geſagt iſt, daß ihr unter euren reinen qualitativen Einheiten und Continuitäten umſonſt einen Unterſchied einzuführen ſucht, indem ihr einer den Namen einer ſynthetiſchen beylegt; (die Sache liegt alſo bloß im Namen); Ich ſage, die eine vermag ſo wenig als die andere zu dividiren und zu ſummiren, die Syntheſis geſchieht ſchlechterdings nicht durch ſie; denn da müßte ſie auch den Grund von der Antitheſis in ſich haben; hoc opus, hic labor; aber der leere Raum und die leere Zeit, und das Bewußtſeyn haben den Urſprung der Antitheſis unmöglich in ſich. — Kurz, der Verlauf der Sache iſt: die abſolute ſynthetiſche Einheit, die Totalität ſchließt alle Theile und Differenz in ſich; — aber Ich Jacobi ſage, das iſt nur ein Nahme, ſie iſt eine abſtracte Einheit, eine leere Einheit, wie kann ſie alſo der Grund ſelbſt der Theilbarkeit und Antitheſis ſeyn? Ganz verſtändlich wird der Begriff der Identität und der transcendentalen Einheit durch die herzliche Freundſchaft des Fortſetzers. Bey dieſem ſieht die Stelle der transcendentalen Einheit eben ſo wenig gefährlich, und mehr als halbgebahnt aus; dieſer meynt, der 81 Seiten (den Vorber. abgerechnet) hindurch einförmige Gedanke, daß die reine Einheit, wie Jacobi Ma[illegible] ſ. w. begreift, kein Mannichfaltiges ſey, bedürfe vielleicht noch einiger Erläuterungen. In dem aus dem Poltern und Zanken ins Matte verſinkenden Strome iſt über die aprioriſche Syntheſis, bey der Jacobi abbrach, folgendes zu finden: „Geſetzt, es gäbe ein reines Mannichfaltiges, wodurch würde alsdenn die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß ſie in einem dritten ſtatt fände! — Köppen macht dieſen klaren Gedanken auf folgende Weiſe klar: Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Raume: ſo beſteht ſeine Verbindung eben darin, daß es ſich im Raume befindet. Noch klarer: Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Bewußtſeyn: ſo beſtehe die Verbindung darin, daß es im Bewußtſeyn vorhanden iſt. Mehr Klarheit: Was verbindet nun die beyden räumlichen Gegenſtände? Der Raum. Was verbindet die Mannichfaltigkeit des Bewußtſeyns? Das Bewußtſeyn. Die ganze Syntheſis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität. — Dieſes bisherige wird durch folgende Erläuterung begreiflicher gemacht: Inſofern zwey Gegenſtände ſich im Raume befinden, ſind ſie ſich, als räumlich, vollkommen gleich; inſofern ſie ſich im Bewußtſeyn befinden, ſind ſie, als im Bewußtſeyn vorhanden, vollkommen dieſelben. Wozu bedarf es hier noch einer beſondern Handlung des Verbindens? Iſt denn durch den Raum und das Bewußtſeyn, als *paſſive Receptivitäten*, nicht ſchon *die ganze Syntheſis vollſtändig*? Der Verſtand thut alſo nichts als Gleichſehen, und damit dieß möglich ſey, wird Gleich*finden* und Ungleich*finden vorausgeſetzt*. Jedes Urtheil iſt ein Ausdruck einer ſolchen *gefundenen* Identität; was ſonſt noch außer dem nicht zu unterſcheidenden in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum *Materialen* deſſelben, und nimmt *daher* im Verſtande nicht ſeinen Urſprung. Und dieſes Geſchäft des Verſtandes, dieſes Aufmerken, Begreifen einer *vorhandenen* Identität, zu deren Behuf die Einbildungskraft alles Beſondere zerſtöhren, alles Verſchiedene aufheben muß, hieße *Syntheſis*?? Es wird ja vielmehr alle Syntheſis dadurch aufgehoben!“

Dieß Köppen über die transcendentale Einheit der transcendentalen Apperception oder der productiven Einbildungskraft. Es iſt ſehr verſtändlich Jacobi's Begriff vom Wiſſen ausgeſprochen; daß wir Menſchen die Dinge durch den Sinn, und die übernatürliche Offenbahrung des Sehens, Wahrnehmens und Empfindens, als Thatſachen empfangen, daß das ſo aus der Erfahrung genommene (welche der beſſer organiſirte und beſſer geſinnte Menſch beſſer mache, als die ſchlechtere Organiſation und der ſchlechtere Sinn) *ſchon und allbereits ſyntheſirt iſt*, von uns *nicht erſt* ſyntheſirt zu werden brauche, noch auch ſyntheſirt werden kann, denn unſere Thätigkeit auf dieſes ſynthetiſch Gegebene iſt das Gegentheil eines Syntheſirens, es iſt ein Analyſiren deſſelben, und dieſe analytiſche Einheit, die wir im Object finden, iſt ſo wenig ein Syntheſiren, ein Verknüpfen des Mannichfaltigen, daß vielmehr das Mannichfaltige, das Materiale durch die analytiſche Einheit in die Abſchnitzel fällt. Raum, Bewußtſeyn u. ſ. w., die objective Welt, die Natur können wir nur nach analytiſchen Einheiten begreiffen, und ſie nur zergliedern; es iſt (Br. über Spin. S. 424) damit unſerer Nachforſchung ein unabſehliches (d. h. End- und Totalität-loſes) Feld eröffnet, welches wir ſchon um unſerer phyſiſchen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt ſind; diejenigen Dinge, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel ſelbſt in unſern Händen ſind, auch hervorbringen. Was wir auf dieſe Weiſe wenigſtens in der Vorſtellung conſtruiren können, das begreiffen wir; und was wir nicht conſtruiren können, das begreiffen wir auch nicht. Das Erkennen des Verſtandes iſt ein unaufhörliches Gleichſetzen, welches wir verknüpfen nennen, und das nur ein fortgeſetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannichfaltigen iſt; wenn es möglich wäre, bis zu ſeiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung. (Taſchenb. S. 32). — Wir ſagen dagegen, daß transſcendentale Einbildungskraft und Vernunfterkenntniß etwas ganz anderes iſt, als Jacobi begreifft, daß ſie weder die Natur analyſirt, noch Gegebenes in analytiſche Einheit und Mannichfaltigkeit auseinander reißt, ſondern ſelbſt organiſch und lebendig, und Totalität, die Idee der Totalität erſchafft, und conſtruirt, als abſolute urſprüngliche Identität des Allgemeinen und Beſondern, welche Identität Kant ſynthetiſche genannt hat, nicht als ob ein Mannichfaltiges vor ihr läge, ſondern weil ſie ſelbſt in ſich differenzirt, zweyendig iſt, ſo daß die Einheit und Mannichfaltigkeit in ihr nicht zu einander hinzutreten, ſondern in ihr ſich abſcheiden und mit Gewalt, wie Plato ſagt, von der Mitte zuſammengehalten werden. Für den Sinn gibt Jacobi wohl eine Zweyendigkeit zu, weil bey dieſem eigentlich gar nicht die Rede davon ſeyn zu können ſcheint, daß er nicht mit einem *gegebenen* Objecte zu thun habe, und ſeiner eigenen Zweyendigkeit ungeachtet nicht bloße Paſſivität und Receptivität ſeye; — als ob in ſeiner Zweyendigkeit und Mitte nicht ſelbſt ſchon die Enden wären.

Das Gepoltere und Gezänke des Aufſatzes der Beyträge hat Jacobi in dem überflüßigen Taſchenbuch 1802 auch für das unphiloſophiſche Publikum und den Gaumen des philoſophiſchen Dilettantismus zubereitet, und zu dieſem Behuf der Bitterkeit noch empfindſame Jean-Paulſche Beiſätze zugemiſcht; unvortheilhafterweiſe aber an ſinnvolle humoriſtiſche Einfälle Lichtenbergs ſeine empfindſamen biſſigen Edicte angeknüpft; denn Lichtenbergs tiefe und gutmüthige launigte Laune erhöht durch den Contraſt unmittelbar den Eindruck einer untiefen bittern launiſchen Laune. Wie weit dieſe zu keinem Unterricht dienenden verſchreyenden Verunglimpfungen des Kriticismus für die Wirkung, der ſo etwas allein fähig ſeyn kann, das unphiloſophiſche Volk mit greulichem Entſetzen und Abſcheu vor einem ſolchen Geſpenſt, wie die Kantiſche Philoſophie iſt, durch eine tüchtige Capucinade zu erfüllen, gut ausgeführt ſeyen, und wie weit ſolche Gnomen und Sentimentalitäten, wie: der *Trieb* eines jeden lebendigen Weſens iſt das

Licht dieſes Weſens, ſein Recht und ſeine Kraft. Nur in dieſem Lichte kann er wandeln, wirken nur in dieſer Kraft. — Kein endliches Weſen hat ſein Leben in ihm ſelbſt; und ſo auch nicht von ihm ſelbſt — ſeines Lichtes Flamme, ſeines Herzens Gewalt. — Mannichfaltig iſt die Gabe des Lebens; mannichfaltig das Erwachen in daſſelbe; mannichfaltig ſeine Führung, ſein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Menſch, zuerſt als ein ſinnliches Geſchöpf, an der blos ſinnlichen Natur. — Siehe da den Lächelnden, den Lallenden u. ſ. w. — inwiefern alles dieß ungemeine Geiſtreichigkeiten und Erbaulichkeiten ſeyen, gehört in ein anderes Fach der Kritik.

Wie der philoſophiſche Aufſatz in den Reinhold. Beyträgen, ſo enthält auch der populäre Aufſatz Stellen, welche dem unbefangenen äußern Anſehen nach eine philoſophiſche Bedeutung haben könnten, z. B. S. 40. Anm. (das Unterſtrichene findet ſich im Taſchenbuche ſo unterſtrichen) Empfindung, — Gedächtniß und Einbildung ſetzen ein Erſtes und Urſprüngliches des Bewußtſeyns und der Thätigkeit, ein Prinzip des Lebens und der Erkenntniß, ein in ſich Seyendes zum Voraus, das, als ſolches, weder Eigenſchaft noch Wirkung auf keine Art und Weiſe ein in der Zeit Entſtandenes ſeyn kann; ſondern Selbſt-Weſen, Selbſt-Urſache, (nach dem Br. üb. Spin. S. 416 hat aber die causa sui ihren Urſprung im Vergeſſen des weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen dem Satze des Grundes und der Cauſalität) ein Außerzeitliches ſeyn, und, In dieſer Eigenſchaft, auch im Beſitz eines *außerzeitlichen* bloß *innwendigen* Bewußtſeyns. Dieſes außerzeitliche, bloß innwendige, von dem *auswendigen* und *zeitlichen* auf das klarſte ſich unterſcheidende Bewußtſeyn, iſt das Bewußtſeyn der *Perſon*, welche zwar in die Zeit *tritt*, aber keineswegs in der Zeit *entſteht*, als ein *bloß zeitliches* Weſen. Dem zeitlichen Weſen gehört der *Verſtand*; dem *außerzeitlichen* die *Vernunft*. — Man könnte denken, daß Jacobi itzt für die Vernunft den Satz des Grundes und des principii compositionis der ältern Metaphyſik für befriedigender halte, weil er das, was er an ihm vermißte, die Succeſſion hier ſelbſt aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausſchließt; ſo auch, daß die *blinde* Einbildungskraft Kants ihrem Princip nach zugleich in dieſer Vernunft, welche ein *innwohnendes* und *außerzeitliches* Bewußtſeyn iſt, enthalten ſey, welches ſich von dem zeitlichen und *auswendigen* Bewußtſeyn klar unterſcheidet, denn das, was man Sehen nennt, iſt allein im auswendigen und zeitlichen Bewußtſeyn. Oder wenn Jacobi fortfährt: Der Verſtand *iſolirt*, iſt materialiſtiſch und unvernünftig: er leugnet den Geiſt und Gott. Die Vernunft *iſolirt*, iſt idealiſtiſch und unverſtändig: ſie leugnet die Natur und macht ſich ſelbſt zum Gott. Der ganze, unzerſtückte, wirkliche und wahrhafte Menſch iſt *zugleich* (das heißt wohl nicht nebeneinander, ſonſt wären es zwey Stücke und Theile) Vernunft und Verſtand, glaubet ungetheilt und mit einerley Zuverſicht — an *Gott*, an die *Natur*, und *an den eigenen Geiſt* — ſo müßten wir den ungetheilten Glauben begreiffen als eine Identität der Vernunft und des Verſtandes, d. h. als ein Zugleich des Leugnens Gottes und des ſich ſelbſt zum Gott-machens, der Identität des Zeitlichen und Außerzeitlichen, d. h. einer ewigen Zeit, u. ſ. w., ohne daß man die Jacobiſche Philoſophie im geringſten galimathiſirte, wie ſie bey Spinoza und Kant that, indem ſie das, was das Charakteriſtiſche des Iſolirten, inſofern es iſolirt gehalten wird, iſt, in das Ungetheilte hineinträgt *); — ſo wie auf der andern Seite dieſen *ungetheilten* Glauben, als ein ungetheiltes, ein reines, reines, reines, wellenloſes Eins, Anfang-Mittel- und Endloſe Ein-Fach-Heit, ohne Derheit, Dieheit, Dasheit u. ſ. w. (S. Auff. in Reinh. Beytr. 3. H. passim.) Wer Luſt und Gefallen daran hätte, ſich an einer Schnur von Unſinnigkeiten und Galimathias fortſchwatzen zu laſſen, fände in dieſen Jacobiſchen Aufſätzen die beſte Gelegenheit, an der Ungetheiltheit des Außerzeitlichen und des Zeitlichen, der Selbſti-

---

*) Jacobi ſchließt dieſe Anmerkung ſo: „Dieſer dreyeinige, allgemein unphiloſophiſche Glaube muß auch im ſtrengſten Sinn *philoſophiſcher*, in der Reflexion beſtätigter Glaube (durch die Beſtätigung in der Reflexion, wenn hierinn anders ein Sinn liegt, fällt aber die Form des Glaubens weg) werden können; und ich bin kühn genug, zu ſagen: daß ich weiß, er kann es werden; daß ich den Rückweg ſehe, auf dem ein verirrtes *Nachdenken* (Reinhold hat ſich mit dieſem Prädicat bezeichnet, und Jacobi hält alſo Reinholds jetzige Periode für eine Verirrung, und glaubt an eine nochmalige Verwandlung, ein Auskriechen deſſelben als Sylphide einer unſterblichen Philoſophie, deren Princip das Gottleugnen und das ſich ſelbſt zum Gott machen, den Verſtand und die Vernunft, verbindet, und den Menſchen ganz läßt, wie er iſt) hier wieder ankommen, und dann erſt eine wahre Philoſophie, eine den *ganzen* Menſchen erleuchtende Wiſſenſchaft und Weisheit hervorbringen wird.“ Dieſe den philoſophiſchen Dilettanten gegebene Notiz kann das philoſophiſche Publikum, bis zur Erſcheinung jener Verwandlung, ignoriren.

Weſenheit und des Empiriſchen u. ſ. w. Dieſe Zuſammenſetzungen ſind nemlich nicht ſo zu verſtehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empiriſche Bewußtſeyn in Vernunftanſchauung zu Grunde ginge, alle Endlichkeit ſich im Unendlichen verſenkte, und nur Eine Totalität als das An-Sich, das weder iſolirter Verſtand noch iſolirte Vernunft iſt, erkannt würde, denn da würde das fürchterliche erfolgen, daß das endliche Seyn der Dinge ſich vernichtete, und die endlichen Dinge zu Erſcheinungen und Geſpenſtern würden; wenn die Vernunft das Endliche als nicht abſolut, als nicht ewig erkennt ſo kann der Menſch nur (Taſchenb. S. 36) Daſeyn haben durch Phantaſie, nur Vernichtung durch Vernunft; und doch iſt dem Menſchen Vernunftberaubung das Aergſte; und dann iſt das eröffnete Menſchenloos ein Loos der grauenvollſten Verzweiflung; — nein, nach dieſem grellſten aller Syncretiſmen ſoll die Vernunft als die Erkenntniß des Außerzeitlichen und des Selbſtweſens auch dem Verſtand als dem Zeitlichen und Unweſentlichen ſein Recht laſſen, und wenn ſie der Gottheit einen Tempel erbaut, ſo human ſeyn, auch dem Teufel ſeine Capelle daneben zu laſſen.

Aus dem ganzen bisherigen, ſowohl dem Poſitiven als Polemiſchen des Wiſſens der Jacobiſchen Philoſophie iſt der Charakter dieſes Wiſſens hervorgegangen, daß die Vernunft Thatſachen analyſiren, das Allgemeine vom Beſondern trennen, und an leerer Identität fortgehen kann, und wo eine Philoſophie eine abſolute Identität des Allgemeinen und Beſondern aufſtellt, da wird dieſe Identität ſchlechthin wieder zu einer vom

Beſondern herausgetrennten Allgemeinheit gemacht, und die Nothwendigkeit ihr erwieſen, daß zu ihrem Allgemeinen Beſonderes erſt hinzukommen müſſe, oder daß ſie zu dem gegebenen Beſondern nur hinzutrete; wo Jacobi ſelbſt eine Zweyendigkeit, eine Subject-Objectivität anerkennt, muß ſie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrnen ſeyn, das ſeinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegenſetzung gegen das denkende Subject nicht verlieren, noch als freye Vernunftidee und Gemeingut der Wiſſenſchaftlichkeit, ſondern nur als etwas ſubjectiv geiſtreiches ausgeſprochen werden darf; und Denken und Seyn, das Allgemeine, welches formale Identität, und das Beſondere, welches ein Gegebenes bleibt, die geiſtreiche Subjectivität und die Objectivität des Wiſſens kommen im Erkennen nicht zuſammen; die gegebene Thatſache und die ſie denkende Subjectivität, eins iſt wie das andere ein Abſolutes. — Wir haben nunmehr den Punct zu betrachten, wie die abſolute Identität, die nicht im Erkennen iſt, und doch muß ſie ſchlechthin zugleich für die ſich abſolut ſetzende Subjectivität ſeyn, für eine ſolche iſt; dieß Verhältniß nun einer abſoluten Endlichkeit zum wahrhaft Abſoluten iſt der Glaube, in welchem die Subjectivität ſich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts anerkennt, aber ſelbſt dieß Anerkennen ſo einrichtet, daß ſie ſich als ein an ſich, außer dem Abſoluten ſeyendes rettet und erhält. Dem vom Beſondern abgetrennten Allgemeinen iſt aber nicht nur das abſolute Identiſche beyder, ſondern auch das Beſondere entgegengeſetzt; und auch auf das Wiſſen von dem Beſondern außer dem Begriff, auf die empiriſche unmittelbare Vorſtellung der gemeinen Objectivität hat Jacobi den Glauben ausgedehnt, indem er dieſe Bedeutung von den Ur- und Grundempirikern Hume und Locke aufnahm, welche es vorzüglich ſind, die das Philoſophiren in dieſe Endlichkeit und Subjectivität verſenkt, dieß Begründen der Erkenntniß und Kritiſiren der menſchlichen Gemüthskräfte an die Stelle des Erkennens, das Beſondere als ſolches als das Abſolute geſetzt, durch Analyſe ſinnlicher Erfahrung die Metaphyſik vertrieben, und deren Reflexionsweſen auf deutſchem Grund und Boden weitläufiger und ſyſtematiſcher ausgeſponnen, deutſche, d. h. Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie genannt wird. Abgeſehen von der Beziehung des Glaubens auf Philoſophie, ſo ließ Mendelsſohn und andere ſich nicht träumen, da noch eine Tradition von dem, was *Gegenſtand* philoſophiſcher Erkenntniß ſey, da war, daß Jacobi auf die Gewißheit des gemeinen Objectiven den Nahmen Glauben ausdehnte, und dadurch der Gewißheit der gemeinen Objectivität von ſeiner Seite eben die Wichtigkeit gab, welche Hume, Kant und Fichte ihr auf eine andre Weiſe gaben, eine Wichtigkeit, die, da Jacobi durch Behauptung derſelben, und Hume, Kant und Fichte durch Verneinung derſelben, beyde Theile gleicherweiſe ein und ebendieſelbe Beſchränktheit und Endlichkeit abſolut machen, für beyde ganz dieſelbe wird, indem es völlig gleichgültig iſt, ob die Endlichkeit etwas objectives (im gemeinen Sinne) oder ſubjectives ſey, wenn ſie abſolut iſt; Mendelsſohn dachte beym Jacobiſchen Glauben nicht an Gewißheit von zeitlichen Dingen, ſondern an die durch Vernunft nicht erkannte Gewißheit des gemeinen Bewußtſeyns von ewigem und außerzeitlichem; indem er (Briefe über Spin, S. 92) ſich ausdrückt: Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten; — indem er von ewigen Wahrheiten als dem Gegenſtande der Philoſophie ſpricht, ſo hatte er die Idee, daß die Philoſophie ſich nicht mit der Gewißheit empiriſcher Wirklichkeit beſchäftige, und daß auch Jacobi bey ſeinem Glauben nicht den Hume'ſchen Glauben an ſinnliche Wahrnehmung im Sinn habe.

Jacobi aber hatte nicht ewige Wahrheiten, ſondern die Wahrheit gemeiner Wirklichkeit im Sinne; auf die geht unmittelbar die erſte Jacobiſche Erklärung gegen Mendelsſohn: (Briefe über Spin. S. 215) lieber Mendelsſohn, wir alle werden im Glauben gebohren, und müſſen im Glauben bleiben. Durch den Glauben wiſſen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andre denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbahrung! Denn wir empfinden doch nur unſern Körper, ſo oder anders beſchaffen; und indem wir ihn ſo oder anders beſchaffen fühlen, werden wir nicht allein ſeine Veränderungen, ſondern noch etwas davon ganz verſchiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke iſt, andere wirkliche Dinge (iſt von Jac. ſelbſt unterſtrichen) gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne Du, iſt das Ich unmöglich. Wir erhalten alſo, bloß durch Beſchaffenheiten, die *wir annehmen*, alle Vorſtellungen, und es gibt keinen andern Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn ſie Gegenſtände gebiert, ſo ſind es *Hirngeſpinnſte*. So haben wir denn eine Offenbahrung der Natur, welche nicht allein befiehlt, ſondern alle und jede Menſchen zwingt, *zu glauben*, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.“ — Es iſt hier das Wiſſen von gemeiner Wirklichkeit, die ſinnliche Wahrnehmung nicht nur in den Glauben eingeſchloſſen, ſondern auf ſie ganz allein der Glaube und die ewigen Wahrheiten eingeſchränkt. — Jacobi fährt fort: „einen andern Glauben lehrt die Religion der Chriſten, — ſie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, ſondern die endliche zufällige Natur des Menſchen zum Gegenſtande hat.“ — Alſo jene ewigen Wahrheiten vom Haben eines Körpers, und andern Körpern und dem Daſeyn außer uns anderer Körper und wirklicher Dinge beträfen nicht die zufällige endliche Natur des Menſchen? und welch, eine ſchlechte Natur müßte vollends diejenige ſeyn, welche im Verhältniß zu jener erſten ſelbſt noch endlich und zufällig iſt; und welch, eine Religion die chriſtliche, welche dieſe noch niedrigere, noch endlichere und zufälligere Natur zum Gegenſtande hätte.

Da Jacobi in dieſer Erklärung, die durch die beſondern Umſtände ihrer Veranlaſſung und ihrer dadurch bewirkten Abſichtlichkeit noch mehr Gewicht erhält, den Glauben und ewige Wahrheiten auf das Zeitliche und Körperliche ausdrücklich einſchränkt, ſo iſt ganz conſequent, die Kantiſche und Fichteſche Philoſophie zu verabſcheuen, welche darauf gehen, daß im Endlichen und Zeitlichen keine Wahrheit ſey, und welche vorzüglich in der Negativität groß ſind, in welcher ſie erweiſen, was endlich und Erſcheinung und Nichts iſt; die Kantiſche und Fichteſche Philoſophie, indem ſie einen unverrückten Gegenſatz zwiſchen Erkennen und Glauben feſthalten, ſetzen unmittelbar die Entgegenſetzung und damit die Endlichkeit, als ſolche ſelbſt abſolut; aber mit dem Unterſchiede, daß dieſe Endlichkeit eine leere und nichts als der reine, unendliche Begriff der Endlichkeit, welche dadurch der Unendlichkeit gleich wird, jeder Inhalt aber und Erfüllung, den ſich dieſe Endlichkeit gibt und geben muß, eine Nichtigkeit ſeyn ſoll; Jacobi aber verlangt dieſes Nichtige in ſeiner ganzen Länge und Breite und erhebt ein ungebährdiges Zettergeſchrey über die Vernichtung dieſer Nichtigkeit. Es iſt ferner hierüber, daß die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie die unmittelbare Gewißheit des Ueberſinnlichen als Glauben ſtatuiren, nicht das mindeſte Misverſtändniß möglich, ebenſowenig darüber, daß wenn Kant den Ideen alle Realität von Seiten der theoretiſchen Vernunft abſpricht, ihm die theoretiſche Erkenntniß eine Beſtimmung durch die Kategorien iſt, die ihre Realität allein in der Sinnenwelt und in der Erfahrung haben, oder die überhaupt nur ein verſtändiges nicht ein vernünftiges Erkennen möglich machen. Wenn nun Kant den Vernunftbegriffen in dem Sinne alle Realität abſpricht, daß ſie in einer ſinnlichen Wahrnehmung und durch Verſtandesbegriffe vermittelten Erfahrung nicht gegeben werden können, und im Felde der Erfahrung nur regulative Principien für den Verſtandesgebrauch ſeyen, ſo ſieht Jacobi, darinn daß ein zeitliches und körperliches Daſeyn von ihnen geleugnet wird, die Vernichtung dieſer Ideen ſelbſt, und fragt (S. 36. Reinh. 3 Heft) jeden Redlichen auf ſein Gewiſſen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingeſehen hat, daß die Idee für das körperliche und zeitliche Wiſſen und Erfahren und ſinnliche Wahrnehmen, nur problematiſch ſey, zu jenen nun ein für allemal ausgemacht objectiv — wohlgemerkt in welchem Sinne — grundloſen, je aus irgend einer Urſache als zu objectiv wahren und realen Vorſtellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in ſie ſetzen können? Ich ſage, es iſt unmöglich!" — Man muß vielmehr ſagen, ganz allein nach Vernichtung jener Art von Realität iſt es möglich, zu den Ideen ein Zutrauen zu faſſen, hingegen im Beſtehen des Dogmatiſmus der abſoluten Endlichkeit und Subjectivität, der die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dingen ſetzt, iſt es unmöglich. Es kann als Beiſpiel, bis zu welchen hämiſchen Verdrehungen dieſer blinde Haß gegen das Vernichten der Zeitlichkeit, und der heilige Eifer für die gute Sache der wirklichen Dinge, treibt, — eine bey dieſer Gelegenheit vorkommende Citation nicht vorbeygegangen werden: (es iſt damit nicht geſagt, als ob dieſe mit den obenangeführten Citationen die einzigen der Art wären; ſondern es ſind nur die einzigen, die wir bey Kant nachgeſchlagen haben) S. 99. fg. Reinh. 5 Heft ſagt Jacobi oder Köppen: Weit conſequenter wäre es daher, wenn wir bey allen Vorſtellungen von Gott und Unſterblichkeit an gar keine Objectivität dächten, und mit dem Verf. der

Vern. kr. ſagten: Alles, was Religion und Freyheit betrifft, iſt bloße Vernunftidee, bloße heuriſtiſche Fiction, und abgeſehen von ſeiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verſtandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit. — Dazu iſt citirt Kr. d. r. V. S. 799. da heißt es: die Vernunftbegriffe ſind bloße Ideen, und haben freylich keinen Gegenſtand in irgend einer Erfahrung; ſie ſind bloß problematiſch gedacht u. ſ. w. Aus den Vernunftbegriffen, von denen hier ganz allein in theoretiſcher Beziehung die Rede iſt, wird vom Jacobi oder Köppen, ganz unbedingt und uneingeſchränkt gemacht: alles was Religion und Freyheit betrifft, und dieß ſey bloße Fiction — und was Kant von ihrer theoretiſchen Realität ſagt, iſt von ihrer Realität überhaupt ausgeſprochen.

Neben dem, daß Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und ſinnliche Erfahrung herabgezogen hat, und von dieſem allein gegen Mendelsſohn ſpricht, hat er aber auch noch einen Glauben nicht an die Endlichkeit, ſondern an das Ewige, und wir müſſen ſehen, ob dieſer Glaube, der das Ewige als abſolutes Object, und von ihm getrennt und unvereinigt das Erkennen ſetzt, und vernünftiges Erkennen dadurch, daß das Erkennen nur als etwas ſubjectives und formales Wiſſen anerkannt iſt, ausſchließt, durch die Verſetzung in das Verhältniß zur Reflexion auch als Glaube nicht verunreinigt worden iſt. Der Glaube des nicht zu abſtracter Reflexion ſich erhebenden Menſchen hat die Unbefangenheit, daß er nicht der Reflexion entgegengeſetzt iſt, er iſt ſowohl ohne die Reflexion, daß die Veziehung auf das Ewige in Form des Glaubens als einer unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objectiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden iſt, der vernünftigen Erkenntniß, ohne ihr nothwendig zu widerſtreiten, gegenüberſteht, als auch ohne Beziehung auf eine Entgegenſetzung überhaupt; eine reine rückſichtsloſe Poſition, nicht eine Negation, weder eines andern Glaubens an etwas anders, noch einer andern Form für den Innhalt dieſes Glaubens; inwieferne die Unbefangenheit des Glaubens durch jene Rückſicht afficirt werden könne, gehört nicht hieher; die Rückſicht allein gehört hieher, wenn der Glaube als ſolcher mit Bewußtſeyn über ſich ſelbſt verbunden iſt, und wenn er das formale, endliche Wiſſen negirt; inwiefern er mit dieſer Rückſicht auf das endliche Wiſſen, da kein vernünftiges Wiſſen zu Stande kommen ſoll, ſich in Wahrheit über die Subjectivität und Endlichkeit zu erheben fähig ſey; in dieſer negirenden, bewußten Geſtalt tritt der Glaube bey Kant, Jacobi und Fichte auf. Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des ſelbſt Etwas ſeyns, der Sinnlichkeit, verſinkt im wahrhaften Glauben ver dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird, alle Mücken der Subjectivität verbrennen in dieſem verzehrendem Feuer, und ſelbſt das Bewußtſeyn dieſes Hingebens und Vernichtens iſt vernichtet; auch unter den religiöſen Handlungen, in welchen der Glaube, Gefühl und Schauen iſt, gibt es mehr und weniger reine und objective; wie im Geſang das Bewußtſeyn und die Subjectivität ſich mehr in die allgemeine objective Harmonie verſchmilzt, als ſie im ſtillen Gebet ſich aufhebt. * Aber

Glaube in die Philoſophie eingeführt, verliert völlig jene reine Unbefangenheit; denn itzt iſt es die Vernunft, die zu ihm aus der Reflexion flüchtet, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjectivität aufzuheben, aber von dieſer vorhandenen Oppoſition gegen die Reflexion und Subjectivität wird eben darum der Glaube ſelber afficirt; es bleibt in ihm, denn er hat hier zugleich die Bedeutung dieſes Negirens, die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion und die Subjectivität des Bewußtſeyns der Vernichtung der Subjectivität; und die Subjectivität hat ſich ſo in ihrer Vernichtung ſelbſt gerettet. Weil in dem auf ſeinen Glauben nicht reflectirenden Bewußtſeyn endliches Denken und Glauben auseinander liegt, iſt wegen dieſes Auseinanderliegens ein ſolches Bewußtſeyn, ein nichtphiloſophiſches Bewußtſeyn; das endliche Thun und Treiben und die ſinnliche Wahrnehmung — und auf der andern Seite der Gottesdienſt wechſeln miteinander ab, und wenn dem religiöſen Menſchen alles endliche Objective zugleich unter einer Geſtalt der Ewigkeit ſich darbietet, und ſein Thun gleichfalls eine ſolche Geſtalt ausdrückt, ſo iſt dieſe Geſtalt der Ewigkeit dabey etwas ſubjectives; es iſt die ſittliche einzelne Schönheit, die ſich darſtellt; die wahrhafte Objectivität und Allgemeinheit erhält dieſe Schönheit in der Kunſt und Philoſophie, in welchen der aufs Abſolute ſich beziehende Gegenſatz von Glauben und Reflexion verſchwindet, ſowohl inſofern er im gemeinen Bewußtſeyn unbewußt, als inſofern er in Reflexionsphiloſophieen bewußt vorhanden iſt. Indem er im gemeinen Bewußtſeyn unbewußt vorhanden iſt, vermag der Glaube, und das, was aus dem Glauben kömmt, rein zu ſeyn, denn die Subjectivität und Endlichkeit liegt völlig jenſeits, ohne Berührung und Beziehung darauf; ſo bleibt aber der in die Philoſophie eingeführte Glaube nicht; denn hier hat er eine Rückſicht und Bedeutung des Negirens, und in dieſem Negiren berührt und dadurch erhält er die Subjectivität; er iſt von dem Gegenſatz ſelbſt afficirt, ſo wie dasjenige, was ſeinen Innhalt macht, als Ueberſinnliches eine unverrückte Sinnlichkeit, das Unendliche eine unverrückte Endlichkeit gegen ſich hat; und weil in ihm beydes vernichtete und gerettete Subjectivität iſt, ſo iſt dieſe gerechtfertigt. denn ſie beruft ſich auf ihr Vernichtetſeyn, da ſie im gemeinen rückſichtsloſen Glauben hingegen wahrhaft verſchwunden, und vor ihm etwas unheiliges iſt.

Dieſe Verunreinigung des Glaubens und dieſe Heiligung der Subjectivität muß uns noch kürzlich auf die praktiſche Philoſophie Jacobi's führen. Kants praktiſche Vernunft oder der leere Begriff in ſeiner unverrückten Entgegenſetzung gegen die Natur kann nichts anderes als ein Syſtem der Tyranney und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit produciren, oder wie die Kantiſche Moral, ſich an nichts beſtimmende, formelle, ſogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung und Darſtellung in wiſſenſchaftlicher Inconſequenz der Conſequenz der Natur nachgibt, und dieſe Seite allein, indem ſie in der Möglichkeit einer Caſuiſtik die wiſſenſchaftliche Nichtigkeit zugleich geſteht, macht das Beſtreben ſittlicher Ideen ſichtbar; aber in der Rechtslehre muß beſtimmt werden, hier geht es nicht, die Beſtimmtheit wieder ins Unbeſtimmte gehen zu laſſen, und dieſe Wiſſenſchaft hat denn nothwendig die ſittliche Natur mit den grellſten Schändlichkeiten beſudeln müſſen. Der allgemeine Haß der Jacobiſchen Philoſophie gegen den Begriff verſchmäht nothwendig ſeine objective Form der Sittlichkeit, Geſetz, und vollends das reine Geſetz, als formales Sittenprincip; und unter andern vortrefflichen Stellen hierüber iſt die im Brief an Fichte S. 32 ſchön und ganz rein: Ja ich bin der Atheiſt, und Gottloſe, der, dem Willen, der Nichts will, zuwider —, lügen will, wie Desdemona ſterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Oreſt ſich darſtellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Geſetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbſtmord beſchließen wie Otho, Tempelraub begehen wie David — Ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Geſetz um des Menſchen willen gemacht iſt, nicht der Menſch um des Geſetzes willen. — Denn mit der heiligſten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen ſolcher Verbrechen wider den reinen Buchſtaben des abſolut allgemeinen Vernunftgeſetzes, das eigentliche Majeſtätsrecht des Menſchen, das Siegel ſeiner Würde, ſeiner göttlichen Natur iſt.

Wir haben dieſe Stelle Jacobi's ganz rein genannt, inſoferne — denn das Sprechen in der erſten Perſon, Ich bin und Ich will kann ihrer Objectivität nicht ſchaden — der Ausdruck, daß das Geſetz um des Menſchen willen, nicht der Menſch um des Geſetzes willen gemacht iſt, ohne Rückſicht auf die Bedeutung, die dieſer Ausdruck da hat, wo er hergenommen iſt, auch in dieſem Zuſammenhang zwar eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, aber ſeine wahre behält. — Der ſittlichen Schönheit kann keine von beyden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß ſie nicht dem todten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Geſetzes, die Allgemeinheit und Objectivität, die Seite, welche Kant durch die abſolute Abſtraction allein geſetzt, und der er die Lebendigkeit durchaus unterworfen, und ſie getödtet hat. Die angeführte Stelle über die Seite der Lebendigkeit und Freiheit der Sittlichkeit ſchließt ihre Objectivität nicht, aber drückt ſie auch nicht aus; und über ihre Nothwendigkeit und Objectivität müſſen wir uns nach andern Daten umſehen. Schon dasjenige, was an Beiſpielen von ſittlichen Charakteren, woran Jacobi ſeine Idee der Sittlichkeit klar machen will, herausgehoben wird, zeigt die Vernachläſſigung der geſetzlichen und objectiven Seite. Bei den Spartanern, Spertias und Bulis (Briefe über Spin. S. 240) iſt es ihre Erfahrung, was ihre Sittlichkeit beſtimmt; ſie ſagen nicht, merkt Jacobi an, zu Hydarnes, der ſie bereden wollte, Freunde des Königs zu werden: du biſt ein Thor; ſie geſtanden vielmehr, daß er weiſe ſey in ſeinem Maaſe, einſehend und gut; ſie verſuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beyzubringen, ſie beriefen ſich nicht auf ihren Verſtand, auf ihr ſeines Urtheil; ſondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu dieſen Dingen; ſie rühmten ſich auch keiner Tugend, und hatten auch keine Philoſophie, ſie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect; und bei Xerxes ſeyen ſie nicht deutlicher geworden, als bei Hydarnes, dem ſie ihre Erfahrung nannten. — Zu Xerxes ſagten ſie nemlich: „wie könnten wir hier leben; unſer Land, unſere Geſetze verlaſſen, und ſolche Menſchen, daß wir, um für ſie zu ſterben, freywillig eine ſo weite Reiſe unternommen haben.“ Kann es aber eine größere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Iſt hier nur Subjectivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung ſichtbar? Dem Satrapen bewieſen ſie gerade ihre Verachtung, daß ſie ihm von ſeiner und ihrer Erfahrung und Neigung ſprachen, und ſeiner Subjectivität ihr Weſen in der Form einer Subjectivität entgegenſetzen; der Majeſtät des Monarchen aber bewieſen ſie ihre Ehrfurcht, daß ſie vor ihm ganz deutlich wurden, und das objectivſte, und für ihn eben ſo heilige als für ſie, nemlich Land, Volk und Geſetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das lebendigſte iſt, Vaterland, Volk und Geſetze, Dinge, an die ſie gewöhnt ſeyen, wie man an Dinge gewöhnt iſt; er begreifft ſie nicht als heilige Dinge, ſondern als gemeine, denn gegen heilige Dinge iſt nicht ein Verhältniß des Gewohntſeyns und der Abhängigkeit; — er begreifft als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worinn die höchſte Nothwendigkeit und die höchſte Energie ſittlicher Freyheit iſt, den Geſetzen eines Volkes, und noch dazu des ſpartaniſchen gemäß zu leben; — als etwas gemein empiriſches, was das vernünftigſte iſt. Die Erbärmlichkeit der Subjectivität aber, ſich auf ſeines Urtheil und Verſtand zu berufen, oder ſich einer Tugend zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuthen, und das Nichtvorhandenſeyn einer ſolchen Erbärmlichkeit iſt etwas zu ſchlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können. — Noch weniger iſt an das Herzausheben der Objectivität bey Kleomenes in Woldemar zu denken, da dieſer Spartaner hier eingeführt iſt, nicht in den Verhältniſſen mit ſeinem Vaterland und in der Kraft ſeiner wahrhaften Tugend, ſondern in der Individualität ſeines Untergangs, und um wen? zu erbauen, affektirte oder unbedeutende Weiber und empfindſame Bürger.

Sonſt aber kann man, da Jacobi für ſittliche Schönheit dem Begriffe und der Objectivität zuwider iſt, ſich darüber allein an Geſtalten halten, in denen er ſeine Idee der ſittlichen Schönheit klar machen wollte. Der Grundton aber dieſer Geſtalten iſt dieſer bewußte Mangel an Objectivität, dieſe an ſich ſelbſt feſthängende Subjectivität, die beſtändige, nicht Beſonnenheit, ſondern Reflexion auf ſeine Perſönlichkeit, dieſe ewig auf das Subject zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle ſittlicher Freyheit höchſte Peinlichkeit, ſehnſüchtigen Egoismus und ſittliche Siechheit ſetzt; ein Betrachten ſeiner ſelbſt, welches mit ſchöner Individualität eben die Verwandlung vornimmt, die mit dem Glauben vorging, nemlich durch dieß Bewußtſeyn individueller Schönheit ſich das Bewußtſeyn der aufgehobenen Subjectivität und des vernichteten Egoismus zu geben, aber durch dieß Bewußtſeyn gerade die höchſte Subjectivität und innern Götzendienſt geſetzt und ſie zugleich gerechtfertigt zu haben. Wie wir bey den Dichtern, welche erkennen, was ewig und was endlich und verdammt iſt, bei den Alten, Dante, und an dem ſchon in ſeinem Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen Oreſt bey Göthe die Verdammniß der Hölle ausgeſprochen finden, nemlich als das ewige Verbundenſeyn mit der ſubjectiven That, das Alleinſeyn mit ſeinem eigenen ſich ſelbſt Angehörigen, und die unſterbliche Betrachtung dieſes Eigenthums, ſo ſehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben dieſe Quaal der ewigen Beſchauung ihrer ſelbſt nicht einmal in einer That, ſondern in der noch größern Langeweile und Kraftloſigkeit des leeren Seyns, und dieſe Unzucht mit ſich ſelbſt, als den Grund der Kataſtrophe ihrer unremanhaften Begebenheiten dargeſtellt, aber zugleich in der Auflöſung dieß Princip nicht aufgehoben, und auch die unkataſtrophirende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren weſentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingirt.

Wenn alſo bey Jacobi die proteſtantiſche Subjectivität aus der Kantiſchen Begriffsform zu ſeiner wahren Geſtalt, einer ſubjectiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmliſcher Sehnſucht zurückzukehren ſcheint, ſo iſt doch der Glaube und die individuelle Schönheit durch das weſentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtſeyns über dieſe ſubjective Schönheit aus der Unbefangenheit und Rückſichtsloſigkeit herausgeworfen, wodurch ſie allein fähig iſt, ſchön und fromm und religiös zu ſeyn. Es ergibt ſich alſo aus dem bisherigen, daß die Kantiſche Philoſophie der Jacobiſchen entgegengeſetzt iſt, inſofern innerhalb der Sphäre, die ihnen gemeinſchaftlich iſt, die Kantiſche, abſolute Subjectivität und Endlichkeit in reiner Abſtraction ſetzt, und dadurch die Objectivität und die Unendlichkeit des Begriffs gewinnt, die Jacobiſche aber die Endlichkeit ſelbſt nicht in den Begriff aufnimmt, ſondern ſie als endliche Endlichkeit, als empiriſche Zufälligkeit, und Bewußtſeyn dieſer Subjectivität zum Princip macht. Die gemeinſchaftliche Sphäre beyder Philoſophien iſt das Abſolutſeyn des Gegenſatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wiſſen aber ebendeßwegen einem formalen, — und von Uebernatürlichem, Ueberſinnlichkeit und Unendlichkeit; für beyde alſo iſt das wahrhaft Abſolute ein abſolutes Jenſeits im Glauben oder im Gefühl, und nichts für die erkennende Vernunft. In beyden kommt die ſpeculative Idee vor; in der Kantiſchen Philoſophie tritt ſie in die Deduction der Kategorien rein ein, um ſogleich aber eine reine Identität, eine Verſtandeseinheit zu werden, und ſonſt als ein bloß möglicher Gedanke, der im Denken keine Realität gewinnen kann, weil die Reflexion ſchlechthin das Herrſchende ſeyn ſoll; bei Jacobi iſt ſie ebenſo in ſubjectiver als etwas particuläres, geiſtreiches, das ebenſowenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Inſtinct und ſubjectiver Individualität ſehend, nemlich etwas fürs Denken werden darf.

Weil dieſe Seite des überwiegenden Subjectiven und

Endlichen, welche, wenn einmal die Philoſophie ihre Richtung nach der Form der Reflexion hin genommen hat, nothwendig iſt, von andern philoſophiſchen Beſtrebungen zwar gleichfalls, aber theils ſchwächer, theils nicht mit dieſer Pretenſion ausgedrückt wird, ſo konnte ſie an der Jacobiſchen Form, welche die theoretiſche und practiſche Subjectivität, ſo wie das Jenſeits des Glaubens am klarſten ausſpricht, als an der Repreſentantinn ihrer Gattung, vorzugsweiſe dargeſtellt werden. Zugleich aber iſt zu bemerken, daß dieſe Seite ſelbſt in einer höhern und edlern Geſtalt kann aufgefaßt werden. Es iſt ſchon erinnert worden, daß das Princip des Jacobiſchen Philoſophirens, indem es das Individuelle und Beſondere über den Begriff erhebt, und die ſubjective Lebendigkeit geltend macht, ſich einerſeits der ſubjectiven Schönheit des Proteſtantismus nähert, welcher den Umgang mit Gott und das Bewußtſeyn des Göttlichen nicht in der ſättigenden Objectivität eines Cultus, und dem in ſich klaren und gegenwärtigen Anſchauen und Genuß dieſer Natur und dieſes Univerſums erkennt, ſondern jenen Umgang und Bewußtſeyn als ein inneres, das die fixe Form eines Innern behält, und als eine Sehnſucht nach einem Jenſeits und einer Zukunft, beſtimmt; eine Sehnſucht, die obſchon ſie mit ihrem ewigen Object ſich nicht vereinigen kann, darinn, daß ihr Object wahrhaft und ohne im Hinterhalte etwas eigenes für ſich behalten zu wollen, das Ewige iſt, ihre Schönheit und ihren unendlichen Genuß hat; andererſeits aber wird durch das Jacobiſche Princip die Schönheit der Individualität, und ihre Form der Empfindung, und Liebe und Glauſie dadurch getrübt, daß der Glaube, inſofern er auf das Ewige geht, eine polemiſche Rückſicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjectivität hat, und auch als abſolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird, ſo daß das Zeugniß der Sinne für eine Offenbahrung von Wahrheit gilt und Gefühl und Inſtinct die Regel der Sittlichkeit enthalten, und daß durch die Reflexion auf die Perſönlichkeit und darauf, daß der Menſch überhaupt und die beſondere Perſon das Subject ſolcher ſchönen Empfindung und Liebe iſt, die Sehnſucht ein Wärmen an ſeiner Subjectivität, ſeinen ſchönen Gedanken und Empfindungen wird. Die Wahrheit aber, die in der Natur iſt, vermag in der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit, und das Bewußtſeyn ſeiner abſoluten Perſönlichkeit nicht den Schmerz der religiöſen Sehnſucht zu verſöhnen, noch ihn aus ſeinem Jenſeits zurückzurufen; denn die Natur als zeitliches und das Individuum als ein in ſeiner Einzelheit Abſolutes, iſt nicht die Natur als Univerſum, in deſſen Schauen als einem dieſſeitigen die Sehnſucht ihren Frieden finden könnte, noch die Abſolutheit des Subjects in ſeiner perſönlichen Einzelheit und permanenten Entgegenſetzung gegen das Ewige, eine Vernunft, welche ſehend, eine Liebe, welche rein, ein Glaube, der lebendig wäre, ſondern wenn das Zeitliche, Subjective und Empiriſche für die Sehnſucht Wahrheit und Gewißheit erhält, iſt die Schönheit ihrer ſubjectiven Natur, ihr Glaube, ihre Liebe und ihr Fühlen überhaupt durch eine ſolche Verſöhnung nur verunreinigt werden.

Wenn alſo in dem Jacobiſchen Princip der Schmerz und die Sehnſucht des Proteſtantismus zu einer Verſöhnung fortgeht, aber nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches, zunächſt durch die Reflexion und das Bewußtſeyn des Empfindens und der Sehnſucht, welche Reflexion und Bewußtſeyn das Subject deſſelben, als ſolches zu Etwas macht, und wenn dieſe Sehnſucht das Dieſſeits in ſich ſelbſt findet, indem ſie ſich mit ſich ſelbſt befleckt, und die gemeine Wirklichkeit und Zeitlichkeit für Offenbahrung hält, ſo konnte ſie ſo in ſich reflectirt eine höhere Potenz finden, als Jacobi darſtellte, der Vergötterung des Subjects ein höherer Gegenſtand an ihm erſchaffen, und die Empfindung ſo wie das Anſchauen ſeiner ſelbſt, und der Welt idealiſcher aufgefaßt werden; was denn auf der andern Seite ebenſoviel iſt, als die höchſte Anſchauung ſelbſt zu etwas ſubjectivem und eigenthümlich bleibendem zu machen. Wenn das Dieſſeits, was Wahrheit hat, ſtatt die Wirklichkeit zu ſeyn, das Univerſum, und die Verſöhnung mit der Natur Identität mit dem Univerſum, als Empfindung unendliche Liebe, als Anſchauung aber Religion iſt, aber ſo, daß dieſe Identität ſelbſt, es ſey mehr als Paſſivität des Auffaſſens und innern Nachbildens oder mehr als Virtuoſität, etwas ſchlechthin ſubjectives und beſonderes bleiben, ihre Aeußerung nicht befeſtigen, noch ihre Lebendigkeit der Objectivität anvertrauen, und hiemit eben die vorige Reflexion der Sehnſucht auf das Subject behalten ſoll, ſo hat das Jacobiſche Princip die höchſte Potenzirung erreicht, deren es fähig iſt, und der Proteſtantismus, der im Dieſſeits Verſöhnung ſucht, hat ſich auf das Höchſte getrieben, ohne aus ſeinem Charakter der Subjectivität herauszutreten. In *den Reden über die Religion* iſt dieſe Potenzirung geſchehen; da in der Jacobiſchen Philoſophie die Vernunft nur als Inſtinct und Gefühl, und Sittlichkeit nur in der empiriſchen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie ſie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn gibt, das Wiſſen aber nur ein Bewußtſeyn von Beſonderheiten und Eigenthümlichkeit, es ſeye äußerer oder innerer, begriffen wird, ſo iſt in dieſen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, und als Univerſum anerkannt, dadurch die Sehnſucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenſeits zurückgehohlt, die Scheidewand zwiſchen dem Subject, oder dem Erkennen und dem abſoluten unerreichbaren Objecte niedergeriſſen, der Schmerz im Genuß verſöhnt, das endloſe Streben aber im Schauen befriedigt. Aber indem ſo das Individuum ſeine Subjectivität von ſich wirft, und der Dogmatiſmus der Sehnſucht ſeinen Gegenſatz in Idealiſmus auflößt, ſo ſoll dieſe Subject-objectivität der Anſchauung des Univerſums doch wieder ein Beſonderes und Subjectives bleiben; die Virtuoſität des religiöſen Künſtlers ſoll in den tragiſchen Ernſt der Religion ihre Subjectivität einmiſchen dürfen, und ſtatt dieſe Individualität entweder unter dem Leib einer objectiven Darſtellung großer Geſtalten und ihrer Bewegung untereinander, der Bewegung des Univerſums aber in ihnen, zu verhüllen, — wie in der triumphirenden Kirche der Natur, das Genie in Epopäen und Tragödien erbaute, oder anſtatt dem lyriſchen Ausdruck ſein ſubjectives dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtniß vorhanden, und als allgemeine Rede auftrete, ſoll dieſes Subjective in der Darſtellung der eignen Anſchauung des Univerſums, ſo wie in der Production derſelben in andern, die weſentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunſt ohne Kunſtwerk perenniren, und die Freyheit der höchſten Anſchauung in der Einzelheit und in dem für ſich etwas beſonderes haben, beſtehen; wenn der Prieſter nur ein Werkzeug und Diener ſeyn kann, das die Gemeinde, und das ſich ihr und ſich opfert, um das Begränzende und Objective der religiöſen Anſchauung zu thun; und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeine nur als einem Repreſentanten zukommen kann, ſoll ſie, ſich unmündig ſtellend, den Zweck und die Abſicht haben, das Innere der Anſchauung von ihm als einem Virtuoſen des Erbauens und der Begeiſterung in ſich bewirken zu laſſen; es ſoll einer ſubjectiven Eigenheit der Anſchauung (Idiot heißt einer, inſofern Eigenheit in ihm iſt) ſtatt ſie zu vertilgen, und wenigſtens nicht anzuerkennen, ſo viel nachgegeben werden, daß ſie das Princip einer eigenen Gemeine bilde, und daß auf dieſe Weiſe die Gemeinchen und Beſonderheiten ins unendliche ſich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit auseinander ſchwimmen und zuſammen ſich ſuchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern, deren jeder zugleich, wie billig, die Beſonderheit ihrer Anſicht und ihre Eigenheit etwas ſo müſſiges und ſogar ungeachtetes ſey, daß ſie gleichgültig gegen die Anerkennung derſelben, auf Objectivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomiſtik alle ruhig neben einander bleiben können, wozu freylich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats ſehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anſchauung des Univerſums nicht eine Anſchauung deſſelben als Geiſtes ſeyn kann, weil das, was Geiſt iſt, im Zuſtande der Atomen, nicht als ein Univerſum vorhanden iſt, und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnſeyns beſteht. Wenn alſo ſchon die Subjectivität des Sehnens in die Objectivität des Schauens ſich emporgehoben hat, und die Verſöhnung nicht mit der Wirklichkeit, ſondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelheit, ſondern mit dem Univerſum geſchicht, ſo iſt ſelbſt dieſes Anſchauen des Univerſums wieder zur Subjectivität gemacht, indem es theils Virtuoſität, oder nicht einmal ein Sehnen, ſondern nur das Suchen eines Sehnens iſt, theils es ſich nicht organiſch conſtituiren, noch die wahrhafte Virtuoſität in Geſetzen und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objectivität und Realität erhalten, ſondern die Aeußerung ein ſchlechthin inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und beſonderer Begeiſterung, und nicht die wahrhafte Aeußerung, ein Kunſtwerk vorhanden ſeyn ſoll.

C.

Fichteſche Philoſophie.

In der Kantiſchen Philoſophie iſt das Denken, das Unendliche, die Form des Objectiven das Erſte; der abſolute Gegenſatz deſſelben, gegen das Beſondere, Endliche, das Seyn, iſt im erkennenden Subject, aber bewußtlos oder nicht zugleich objectiv für daſſelbe, oder man kann auch ſagen, die abſolute Identität, in welcher der Gegenſatz aufgehoben iſt, iſt rein objectiv, ein bloßer Gedanke; — beydes iſt gleichbedeutend, denn beydes, dieſe Form abſoluter Objectivität, das Jenſeits der Identität für das Erkennen und das Subjective, das Erkennen, wohinein der abſolute Gegenſatz verlegt wird, kommen nicht zuſammen. In der Jacobiſchen Philoſophie iſt das Bewußtſeyn über denſelben das Erſte, und der Gegenſatz, der im Erkennen iſt, flieht eben ſo, um ihn aufgelößt ſich vorzuſtellen, zu ſeinem Gegentheil, einem Jenſeits des Erkennens, aber es iſt eine Mitte zwiſchen dieſem Uebergang zu abſolut entgegengeſetzten vorhanden; aber dieſe Mitte iſt ſelbſt ein Subjectives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieſes Sehnen iſt in der Fichteſchen Philoſophie mit der Kantiſchen Objectivität ſyntheſirt, aber nicht daß die beyden entgegengeſetzten Formen ſich in einer wahrhaften Identität und Indifferenz auslöſchten, und die abſolute Mitte hervorträte, ſondern jene Jacobiſche ſubjective Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums iſt ſelbſt nur in objective Form aufgenommen. In der Kantiſchen Philoſophie zeigt ſich wegen des Widerſpruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Beſonderheit nicht der mindeſte Kummer; im Theoretiſchen wird er abſolut behauptet, und im Praktiſchen, deſſen Begriff es mit ſich bringt, ihn aufzuheben, tritt ein Formalismus von Rechtswiſſenſchaft und Moral, ohne Lebendigkeit, ſo wie ohne Wahrheit auf. Die Jacobiſche Philoſophie hat das Identiſchſeyn des Allgemeinen und Beſondern in der, aber ſubjectiven Individualität; eine ſolche Vereinigung kann deßwegen nur ein Kummer und Sehnen und die Beſonderheit muß ein Permanentes, Geheiligtes und Abſolutes ſeyn. Bey Fichte iſt dieſe Subjectivität des Sehnens ſelbſt zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, abſolute Foderung, und die Foderung iſt der Kulminationspunkt des Syſtems: Ich ſoll gleich Nicht-Ich iſt; aber kein Indifferenzpunct in ihm zu erkennen.

Es iſt oben erinnert worden, wie das Syſtem ſich zur negativen Seite des Abſoluten, der Unendlichkeit, Ich als abſolutem Denken erhebt; und inſofern iſt es reiner Idealismus; der aber, weil jene negative Seite ſelbſt als das abſolut Poſitive geſetzt wird, formell wird, und einen Realismus ſich gegenüberſtehen hat; dadurch, daß er die Gegenſätze nur im Unendlichen gleichzuſetzen, d. h. das abſtrahirende Denken, die reine Thätigkeit dem

Seyn entgegengeſetzt, zum abſoluten macht, vernichtet er ſie nicht wahrhaftig, ſondern dieſe intellectuelle Anſchauung iſt etwas formelles ſo wie der Idealiſmus, und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellectuellen Anſchauung der Gegenſatz auf, und alle Identität iſt die relative des Cauſalzuſammenhangs in einem Beſtimmen des einen durch das andere.

Nach der Aufgabe der Philoſophie, wie ſie durch die Lockeſche und Humeſche Cultur beſtimmt worden iſt, ſoll vom Standpunct des Subjects die Welt berechnet, und nunmehr erklärt werden; in dieſe zu erklärende Welt wird eben dieſe Entgegenſetzung hineingetragen die zwiſchen ihr und dem Subject ſtatt findet, ſie trennt ſich in eine ideelle und reelle Seite; ſo daß das Ideelle in dem relativen Gegenſatz gegen das Reelle, das einmal die reine von der Realität abſtrahirende Identität, oder der reine Begriff wird, das anderemal aber die auf die Realität bezogne, Raum, Zeit, Kategorieen, die Idealität des Reellen iſt. Das Objective oder Allgemeine des Reellen beſteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt, die ideelle Seite iſt, ſo daß der Idealiſmus, der auf die Erklärung der objectiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objectivität als das Ideelle erkannt hat, ſie auch aus dem Princip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegenſatz gegen die Welt überhaupt das Subject iſt, abgeleitet, und hiemit das an und für ſich Seyn des Objectiven aufgehoben hat. Dieſer kritiſche Idealiſmus, den Fichte in ſchärferem Umriß heraushob, iſt, wie von ſelbſt erhellt, etwas formales, das Allgemeine der dem Subject entgegengeſetzten Welt, iſt als allgemeines, ideelles, als Denken, und damit als Ich geſetzt; aber nothwendig bleibt das Beſondere zurück, und wenn nach der beliebten Stellung der Idee der Philoſophie von Erklärung die Rede ſeyn ſoll, ſo bleibt von der objectiven Welt die intereſſanteſte Seite, die Seite ihrer Realität unerklärt. Daß das Reelle, als für die Empfindung, etwas empiriſches ſey, und unter dieſem Titel geradezu weggeworfen und der Betrachtung für unwürdig erklärt werde, wie Kant thut, iſt ſo wenig befriedigend, als wenn Fichte zeigt, daß die Empfindung ſchlechthin etwas ſubjectives iſt, und daß roth, u. ſ. w. von der Hand des Subjects erſt auf die Fläche verbreitet werde, und dadurch Objectivität erhalte; denn es iſt gerade nicht nach der Idealität, ſondern nach der Realität die Frage; und es iſt gleichgültig, ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen, oder von Beſchaffenheiten der Dinge iſt. In dem praktiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre wird zwar die Mine gemacht, als ob die für die ideelle Seite abſolute Realität, die Dinge wie ſie an ſich ſind, aus dem, wie wir ſie machen ſollen, hätten conſtruirt werden ſollen; allein es iſt da nichts als eine Analyſe des Begriffs des Strebens und des Triebs in einer Intelligenz und einige Reflexionsbegriffe für das Gefühl, daß die Gefühle verſchieden ſeyn müſſen, abgeleitet, oder von der Aufgabe, das Syſtem der Dinge, wie ſie ſeyn ſollen, iſt nichts als der formelle Begriff des Sollens analyſirt; aber außer dieſem formalen Weſen das Gefühl ſelbſt als reales Syſtem, oder die Totalität des Sollens auch nicht im geringſten conſtruirt, denn ſchon an und für ſich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu; ſondern die Mannichfaltigkeit der Realität erſcheint als eine unbegreifliche, urſprüngliche Beſtimmtheit und empiriſche Nothwendigkeit; die Beſonderheit und Differenz als ſolche iſt ein Abſolutes. Der Standpunct für dieſe Realität iſt der empiriſche Standpunct eines jeden Einzelnen; und für jeden Einzelnen iſt ſeine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeſchloſſen iſt. Es braucht nicht erinnert zu werden, wie gleichgültig für dieſe Abſolutheit des Empiriſchen jener formale Idealismus iſt, welcher erweiſt, daß dieſe ganze empiriſche Realität nur ein Subjectives, ein Gefühl ſey, denn dieſe Form verändert an der gemeinen und unbegreiflichen Nothwendigkeit des empiriſchen Daſeyns nicht das mindeſte; und es iſt durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, ſie erſcheinen nur als Beſchaffenheit der Dinge oder als Empfindung, zu denken.

Der Formalismus des hier idealiſtiſch genannten Wiſſens, der bey der Jacobiſchen Philoſophie, welche das beſtimmteſte und offenſte Bewußtſeyn darüber hat, entwickelt worden iſt, bedarf eigentlich keiner weitern Erläuterungen bey der Fichte'ſchen Philoſophie, welche ihn mit den andern durch das Princip der Subjectivität, und daß die abſolute Identität nicht für Erkennen und Wiſſen, ſondern nur für den Glauben iſt, gemein hat. Das Weſentliche deſſelben iſt, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Innhalt, einer Beſtimmtheit des Begriffs, oder umgekehrt, die Beſtimmtheit zu der Unbeſtimmtheit auf eine unbegreiffliche Weiſe hinzutritt; ob nach dem Jacobiſchen Dogmatiſmus das Objective das Gegebene als das Erſte genannt wird, zu welchem der Begriff ſpäter hinzukommt, oder ob Fichte das leere Wiſſen, Ich, zum Erſten macht, deſſen Weſen daſſelbe mit dem leeren Verſtand des analyſirenden Wiſſens, nemlich eine Identität iſt, für welche bei Fichte die ihm fremde aus ihm nicht zu begreiffende Beſtimmtheit als das Spätere erſcheint, macht in der Sache nicht den mindeſten Unterſchied. —

Wenn nach dem Fichte'ſchen Idealiſmus Ich nicht Dinge empfindet und anſchaut, ſondern nur ſein Empfinden und ſein Anſchauen anſchaut, und nur von ſeinem Wiſſen weiß, ſo iſt die reine leere Thätigkeit, das reinfreye Handeln, das Erſte und einzig Gewiſſe; und es iſt ſchlechthin nichts als das reine Wiſſen und das reine Anſchauen, und das Empfinden, Ich = Ich; wir werden nachher ſehen, wie durch den abſoluten Willensact die ganze vernichtete Sinnenwelt überhaupt Realität erhält, aber das Wiſſen um dieſe Realität, das Verhältniß der abſoluten Leerheit und Unbeſtimmtheit des Wiſſens zu der Beſtimmtheit und jener Realität iſt das Unbegreiffliche und eins dem andern, das Beſondere dem Allgemeinen gleich fremde, wie die empiriſch gegebene Beſtimmtheit Jacobi's, der Unbeſtimmtheit oder dem Begriffe des analyſirenden Verſtandes. Fichte's Weiſe nur vom Wiſſen, nemlich nur von der leeren Identität zu wiſſen, bereitete ſich aber durch ihren eigenen Formaliſmus einen

Weg zum Beſondern; es wird anerkannt, daß die einzige Wahrheit und Gewißheit, das reine Selbſtbewußtſeyn und das reine Wiſſen, etwas unvollſtändiges, durch etwas anderes bedingtes, d. h. daß das Abſolute des Syſtems nicht abſolut ſey, und eben deßwegen zu etwas anderem fortgegangen werden müſſe; dieſe erkannte Unvollſtändigkeit des abſoluten Princips, und die daraus erkannte Nothwendigkeit eines Fortgehens zu einem andern, iſt das Princip der Deduction der Sinnenwelt; das völlig leere, womit angefangen wird, hat durch ſeinen abſoluten Mangel den Vortheil, in ſich immanent, die unmittelbare Nothwendigkeit zu tragen, ſich zu erfüllen, zu einem andern, und von dieſem Andern zu andern Andern in eine unendliche objective Welt fortgehen zu müſſen. Gibt es nun eine höhere Apriorität eines Princips, als in welchem unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen liegt? eine Nothwendigkeit, die darauf beruht, daß das Princip ſchlechthin Theil, und durch ſeine unendliche Armuth die unendliche Möglichkeit des Reichthums iſt; das Princip ſpielt auf dieſe Art die gedoppelte Rolle, das einemal abſolut, das anderemal ſchlechthin endlich zu ſeyn, und in letzterer Qualität ein Anfangspunct für die ganze empiriſche Unendlichkeit werden zu können.

Der Formalismus dieſes Princips hat, für ſich betrachtet, auch den großen Vortheil, daß es leicht begreifflich zu machen iſt; es iſt allgemein über die ſchwere Foderung der intellectuellen Anſchauung geklagt, es iſt zu ſeiner Zeit erzählt worden, daß Menſchen über dem Beginnen, den reinen Willensact und die intellectuelle Anſchauung zu produciren, in Wahnſinn verfallen ſeyen: beydes iſt ohne Zweifel durch den Nahmen der Sache veranlaßt worden, welche Fichte als einfach und gemein genug beſchreibt, und von der es wohl nur ſchwer hielt ſich zu überzeugen, daß ſie wirklich nur dieß Gemeine und Einfache ſey. Irgend ein Ding, etwas dem reinen Bewußtſeyn, oder Ich, das im gemeinen Bewußtſeyn nach Fichte's Ausdruck gleichfalls gegeben iſt, fremdartiges anſchauen, iſt empiriſche Anſchauung, aber von allem fremdartigen im Bewußtſeyn abſtrahiren, und ſich ſelbſt denken, iſt intellectuelle Anſchauung; in irgend einem Wiſſen von allem beſtimmten Innhalt abſtrahiren, und nur das reine Wiſſen, das rein Formelle deſſelben wiſſen, iſt reines abſolutes Wiſſen; dieſe Abſtraction iſt doch leicht zu machen, und jeder weiß auch was, an dem er die Abſtraction machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abſtrahirt hat, hat man ſich auch nicht bange ſeyn zu laſſen, denn es geht nicht verloren, ſondern tritt vielmehr fürs Wiſſen, und fürs Handeln ohnedem, in ſeiner ganzen empiriſchen Ausdehnung und Breite wieder ein; nur macht die Philoſophie dieſe Zufälligkeit des gemeinen Bewußtſeyns methodiſch, aber ohne ihm von ſeiner Zufälligkeit und Gemeinheit im geringſten etwas zu nehmen.

Das Methodiſche dieſes Wiſſens oder die Philoſophie über das gemeine Bewußtſeyn beſteht darinn, daß vors erſte von etwas ſchlechthin wahrem und gewiſſem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wiſſen ſelbſt in allem Wiſſen, dem reinen Bewußtſeyn; aber, da es unmittelbar ſich als Princip der Deduction nur dadurch erweiſt, daß es ſchlechthin unvollſtändig und rein endlich iſt, ſo iſt ſeine Wahrheit und Gewißheit von einer ſolchen Art, welche von der Philoſophie verworfen wird; denn für dieſe iſt die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollſtändig, noch eine Abſtraction, noch bedingt iſt.

Daß aber die Leerheit des Wiſſens Princip des Fortgangs wird, dieß findet ſich eben darin, daß daſſelbe ein ſchlechthin mangelhaftes iſt und alſo unmittelbar eines Andern bedarf und der Anknüpfungspunct für Anderes, welches die Bedingung deſſelben iſt, wird. Die Form, unter welcher die objective Welt, als ein Fremdes zu dem, was durch ſie vervollſtändigt wird, nemlich zum reinen Wiſſen hinzutritt, iſt das Schließen von dem Mangel eines Umſtandes im Anknüpfungspuncte, auf ſeine Nothwendigkeit, von der Unvollſtändigkeit des Abſoluten, das ſelbſt ein Theil iſt, auf einen andern Theil, der jenen vervollſtändigt. Daß aber in dem als abſolut geſetzten ein Mangel, daß es nur Theil iſt, dieſe Einſicht iſt allein möglich durch die Idee der Totalität, oder überhaupt nur durch das Bewußtſeyn, daß zum Behuf der ſogenannten intellectuellen Anſchauung, des ſich ſelbſt Denkens, und des reinen Wiſſens, abſtrahirt worden iſt von anderm fremdartigen, das nachher wieder aufgenommen wird. Warum nicht jene Idee der Totalität ſelbſt, an welcher gemeſſen das reine Wiſſen ſich als ein unvollſtändiges zeigt, als das

Abſolute auftritt, ſondern ein als Theil und mangelhaft anerkanntes, davon iſt für ſich kein Grund abzuſehen, als weil dieſer Theil empiriſche Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; ſolcher empiriſchen Wahrheit wird der Vorzug vor der abſoluten Wahrheit der Totalität gegeben. Das Fortſchließen von dem Theil auf andere Theile aber iſt nichts als ein Wiederaufnehmen deſſen, wovon abſtrahirt worden iſt, oder da das, was durch die Abſtraction zu Stande gekommen iſt, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem ſteht, wovon abſtrahirt wird, daſſelbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden iſt, ſo iſt die Deduction nichts als eine Verwandlung der Zeichen, des minus in plus; im reinen Wiſſen iſt die Sinnenwelt als ein minus geſetzt, es iſt von ihr abſtrahirt, ſie iſt negirt worden; der Schluß auf ſie beſteht darin, daß ſie nunmehr als ein plus, und dieß plus als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns geſetzt wird; in der Freyheit des vernünftigen Weſens iſt das Objective, worauf ſich ſeine Freyheit richtet, als ein minus geſetzt, die Deduction der Sphäre für die Freyheit beſteht alſo darin, daß es mit einem plus, als ſeyend geſetzt wird; ſo wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel iſt, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings ſchon, aber mit dem Zeichen minus geſetzt iſt, und das Geld aus demſelben unmittelbar deducirt werden kann, weil es in ſeinem Mangel unmittelbar geſetzt iſt. Ein Erkennen durch ſolche Deduction iſt an und für ſich kein wahrhaftes Erkennen; denn dieß fängt vom Abſoluten an, das weder ein Theil, noch unvollſtändig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch

Abſtraction, ſondern durch wahrhafte intellectuelle Anſchauung, iſt. Jenes Erkennen aus dem Mangel beruht im Grunde auf ebendemſelben Gegebenſeyn der Objecte für das analyſirende Denken, wie Jacobi, Köppen und andere in den geoffenbahrten und geglaubten Thatſachen des Bewußtſeyns das Mannichfaltige und ſeine Verknüpfung vorfinden, nur daß das Vorgefundene bey Jacobi und Köppen ein poſitives, bey Fichte hingegen ein negatives Zeichen hat, jene finden ebendaſſelbe als vorhanden, was Fichte als mangelnd findet. Dieſer Idealismus iſt daher die wahrhafte Umkehrung des formalen Wiſſens, aber nicht wie Jacobi geſagt hat, des Cubus des Spinozismus, denn der Cubus des Spinoza iſt nicht umkehrbar, weil er im freyen Aether ſchwebt, und es an ihm kein Oben noch Unten, vielweniger irgend eine Kugel, oder Schildkröte, worauf er gegründet wäre, gibt, ſondern er ſeine Ruhe und ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat, ſeine eigene Kugel und Schildkröte iſt; hingegen das regelloſe Polyeder des formalen Wiſſens liegt auf einer ihm fremden Erde, in der es ſeine Wurzel und an der es ſeinen Träger hat; für daſſelbe alſo gibt es ein Oben und Unten; das gewöhnlich formelle Wiſſen hat die mannichfaltige Empirie als Grund, aber zieht aus demſelben in die ideelle Atmoſphäre mannichfaltige Spitzen von Begriffen; das Fichte'ſche formelle Wiſſen iſt eine Umkehrung von jenem, es fängt in der Atmoſphäre, worin ein und daſſelbe nur negativ und ideell vorgefunden wird, an, und der Idealität deſſelben ſich bewußt, ſenkt es den negativ vorhandenen Innhalt mit poſitivem Zeichen als Realität nieder.

Was nun das Product eines ſolchen Erkennens, das vom gewiſſen Theile anfängt, und nach und nach im Fortgang an den Theilen den Mangel als eine fürs Wiſſen geſetzte Totalität ausſprechen will, betrifft, ſo ſcheint es, daß das Product die Totalität nicht nur ſeyn könne, ſondern auch ſeyn müſſe. Denn ihre Idee ſcheint das Vorausgeſetzte zu ſeyn, indem durch ſie allein erkannt werden kann, daß jenes abſolut gewiſſe Erſte nur ein Theil iſt; weil ſie alſo wahrhaft das Erſte iſt, ſo ſcheint der Fortgang der Entwicklung ſie darſtellen zu müſſen; aber daß das Ganze dieſes Fortgangs Totalität ſey, iſt eben dadurch, daß ein als Theil erkanntes, mangelhaftes, abſolute Wahrheit und Gewißheit haben ſoll, unmöglich. Die reine Empirie, die nicht von einem Theile weiß, den Theil nicht durch Reflexion, als ein ſchlechthin Weſen habendes fixirt, vermag wohl von einem Theile anzufangen, und durch ihren Fortgang an den Theilen den ganzen Kreis zu beſchreiben und darzuſtellen, denn weil ſie Empirie iſt, ſteckt ſie nicht in den Fußeiſen der Reflexion, die den Theil zu einem Anſich und ſo es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen; aber eine von der Empirie producirte oder vielmehr gefundene Totalität iſt, wenn ſie auch der Vorſtellung als ſolche gegeben wird, nicht für die Erkenntniß; denn für dieſe müſſen die Theile ſchlechthin durchs Ganze beſtimmt, das Ganze das Erſte der Erkenntniß ſeyn. Jene formale, das negativ vorgefundene in poſitives umwandelnde Erkenntniß, ſo wenig ſie vom Ganzen anfängt, ſondern vom Theile zu Theilen fortgeht, vermag aus ihrem Theilweſen weder für die Vorſtellung überhaupt, noch für die Erkenntniß, herauskommen; denn wenn ihr darin, daß ſie das leere Wiſſen als etwas unvollſtändiges erkennt, die abſolute Idee vorzuſchweben ſcheint, ſo bedeutet dieſe Idee unmittelbar nur ſelbſt die Negativität eines andern, das nöthig iſt, und das ſelbſt wieder nur ein Endliches, ein Theil, ein Anderes iſt, und ſofort ins Unendliche; ſie erweiſt ſich als etwas ſchlechthin formelles, weil der endliche Anknüpfungspunct, alſo der Theil ein Anſich, ein Abſolutes iſt, wodurch alle wahre Idee der Totalität ſchlechthin zerſtört wird. Was die Deduction durch ihr Kunſtſtück, das Negative in ein Poſitives umzuſetzen, producirt, iſt daher nothwendig eben jene Maſſe gemeiner empiriſcher Realität, eine allenthalben endliche Natur, eine Sinnenwelt; durch die Abſtraction von dem Fremdartigen im Ich war von ihm nicht ſpeculativ abſtrahirt, d. h. es war nicht vernichtet, ſondern dieſelbe Formel in eben denſelben Zuſammenhang und derſelben gemeinen Wirklichkeit, nur mit negativem Zeichen in der Form eines Mangels geſetzt worden; wie der Spiegel ſie im gemeinen Empirismus empfangen und ideell in ſich geſetzt hatte, ſo gibt er ſie nachher wieder zurück, und dieſes Zurückgeben, oder dasjenige nennen, was dem Mangel mangelt, heißt eine immanente, transcendentale Deduction. Da die Endlichkeit des Anfangspuncts, der abſolut iſt, unmöglich macht, daß die Geburt der Erkenntniß ein wahrhaftes Ganzes iſt, denn dieſes iſt allein dadurch möglich, daß kein Theil an ſich iſt, ſo iſt ein wahres Ideal, worin die Endlichkeit der empiriſchen Realität verſchwände, die Affection zur Natur würde, ſchlechthin unmöglich; es gibt keine andere Fülle von

Vorſtellungen, als von endlichen, die Natur iſt ſchlechthin Sinnenwelt; die Veränderung, welche mit dem gemeinen Empirismus vorgeht, iſt, daß er deducirt worden iſt, d. h. daß das Syſtem, oder beſſer die Maſſe, denn an ein Syſtem iſt nicht zu denken, der für das gemeine Bewußtſeyn nothwendigen Vorſtellungen, zuerſt als reiner Mangel geſetzt, und an dasjenige, was das Subject dieſes Mangels iſt, nemlich das Ich, angeknüpft erſcheint; und es iſt beliebig, das eine mal auf den reinen Mangel, das anderemal auf die Maſſe des Mangelnden zu reflectiren, das einemal das reine Wiſſen, und immer das reine Wiſſen, die Leerheit, das Nichts zu denken, das anderemal aber den ganzen Innhalt dieſes Nichts, als eine Maſſe von ſubjectiven, aber nur ſubjectiven Affectionen beydes, das reine minus, und dasjenige, deſſen das Ich ermangelt, damit es ein Mangel iſt, iſt unzertrennlich, denn die Abſtraction iſt unmittelbar nur dadurch, daß ſie mit dem in Beziehung ſteht, wovon abſtrahirt wird, oder daß dieſes mit negativem Zeichen geſetzt iſt. Die theoretiſche Wiſſenſchaft nun beſteht in der Erkenntniß des Mangels, und des Mannichfaltigen, deſſen entbehrt wird, aber die eigentliche Realität, das wahrhafte plus erhält es erſt durch den reinen Willensact; aber Eins iſt nie ohne das andere, die Leerheit nicht ohne das, wovon ſie leer iſt; es ſey, daß nun dieſes ideell oder reell, ſubjectiv oder objectiv geſetzt ſey.

Der Ich, der im zweyten Aufzuge der Beſtimmung des Menſchen, an welche Darſtellung wir uns hier vorzüglich halten wollen, ſich durch einen Geiſt in Freyheit ſetzen läßt, denkt, wenn er ſich am Ende wirklich in Freyheit geſetzt glaubt, gar nicht an dieſe ſeine völlige Verbundenheit der empiriſchen Nothwendigkeit, und an die unbegreifliche Sphäre ſeiner gemeinen Realität im Gefühl, er gibt im Vorbeygehen S. 88. auf die Frage des Geiſtes: „du fühlſt doch nie überhaupt? — die Antwort: Ich:“ Keineswegs. Jede Empfindung iſt eine beſtimmte; es wird nie nur bloß geſehen, oder gefühlt, oder gehört, ſondern immer etwas Beſtimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menſchen, und dergleichen (dieß dergleichen, umfaßt wohl das übrige der Natur, das exquiſite derſelben aber wird in dem namentlich aufgeführten, dem grünen, rothen, dem Violinen-Schall, genannt ſeyn ſollen; unter den Beſtimmtheiten aber waren Beiſpiele beſtimmter Formen intereſſanter und zweckdienlicher geweſen, als jene Beiſpiele des formloſen) geſehen, gefühlt, gehört. Laß das unter uns abgemacht ſeyn.“ — Von allem dieſem Beſtimmten, und der Beſtimmtheit ſeiner empiriſchen Exiſtenz überhaupt, meynt ſich der Ich ohne weiters dadurch befreyt, daß er ſich überzeugt, jene Beſtimmtheiten ſeyen in ihm, und nur ſeine Affectionen, das Wiſſen davon ein unmittelbares Wiſſen von ſeinem Zuſtand, und die ganze Kette der gemeinen Nothwendigkeit nur einſeitig, er frey alſo dadurch, daß das Subject für ſich ſelbſt, durch Affectionen nicht durch Dinge, ein abſolut empiriſches Weſen iſt; ein Widerſpruch, welcher unter die härteſten zu rechnen iſt. Um der Ueberzeugung willen, daß das Bewußtſeyn eines Dinges außer uns abſolut nichts weiter iſt als das Product unſeres eigenen Vorſtellungsvermögens, erklärt der Geiſt den Ich für frey und auf ewig erlöſet von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte; frey von einer Nothwendigkeit, die nur in ſeinem Denken ſey, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer ihm exiſtiren — als ob er nicht in einer und ebenderſelben Gefangenſchaft ſeines Zuſtands, in einer und eben derſelben Nothwendigkeit, die ungeachtet ſie nicht mehr in der Form ſeines Denkens als äußeres Object vorhanden iſt, mit ebenderſelben Wirklichkeit, Willkührlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affectionen und Zuſtänden exiſtirt. Da nun der Ich annoch mit einem und ebendemſelben Reichthum von den Realitäten als Empfindungen begabt iſt, ſo iſt nicht zu begreifen, wie er über die Façon einer Dingheit, welche ſein Syſtem von Affectionen verloren hat, in das Härmen hineingerathen kann, daß nunmehr Nichts, abſolut Nichts als Vorſtellungen, Beſtimmungen eines Bewußtſeyns als bloßen Bewußtſeyns ſeyn; nicht über das was er verlor, denn jene bloße Façon der Objectivität und Körperlichkeit des ſüßen und bittern iſt nicht der Mühe werth, ſondern darüber, daß er noch an ſeiner unverletzten Nothwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite, des ſüſſen und bittern und rothen u. ſ. w. Empfindens und der nackten Factums der Anſchauung (S. 169), zu denen erſt durch das Denken das Ding hinzukommt, das ihm allein verloren gegangen iſt, reich bleibt, hatte er zu wehklagen; nicht über das, was der Geiſt nahm, ſondern über die ganze Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchloſen Geiſt nennen.

Das unmittelbare Product dieſes formalen Idealiſmus, das uns entſtanden iſt, ergibt ſich alſo in folgender Geſtalt: ein Reich einheitsloſer Empirie und reinzufälliger Mannichfaltigkeit, ſteht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken, als wirkende und reelle Kraft geſetzt wird, muß es wie die übrige Objectivität, als ein Ideelles erkannt werden; oder um den Gegenſatz gegen die empiriſche Nothwendigkeit und Mannichfaltigkeit rein zu haben, muß es nicht als reelle wirkende Kraft, d. h. in Beziehung auf Realität ſondern rein für ſich als leere Einheit als von der Beſonderheit ganz abgeſchiedene Allgemeinheit, geſetzt werden. Kants reine Vernunft iſt eben dieſes leere Denken, und Realität ebenſo jener leeren Identität entgegengeſetzt, und das nicht Zuſammenſtimmende beyder iſt es was den jenſeitigen Glauben nothwendig macht; aber die der Identität mit der praktiſchen Vernunft nothwendig entbehrende Realität wird in der Kantiſchen Philoſophie nicht bloß in der ganz bloß empiriſchen Beziehung, wie ſie als Empfindung des empiriſchen Subjects vorhanden iſt, und in dem Fichteſchen Idealiſmus allein vorkommen kann, betrachtet, ſondern Kant erkennt ſie zugleich, als eine höhere Realität, nemlich als organiſches Syſtem und ſchöne Natur; indem der Kantiſche Idealiſmus für die Reinheit der Abſtraction, welche die Identität ganz aus der Differenz heraus und ihr entgegengeſetzt, als Ein Glied des Gegenſatzes, und das Andere als reine empiriſche Nothwendigkeit, und eine aller Identität ermangelnde Mannichfaltigkeit ſetzt, verliert, gewinnt er gegen dieſen Formalismus, dadurch, daß an einer Stelle des Syſtems mehr, die ſpeculative Idee hervortritt.

Auf dieſe Weiſe iſt im Fichteſchen Idealismus das Syſtem des Wiſſens ein Wiſſen von einem ganz leeren Wiſſen, welchem eine empiriſche Realität, von der Einheit, welcher die Mannichfaltigkeit abſolut entgegengeſetzt iſt, und von einer relativen Identität beyder. Einem ſolchen formalen Wiſſen, das es nicht weiter als bis zur relativen Identität bringen kann, und ſeinem abſoluten Gegenſatze, der bey Kant die populäre und weniger abſtracte Form von Glückſeligkeit und Moralität hat, muß die wahre Identität als ein abſolutes Jenſeits gegenüber ſtehen; weil Denken und Wiſſen ſchlechthin nur formal, nur im Gegenſatze, nur relativ ſind, ſo iſt vernünftige Erkenntniß und ſpeculative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich; die höchſte Anſtrengung des formalen Denkens iſt die Anerkennung ſeines Nichts und des Sollens; aber weil es ſich nicht wahrhaft aufgibt, iſt das Sollen perennirend, es iſt ein bleibendes Wollen, das nichts kann, als nur bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch daſſelbe hiedurch zur poſitiven vernünftigen Erkenntniß durchbrechen.

Dieſe Form der Dreyheit, Setzen, Denken, Unendlichkeit, — alsdenn Seyn, Entgegenſetzen, Endlichkeit, und eine, indem die zwey erſten ſchlechthin verſchiedene ſind, Beziehung beyder fürs Wiſſen auf einander, welche ſelbſt eine gedoppelte iſt, a) eine unvollkommene, die poſitive Beziehung fürs Wiſſen, b) abſolute Identität beyder, und dieſe iſt auſſer einem ſolchen Wiſſen und Erkennen; dieſe Form der Dreyheit, ſpricht das ganze Syſtem in allen ſeinen Darſtellungen, wie zuerſt in der Wiſſenſchaftslehre aus; die zwey erſten Theile, oder der Gegenſatz, iſt in ihren zwey erſten Grundſätzen enthalten, deren erſter, Ich = Ich, nichts als die formale Identität, die Unendlichkeit, welche eine Endlichkeit gegen ſich hat, eben darum iſt, weil er noch einen zweyten für ihn abſoluten, aus dem Ich = Ich nicht erkennbaren außer und nach ſich nothwendig hat; dieſe zweyte Handlung ſoll der Materie nach bedingt ſeyn, es iſt ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln; aber (S. 18. Wiſſenſchaftslehre) die Bedingung, unter welcher das Gegentheil von Ich geſetzt wäre, kann aus Ich = Ich ſich gar nicht ergeben, da die Form des Gegenſetzens in der Form des Setzens ſo wenig enthalten wird, daß ſie ihr vielmehr ſelbſt entgegengeſetzt iſt. Daß das Setzen ſowohl als das Entgegenſetzen, beydes ein Handeln des Ich ſelbſt ſind, mit dieſer Identität, welche dieſelbe iſt, die ſich im vormaligen Subject, der einfachen Subſtanz der Seele, als dem gemeinſchaftlichen Behälter für vielerlei entgegengeſetzte Thätigkeiten fand, iſt ſo wenig etwas gedient, daß ſie vielmehr das formellſte und dasjenige iſt, was dieſe Philoſophie am allerhöchſten verſchmähen muß. Und der Anfang mit dem Gegenſatze iſt theils ein vorläufiges, problematiſches Philoſophiren, welches mit Dingen, die Nichts ſind, mit leeren Abſtractionen ſich umtreibt, und erſt in der nachfolgenden Syntheſe ihnen Realität verſchafft, wie Fichte anerkennt, daß dieſes reine Ich und NichtIch außer und vor der productiven Einbildungskraft, nur durch eine Täuſchung der Einbildungskraft ein Beſtehen für das Denken hat; theils löſt dieſes problematiſche Philoſophiren, welches das Unendliche, Denken, dem Entgegenſetzen, dem Stoff ſchlechthin gegenüber ſtellt, und den mannichfaltigen Stoff oder das Entgegenſetzen zu dem erſten hinzupoſtulirt, und empiriſch aufnimmt, da ſich in dem Bewußtſeyn eines jeden ein ſolches Entgegenſetzen finde, ſich nicht in wahrhafter Identität auf; der dritte Grundſatz iſt das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rückſicht, der einen des formalen Wiſſens und endlichen Beziehens durch Cauſalzuſammenhang, das ganz in der Differenz und in der Theilung iſt, der andern für den Glauben, durch welchen die abſolute Identität außer dem Erkennen iſt; beyde Seiten der Beziehung aber, die Form als Wiſſen und die Materie des Glaubens können ſchlechthin nicht Eins werden. Das Herausheben des Einen Glieds des Gegenſatzes, nemlich der Unendlichkeit, die einſeitige Reflexion auf den erſten Grundſatz, macht den Idealismus aus, aber nicht anders, als wie die gemeinſte Abſtraction ein Idealismus iſt, als Negation der Beſonderheit, poſitiv formale Identität. Um dieſer Form der Triplicität willen, in der das Wiſſen in der Differenz, das nicht differente aber nur entweder Unendlichkeit, formale Identität, oder jenſeits des Erkennens iſt, tritt das Fichteſche Syſtem nicht aus dem Princip des allgemeinen Menſchenverſtandes heraus, und nachdem das falſche Vorurtheil ſich verbreitet hatte, daß es nicht das Syſtem des gemeinen Menſchenverſtands, ſondern ein ſpeculatives Syſtem ſeye, gibt es ſich wie billig alle Mühe, in neuern Darſtellungen dieß Vorurtheil auszureuten. Es iſt nichts klarer, als daß Jacobi dieß Syſtem mißverſtanden hat, wenn er in dem Brief an Fichte, eine Philoſophie aus Einem Stück, ein wahrhaftes Vernunft-Syſtem, auf die Fichteſche Weiſe hervorgebracht, ja ſogar auf die Fichteſche Weiſe allein möglich glaubt. Jacobi, ſetzt der Fichteſchen Philoſophie entgegen: daß Er unter dem Wahren etwas verſtehe, was vor und auſſer dem Wiſſen iſt; aber hierinn kommt die Fichteſche Philoſophie durchaus mit der Jacobiſchen überein, das Abſolute iſt ihr allein im Glauben, nicht im Erkennen; Fichte verſündigt ſich wie Jacobi Vorr. zu dem Briefe S. VIII. ſagt, ſo wenig an der Majeſtät des Orts, wo das Wahre außerhalb des Erkennens iſt, er will ihn ſowenig in den Bezirk der Wiſſenſchaft einſchließen, daß vielmehr die abſolute Identität für ihn ſchlechthin außer dem Wiſſen, das Wiſſen nur, wie Jacobi es verlangt, formell, und in der Differenz iſt, daß Ich nicht gleich Ich ſeyn, daß das Abſolute nicht gedacht, ſondern nur Subject und Object, Eins nach dem Andern, Eins beſtimmend das Andere, beyde nur im Cauſalzuſammenhang gedacht werden können. Hierüber; daß man die abſolute Identität des Denkens und Seyns nicht denken könne, ſagt Spinoza princ. phil. Cart. p. I. prop. VI. schol. Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei (d. i. wie Spinoza Gott definirt, des Weſens, in deſſen Idee die Exiſtenz nothwendig iſt, oder deſſen Idee und Seyn Eins iſt) ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus.

Warum die Jacobiſche Philoſophie den Nihiliſmus, den ſie in der Fichteſchen findet, ſo ſehr verabſcheue, iſt vorhin gezeigt worden; aber was das Fichteſche Syſtem ſelbſt hierüber betrifft, ſo liegt allerdings die Aufgabe des Nihiliſmus in dem reinen Denken, es iſt aber nicht fähig zu ihm zu gelangen; weil dieß reine Denken ſchlechthin nur auf Einer Seite ſtehen bleibt, und alſo dieſe unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit ſich gegenüber, und zugleich mit ſich hat; und ſo iſt das Ich ſchlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich afficirt; wie es ſeyn muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegenſatzes iſt, als Anſich ſeyend geſetzt ſeyn ſoll; aber darum kann ſein correlatum ſchlechthin nicht vernichtet werden, ſondern ſpringt mit unüberwindlicher Elaſticität hervor, denn beyde ſind durch das höchſte Schickſal mit diamantenen Ketten zuſammengeſchmiedet. Das erſte der Philoſophie aber iſt, das abſolute Nichts zu erkennen, wozu es die Fichteſche Philoſophie ſo wenig bringt, ſo ſehr die Jacobiſche ſie darum verabſcheut; dagegen ſind beyde in dem der Philoſophie entgegengeſetzten Nichts; das Endliche, die Erſcheinung, hat für beyde abſolute Realität; das Abſolute und Ewige iſt beyden das Nichts für das Erkennen. Jacobi wirft dem Kantiſchen Syſtem vor, ein Gemiſche aus Idealiſmus und Empiriſmus zu ſeyn; von dieſen beyden Ingredienzen iſt es nicht der Empirismus, welchen kein Vorwurf trifft, ſondern das Idealiſtiſche, oder die Seite der Unendlichkeit; obſchon ſie nicht die Vollkommenheit des wahren Nichts gewinnen kann, ſo iſt ſie auch ſchon ſo das unerträgliche für ihn, weil ſie der Abſolutheit des Empiriſchen Gefahr droht, und in ihr die Foderung der Vernichtung des Gegenſatzes liegt. — Jacobi ſagt: „Gott iſt, und iſt außer mir, ein lebendiges, für ſich beſtehendes Weſen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein Drittes. Es gibt ein Drittes, ſagt dagegen die Philoſophie, und es iſt dadurch Philoſophie, daß ein Drittes iſt; — indem ſie von Gott nicht blos ein Seyn, ſondern auch Denken, d. h. Ich prädicirt, und ihn als die abſolute Identität von beydem erkennt, kein Außer für Gott und darum eben ſo wenig ihn als ein ſolches für ſich beſtehendes Weſen, was durch ein: außer ihm beſtimmt, das heißt außer welchem noch anderes Beſtehen wäre, ſondern außer Gott gar kein Beſtehen und Nichts anerkennt, alſo das Entweder, Oder, was ein Princip aller formalen Logik und des der Vernunft entſagenden Verſtandes iſt, in der abſoluten Mitte ſchlechthin vertilgt, — jener Jacobiſche Grundgedanke, worin ſich ſeine Philoſophie vollkommen ausſpricht, von dem man zugleich auch zeigen könnte, daß Jacobi nicht nur auf der vorhergehenden Seite, wo er ihn ausſpricht, ihm widerſpricht, indem er ſagt, daß er behaupte: der Menſch findet Gott, weil er ſich ſelbſt nur in Gott finden kann; ſondern auch an hundert andern Stellen, wo er die Vernunft göttlich u. ſ. w. nennt — wenn es nicht ſonſt genug gezeigt worden wäre, daß ſolche Anfänge von philoſophiſchen Gedanken ſchlechthin nur etwas geiſtreiches, nichts philoſophiſches ſeyn ſollen, und wo er dieſe ſeine Einfälle von Andern philoſophiſch aufgenommen und ſie im Ernſt als eine Wahrheit fürs Wiſſen dargeſtellt findet, Atheismus und ſo weiter nicht nur wittert, ſondern dogmatiſch behauptet, und wo er ſelbſt über das Einfällehaben hinausgeht, und ans Denken kommt, in einem abſoluten Dualismus iſt, — dieſer Jacobiſche Grundſatz iſt eben ſo ſehr Fichte'ſches Princip; die moraliſche Weltordnung, welche im Glauben iſt, iſt ſchlechthin auch außer Ich; das Ich kommt in ſie, oder ſie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich, im unendlichen Progreß; für Ich können die Dinge ſchlechthin nicht werden, was ſie ſeyn ſollen, weil eben damit das NichtIch aufhörte zu ſeyn, und Ich würde, Ich = Ich als wahrhaft abſolute Identität ohne einen zweyten Grundſatz wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es ſelbſt geſetzt hat, und ſelbſt aufhörte Ich zu ſeyn. Es iſt alſo im Syſtem dieſes Wiſſens ſo wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann; die nicht dualiſtiſche Realität iſt im Glauben, und es gibt im Fichte'ſchen Syſtem, eben ſo wenig dasjenige Dritte, welches wahrhaftig das Erſte und Einzige iſt, als auch die nicht dualiſtiſche Negativität, die Unendlichkeit, das Nichts rein ſeyn kann; ſie ſoll rein ſeyn, aber wird es nicht; ſondern ſie ſelbſt wird wieder fixirt, und dadurch abſolute Subjectivität. Jacobi, welcher, indem er auf die Eine Seite des Gegenſatzes die Unendlichkeit, die formale Identität reflectirte, meynte, dieſer Nihilismus der Transcendental-Philoſophie wolle ihm ſein Herz aus dem Buſen reißen, hatte nur auf die Andere Seite des Gegenſatzes, die eben ſo abſolut vorhanden, zu reflectiren, wo er alle die Affectionen und Gemüths-Zuſtände, alles geoffenbahrte und geglaubte empiriſche vor wie nach finden konnte.

Theoretiſche Wiſſenſchaft dieſes Idealismus heißt nun nichts anders als das Hervorbringen jenes Gegenſatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit, auf einer Seite der Abſtraction des reinen Wiſſens und Denkens, als Wiſſens und Denkens, und auf der andern Seite der Abſtraction des Nichtwiſſens und Nichtdenkens, oder des NichtIchs; beydes iſt nur im und fürs Wiſſen geſetzt, eins Abſtraction und Leerheit wie das Andere; die empiriſche Seite iſt im theoretiſchen überhaupt die Abſtraction des Mannichfaltigen, ein NichtIch. Indem ſo das reelle ſelbſt ganz formell oder ideell geſetzt wird, iſt das ganze Gerüſte dieſes theoretiſchen Idealismus nichts als die Conſtruction der logiſchen Formen, die von allem Innhalt abſtrahiren; der wiſſenſchaftliche Weg, den dieſer formelle oder logiſche Idealismus in ſeinem Uebergang zur Realität, welchen er eine Deduction derſelben nennt, iſt oben bezeichnet worden; ſein eigener Innhalt ſind die relativen Identitäten zwiſchen dem leeren Denken und der Abſtraction der Mannichfaltigkeit, welche drey Glieder alſo ſelbſt ganz innerhalb des leeren Wiſſens fallen. Wir haben nunmehr die Integration dieſer Leerheit ihrem Innhalte nach zu betrachten; im theoretiſchen Idealismus iſt das Empiriſche eine Abſtraction; im practiſchen aber tritt es als wahrhafte empiriſche ſicht- und fühlbare Realität auf; die Natur, welche dort nur ein Nicht-Ich, ein bloß negatives, beſtimmt als das Entgegengeſetzte überhaupt, war, tritt hier aus der Abſtraction des Wiſſens in den Reichthum ihrer Realität, und in die Pracht ihrer Lebensfülle, nemlich ein Saures und Süßes und Bitteres, ein Blaues und Rothes zu ſeyn, heraus.

In der Jacobiſchen Philoſophie iſt dieſe Integration unmittelbar durch ihren urſprünglichen Empirismus, und die nicht abſtrahirte Beſonderheit des Subjects ſchon vorhanden; in der Kantiſchen Philoſophie wird das Beſondere, deſſen die Allgemeinheit der Vernunft bedarf, welche, inſofern ſie dieſes Bedürfniß hat, praktiſche Vernunft heißt, gleichfalls empiriſcher und ſorgloſerweiſe angenommen, das Vorhandenſeyn des Beſondern, der Neigungen und Leidenſchaften des pathologiſchen überhaupt, welches von der Vernunft zu bekämpfen, die Natur, welche von ihr zu bearbeiten, und dem Vernunftzweck, denn er iſt in ihr jetzt noch nicht realiſirt, zu unterwerfen, werden als gegeben, und der Innhalt des Vernunftzwecks ſelbſt, das höchſte Gut, Glückſeligkeit nach Verdienſt, und jeder ſoll das Verdienſt haben, alſo allgemeine Glückſeligkeit überhaupt, iſt nach dem, worinn denn dieſe Glückſeligkeit beſtehe, gleichfalls empiriſch vorausgeſetzt. Die Fichte'ſche Integration der Idealität durch die Realität geſchieht a priori nemlich durch den Glauben, welcher das Princip des Uebergangs vom Mangel in die Fülle überhaupt oder die reine Form der Umwandlung des minus in plus und der Verknüpfung beyder in gegenſeitigem Einwirken auf einander iſt; aber auch nur die Form, denn die Materie ſelbſt, von der im minus der Idealität abſtrahirt worden iſt, iſt wie nothwendig, eben ſo empiriſch und ohne Totalität, wie in den vorhergehenden Syſtemen.

Das alles beherrſchende Grundprincip der Integration des Ideellen durch das Reelle, des Zuſammentreffens des leeren Denkens oder der Vernunft, mit der, wie die Natur hier erſcheint, ihr gegenüberſtehenden Sinnenwelt beſteht darinn, daß ſchlechthin Eins nicht iſt, was das Andere iſt, und daß in allem Verknüpfen derſelben keine wahrhafte Identität herauskommt; die wahrhafte Identität und Ewigkeit, iſt, wie fürs Wiſſen, im Jenſeits des Glaubens, ſo im Practiſchen und Reellen, ebenfalls jenſeits, nemlich im unendlichen Progreß; wie dort das leere Denken, als reines Wiſſen, oder theoretiſche Vernunft, ſo iſt es hier als reiner Wille, oder als practiſche Vernunft abſolut, und ſo iſt auch ſein Entgegengeſetztes eine abſolute empiriſche Sinnenwelt. Die practiſchen relativen Identitäten, welche Kant weniger ausgeführt hat, werden ſich in ihren verſchiedenen Zweigen ergeben.

Das Erſte bey der Integration vor allem aber muß dieſes ſeyn, die Realität beyder Glieder des Gegenſatzes gegen einander wieder einzuführen, oder die theoretiſche Abſtraction aufzuheben, und den Glauben nach ſeinem

Product zu conſtituiren. Das Theoretiſche beſteht in der Idealität, oder in der Reflexion auf die Unendlichkeit, welche ſowohl Unendlichkeit als ſolche, leeres Wiſſen, reines Denken; als auch abſolute Entgegenſetzung $0 = +1 - 1$; iſt, und jedes beſtimmt, daß Eins nicht iſt, was das Andere iſt; Eins iſt nur, inſofern das Andere eintritt, und wie das andere eintritt, iſt es nicht; die Realität der Unendlichkeit oder des leeren Denkens beſteht in dem $+1 - 1$, und das Beſtehen dieſes Gegenſatzes gibt den Innhalt des Idealismus oder die logiſchen Formen; zugleich ſind ſie aber ideell $= 0$; und ihre wahre Wahrheit iſt in der Unendlichkeit oder darin, daß ſie Nichts ſind.

Dieſe Idealität iſt nun im Practiſchen aufzuheben, das $+1$ und -1 ſoll nicht gleich Null ſeyn; und die Realität, die ſie erhalten, iſt, daß die Unendlichkeit, das leere Denken, welches die Mitte $+1, 0, -1$ iſt, worin ſie untergehen, aus der Mitte auf die Seite tritt, und ihr gegenüber die Sinnenwelt, das Reich endlicher Exiſtenz Dieß conſtituiren beyder, als Realitäten, heißt der reine Willensact, welcher das Nichts des $+1$ und -1 zum abſoluten Etwas decretirt. Hierein fallen alle die Popularitäten, daß du zum Handeln da biſt; und daß dein Handeln deinen Werth beſtimmt; die Abſolutheit der practiſchen Vernunft, die abſolute Freyheit u. ſ. w.

Nachdem aber dieſe Nichtſe der abſoluten Entgegenſetzung ſchlechthin zu Realitäten decretirt worden ſind, ſo hängt alles Folgende formaliter am Glauben, welcher der Ausdruck der gefoderten Identität beyder iſt; aber er iſt für die Erkenntniß und Conſtruction des Praktiſchen ganz formell, denn er drückt nichts als dieſe Foderung aus, die reine Linie eines Fadens, der ſchlechthin keine Erfüllung, keine Tiefe, noch Länge und Breite haben kann, und nur relative Identitäten, die immer noch die Foderung hinter ſich haben, zuläßt; die Subjectivität, Ich, reiner Wille, entgegengeſetzt der Objectivität iſt in abſolutem Gegenſatz, und die Aufgabe der Identität und Integration ſchlechthin nicht zu löſen.

Der reine Wille ſoll reell werden, durch Handeln; die Realität, die ihm durch Handeln entſpringt, ſoll aus ihm kommen, ſein eigenes ſeyn; ſie muß alſo vorerſt in ihm, ideell vorhanden ſeyn, als Abſicht und Zweck des Subjects. Das Ich ſoll ſchlechthin frey den Begriff entwerfen, aus abſoluter Machtvollkommenheit ſeiner ſelbſt als Intelligenz, und der Wille ſoll durch keine andre Realität afficirt werden, die er ſich als irgendwoher gegeben zum Zweck machte, ſondern als reiner Wille nur den von ihm freyen entworfnen Zweck haben. Indem der Menſch ſich zum Handeln beſtimmt, entſteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus ſeinem Handeln folgen werde, und dieß iſt das Formelle des Zweckbegriffs. Aber der Wille iſt reine Identität ohne allen Innhalt, und nur inſofern rein, als er ein durchaus Formales, Innhaltloſes iſt; es iſt an ſich unmöglich, daß ſein Zweckbegriff aus ihm einen Innhalt habe und es bleibt durchaus nichts als dieſer formale Idealiſmus des Glaubens, der das leere Subjective des Zwecks eben ſo leer objectiv ſetzt, ohne im mindeſten dem Zweck eine innre Realität oder Innhalt geben zu können, oder zu dürfen, denn ſonſt iſt der reine Wille nicht mehr das Beſtimmende, und es bleibt nichts als die hohle Declamation, daß das Geſetz um des Geſetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müſſe, und wie das Ich ſich über das Sinnliche und Ueberſinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten ſchwebe u. ſ. w.

Dieſe erhabene Hohlheit und einzig conſequente Leerheit, muß denn ſoviel nachgeben, auf Realität Rückſicht zu nehmen, und wenn der Innhalt als ein Syſtem der Pflichten und Geſetze zu wiſſenſchaftlichem Behuf aufgeſtellt werden ſoll, wird entweder die ideale Realität oder der Innhalt der Geſetze, Pflichten und Tugenden empiriſch aufgerafft, wie Kant es vorzüglich thut, oder von einem endlichen Anfangspunct aus, fortlaufend an Endlichkeiten, wie Fichte willkührlicherweiſe von Einem Vernunftweſen, und einem ſolchen, das keinen Leib hat u. ſ. w. anfängt, deducirt; auf welche Art aber das Syſtem aufgeſtellt werde, entſteht, weil die Realität nur eine Mannichfaltigkeit ſeyn kann, da ſie in Entgegenſetzung gegen die Idealität bleibt, eine und zwar unendliche Menge von Pflichten, Geſetzen oder Tugenden, die eben deßwegen an und für ſich weder zur Totalität noch zur äußern Vollſtändigkeit eines Syſtems gelangen, als auch ſich in ihrer Beſtimmtheit nothwendig widerſprechen, und keiner Einſchränkung durcheinander oder eines Vorzugs und Unterordnung unter einander fähig ſind, weil jede in die ideelle Form geſetzt iſt, und alſo mit der Prätenſion der Abſolutheit auftritt; die Fichte'ſchen und Kantiſchen moraliſchen Wiſſenſchaften ſind die empiriſchen Belege hiezu.

So ſteht auf einer Seite die reine Vernunft integrirt; wenn ſie als reiner Wille ſich behauptet, iſt ſie in ihrer Behauptung eine hohle Declamation; gibt ſie ſich einen Innhalt, ſo muß ſie ihn empiriſch aufnehmen, und wenn ſie ihm die Form practiſcher Idealität gegeben, oder ihn zum Geſetz und Pflicht gemacht hat, ſo iſt ein abſoluter, alle Wiſſenſchaft aufhebender, totalitätloſer Widerſtreit dieſes Innhalts geſetzt.

Auf der andern Seite aber ſteht die durch den reinen Willensact abſolut und zur empiriſchen Realität gemachte Natur; was die idealiſtiſche Secte vernichtete, muß, weil ſie ſelbſt ſich abſolut decretirt, ebenſo wieder hervortreten; wäre die empiriſche Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegenſetzung, ſo hörte Ich auf Ich zu ſeyn, es könnte nicht handeln, ſeine hohe Beſtimmung wäre dahin. Die überſinnliche Welt iſt nur die Flucht aus der ſinnlichen; iſt nichts mehr, vor welchem geflohen wird, ſo iſt die Flucht und Freyheit und überſinnliche Welt nicht mehr geſetzt, und dieſe empiriſche Realität iſt ſo ſehr an ſich als Ich. Zugleich beſtimmt das Verhältniß, das ſie im Willensact erhält, die Art, wie ſie ſeyn muß; nemlich das Weſen des Ich beſteht im Handeln, das abſolute leere Denken ſoll ſich ſelbſt ſetzen, es iſt nicht geſetzt, es kommt ihm kein Seyn zu; aber die objective Welt iſt das Seyn deſſelben, und es kann zu ſeinem wahren Weſen nur gelangen, daß es dieſes Seyn vernichtet; und die Natur iſt ſomit beſtimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu vernichtendes, und muß als ein ſolches erkannt werden. Wenn dagegen ſich das Ich ſo wie das Objective als ſeyend erkennt, ſo erkennt es ſich als ſchlechthin abhängig von der Welt, und in einer abſoluten Nothwendigkeit befangen; es muß ſich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen, und die Sinnenwelt alſo als ein zu negirendes, oder als ein abſolut ſchlechtes.

Jene erſte Erkenntniß der Welt, als eines realen, welche vor dem reinen Willensact vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder abſolute Realität erhält, aber eine ſolche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar ſchlechteſte, — ſtellt der erſte Aufzug in der Beſtimmung des Menſchen vor, worin der Ich ſich als „eine durch das Univerſum beſtimmte Aeußerung einer durch ſich ſelbſt beſtimmten Naturkraft erkennt, und daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Geſetzen der Natur und einer ſtrengen Nothwendigkeit ſtehe, daß es das Beruhigendſte ſeyn werde, ſeine Wünſche ihr zu unterwerfen, da ja ſein Seyn ihr völlig unterworfen iſt.“ Dieſen vernünftigen Gedanken aber widerſtreben ſeine Wünſche; warum ſollte er ſich die Wehmuth, den Abſcheu, das Entſetzen verhehlen, welche über einen ſolchen Schluß ſein Innerſtes ergreifen?“

Dieſer ungeheure Hochmuth, dieſer Wahnſinn des Dünkels dieſes Ich, ſich vor dem Gedanken zu entſetzen, ihn zu verabſcheuen, wehmüthig zu werden darüber daß Er Eins ſey mit dem Univerſum, daß die ewige Natur in ihm handle, — ſeinen Vorſatz, ſich den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer heiligen und ſtrengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabſcheuen, ſich darüber zu entſetzen und wehmüthig werden; in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frey ſey, frey von den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer ſtrengen Nothwendigkeit, ſich unbeſchreiblich elend durch jenen Gehorſam zu machen zu glauben — ſetzt überhaupt ſchon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinſte Anſicht der Natur und des Verhältniſſes der Einzelheit zu ihr voraus; eine Anſicht, welcher die abſolute Identität des Subjects und Objects durchaus fremde und deren Princip die abſolute Nichtidentität iſt, welche alſo die Natur auch ſchlechthin nur unter Form abſoluter Entgegenſetzung alſo als reines Object begreifen kann, von dem es nur möglich iſt abhängig zu ſeyn, oder es von ſich abhängig zu machen, die ſich überhaupt im Cauſalzuſammenhang befindet; eine Anſicht der Natur als eines Dinges, worin (Beſt. des Menſchen S. 106.) ſich Unterſchiede von grün, ſüß; roth, glatt; bitter, Wohlgeruch; rauh, Violinſchall; Uebelgeruch, Klang der Trompete, vorfinden; was mögen außer ſolchen Qualitäten, und welche andere teleologiſche Qualitäten Fichte auch noch von der Natur kennt, werden wir unten ſehen, ferner die Geſetze der Natur ſeyn, von denen öfters wiederhohlt wird, daß: in ihr Innres kein erſchaffner Geiſt dringe? als ob ſie etwas ganz anderes wären, als vernünftige Geſetze; Geſetze, denen der Ich ſich ſchämt, ſich zu unterwerfen, denen zu gehorchen ihn unbeſchreiblich elend machen, welchen unterworfen zu ſeyn ihn in Verzweiflung bringen würde?

Nachdem der Ich im zweyten Aufzug ſeiner Beſtimmung dieſe Natur, vor der er ſich ſo ſehr entſetzt, durch Wiſſen, wie wir eben geſehen haben, zu verlieren meynt, und über ihren Verluſt wieder ebenſo troſtlos wird, und in Verzweiflung geräth, als über ihr Seyn, ſo ſtellt er ſie ſich durch ſeine Beſtimmung, das Handeln, und den reinen Willensact her: als eine Natur, welche vernichtet werden müſſe. Dieſe Anſchauung der Natur, als Etwas, das Nichts an ſich, ſondern reine Erſcheinung ſey, alſo keine Wahrheit, noch Schönheit in ſich hat, gründet denn eine Teleologie der Natur, und eine Phyſikotheologie, welche der ältern dem Innhalt nach geradezu entgegengeſetzt, aber der Form nach in gleichem Princip gegründet iſt. Jene ältere Teleologie nemlich bezog die Natur im Einzelnen auf Zwecke, die außer dieſem Einzelnen, ſo daß jedes nur um eines andern willen geſetzt wäre, im Ganzen aber bilde ſie ein Syſtem, das den Quell ſeines Lebens zwar auch außer ſich hätte, aber ein Abglanz ewiger Schönheit Vernunft wäre, und die höchſte und ſeligſte Wahrheit, das vollkommene Geſetz der höchſten Weisheit in ſich trüge. Die Fichteſche Teleologie ſtellt dasjenige, was als Natur erſcheint, gleichfalls als um eines andern willen vorhandenes, nemlich um den freyen Weſen eine Sphäre und Spielraum zu bilden, und um zu Trümmern werden zu können, über denen ſie ſich erhöben, und ſo ihre Beſtimmung erreichten. Dieß gemeine teleologiſche Prinzip, daß die Natur Nichts an ſich, ſondern nur in Beziehung auf ein Anderes, ein abſolut Unheiliges und Todtes iſt, hat die Fichteſche Philoſophie mit aller Teleologie beſonders des Eudämonismus, gemeinſchaftlich, aber was die Natur durch und für das Andere iſt, darinn iſt die Fichteſche Teleologie den andern entgegengeſetzt; wie die Natur in der Phyſikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit iſt, ſo iſt ſie in der Kantiſchen und Fichteſchen Moraltheologie, ein zu Vernichtendes, an dem der Vernunftzweck ewig erſt zu realiſiren iſt, von Wahrheit entblößt, das Geſetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an ſich tragend; es brechen hier die gemeinſten Litaneyen über das Uebel in der Welt ein, deren Peſſimismus Kant an die Stelle des Optimismus geſetzt hat, indem Kant und ihm nach Fichte dasjenige, was Voltaire dem von der Frömmeley in die Empirie des gemeinen Lebens herabgezogenen Optimismus ſich auf eben den Standpunct der Empirie ſtellend, und alſo ganz conſequent ad hominem entgegenſetzte, in philoſophiſche Form brachten, und ſyſtematiſch erwieſen, wodurch denn jene Conſequenz ganz und gar verlohren geht, und die relative Wahrheit des Empiriſchen gegen Empiriſches zu einer abſoluten werden ſoll; das Voltairiſche Verfahren iſt ein Beiſpiel von ächtem geſundem Menſchenverſtand, den dieſer Menſch in ſo hohem Grade beſeſſen hat, und von dem andere ſoviel ſchwatzen, um ihre Ungeſundheiten für Menſchenverſtand zu verkaufen. Da eine philoſophiſche Idee in die Erſcheinung herabgezogen, und mit den Principien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einſeitigkeit wird, ſo ſtellt der wahrhafte geſunde

Menſchenverſtand ihr die andere Einſeitigkeit, die ſich ebenſo in der Erſcheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der erſten, indem für jene erſte ſich auf die Erſcheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieſer Erfahrung und Erſcheinung das Gegentheil aufzeigt; weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einſeitigkeit für ſich nicht, und der ächte geſunde Menſchenverſtand muthet ihr auch nicht mehr zu; die Schulpedanterey macht ſich hingegen gegen den geſunden Menſchenverſtand wieder auf dieſelbe Weiſe lächerlich, daß ſie das, wovon er nun dieſen relativen Gebrauch ad hominem machte, abſolut aufnimmt, und es ernſthafterweiſe in philoſophiſche Form gießt; dieſes Verdienſt hat die Kantiſche und Fichteſche Philoſophie ſich um die Voltaire'ſche Argumentation erworben, ein Verdienſt, deſſen ſich die Deutſchen allgemein rühmen, einen franzöſiſchen Einfall auszubilden und ihn verbeſſert, in ſein gehöriges Licht geſtellt, und gründlichermaßen ausgeführt und wiſſenſchaftlich gemacht zurückzugeben, d. h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen, dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig iſt, ertheilt werden ſollte.

Durch die abſolute Subjectivität der Vernunft und ihre Entgegenſetzung gegen die Realität, iſt nunmehr die Welt der Vernunft abſolut entgegengeſetzt, dadurch abſolute vernunftloſe Endlichkeit und unorganiſche Sinnenwelt, die im unendlichen Progreß gleich Ich werden ſoll.

d. h. abſolut iſt und bleibt. Alſo als etwas vernunftwidriges zeigt ſich ſchon die phyſiſche Natur (Beſt. d. Menſchen S. 221. ff.) ſie widerſtrebt, unſerem Geſchlecht ſeinen Unterhalt zu gewähren, alſo daß „unſterbliche Geiſter genöthigt ſind, alles ihr Dichten und Trachten und ihre ganze Anſtrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt; noch jetzt ereignet ſich oft, daß eine feindſelige Witterung zerſtört, was jahrelange Arbeit erfoderte, und den fleißigen und ſorgfältigen Mann, unverſchuldet, (doch wohl auch oft mit Schulden) dem Hunger und dem Elende preis giebt; Waſſerfluthen, Sturmwinde, Vulkane, Erdbeben; Krankheiten, welche noch in dieſem laufenden Jahre, die Menſchen wegraffen in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daſeyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; annoch Seuchen u. ſ. w. ſo kann es aber nicht immerdar bleiben ſollen." Jedoch hat dieſe bewußtloſe Natur immer noch viel mehr Verſtand, als die Art, wie das Menſchengeſchlecht exiſtirt, von dem annoch Horden Wilde ungeheure Wüſteneyen durchirren, die wenn ſie ſich begegnen, einander feſtlich auffreſſen; auch Heere, wenn ſie einander erblicken, bringen einander um; ſo ausgerüſtet mit dem Höchſten was der menſchliche Verſtand erſonnen, durchziehen Kriegsflotten durch den Sturm und die Wellen die Meere, um einander umzubringen; dieſe verkehrten Menſchen, wovon ein Theil den andern als Sclaven hält, obwohl unter ſich im ewigen Kampfe, treten doch ſogleich gegen das Gute, das ſchon für ſich immer das ſchwächere iſt, ſobald es ſich blicken läßt, mit einander in Verbindung; was ſie gar nicht nöthig hätten, da außer dem daß das Gute ſchon für ſich das ſchwächere iſt, auch die Guten an ihrem Theil ihre Sache ebenſo ſchlecht machen; denn bey Beförderung des Vernunftzwecks, für deſſen unfehlbare Erreichung die Vernunft bürgt, betragen ſich die Guten, in deren Thun das Ziel der Menſchheit und auf deren Thun in der moraliſchen Weltordnung gerechnet iſt, dieſe Guten betragen ſich wie einfältige Spießbürger; die Guten haben oft eine geheime Eigenliebe, tadeln und beſchuldigen einander, jeder ſolcher Guten hält die Verbeſſerung, die er machen will, gerade für die wichtigſte und beſte, und klagt die andern Guten, denen die ſeinige nicht ſo wichtig iſt, der Verrätherey der guten Sache an; u. ſ. f. wie das in der Beſtimmung des Menſchen ſelbſt ausführlicher zu leſen ſteht. Kurz eine moraliſche Empfindeley, wenn ſie nur nach der Seite des Häßlichen und Unnützen hingeht, wie ſonſt die Frömmeley nach der Seite des Guten und Nützlichen, wird zur vernünftigen Anſicht der Welt; und die Philoſophie hat ſich ſelbſt in die gemeine Anſicht der Subjectivität geſtellt, welche ſelbſt eine Zufälligkeit und Willkühr, d. h. ein Uebel, auch objectiv das Uebel, d. h. Zufälligkeit und Willkühr erblickt, und ihrer eigenen Erhebung ſo wie der Erhebung ihrer Anſicht der Welt aus der Anſicht einer empiriſchen Nothwendigkeit, welche Eins iſt mit der Zufälligkeit, in die Anſicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins iſt mit der Freyheit, der Nothwendigkeit der als Weltlauf exiſtirenden Weisheit und das, was Plato von der Welt ſagt, daß die Vernunft Gottes ſie als einen ſeligen Gott gebohren habe, zu erkennen ſich völlig begeben. — Die Religion theilt mit dieſer Philoſophie der abſoluten Subjectivität ſo wenig ihre Anſicht, daß indem dieſe das Uebel nur als Zufälligkeit und Willkühr der ſchon an ſich endlichen Natur begreift, ſie vielmehr das Böſe als Nothwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derſelben darſtellt, aber für dieſe Nothwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verſchobene und nie zu realiſirende, ſondern wahrhaft reale und vorhandene Erlöſung darſtellt, und der Natur, inſofern ſie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Verſöhnung darbietet, deren urſprüngliche Möglichkeit, das Subjective, im urſprünglichen Abbilde Gottes, ihr Objectives aber, die Wirklichkeit in ſeiner ewigen Menſchwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieſer Wirklichkeit aber durch den Geiſt als das Einsſeyn des Subjectiven mit dem Menſch gewordenen Gotte, alſo die Welt an ſich reconſtruirt, erlöſt, und auf eine ganz andere Weiſe geheiligt iſt, als daß in dem Ideal der moraliſchen Weltordnung, die Vulkane u. ſ. w. nicht immerdar ſo bleiben wie ſie annoch ſind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orcane zahmer, die Krankheiten weniger ſchmerzhaft, der Dunſtkreis der Wälder und Sümpfe verbeſſert werde u. ſ. w. und weil in der Religion die Welt ihrem Weſen nach geheiligt iſt, ſo wird ſie nur für die Beſchränktheit des Erkennens, die empiriſche Anſchauung, und das eigene Zweckſetzen als ungeheiligt, die vollkommene Anſchauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich jenſeits der Beſchränktheit geſetzt, der Beſchränktheit, welche in der moraliſchen Weltordnung immanent ſeyn, und zu deren Behuf ſogar die Vulkane ausbrennen, die Erdbeben zahmer werden u. ſ. w. die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern u. ſ. w. und die ſchlechthin bleiben ſoll. In dieſer Philoſophie iſt hingegen die Welt weder urſprünglich Natur und göttlich, noch nach ihrer ſittlichen Seite verſöhnt, ſondern an ſich etwas ſchlechtes; für die Endlichkeit aber iſt das Böſe doch nur ein Zufälliges und Willkührliches; wenn aber die phyſiſche und ſittliche Welt an ſich mehr als ſchlechte Sinnenwelt, und die Schlechtigkeit nicht abſolut wäre; ſo fiele auch das andere Abſolute, die Freyheit, dieſer reine Wille, der eine Welt braucht, in der die Vernunft erſt zu realiſiren iſt, und ſo der ganze Werth des Menſchen hinweg, weil dieſe Freyheit nur iſt, indem ſie negirt, und nur negiren kann, ſolang das iſt, was ſie negirt.

So wenig nun das Urſprüngliche, als Natur, die abſolute Vernunft als an ſich ſeyend, und nicht erſt im unendlichen Progreß werdend, wahrhaft erkannt iſt, eben ſo wenig iſt auch das Differenzverhältniß nach ſeiner Wahrheit erkannt, denn dieſes iſt als Anſich begriffen, und deßwegen nicht aufzuheben; für daſſelbe ſoll das Uebel ein Zufälliges ſeyn, da es doch ſelbſt allein das Uebel iſt; jenes Uebel aber, das ſich für das Differenzverhältniß und Abſondern von dem Ewigen noch beſonders finden ſoll, kann nicht anders beſtimmt werden, als daß es das jener abſoluten Abſonderung entgegengeſetzte iſt; das der Abſonderung entgegengeſetzte aber iſt nichts als das Einsſeyn mit dem Ewigen, und dieſes müßte das

Uebel ſeyn; wie wir oben geſehen haben, daß das Einsſeyn mit dem Univerſum, daß das Univerſum in mir lebt und wirkt, der Gehorſam gegen das ewige Geſetz der Natur und der heiligen Nothwendigkeit, das entſetzlichſte und wehmüthigſte für den Ich iſt. So wenig die Differenz oder das Uebel richtig begriffen iſt, eben ſo wenig kann auch die Reconſtruction ächter Art ſeyn, weil das Unendliche dem Endlichen, das Ideelle, die reine Vernunft, dem reellen, der Exiſtenz als urſprünglich unvereint, und unvereinbar geſetzt iſt.

Dieſe Reconſtruction müßte das Weſen des Geiſtes enthüllen, und ihn darſtellen, wie in ihm als frey die Natur ſich reflectirt, die ſich in ſich zurücknimmt, und ihre urſprüngliche ungeborgte reelle Schönheit in das Ideelle oder die Möglichkeit und ſomit ſich als Geiſt erhebt, welcher Moment, inſofern die Identität als Urſprünglichkeit mit der Totalität verglichen wird, dadurch allein als Bewegung und Zertrümmerung der Identität und als Reconſtruction erſcheint; — und wir das Weſen der Natur, in der Form der Möglichkeit, oder als Geiſt, ſeiner ſelbſt als ein lebendiges Ideal in anſchaubarer und thätiger Realität genießt, und als ſittliche Natur ſeine Wirklichkeit hat, in welcher das ſittlich Unendliche, oder der Begriff, und das ſittlich Endliche, oder die Individualität ſchlechthin Eins ſind.

Aber da in dieſem Formalismus einmal der Geiſt als Indifferenz abſolut gegen das Differente fixirt iſt, kann keine wahre Realität des ſittlichen, kein Einsſeyn des Begriffs deſſelben, und ſeiner Wirklichkeit ſtatt finden; das practiſch ideale, der durch den reinen Willen geſetzte Zweckbegriff, iſt jene reine Indifferenz und Leerheit; der Innhalt aber das beſondere der Individualität, oder empiriſche des Wohlſeyns, und beyde unfähig, in einer ſittlichen Totalität Eins zu ſeyn. Die abſolute Mannichfaltigkeit dieſer Empirie, formell aufgenommen in die Indifferenz oder in den Begriff gibt eine Mannichfaltigkeit von Rechten, ſo wie die formelle Totalität derſelben, und ihr Reellwerden die Rechtsverfaſſung und den Staat. Nach dem Princip des Syſtems, daß der Begriff in dieſer unverrückten Form der Entgegenſetzung abſolut ſey, iſt das Rechtliche, und die Conſtruction des Rechtlichen als eines Staats, ein für ſich ſeyendes, und der Lebendigkeit und Individualität abſolut entgegengeſetztes; es iſt nicht das Lebendige ſelbſt, das ſich in dem Geſetz zugleich allgemein ſetzt, und in dem Volke wahrhaft objectiv wird; ſondern ihm tritt, das Allgemeine für ſich fixirt, als ein Geſetz ſchlechthin gegenüber, und die Individualität befindet ſich unter abſoluter Tyranney; das Recht ſoll geſchehen, aber nicht als innere, ſondern als äußere Freyheit der Individuen, die ein Subſumirtwerden derſelben unter den ihnen fremden Begriff iſt; der Begriff wird hier zum ſchlechthin objectiven und zur Geſtalt eines abſoluten Dings, von welchem abhängig zu ſeyn, die Vernichtung aller Freyheit iſt.

Was aber die andere Seite betrifft, nemlich daß der vom reinen Willen producirte Zweckbegriff, wenn von ihm wirklich etwas mehr als formelles producirt werden könnte, ſubjectiv ſey und als Sittlichkeit der Einzelnen oder als Moralität ſich darſtelle, ſo iſt hier der Innhalt des Begriffs, die in ideeller Form als Zweck und Abſicht geſetzte Realität, irgend ein empiriſch gegebenes und nur die leere Form das aprioriſche; es iſt aber nicht der materielle Theil des Zwecks, ſondern ſeine formelle Seite, der reine Wille, dasjenige was mein iſt, Ich iſt ſelbſt der reine Wille. Aber an eine wahre Sittlichkeit, nemlich eine wahre Identität des Allgemeinen und Beſondern, der Materie und der Form, iſt hier eben ſo wenig zu denken, weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Aprioriſche iſt, ſo iſt das Beſondere ein ſchlechthin Empiriſches. Was denn an und für ſich Recht und Pflicht iſt, eine Beſtimmung hievon zu geben, wäre widerſprechend; denn der Innhalt hebt ſogleich den reinen Willen die Pflicht um der Pflicht willen auf, und macht die Pflicht zu etwas materialem; die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Innhalt kommen einander beſtändig in die Quere. Und da die Moralität, damit ſie rein ſeye, in Nichts anders, als in der leeren Form des Bewußtſeyns geſetzt werden darf, daß ich weiß, daß ich pflichtmäßig handle, ſo muß eine Sittlichkeit, die ſonſt für ſich rein iſt, ſich den Innhalt ihres Thuns aus ihrer höhern wahrhaft ſittlichen Natur ſchöpfen, und der Zuſatz dieſes Bewußtſeyns, worinn ſchlechthin das Moraliſche beſtehen ſoll, dient zu nichts, als ſie zu legiren und zu verunreinigen. Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjectivität aufgehoben iſt, ſo wird dagegen durch jenes moraliſche Bewußtſeyn das Vernichten der Subjectivität gewußt, und damit die

Subjectivität in ihrem Vernichten ſelbſt feſtgehalten und gerettet, und Tugend, indem ſie ſich in Moralität verwandelt, zum nothwendigen Wiſſen um ihre Tugend, d. h. zum Phariſäismus.

Wird aber nicht wahre Sittlichkeit vorausgeſetzt, ſo ſteht es frey, indem die Moralität in der Form beſteht, alle moraliſchen Zufälligkeiten in die Form des Begriffs zu erheben, und der Unſittlichkeit eine Rechtfertigung und ein gutes Gewiſſen zu verſchaffen. Die Pflichten und Geſetze, da ſie in dem Syſteme, wie oben gezeigt, eine unendliche auseinander geworfene Mannichfaltigkeit, jede von gleicher Abſolutheit, ſind, machen eine Wahl nothwendig, welche Wahl ſchlechthin das Subjective iſt, denn das Objective, die Form der Allgemeinheit, iſt das gemeinſchaftliche aller. Nun kann kein wirklicher Fall einer Handlung erdacht werden, der nicht mehrere Seiten hätte, von welchen, indem andere Pflichten übertreten, andern gehorcht, indem andern Pflichten gehorcht, andere übertreten werden, in welchem nicht Seiten ſind, die als Pflichten gelten müſſen, denn jede Anſchauung eines wirklichen Falls iſt unendlich durch den Begriff beſtimmbar; beſtimmt der eigne zufällige, ſchlechte Sinn dieſe Wahl, ſo iſt er eine Unſittlichkeit, die ſich aber durch das Bewußtſeyn der Seite der Handlung, von der ſie Pflicht iſt, vor ſich ſelbſt rechtfertigt und ſich ein gutes Gewiſſen gibt. Iſt aber das Gemüth ſonſt für ſich redlich genug, objectiv handeln zu wollen, ſo ſteht ihm die Zufälligkeit der Pflichten, weil ihrer eine Menge ſind, in der Menge aber das einzelne ein zufälliges wird, gegenüber; und es muß in jene traurige Unſchlüſſigkeit und in Schwäche verfallen, welche darin beſteht, daß für das Individuum nur Zufälligkeit vorhanden iſt, und es ſich aus ſich ſelbſt keine Nothwendigkeit erſchaffen kann, noch darf. Entſcheidet es ſich aber für irgend eine der vielen Pflichten, ſo hat eine Entſcheidung ihre Möglichkeit in der Bewußtloſigkeit über die unendliche Menge der Pflichten, in welche als in unendliche Qualitäten, wie jedes Wirkliche, ſo der wirkliche Fall des Handelns, aufgelöſt werden kann, und aus Pflicht aufgelöſt werden muß. Das Wiſſen dieſer Qualitäten, welche die Pflichtbegriffe abgeben, iſt, weil ſie empiriſch unendlich ſind, unmöglich, und doch als Pflicht ſchlechthin gefodert. Indem auf dieſe Weiſe die Bewußtloſigkeit über den ganzen Umfang der Rückſichten bey der Handlung und Mangel an der erforderten Einſicht ſchlechthin nothwendig wird, ſo muß das Bewußtſeyn dieſer Zufälligkeit des Handelns vorhanden ſeyn, was gleich iſt dem Bewußtſeyn der Immoralität. Aechte Sittlichkeit wird alſo durch den Zuſatz dieſer Art von Bewußtſeyn ſeiner Pflichtmäßigkeit verunreinigt, und durch dieſe Moralität womöglich unſittlich gemacht; der Unſittlichkeit ſelbſt durch das Bewußtſeyn irgend einer Pflicht, das ihr nach dem Begriff der Sache nicht fehlen kann, die Rechtfertigung des unſittlichen, ſtrebenden redlichen Gemüthern aber das Bewußtſeyn nothwendiger Unſittlichkeit, nemlich die Sittlichkeit überhaupt unter der Geſtalt der Zufälligkeit der Einſicht gegeben, welche ſie ſchlechthin nicht haben ſoll. Und darum hat dieſe Vorſtellung der Sittlichkeit, als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch ſie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, ſo leicht aus der Philoſophie als Wiſſenſchaft in das allgemeine Publikum übergehen und ſich ſo beliebt machen können.

Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Innhalt, den das leere Ideelle des reinen Willens erhielt; außer dieſem immer noch innern iſt noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche, wir haben geſehen wie, nunmehr einen Innhalt hat, übrig; nemlich die Seite des formalen Idealiſmus, nach welcher ſich die bisherige practiſche Ueberſinnlichkeit zugleich als Erſcheinung darſtellt; dieſe Erſcheinung iſt das Ganze der Handlung, theils angeſchaut in der empiriſchen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit; theils aber ſoll die Realität des überſinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgereiche Fortſetzung der Handlung in der überſinnlichen Welt ſelbſt ſeyn, Princip einer Reihe von geiſtigen Wirkungen; welches letztere nichts ausdrückt, als die in das Geiſtige ſelbſt hineingetragene Empirie und Zeitlichkeit, wodurch das Geiſtige ein Geiſterreich wird; denn im wahrhaft geiſtigen, und in der Idee iſt keine Reihe noch Folge; nur wenn die Idee vors erſte dadurch verendlicht iſt, daß ſie einer ſinnlichen Sphäre entgegen und als geiſtige geſetzt, und denn dieſe geiſtige Sphäre ſelbſt wieder in eine unendliche Menge von geiſtigen Atomen, Subjectivitäten als Bürgern eines Dings, das Geiſterreich heißt, qualitativ zerſplittert iſt, kann von geiſtigen Folgen die Rede ſeyn. Das Speculative, was darin liegt, daß die Idee, die übrigens ſelbſt nur empiriſch als Zweck eines Handelns und als ein von Subjectivität Afficirtes vorkommt, das Ewige iſt desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erſcheint, verliert ſich ſo zum Ueberfluſſe noch vollends durch die Form einer abſoluten geiſtigen Sphäre, in welcher Folgen ſind, und ihren Gegenſatz, den ſie gegen eine noch außer ihr vorhandene ſinnliche Welt hat, wenn jenes überſinnliche nicht ſchon ſelbſt ſinnlich genug wäre; die Conſtruction der ſittlichen Idee, hier des Vernunftzwecks, der in der moraliſchen Weltordnung realiſirt werden ſoll, geht, ſtatt ſich in dem philoſophiſchen Standpuncte zu halten, in empiriſch geſchichtliche Rückſichten und die Ewigkeit der ſittlichen Idee in einen empiriſch-unendlichen Progreß; von Speculativem iſt nichts zu ſehen, als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen geſetzt iſt, eine Idee, die aber etwas ſchlechthin formelles bleibt; ſie dient nur, um von dem leeren reinen Willen auf das Empiriſche hinüber zu ſpringen; was zum Grunde liegen bleibt, iſt die abſolute Endlichkeit eines Subjects und eines Handelns, und ihm gegenüber eine zu vernichtende, vernunftloſe Sinnenwelt, und dann eine in die Unendlichkeit intellectueller Einzelheiten auseinander geworfene, und der ſinnlichen abſolut entgegengeſetzte überſinnliche Welt; deren wahrhafte und innhaltreiche Identität, da alle dieſe Endlichkeiten abſolut ſind, ein Jenſeits und in allem bisherigen, was wir von der Sittlichkeit betrachtet haben, nirgends aufgetreten iſt; und daß auf dieſe Weiſe, da nach dem Syſtem das Ich, als das Abſolute, ſich im theoretiſchen mit einem Nicht-Ich afficirt bekennt, aber im praktiſchen dieſe Zeitlichkeit aufzulöſen vorgibt, die Vernunft Idee der Identität des Subjectiven und Objectiven etwas für die Wiſſenſchaft rein formelles und bloß vorgegebenes iſt, konnte ſo nur erwieſen werden, daß an jenem praktiſchen gezeigt wurde, wie dieſe Idee in demſelben nicht conſtruirt, ſondern durchgehends abweſend, und vielmehr nicht ein geſunder, ſondern ein von aller Geſundheit abgekommener, in Reflexions-Aberglauben verhärteter und in formeller Wiſſenſchaft, welche er ſeine Deduction nennt, ſteckender Verſtand herrſchend iſt, von welchem wir die untergeordnete Sphäre, worinn Speculation zu finden iſt, nemlich die Idee der tranſcendentalen Einbildungskraft, bey der Kantiſchen Philoſophie beleuchtet haben, und welchem wir in dem, was ihm Ideale, moraliſche Weltordnung, Vernunft-Zweck ſind, in ſeinen praktiſchen Realitäten, um die Abweſenheit der Idee an ihnen ſelbſt zu zeigen,, denn auch haben folgen müſſen.

Nachdem auf dieſe Weiſe durch die Totalität der betrachteten Philoſophieen, der Dogmatismus des Seyns, in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphyſik der Objectivität in die Metaphyſik der Subjectivität umgeſchmolzen, und alſo der alte Dogmatismus und Reflexions-metaphyſik, durch dieſe ganze Revolution der Philoſophie zunächſt nur die Farbe des innern, oder der neuen und modiſchen Cultur angezogen, die Seele als Ding, in Ich als praktiſche Vernunft, in Abſolutheit der Perſönlichkeit und der Einzelheit des Subjects — die Welt aber als

Ding, in das Syſtem von Erſcheinungen, oder von Affectionen des Subjects, und geglaubten Wirklichkeiten, — das Abſolute aber als ein Gegenſtand und abſolutes Object der Vernunft, in ein abſolutes Jenſeits des vernünftigen Erkennens ſich umgewandelt; und dieſe Metaphyſik der Subjectivität, während andere Geſtalten derſelben auch ſelbſt in dieſer Sphäre nicht zählen, den vollſtändigen Cyclus ihrer Formen in der Kantiſchen, Jacobiſchen und Fichte'ſchen Philoſophie durchlaufen, und alſo dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen iſt, nemlich das Abſolutſetzen der einzelnen Dimenſionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derſelben zum Syſtem, vollſtändig dargeſtellt und damit das Bilden beendigt hat, ſo iſt hierinn unmittelbar die äußere Möglichkeit geſetzt, daß die wahre Philoſophie, aus dieſer Bildung erſtehend, und die Abſolutheit der Endlichkeiten derſelben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum ſich als vollendete Erſcheinung zugleich darſtellt, denn, wie die Vollendung der ſchönen Kunſt, durch die Vollendung der mechaniſchen Geſchicklichkeit, ſo iſt auch die reiche Erſcheinung der Philoſophie durch die Vollſtändigkeit der Bildung bedingt, und dieſe Vollſtändigkeit iſt durchlaufen.

Der unmittelbare Zuſammenhang aber dieſer philoſophiſchen Bildungen mit der Philoſophie, — ein Zuſammenhang, deſſen die Jacobiſche Philoſophie am meiſten entbehrt; — und ihre poſitive, wahrhafte aber untergeordnete Stelle in derſelben, erhellt aus demjenigen, was ſich bey Gelegenheit dieſer Philoſophieen über die Unendlichkeit, die ihr zum Abſoluten gemachtes, und dadurch mit der Entgegenſetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Princip iſt, ergeben hat; indem in denſelben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Abſoluten, welche die reine Vernichtung des Gegenſatzes, oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich iſt, das heißt, die ſich ewig vernichtet, aus welchem Nichts und reinen Nacht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsſtätte iſt, ſich emporhebt, — erkannt wird. Da für die Erkenntniß dieſe negative Bedeutung des Abſoluten, oder die Unendlichkeit durch die poſitive Idee, daß das Seyn ſchlechthin nicht außer dem Unendlichen Ich, Denken, ſondern beyde Eins ſind, bedingt iſt, ſo war von dieſen Reflexionsphiloſophieen theils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, ſich nicht wieder wie in ihnen geſchah, ſtatt unmittelbar ins poſitive der abſoluten Idee über zu ſchlagen, auf dieſem Punkt ſich fixirte und zur Subjectivität wurde, wodurch ſie wieder in den alten Gegenſatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die ſie ſelbſt vorher vernichtete; theils aber iſt die Unendlichkeit, und das Denken, das ſich als Ich und Subject fixirt und das Object oder das Endliche ſo gegen ſich über erhält, alſo von dieſer Seite auf gleicher Stufe mit ihm ſteht, auf der andern Seite, weil ſein innerer Charakter, Negation, Indifferenz iſt, dem Abſoluten näher als das Endliche, ſo auch die Philoſophie der Unendlichkeit der Philoſophie des Abſoluten näher als die des Endlichen. Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der

Abgrund des Nichts, worinn alles Seyn verſinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geſchichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, das Gefühl: Gott ſelbſt iſt todt, dasjenige, was gleichſam nur empiriſch ausgeſprochen war, mit Paſcals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme, rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchſten Idee bezeichnen, und ſo dem, was etwa auch entweder moraliſche Vorſchrift einer Aufopferung des empiriſchen Weſens oder der Begriff formeller Abſtraction war, eine philoſophiſche Exiſtenz geben, und alſo der Philoſophie die Idee der abſoluten Freyheit, und damit das abſolute Leiden oder den ſpeculativen Charfreytag, der ſonſt hiſtoriſch war, und ihn ſelbſt, in der ganzen Wahrheit und Härte ſeiner Gottloſigkeit wiederhergeſtellten, aus welcher Härte allein, weil das Heitre Ungründlichere und Einzelnere der dogmatiſchen Philoſophieen, ſo wie der Naturreligionen verſchwinden muß, die höchſte Totalität in ihrem ganzen Ernſt und aus ihrem tiefſten Grunde, zugleich allumfaſſend, und in die heiterſte Freyheit ihrer Geſtalt auferſtehen kann, und muß.

Kritiſches
Journal der Philoſophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joſeph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Zweyten Bandes zweytes Stück.

Tübingen
in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung.
1802.

Ueber die
wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten
des
Naturrechts,
ſeine Stelle in der praktiſchen Philoſophie, und
ſein Verhältniß zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften.*

Die Wiſſenſchaft des Naturrechts iſt gleich andern Wiſſenſchaften, als Mechanik, Phyſik, zwar längſt als eine weſentlich philoſophiſche Wiſſenſchaft, und weil die Philoſophie Theile haben muß, als ein weſentlicher Theil derſelben anerkannt worden; aber ſie hat mit den andern das gemeinſchaftliche Schickſal gehabt, daß das philoſophiſche der Philoſophie allein in die Metaphyſik verlegt, und ihnen wenig Antheil daran vergönnt, ſondern daß ſie, in ihrem beſondern Princip, ganz unabhängig von der Idee gehalten wurden; die als Beyſpiele angeführten Wiſſenſchaften ſind endlich gezwungen worden, mehr oder weniger ihrer Entfernung von der Philoſophie geſtändig zu ſeyn, ſo daß ſie das, was Erfahrung genannt zu werden pflegt, für ihr wiſſenſchaftliches Princip anerkennen, hiemit auf die Anſprüche, wahrhafte Wiſſenſchaften zu ſeyn, Verzicht thun, und ſich begnügen, aus einer Sammlung empiriſcher Kenntniſſe zu beſtehen, und ſich der Verſtandesbegriffe bittweiſe und ohne damit etwas Objectives behaupten zu wollen, zu bedienen. Wenn ſolches, was ſich philoſophiſche Wiſſenſchaft genannt, aus der Philoſophie und aus der Kategorie der Wiſſenſchaft überhaupt zuerſt wider ſeinen Willen ausgeſchloſſen worden iſt, und alsdenn dieſe Stellung ſich am Ende hat gefallen laſſen, ſo hat dieſe Ausſchlieſſung nicht darinn ihren Grund, daß jene ſogenannten Wiſſenſchaften nicht von der Wiſſenſchaft der Philoſophie ſelbſt ausgegangen und in dem bewußten Zuſammenhang mit ihr ſich nicht gehalten haben; denn es iſt jeder Theil der Philoſophie in ſeiner Einzelnheit fähig, eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn, und eine vollkommene innere Nothwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch ſie wahrhafte Wiſſenſchaft iſt, das Abſolute iſt; in welcher Geſtalt es allein das eigenthümliche Princip iſt, welches über der Sphäre ihres Erkennens und ihrer Freyheit liegt, und in Beziehung auf welches ſie einer äußern Nothwendigkeit angehört; aber von dieſer Beſtimmtheit bleibt die Idee ſelbſt frey, und vermag ſich in dieſer beſtimmten Wiſſenſchaft ſo rein zu reflectiren, als das abſolute Leben in jedem Lebendigen ſich ausdrückt; ohne daß das Wiſſenſchaftliche einer ſolchen Wiſſenſchaft, oder ihre innre Vernünftigkeit ſich zum Tage heraus in die reine Form der Idee erhübe, welche das Weſen jeder Wiſſenſchaft und in der Philoſophie, als der abſoluten Wiſſenſchaft, als dieſe reine Idee iſt; von jener eigenen und doch freyen wiſſenſchaftlichen Ausbildung einer Wiſſenſchaft giebt die Geometrie ein glänzendes, von den andern Wiſſenſchaften beneidetes Beyſpiel. Eben ſo iſt es auch nicht darum, daß den Wiſſenſchaften, welche wie die obengenannten beſchaffen ſind, alle Realität abgeſprochen werden muß, weil ſie eigentlich empiriſch ſeyen; denn wie jeder Theil oder jede Seite der Philoſophie eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn fähig iſt, ſo iſt jede unmittelbar damit auch ein ſelbſtſtändiges und vollendetes Bild, und kann in der Geſtalt eines Bildes von einer Anſchauung, welche rein und glücklich ſich der Verunreinigung mit fixen Begriffen enthält, aufgenommen und dargeſtellt werden.

Die Vollendung der Wiſſenſchaft aber erfodert, daß eben ſowohl die Anſchauung und das Bild mit dem logiſchen vereinigt, und in das rein ideelle aufgenommen ſey, als daß der abgeſonderten obzwar wahrhaften Wiſſenſchaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach ſeinem höhern Zuſammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch ſelbſt vollkommen befreyt werde. Wodurch es allein auch möglich iſt, die Gränzen der Wiſſenſchaft zu erkennen, über welche ſie ohne dieſes in Unwiſſenheit ſeyn muß, weil ſie ſonſt über ſich ſelbſt ſtehen und die Natur ihres Princips nach ſeiner Beſtimmtheit in der abſoluten Form erkennen müßte; denn aus dieſer Erkenntniß würde für ſie unmittelbar die Erkenntniß und Gewißheit der Ausdehnung der Gleichheit ihrer verſchiedenen Beſtimmtheiten folgen; ſo aber kann ſie gegen ihre Gränzen nur empiriſch ſich verhalten, und muß bald falſche Verſuche machen, ſie zu überſchreiten, bald ſie enger meynen, als ſie ſind, und darum ganz unerwartete Erweiterungen erleben; wie die Geometrie ebenfalls, — welche z. B. zwar die Incommenſurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, aber nicht die des Diameters und der Peripherie eines Kreiſes zu erweiſen weiß *) — noch mehr die Arithmetik

---

*) Fichte thut ſich (in der Einl. zum Naturr.) auf die Einfachheit der Einſicht in den Grund der letztern Incommenſurabilität etwas zu gute; krumm ſey nemlich im Ernſte nicht gerade. Die Oberflächlichkeit dieſes Grundes erhellt von ſich ſelbſt; und widerlegt ſich auch unmittelbar durch die erſte Incommenſurabilität des Diameters und der Seite

und am meiſten die Vereinigung beyder die größten Beyſpiele vom Herumtappen der Wiſſenſchaft im Dunkeln an den Gränzen giebt.

Wenn die kritiſche Philoſophie auf theoretiſche Wiſſenſchaften die wichtige negative Wirkung gehabt hat, das Wiſſenſchaftliche an ihnen, als etwas nicht Objectives, ſondern dem Mitteldinge zwiſchen Nichts und Realität, der Vermiſchung von Seyn und Nichtſeyn angehörig zu erweiſen, und ihr Geſtändniß herbeyzuführen, daß ſie nur im empiriſchen Meynen ſind, ſo iſt ihr Poſitives von dieſer Seite deſto ärmer ausgefallen, und nicht vermögend geweſen, jene Wiſſenſchaften der Philoſophie wieder zu geben. Dagegen hat ſie das Abſolute ganz in die praktiſche Philoſophie gelegt, und in dieſer iſt ſie poſitives oder dogmatiſches Wiſſen. Wir müſſen die kritiſche Philoſophie, welche ſich auch tranſcendentalen Idealismus nennt, wie überhaupt, ſo beſonders im Naturrecht als den Culminationspunkt desjenigen Gegenſatzes betrachten, der, wie die Kreiſe auf der Oberfläche des Waſſers von dem Punct an, wo es bewegt wird, ſich concentriſch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunct

---

des Quadrats, welche beyde gerade ſind, ſo wie durch die Quadratur der Parabel. Was die Hülfe betrifft, die ebendaſ. bey geſundem Menſchenverſtand gegen die mathematiſche Unendlichkeit geſucht wird, daß ein Vieleck von unendlich vielen Seiten eben darum, weil es ein Vieleck von unendlich vielen Seiten iſt, nicht gemeſſen werden könne, ſo müßte theils eben dieſelbe Hülfe gegen den unendlichen Progreß, in welchem die abſolute Idee ſich realiſiren ſoll, zu Gebote ſtehen; theils iſt damit über die Hauptſache, die poſitive Unendlichkeit, welche nicht unendliche Menge ſondern Identität iſt, nichts beſtimmt, ob dieſe zu ſetzen iſt; was eben ſo viel heißt, als daß über Commenſurabilität oder Incommenſurabilität nichts beſtimmt iſt.

verlieren und unendlich werden, ſich in frühern wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen aus der Verſchloſſenheit der Barbarey von ſchwächern Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritiſchen Philoſophie durch den abſoluten Begriff der Unendlichkeit ſich ſelbſt verſtändigte, und als Unendlichkeit auch ſich aufhebt. Den frühern Behandlungsarten des Naturrechts, und demjenigen, was für verſchiedene Principien deſſelben angeſehen werden müßte, muß daher für das Weſen der Wiſſenſchaft alle Bedeutung abgeſprochen werden; weil ſie zwar im Gegenſatze und in der Negativität, aber nicht in der abſoluten Negativität, oder in der Unendlichkeit ſind, welche allein für die Wiſſenſchaft iſt, ſondern ſo wenig das poſitive als das negative rein haben, und Vermiſchungen von beyden ſind. Es würde allein das Intereſſe einer Neugierde über das Geſchichtliche der Wiſſenſchaft ſeyn, welches bey ihnen verweilen könnte, ſowohl um ſie mit der abſoluten Idee zu vergleichen, und in der Verzerrung derſelben ſelbſt die Nothwendigkeit zu erblicken, mit welcher durch eine Beſtimmtheit, die Princip iſt, verzogen die Momente der abſoluten Form ſich darſtellen, und ſelbſt unter der Herrſchaft eines eingeſchränkten Princips doch dieſe Verſuche beherrſchen; — als auch den empiriſchen Zuſtand der Welt ſich in dem ideellen Spiegel der Wiſſenſchaft reflectiren zu ſehen.

Denn was das Letzte betrifft, ſo wird in dem Zuſammenhang aller Dinge das empiriſche Daſeyn und der Zuſtand aller Wiſſenſchaften zwar ebenfalls den Zuſtand der Welt ausdrücken, aber am nächſten der Zuſtand des Naturrechts, weil es unmittelbar ſich auf das Sittliche, den Beweger aller menſchlichen Dinge bezieht, und inſofern die Wiſſenſchaft deſſelben ein Daſeyn hat, der Nothwendigkeit angehört, mit der empiriſchen Geſtalt des Sittlichen, welche eben ſo in der Nothwendigkeit iſt, eins ſeyn, und als Wiſſenſchaft dieſelbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß.

Was das Erſte betrifft, ſo kann als wahrer Unterſchied des Princips der Wiſſenſchaft allein anerkannt werden, ob ſie im Abſoluten, oder ob ſie außer der abſoluten Einheit, in dem Gegenſatze iſt; ſie könnte im letztern Fall aber überhaupt gar nicht Wiſſenſchaft ſeyn, wenn ihr Princip nicht irgend eine unvollſtändige und relative Einheit, oder der Begriff eines Verhältniſſes wäre; und wäre es auch nur die leere Abſtraction des Verhältniſſes ſelbſt, unter dem Nahmen der Attractivkraft, oder der Kraft des Einsſeyns, Wiſſenſchaften, deren Princip kein Verhältnißbegriff, oder nur die leere Kraft des Einsſeyns iſt, bleibt nichts ideelles, als das erſte ideelle Verhältniß, nach welchem das Kind different gegen die Welt iſt, die Form der Vorſtellung, in welche ſie die empiriſchen Qualitäten ſetzen, und deren Mannichfaltigkeit ſie hererzählen können; ſie würden vorzüglich empiriſche Wiſſenſchaften heißen. Weil aber praktiſche Wiſſenſchaften ihrer Natur nach auf etwas reell allgemeines oder auf eine Einheit gehen, welche die Einheit von differentem iſt, ſo müſſen in der praktiſchen Empirie auch die Empfindungen nicht reine Qualitäten, ſondern Verhältniſſe, es ſeyen negative, wie der Selbſterhaltungstrieb, oder poſitive, als Liebe und Haß, Geſelligkeit und dergleichen in ſich ſchließen; und die wiſſenſchaftlichere Empirie unterſcheidet ſich von jener reinen Empirie nicht im Allgemeinen dadurch, daß Verhältniſſe mehr als Qualitäten ihr Gegenſtand wären, ſondern dadurch, daß ſie dieſe Verhältniſſe in der Begriffsform fixirt, und ſich an dieſe negative Abſolutheit hält, ohne jedoch dieſe Form der Einheit und den Innhalt derſelben zu trennen; wir werden dieſe empiriſche Wiſſenſchaften nennen; dagegen diejenige Form der Wiſſenſchaft, in welcher der Gegenſatz abſolut und die reine Einheit, oder die Unendlichkeit, das negativ abſolute rein von dem Innhalt abgeſondert, und für ſich geſetzt iſt, eine rein formelle Wiſſenſchaft.

Obzwar hiemit ein ſpezifiſcher Unterſchied zwiſchen den beyden unächten Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts feſtgeſetzt iſt, nach welchem das Princip der einen Verhältniſſe und Vermiſchungen der empiriſchen Anſchauung und des Allgemeinen, das der andern aber abſoluter Gegenſatz und abſolute Allgemeinheit iſt, ſo erhellt doch von ſelbſt, daß die Ingredienzien beyder, empiriſche Anſchauung und Begriff, dieſelben ſind, und daß der Formalismus, wie er zu einem Innhalt aus ſeiner reinen Negation übergeht, ebenfalls zu nichts anderem, als zu Verhältniſſen, oder relativen Identitäten gelangen kann; weil das reinideelle oder der Gegenſatz abſolut geſetzt, alſo die abſolute Idee und Einheit nicht vorhanden ſeyn kann; und in Beziehung auf die Anſchauung, da mit dem Prinzip der abſoluten Entgegenſetzung oder des abſolutſeyns des reinideellen das abſolute Princip der Empirie geſetzt iſt, die Syntheſen, inſofern ſie nicht die bloß negative Bedeutung der Aufhebung eines Theils des Gegenſatzes, ſondern auch eine poſitive Bedeutung der Anſchauung haben ſollen, nur empiriſche Anſchauungen vorſtellen.

Dieſe *zwey Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts* ſind vors erſte *näher zu charakteriſiren*; die erſtere in Bezug auf die Weiſe, wie die abſolute Idee nach den Momenten der abſoluten Form in ihr erſcheint; die andere wie das Unendliche, oder das negative Abſolute es vergebens zu einer poſitiven Organiſation zu bringen ſucht; die Auseinanderſetzung des letztern Verſuchs wird unmittelbar auf die *Betrachtung der Natur und des Verhältniſſes der Wiſſenſchaften des Sittlichen, als philoſophiſcher Wiſſenſchaften* führen, ſo wie *des Verhältniſſes derſelben zu dem*, was *poſitive Rechtswiſſenſchaft* genannt wird, und was ſich zwar außerhalb der Philoſophie hält, und indem es von ſelbſt auf ſie Verzicht thut, ſich ihrer Kritik entziehen zu können glaubt, zugleich aber doch auch ein abſolutes Beſtehen und eine wahre Realität zu haben behauptet, welche Prätenſion nicht nachzuſehen iſt.

Was nun die *Behandlungsart* des Naturrechts betrifft, welche wir *die empiriſche* genannt haben, ſo kann vors erſte überhaupt ſich nicht auf die Beſtimmtheiten und Verhältnißbegriffe ſelbſt, ihrer Materie nach, eingelaſſen werden, welche ſie aufgreift, und unter dem Nahmen von Grundſätzen geltend macht, ſondern es iſt gerade dieß Abſondern und Fixiren von Beſtimmtheiten, was negirt werden muß. Die Natur dieſes Abſonderns bringt es mit ſich, daß das wiſſenſchaftliche nur auf die Form der Einheit gehen, und an einem organiſchen Verhältniſſe von den vielerlei Qualitäten, in die es ſich vertheilen läßt, wenn ſie nicht bloß erzählt werden ſollen, um über dieſe Menge eine Einheit zu erreichen, irgend eine Beſtimmtheit herausgehoben, und dieſe als das Weſen des Verhältniſſes angeſehen werden muß; aber eben damit iſt die Totalität des Organiſchen nicht erreicht, und das übrige deſſelben aus jener erwählten Beſtimmtheit ausgeſchloſſene kommt unter die Herrſchaft dieſer, welche zum Weſen und Zweck erhoben wird. So wird z. B. um das Verhältniß der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald die Gemeinſchaft der Güter u. ſ. w. geſetzt, und von einer ſolchen Beſtimmtheit aus, welche als das Weſentliche zum Geſetz gemacht wird, das ganze organiſche Verhältniß beſtimmt und verunreinigt; oder von der Strafe bald die Beſtimmtheit der moraliſchen Beſſerung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorſtellung der Strafe in andern, bald ihrer dem Verbrechen vorhergegangenen Vorſtellung des Verbrechers ſelbſt, bald der Nothwendigkeit, daß dieſe Vorſtellung reell, die Drohung ausgeführt werde, u. ſ. w. aufgegriffen, und eine ſolche Einzelheit zum Zweck und Weſen des Ganzen gemacht; wobey dann natürlich erfolgt, daß weil eine ſolche Beſtimmtheit mit den übrigen Beſtimmtheiten, die weiter aufzutreiben und zu unterſcheiden ſind, nicht in nothwendigem Zuſammenhange iſt, eine Gequäle darüber, um die nothwendige Beziehung und Herrſchaft der einen über die andern zu finden, entſteht, das kein Ende nimmt; und daß, weil die innere Nothwendigkeit, die nicht in der Einzelheit iſt, fehlt, jede ſich die Unabhängigkeit von der andern ſehr gut vindiciren kann. — Solche Qualitäten, aus der Vielheit der Verhältniſſe, worein das Organiſche durch empiriſche oder unvollkommen reflectirte Anſchauung zerſplittert iſt, aufgegriffen und in die Form der Begriffseinheit geſetzt, ſind das, was von jenem Wiſſen das Weſen und die Zwecke genannt, und indem ihre Form des Begriffs als abſolutes Seyn der Beſtimmtheit, welche den Innhalt des Begriffs ausmacht, ausgedrückt iſt, als Grundſätze, Geſetze, Pflichten u. ſ. w. aufgeſtellt werden; von welcher Verwandlung der Abſolutheit der reinen Form, welche aber die negative Abſolutheit, oder die reine Identität, der reine Begriff, die Unendlichkeit iſt, in die Abſolutheit des Innhalts und der Beſtimmtheit, welche in die Form aufgenommen iſt, mehr geſprochen werden wird bey dem Princip der kritiſchen Philoſophie, welche jene Verwandlung, die bey dem empiriſchen Wiſſen, von welchem hier die Rede iſt, bewußtlos geſchieht, mit Reflexion darauf und als abſolute Vernunft und Pflicht vornimmt.

Dieſe formale Einheit, in welche die Beſtimmtheit durch das Denken geſetzt wird, iſt es zugleich, was den Schein der Nothwendigkeit gibt, welche die Wiſſenſchaft ſucht; denn die Einheit Entgegengeſetzter in Beziehung auf dieſe als reelle betrachtet, iſt ihre Nothwendigkeit. Aber weil die Materie der formalen Einheit, von der geſprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengeſetzten, ſondern nur eines von Entgegengeſetzten, eine Beſtimmtheit iſt, ſo iſt auch die Nothwendigkeit nur eine formale analytiſche und bezieht ſich bloß auf die Form eines identiſchen oder analytiſchen Satzes, in welchem die Beſtimmtheit dargeſtellt werden kann; durch welche Abſolutheit des Satzes aber auch eine Abſolutheit des Innhalts erſchlichen, und ſo Geſetze und Grundſätze conſtituirt werden.

Aber indem dieſe empiriſche Wiſſenſchaft in der Mannichfaltigkeit von ſolchen Grundſätzen, Geſetzen, Zwecken, Pflichten, Rechten ſich befindet, deren keines abſolut iſt, muß ihr zugleich das Bild und das Bedürfniß der abſoluten Einheit aller dieſer zuſammenhangsloſen Beſtimmtheiten und einer urſprünglichen einfachen Nothwendigkeit vorſchweben, und wir betrachten, wie ſie dieſer aus der Vernunft abſtammenden Foderung Genüge thun wird, oder wie die abſolute Vernunftidee in ihren Momenten unter der Herrſchaft des für dieſes empiriſche Wiſſen unüberwindlichen Gegenſatzes des Vielen und des Einen dargeſtellt werden wird; es iſt theils an ſich intereſſant in dieſem wiſſenſchaftlichen Bemühen, und in dem trüben Medium deſſelben, ſelbſt noch den Reflex und die Herrſchaft des Abſoluten, aber zugleich die Verkehrtheit deſſelben zu erblicken, theils ſind die Formen, welche die Momente des Abſoluten darin erhalten haben, zu einer Art von Vorurtheilen und zweifelsfreyen, allgemeingeltenden Gedanken geworden, deren Nichtigkeit die Kritik aufzeigen muß, um die Wiſſenſchaft zu rechtfertigen, daß ſie keine Rückſicht darauf nimmt; welcher Erweis ihrer Nichtigkeit durch Aufzeigung des realitätsloſen Grundes und Bodens, aus dem ſie erwachſen, und deſſen Geſchmack und Natur ihnen ſich einwächſt, am evidenteſten geſchieht.

Vors erſte ſchwebt der empiriſchen Wiſſenſchaft die wiſſenſchaftliche Totalität, als eine Totalität des Mannichfaltigen, oder als Vollſtändigkeit, dem eigentlichen Formalismus aber als Conſequenz vor; jene kann ihre Erfahrungen beliebig in die Allgemeinheit erheben, und mit ihren gedachten Beſtimmtheiten die Conſequenz ſo weit fortſetzen, bis anderer empiriſcher Stoff, der jenem widerſpricht, aber eben ſo ſein Recht hat gedacht und als Grundſatz ausgeſprochen zu werden, die Conſequenz der vorhergehenden Beſtimmtheit nicht mehr erlaubt, ſondern ſie zu verlaſſen zwingt; der Formalismus kann ſeine Conſequenz ſo weit ausdehnen, als die Leerheit ſeines Princips es überhaupt erlaubt, oder ein Innhalt, den er ſich erſchlichen hat; dafür iſt er aber auch berechtigt, was der Vollſtändigkeit abgeht, ſtolzerweiſe von ſeiner Apriorität und Wiſſenſchaft unter dem Ekelnahmen des Empiriſchen auszuſchließen; denn ſeine formalen Principien behauptet er als das aprioriſche und abſolute, und alſo dasjenige, deſſen er ſich durch ſie nicht bemeiſtern kann, als nicht abſolutes und zufälliges; wenn er anders ſich nicht ſo zu helfen weiß, daß er zum empiriſchen überhaupt, und von einer Beſtimmtheit wieder zur andern, den formellen Uebergang des Fortſchreitens vom Bedingten zur Bedingung findet, und da dieſe wieder ein bedingtes iſt, ſofort ins Unendliche; wodurch er aber nicht nur alles Vorzugs vor dem, was er Empirie nennt, ſich begibt, ſondern, da in dem Zuſammenhang des Bedingten mit der Bedingung dieſe Entgegengeſetzten als abſolut beſtehend geſetzt werden, ſelbſt ganz in die empiriſche Nothwendigkeit verſinkt, und dieſer durch die formale Identität oder das negativ=abſolute, womit er ſie zuſammenhält, den Schein wahrhafter Abſolutheit ertheilt.

Dieſe Verbindung der Conſequenz mit der Vollſtändigkeit des Bildes, es ſey der letztern vollſtändigern formalen und leeren Conſequenz, oder jener erſtern, die mit beſtimmten Begriffen als Grundſätzen, von deren einem ſie zu andern übergeht, nur in der Inconſequenz conſequent iſt, verrückt aber unmittelbar die Stellung des Mannichfaltigen, wie es für die reine Empirie iſt; für welche jedes gleiche Rechte mit dem andern hat, und welche keine Beſtimmtheit, deren eine ſo reell iſt als die andere, der andern vorzieht; worauf wir unten bey Vergleichung der reinen Empirie mit dieſer wiſſenſchaftlichen, von der hier die Rede iſt, noch zurückkommen werden.

Nach dieſer formalen Totalität müſſen wir betrachten, wie die abſolute Einheit, ſowohl als einfache Einheit, die wir die urſprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Reflex des empiriſchen Wiſſens erſcheint; beyde Einheiten, welche im Abſoluten Eins, und deren Identität das Abſolute iſt, müſſen in jenem Wiſſen getrennt und als ein verſchiedenes vorkommen.

Was vors erſte jene Einheit betrifft, ſo kann es der Empirie nicht um ſie als das Weſen der Nothwendigkeit, das für die Erſcheinung ein äußeres Band derſelben iſt, zu thun ſeyn; denn in der Einheit, welche die weſentliche iſt, iſt das Mannichfaltige unmittelbar vernichtet und Nichts; weil mannichfaltiges Seyn Princip der Empirie iſt, ſo iſt es ihr verſagt, zum abſoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für ſie abſolut und auch durch den Begriff, nach dem ſie ſchlechthin Viele ſind, unendlich Viele ſind, zu bringen; jene urſprüngliche Einheit kann daher nur eine, ſo viel möglich iſt, einfache und geringe

Menge von Qualitäten bedeuten, womit ſie zur Erkenntniß der übrigen auszureichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was ſo ungefähr für willkührlich und zufällig gilt, verwiſcht, und des Mannichfaltigen die geringſte nöthige Menge geſetzt wird, iſt für die Empirie im phyſiſchen, ſo wie im ſittlichen das Chaos, das im letztern bald mehr unter dem Bild des Seyns durch Phantaſie als Naturzuſtand, bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abſtraction, als eine Aufzählung der im Menſchen vorgefundenen Vermögen durch empiriſche Pſychologie, Natur und Beſtimmung des Menſchen vorgeſtellt wird; und auf dieſe Weiſe das, was als ſchlechthin nothwendig, an ſich, abſolut einerſeits behauptet iſt, zugleich andererſeits als etwas nicht reelles, bloß eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiction, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt wird, welches der härteſte Widerſpruch iſt.

Es iſt für den gemeinen Verſtand, welcher ſich in der trüben Vermiſchung deſſen, was an ſich, und deſſen, was vergänglich iſt, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an ſich ſey, auf die Weiſe finden könne, daß wenn er aus dem vermiſchten Bilde des Rechtszuſtandes alles willkührliche und zufällige abſondere, durch dieſe Abſtraction ihm unmittelbar das abſolut Nothwendige übrig bleiben müſſe; wenn man ſich alles hinwegdenke, was eine trübe Ahndung unter das beſondere und vergängliche rechnen kann, als beſondern Sitten, der Geſchichte, der Bildung, und auch dem Staate angehörig, ſo bleibt der Menſch unter dem Bilde des nackten Naturzuſtandes oder das Abſtractum deſſelben mit ſeinen weſentlichen Möglichkeiten übrig, und man hat nur hinzuſehen, um das zu finden, was nothwendig iſt; — es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu ſeyn erkannt wird, darum auch mit abgeſondert werden, weil das chaotiſche Bild des Nothwendigen nicht die abſolute Einheit, ſondern nur die einfache Mannichfaltigkeit, die Atomen mit den möglich wenigſten Eigenſchaften enthalten kann, und alſo was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordnens derſelben, als der ſchwächſten Einheit, deren das Princip der Vielheit fähig iſt, fallen kann, als das erſt ſpätere und hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeſchloſſen iſt. Es fehlt nun bey jener Scheidung dem Empiriſmus vors erſte überhaupt alles Criterium darüber, wo die Grenze zwiſchen dem Zufälligen und Nothwendigen gehe, was alſo im Chaos des Naturzuſtandes oder in der Abſtraction des Menſchen bleiben und was weggelaſſen werden müſſe; die leitende Beſtimmung kann hierinn nichts anders ſeyn, als daß ſo viel darinn ſey, als man für die Darſtellung deſſen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Princip für jenes aprioriſche iſt das apoſterioriſche. Was in der Vorſtellung des Rechtszuſtandes geltend gemacht werden ſoll, dafür hat man nur, um ſeinen Zuſammenhang mit dem Urſprünglichen und Nothwendigen und alſo es ſelbſt als nothwendig darzuthun, zu dieſem Behuf eine eigene Qualität, oder Vermögen in das Chaos zu verlegen; nach der Weiſe der vom Empiriſchen ausgehenden Wiſſenſchaften überhaupt, zur ſogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypotheſen zu machen, in welchen dieſe Wirklichkeit in derſelben Beſtimmtheit nur in ganz formell-ideeller Geſtalt als Kraft, Materie, Vermögen geſetzt, eins alſo aus dem andern auch ſehr leicht begreiflich und erklärlich iſt.

Auf einer Seite bringt es dieſe trübe Ahndung von urſprünglicher und abſoluter Einheit, welche ſich im Chaos des Naturſtandes und in der Abſtraction von Vermögen und Neigungen äußert, nicht bis zur abſoluten negativen Einheit, ſondern ſie geht nur auf Auslöſchung einer groſſen Menge von Beſonderheiten und Entgegenſetzungen; aber es bleibt noch eine unbeſtimmbare Menge von qualitativen Beſtimmtheiten in ihm, die eben ſo wenig für ſich eine andere als eine empiriſche, und für einander keine innere Nothwendigkeit haben; ſie haben nur die Beziehung, als Vieles, und weil dieß Viele für einander, aber ohne Einheit iſt, als ſich entgegengeſetzt und in abſolutem Widerſtreite gegeneinander beſtimmt zu ſeyn; und die abgeſonderten Energieen des Sittlichen müſſen in dem Naturzuſtande oder in dem Abſtractum des Menſchen als in einem ſich gegenſeitig vernichtenden Kriege gedacht werden. Es iſt aber eben darum leicht zu zeigen, daß, indem dieſe Qualitäten einander ſchlechthin entgegengeſetzt, und alſo rein ideell ſind, in dieſer Idealität und Abſonderung nicht, wie es doch ſeyn ſoll, beſtehen können, ſondern ſich aufheben, und auf Nichts reduciren; aber zu dieſer abſoluten Reflexion und zu der Einſicht des Nichts der Beſtimmtheiten im abſolut einfachen vermag es die Empirie nicht zu bringen, ſondern das viele Nichts bleibt für ſie eine Menge von Realitäten. Zu dieſer Vielheit aber muß die poſitive als abſolute Totalität ſich ausdrückende

Einheit für den Empiriſmus als ein anderes und fremdes hinzukommen, und ſchon in dieſer Form des Verknüpfens der beyden Seiten der abſoluten Identität iſt es enthalten, daß die Totalität eben ſo getrübt und unrein als die der urſprünglichen Einheit ſich darſtellen wird. Der Grund des Seyns der einen dieſer hier abgeſonderten Einheiten für die andere, oder des Uebergangs von der erſten zur zweyten iſt der Empirie eben ſo leicht anzugeben, als es ihr überhaupt mit dem Begründen leicht wird. Nach der Fiction des Naturzuſtandes wird er um der Uebel willen, die er mit ſich führt, verlaſſen, was nichts anders heißt, als es wird vorausgeſetzt, wohin man gelangen will, daß nemlich eine Einſtimmung des als Chaos widerſtreitenden das gute oder das ſey, wohin man kommen müſſe; oder in die Vorſtellung der urſprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein ſolcher Grund des Uebergangs als Trieb der Geſelligkeit hineingelegt, oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht gethan, und ſogleich zu dem ganz beſondern der Erſcheinung jener zweyten Einheit, zu geſchichtlichem, als Unterjochung der Schwächern durch Mächtigere u. ſ. w. fortgegangen. Die Einheit ſelbſt aber kann, nach dem Princip der abſoluten qualitativen Vielheit, wie in der empiriſchen Phyſik, nichts als wieder mannichfaltige Verwicklungen des als urſprünglich geſetzten einfachen und abgeſonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieſer Qualitäten, die für ſich ſelbſt in ihrer Beſonderheit unzerſtörbar und nur leichte, theilweiſe Verbindungen und Vermiſchungen einzugehen vermögend ſind, an die Stelle der vielen atomen Qualitäten, also eine

Vielheit von getheiltem oder von Verhältniſſen darſtellen, und inſofern die Einheit als Ganzes geſetzt wird, den leeren Nahmen einer formloſen und äußern Harmonie, unter dem Nahmen der Geſellſchaft und des Staats ſetzen. Wenn dieſe Einheit auch, es ſey für ſich, oder in einer mehr empiriſchen Beziehung nach ihrer Entſtehung als abſolut, von Gott ihren unmittelbaren Urſprung erhaltend, und wenn in ihrem Beſtehen auch der Mittelpunkt und das innere Weſen als göttlich vorgeſtellt wird, ſo bleibt doch dieſe Vorſtellung wieder etwas formelles, nur über der Vielheit ſchwebendes, nicht ſie durchdringendes. Es ſey, daß Gott nicht nur als Stifter der Vereinigung, ſondern auch als ihr Erhalter, und in Beziehung auf das letztere die Majeſtät der oberſten Gewalt, als ſein Abglanz und in ſich göttlich erkannt werde, ſo iſt das göttliche der Vereinigung ein äußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demſelben nur im Verhältniß der Herrſchaft geſetzt werden müſſen, weil das Princip dieſer Empirie die abſolute Einheit des Einen und Vielen ausſchließt; auf welchem Punkte dieſes Verhältniſſes ſie unmittelbar mit dem ihr entgegengeſetzten Princip, für welches die abſtracte Einheit das erſte iſt, zuſammentrifft, nur daß die Empirie über ihre Inconſequenzen aus der Vermiſchung ſo ſpecifiſch verſchieden geſetzter Dinge, wie die abſtracte Einheit, und die abſolute Vielheit iſt, entſpringen, nicht verlegen iſt, und eben darum auch den Vortheil hat, Anſichten, die außer ihrer bloß materiellen Seite Erſcheinungen von einem reinern und göttlichern innern ſind, als nach dem Princip der Entgegengeſetzung, worinn allein Herrſchen und Gehorchen möglich, geſchehen kann, den Zugang nicht zu verſchließen.

Der Naturzuſtand und die den Individuen fremde und darum ſelbſt einzelne und beſondere Majeſtät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszuſtandes, ſo wie das Verhältniß der abſoluten Unterwürfigkeit der Subjecte unter jene höchſte Gewalt, ſind die Formen, in welchen die zerſplitterten Momente der organiſchen Sittlichkeit — das Moment der abſoluten Einheit, und derſelben, inſofern ſie den Gegenſatz der Einheit und Vielheit in ſich begreift und abſolute Totalität iſt, und das Moment der Unendlichkeit, oder des Nichts der Realitäten des Gegenſatzes, — als beſondere Weſenheiten fixirt, und eben dadurch, ſo wie die Idee verkehrt ſind. Die abſolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturſtand, und die Majeſtät, als ſchlechthin identiſch, indem die letztere ſelbſt nichts anders als die abſolute ſittliche Natur iſt, und an keinen Verluſt der abſoluten Freyheit, welche man unter der natürlichen Freyheit verſtehen müßte, oder ein Aufgeben der ſittlichen Natur, durch das reellſeyn der Majeſtät gedacht werden kann; das natürliche aber, welches im ſittlichen Verhältniß als ein aufzugebendes gedacht werden müßte, würde ſelbſt nichts ſittliches ſeyn, und alſo am wenigſten daſſelbe in ſeiner Urſprünglichkeit darſtellen. Eben ſo wenig iſt die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjecte, in der abſoluten Idee fixirt, und in relativer Identität mit der Majeſtät, als ein Verhältniß der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelnheit etwas ſchlechthin geſetztes wäre; ſondern in der Idee iſt die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelnheit als ſolche nichts, und ſchlechthin Eins mit der abſoluten ſittlichen Majeſtät, welches wahrhafte lebendige nicht unterwürfige Einsſeyn allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen iſt.

Wir haben die wiſſenſchaftliche Empirie, inſofern ſie wiſſenſchaftlich iſt, der poſitiven Richtigkeit, und der Unwahrheit ihrer Grundſätze, Geſetze u. ſ. w. angeklagt, weil ſie Beſtimmtheiten durch die formale Einheit, in welche ſie dieſelbe verſetzt, die negative Abſolutheit des Begriffs ertheilt, und ſie als poſitiv abſolut und an ſich ſeyend, als Zweck und Beſtimmung, Grundſatz, Geſetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas abſolutes bedeuten, ausſpricht; um aber die Einheit eines organiſchen Verhältniſſes, welches dieſem qualitativen Beſtimmen eine Menge ſolcher Begriffe darbietet, zu erhalten, muß Einer als Zweck, Beſtimmung oder Geſetz ausgedrückten Beſtimmtheit eine Herrſchaft über die andern Beſtimmtheiten der Mannichfaltigkeit gegeben, und dieſe vor ihr als unreell und nichtig geſetzt werden. In dieſer Anwendung und Conſequenz iſt es, daß die Anſchauung als innere Totalität vernichtet wird; es iſt daher die Inconſequenz, durch welche jene Aufnahme der Beſtimmtheiten in den Begriff ſich berichtigen und die der Anſchauung angethane Gewalt aufheben kann; denn die Inconſequenz vernichtet unmittelbar die einer Beſtimmtheit vorher ertheilte Abſolutheit. Von dieſer Seite muß die alte durchaus inconſequente Empirie nicht im Verhältniß zur abſoluten Wiſſenſchaft als ſolcher, aber im Verhältniß zur Conſequenz der empiriſchen Wiſſenſchaftlichkeit, von welcher die Rede bisher geweſen, gerechtfertigt werden. Eine große und reine Anſchauung vermag auf dieſe Art in dem rein architektoniſchen ihrer Darſtellung, an welchem der Zuſammenhang der Nothwendigkeit, und die Herrſchaft der Form nicht ins ſichtbare hervortritt, das wahrhaft ſittliche ausdrücken; einem Gebäude gleich, das den Geiſt ſeines Urhebers in der auseinandergeworfenen Maſſe ſtumm darſtellt, ohne daß deſſen Bild ſelbſt, in Eins verſammelt, als Geſtalt darin aufgeſtellt wäre. Es iſt in einer ſolchen durch Hülfe von Begriffen gemachten Darſtellung nur eine Ungeſchicklichkeit der Vernunft, daß ſie das, was ſie umfaßt und durchdringt, nicht in die ideelle Form erhebt und ſich deſſelben als Idee bewußt wird; wenn die Anſchauung ſich nur ſelbſt getreu bleibt, und vom Verſtande ſich nicht irre machen läßt, ſo wird ſie, inſofern ſie der Begriffe zu ihrem Ausdruck nicht entbehren kann, ſich in Anſehung derſelben ungeſchickt verhalten, im Durchgang durchs Bewußtſeyn verkehrte Geſtalten annehmen und für den Begriff ſowohl unzuſammenhängend als widerſprechend ſeyn; aber die Anordnung der Theile und der ſich modificirenden Beſtimmtheiten laſſen den zwar unſichtbaren aber innern vernünftigen Geiſt errathen, und inſofern dieſe ſeine Erſcheinung als Product und Reſultat betrachtet wird, wird es mit der Idee als Product vollkommen übereinſtimmen. Für den Verſtand iſt hiebey nichts leichter, als über dieſe Empirie herzufallen, jenen ungeſchickten Gründen andere entgegenzuſetzen, die Confuſion und den Widerſpruch der Begriffe aufzuzeigen, aus den vereinzelten Sätzen Conſequenzen zu ziehen, welche das härteſte und unvernünftigſte ausdrücken, und auf mannichfaltige Weiſe das unwiſſenſchaftliche der Empirie darzulegen; woran dieſer ihr Recht widerfährt, beſonders wenn ſie entweder die Prätenſion hat, wiſſenſchaftlich zu ſeyn, oder gegen die Wiſſenſchaft als ſolche polemiſch iſt. Dagegen wenn Beſtimmtheiten fixirt, und ihr Geſetz mit Conſequenz durch die von der Empirie aufgetriebenen Seiten durchgeführt, die Anſchauung ihnen unterworfen, und überhaupt das gebildet wird, was Theorie genannt zu werden pflegt, ſo hat die Empirie dieſe mit Recht der Einſeitigkeit anzuklagen; und es ſteht durch die Vollſtändigkeit der Beſtimmtheiten, die ſie geltend macht, in ihrer Gewalt, jene Theorie mit Inſtanzen zu einer Allgemeinheit zu nöthigen, die ganz leer wird. Jene Beſchränktheit der Begriffe, das Fixiren von Beſtimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erſcheinung in die Allgemeinheit und die ihr ertheilte Herrſchaft über die andern iſt es, was in den letzten Zeiten ſich nicht mehr Theorie, ſondern Philoſophie, und je nachdem ſie ſich zu leerern Abſtractionen erſchwang und ſich reinerer Negationen bemächtigte, wie Freyheit, reiner Wille, Menſchheit u. ſ. w. Metaphyſik genannt hat, und ſowohl im Naturrecht als beſonders im Staats- und in dem peinlichen Recht philoſophiſche Revolutionen hervorgebracht zu haben glaubte, wenn ſie mit ſolchen weſenloſen Abſtractionen und poſitiv ausgedrückten Negationen als Freyheit, Gleichheit, reinem Staate u. ſ. w. oder mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Beſtimmtheiten, die eben ſo weſenlos wie jene ſind, wie Zwang, beſonders pſychologiſcher Zwang, mit ſeinem ganzen Anhang von Entgegenſetzung der praktiſchen Vernunft und der ſinnlichen Triebfedern, und was ſonſt in dieſer Pſychologie einheimiſch iſt, dieſe Wiſſenſchaften hin- und herzerrte, und dergleichen nichtige Begriffe gleichfalls als abſolute Vernunftzwecke, Vernunftgrundſätze und Geſetze, mit mehr oder weniger Conſe quenz durch eine Wiſſenſchaft hindurch zwang. Mit Recht fodert die Empirie, daß ein ſolches Philoſophiren ſich an der Erfahrung orientiren müſſe, ſie beſteht mit Recht auf ihrer Zähigkeit gegen ein ſolches Gerüſte und Künſteley von Grundſätzen; und zieht ihre empiriſche Inconſequenz, welche ſich auf eine wenn auch trübe Anſchauung eines Ganzen gründet, der Conſequenz eines ſolchen Philoſophirens, und ihre eigene Confuſion z. B. der Sittlichkeit, Moralität, Legalität, oder in einem einzelnern Falle, in der Straffe, die Confuſion von Rache, Sicherheit des Staats, Beſſerung, Ausführung der Drohung, Abſchreckung, Prävention u. ſ. w. ſey es in einer wiſſenſchaftlichen Rückſicht, oder im praktiſchen Leben, dem abſoluten Auseinanderhalten dieſer verſchiedenen Seiten Einer und ebenderſelben Anſchauung und dem Beſtimmen des Ganzen derſelben durch eine einzelne dieſer Qualitäten, vor, — behauptet mit Recht, daß die Theorie, und jenes, was ſich Philoſophie und Metaphyſik nennt, keine Anwendung habe, und der nothwendigen Praxis widerſpreche; welche Nichtanwendbarkeit beſſer ſo ausgedrückt würde, daß in jener Theorie und Philoſophie nichts abſolutes, keine Realität und Wahrheit iſt. Die Empirie wirft endlich mit Recht ſolchem Philoſophiren auch ſeinen Undank gegen ſie vor, indem ſie es iſt, welche ihm den Inhalt ſeiner Begriffe liefert, und denſelben durch jenes verderbt und verkehrt werden ſehen muß; denn die Empirie bietet die Beſtimmtheit des Innhalts in einer Verwicklung und Verbundenheit mit andern Beſtimmtheiten dar, welche in ihrem Weſen ein Ganzes, organiſch und lebendig iſt, was durch jene Zerſtücklung, und durch jene Erhebung weſenloſer Abſtractionen und Einzelheiten zur Abſolutheit, getödtet wird.

Eine Empirie würde gegen ſolche Theorie und Philoſophie mit dem größten Rechte ſich behaupten, und die Menge der Grundſätze, Zwecke, Geſetze, Pflichten, Rechte, als etwas nicht abſolutes, ſondern als Unterſcheidungen, die für die Bildung, durch die ihr ihre eigene Anſchauung klarer wird, wichtig ſind, — betrachten, wenn ſie ſelbſt rein wäre und bliebe. Aber wenn die Empirie mit der Theorie in den Kampf zu treten ſcheint, ſo zeigt ſich gewöhnlich, daß die eine wie die andere eine durch reflectiren ſchon vorher verunreinigte und aufgehobene Anſchauung und verkehrte Vernunft und was ſich für Empirie ausgibt, nur das ſchwächere in der Abſtraction und dasjenige iſt, was mit weniger Selbſtthätigkeit ſeine Beſchränktheiten nicht ſelbſt herausgenommen, unterſchieden und fixirt hat, ſondern in ſolchen, welche in der allgemeinen Bildung feſt geworden, als geſunder Menſchenverſtand vorhanden ſind, und darum unmittelbar aus der Erfahrung aufgenommen zu ſeyn ſcheinen, befangen iſt. Zwiſchen ſolcher feſtgewordenen Verkehrtheit der Anſchauung, und den jetzt erſt fixirten Abſtractionen iſt das Bild des Streits nothwendig eben ſo buntſchäckig als ſie ſelbſt ſind; jede gebraucht gegen die andere bald eine Abſtraction, bald eine ſogenannte Erfahrung, und es iſt auf beyden Seiten Empirie, die ſich an Empirie, und Beſchränktheit, welche ſich an Beſchränktheit zerſchlägt, bald ein Großthun mit Grundſätzen und Geſetzen gegen die Philoſophie, und Ausſchließung derſelben als einer incompetenten Richterin über ſolche abſolute Wahrheiten, in die ſich der Verſtand feſtgerennt hat, bald ein Mißbrauch derſelben für das Räſonnement und eine Berufung auf dieſelbe.

Dieſes relative Recht, welches der Empirie, wenn die Anſchauung in ihr das herrſchende iſt, gegen die Vermiſchung des empiriſchen und reflectirten eingeräumt worden, bezieht ſich erinnertermaßen auf das bewußtloſe innere derſelben, aber die Mitte zwiſchen beydem, jenem innern, und ihrem äußern, das Bewußtſeyn iſt die Seite, nach welcher hin ihr Mangel und darum ihre Einſeitigkeit liegt; und ihr Hintreiben gegen das wiſſenſchaftliche und die unvollſtändige Verknüpfung und bloße Berührung mit dem Begriff, durch welchen ſie ſich auf dieſe Weiſe nur verunreinigt, ſtammt aus der Nothwendigkeit, daß die Vielheit und Endlichkeit ſich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit abſolut verſenke.

Die Seite der Unendlichkeit aber iſt es, was das Princip der dem empiriſchen ſich entgegenſetzenden Apriorität ausmacht, zu deſſen Betrachtung wir jetzt übergehen.

Das Hingehen des empiriſchen Meynens und ſeiner Vermiſchung des mannichfaltigen mit dem einfachen gegen den Begriff iſt in dem abſoluten Begriff oder in der Unendlichkeit ſeinem Schwanken entnommen und die unvollſtändige Trennung entſchieden. In einer niedrigern Abſtraction iſt die Unendlichkeit zwar auch als Abſolutheit des Subjects in der Glückſeligkeitslehre überhaupt, und im Naturrecht insbeſondere von den Syſtemen, welche antiſocialiſtiſch heißen und das Seyn des Einzelnen als das Erſte und Höchſte ſetzen, herausgehoben, aber nicht in die reine

Abſtraction, welche ſie in dem Kantiſchen oder Fichteſchen Idealiſmus erhalten hat.

Es gehört nicht hieher, die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannichfaltigen Verwandlungen darzuſtellen; denn wie ſie das Princip der Bewegung und der Veränderung iſt, ſo iſt ihr Weſen ſelbſt nichts anders, als das unvermittelte Gegentheil ſeiner ſelbſt zu ſeyn; oder ſie iſt das negativ Abſolute, die Abſtraction der Form, welche, indem ſie reine Identität, unmittelbar reine Nichtidentität oder abſolute Entgegenſetzung; indem ſie reine Idealität, eben ſo unmittelbar reine Realität; indem ſie das unendliche, das abſolutendliche; indem ſie das unbeſtimmte, die abſolute Beſtimmtheit iſt. Der abſolute Uebergang ins entgegengeſetzte, der ihr Weſen iſt, und das Verſchwinden jeder Realität in ſeinem Gegentheil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empiriſcher Weiſe die eine Seite derſelben, nemlich die Realität, oder das Beſtehen der entgegengeſetzten fixirt und von dem Gegentheil, dem Nichts dieſes Beſtehens abſtrahirt wird. Dieſes reelle entgegengeſetzte iſt auf einer Seite das mannichfaltige Seyn oder die Endlichkeit und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und poſitiv als reine Einheit; und der abſolute Begriff auf dieſe Weiſe conſtituirt gibt in dieſer Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden iſt. Das Verhältniß dieſer reinen Einheit aber zu dem ihr gegenüberſtehenden mannichfaltigen ſeyenden iſt ſelbſt wieder eben ſo eine gedoppelte Beziehung, entweder die poſitive des Beſtehens beyder, oder des Vernichtetſeyns beyder; ſowohl jenes Beſtehen aber als dieſes Vernichtetſeyn iſt nur als ein theilweiſes zu verſtehen, denn wäre jenes Beſtehen beyder abſolut, ſo wäre gar keine Beziehung beyder, und wäre das vollkommene Vernichtetſeyn beyder geſetzt, ſo wäre nicht ein Beſtehen beyder; dieſes theilweiſe Beſtehen und theilweiſe negirtſeyn beyder, — das Entgegenſetzen eines theilbaren Ichs einem theilbaren Nicht-Ich im Ich, d. i. in der eben darum gleichfalls theilweiſen Beziehung iſt das abſolute Princip dieſer Philoſophie. In der erſten, der poſitiven Beziehung, heißt die reine Einheit theoretiſche, in der negativen Beziehung praktiſche Vernunft; und weil in dieſer die Negation der Entgegenſetzung das Erſte, alſo die Einheit als das mehr beſtehende, in der erſten aber das Beſtehen des Gegenſatzes das Erſte, alſo die Vielheit das zuerſt und mehr beſtehende iſt, ſo erſcheint hier die praktiſche Vernunft als die reelle, die theoretiſche aber als die ideelle. — Man ſieht aber, daß dieſe Beſtimmung ganz dem Gegenſatze und der Erſcheinung angehört; denn die reine Einheit, die als Vernunft geſetzt wird, iſt freylich negativ, ideell, wenn das entgegengeſetzte, Viele, was hiemit das unvernünftige iſt, ſchlechthin ein Beſtehen hat; ſo wie ſie als mehr beſtehend und reeller erſcheint, wenn das Viele, als negirt, oder vielmehr als zu negirend geſetzt iſt. Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft als die reine Einheit geſetzt wird, iſt nur darum unvernünftig, weil ſie als die weſenloſe Abſtraction des Vielen; und hingegen die Vernunft als die weſenloſe Abſtraction des Einen geſetzt iſt; an ſich aber betrachtet, iſt ſowohl jenes Viele abſolute Einheit des Einen und Vielen, als dieſe Einheit; und die Natur oder die theoretiſche Vernunft, welche das Viele iſt, als abſolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die ſittliche, welche die Einheit iſt, als abſolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle beſtimmt werden; weil in der Entgegenſetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit iſt.

Es iſt an dem, was praktiſche Vernunft heißt, deßwegen allein die *formelle* Idee der Identität des ideellen und reellen zu erkennen und dieſe Idee ſollte in dieſen Syſtemen der abſolute Indifferenzpunkt ſeyn; aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz, und das ideelle nicht zur Realität; denn ungeachtet in dieſer praktiſchen Vernunft das ideelle und reelle identiſch iſt, bleibt doch das reelle ſchlechthin entgegengeſetzt; dieſes reelle iſt außer der Vernunft weſentlich geſetzt, und nur in der Differenz gegen daſſelbe iſt die praktiſche Vernunft; deren Weſen begriffen wird als ein Cauſalitätsverhältniß zum Vielen; als eine Identität, welche mit einer Differenz abſolut afficirt, und aus der Erſcheinung nicht heraus geht. Dieſe Wiſſenſchaft des ſittlichen, welche von der abſoluten Identität des ideellen und reellen ſpricht, thut ſonach nicht nach ihren Worten, ſondern ihre ſittliche Vernunft iſt in Wahrheit und in ihrem Weſen eine Nichtidentität des ideellen und reellen. — Es iſt vorhin die ſittliche Vernunft als das Abſolute in der Form der Einheit beſtimmt worden, und hiemit, indem ſie ſelbſt als eine Beſtimmtheit geſetzt wird, ſcheint ſie unmittelbar in dieſer Beſtimmung eben ſo weſentlich mit einem Gegenſatze geſetzt zu ſeyn. Der Unterſchied iſt aber, daß die wahrhafte Realität und das Abſolute derſelben von dieſem Gegenſatz gegen die Natur ganz frey, und daß ſie abſolute Identität des ideellen und reellen iſt. Das Abſolute wird nach ſeiner Idee erkannt als dieſe Identität differenter, deren Beſtimmtheit iſt, der einen die Einheit, der andern die Vielheit zu ſeyn, und dieſe Beſtimmtheit iſt ideell, d. h. ſie iſt nur in der Unendlichkeit nach dem oben aufgezeigten Begriffe derſelben: dieſe Beſtimmtheit iſt eben ſo wohl aufgehoben, als ſie geſetzt iſt; jede, ſowohl die Einheit als die Vielheit, deren Identität das Abſolute iſt, iſt ſelbſt Einheit des Einen und Vielen. Aber die eine, deren ideelle Beſtimmung die Vielheit iſt, iſt das Beſtehen der Entgegengeſetzten, die poſitive Realität, und darum iſt ihr ſelbſt eines entgegengeſetztes, gedoppeltes Verhältniß nothwendig. Weil das reelle in ihr beſteht, iſt ihre Identität eine relative und dieſe relative Identität der entgegengeſetzten iſt die Nothwendigkeit; wie ſie alſo in der Differenz iſt, ſo muß auch ihr Verhältniß ſelbſt oder die Identität des Verhältniſſes ein differentes ſeyn; ſowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erſte iſt; dieſes zweifache Verhältniß beſtimmt die gedoppelte Seite der Nothwendigkeit oder der Erſcheinung des Abſoluten. Da dieſes zweifache Verhältniß auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der differenten, welche auf der andern Seite ſteht, und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben iſt, die Indifferenz nennen, ſo iſt das Abſolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältniſſes; und weil dieſes ein gedoppeltes iſt, iſt die Erſcheinung des Abſoluten beſtimmt, als Einheit der Indifferenz, und desjenigen Verhältniſſes, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erſte, das poſitive iſt, — und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältniſſes, in welchem die Einheit das Erſte und poſitive iſt; jene iſt die phyſiſche, dieſe die ſittliche Natur. Und da die Indifferenz oder die Einheit die Freyheit, das Verhältniß aber, oder die relative Identität die Nothwendigkeit iſt, ſo iſt jede dieſer beyden Erſcheinungen das Einsſeyn und die Indifferenz der Freyheit und der Nothwendigkeit. Die Subſtanz iſt abſolut und unendlich; in dieſem Prädicat Unendlichkeit iſt die Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erſcheinung, und dieſe Nothwendigkeit drückt ſich als Realität eben in einem gedoppelten Verhältniſſe aus; jedes der beyden Attribute drückt ſelbſt die Subſtanz aus, und iſt abſolut und unendlich, oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältniſſes; und an dem Verhältniſſe iſt ihr Unterſchied ſo geſetzt, daß in dem Verhältniſſe der einen das Viele, in dem Verhältniſſe der andern, das Eine das Erſte oder das gegen die andern heraus gekehrte iſt. Weil aber in der ſittlichen Natur ſelbſt in ihrem Verhältniß die Einheit das Erſte iſt, ſo iſt ſie auch in dieſer relativen Identität d. i. in ihrer Nothwendigkeit frey; oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das erſte iſt, nicht aufgehoben wird, ſo iſt dieſe zweyte Freyheit ſo beſtimmt, daß das Nothwendige für die ſittliche Natur zwar iſt, aber negativ geſetzt iſt. Würden wir nun dieſe Seite der relativen Identität der ſittlichen Natur iſoliren, und nicht die abſolute Einheit der Indifferenz und dieſer relativen Identität für das

Weſen der ſittlichen Natur anerkennen, ſondern die Seite des Verhältniſſes oder der Nothwendigkeit, ſo würden wir auf demſelben Punkte ſtehen, auf welchem das Weſen der praktiſchen Vernunft als abſolute Cauſalität habend, beſtimmt wird, oder daß ſie zwar frey, und die Nothwendigkeit nur negativ, aber ebendarum doch geſetzt iſt, wodurch eben jene Freyheit nicht aus der Differenz heraus kommt, das Verhältniß oder die relative Identität zum Weſen gemacht, und das Abſolute allein als negativ Abſolutes oder als Unendlichkeit begriffen wird.

Der empiriſche und populäre Ausdruck, wodurch dieſe Vorſtellung, welche die ſittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, ſich ſo ſehr empfohlen hat, iſt, daß das reelle unter den Nahmen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterm Begehrungsvermögen u. ſ. w. (Moment der Vielheit des Verhältniſſes) mit der Vernunft, (Moment der reinen Einheit des Verhältniſſes) nicht übereinſtimme, (Moment der Entgegenſetzung der Einheit und Vielheit) und daß die Vernunft darin beſtehe, aus eigner abſoluter Selbſtthätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuſchränken und zu beherrſchen, (Moment der Beſtimmtheit dieſes Verhältniſſes, daß in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erſte iſt). Die Realität dieſer Vorſtellung begründet ſich auf das empiriſche Bewußtſeyn und die allgemeine Erfahrung eines jeden, ſowohl jenen Zwieſpalt, als dieſe reine Einheit der praktiſchen Vernunft, oder die Abſtraction des Ich in ſich zu finden. Es kann auch nicht die Rede davon ſeyn, dieſen Standpunkt zu leugnen, ſondern er iſt vorhin als die Seite der relativen Identität, des Seyns des Unendlichen im Endlichen beſtimmt worden; aber dieß muß behauptet werden, daß er nicht der abſolute Standpunkt iſt, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältniß ſich nur als eine Seite, und das Iſoliren deſſelben alſo als etwas einſeitiges beweiſt, und daß, weil Sittlichkeit etwas abſolutes iſt, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, ſondern daß in ihm keine Sittlichkeit iſt. Und was die Berufung auf das gemeine Bewußtſeyn betrifft, ſo muß in eben demſelben eben ſo nothwendig die Sittlichkeit ſelbſt vorkommen, als jener Standpunkt, welcher, da das Verhältniß für ſich iſolirt, als an ſich ſeyend, und nicht als Moment geſetzt iſt, das Princip der Unſittlichkeit iſt; das empiriſche Bewußtſeyn iſt darum empiriſch, weil die Momente des Abſoluten in ihm zerſtreut, nebeneinander, auseinander folgend, zerſplittert erſcheinen; aber es wäre ſelbſt kein gemeines Bewußtſeyn, wenn die Sittlichkeit nicht eben ſo in ihm vorkäme; unter dieſen mannichfaltigen Erſcheinungen des ſittlichen und des unſittlichen, die im empiriſchen Bewußtſeyn vorkommen, hatte jene formelle Philoſophie die Wahl, und es iſt nicht der Fehler des gemeinen Bewußtſeyns, ſondern der Philoſophie, daß ſie die Erſcheinung des unſittlichen gewählt und an der negativen Abſolutheit, oder an der Unendlichkeit das wahrhafte Abſolute zu haben gemeynt hat.

Auf der Darſtellung desjenigen, was dieſe negative Abſolutheit vermag, beruht die Ausführung dieſer praktiſchen Philoſophie, und wir müſſen dem falſchen Verſuch in dem negativ Abſoluten ein wahrhaft Abſolutes aufzuzeigen, in ſeinen Hauptmomenten nachgehen.

Es ergiebt ſich ſogleich, daß da die reine Einheit das Weſen der praktiſchen Vernunft ausmacht, von einem Syſteme der Sittlichkeit ſo wenig die Rede ſeyn kann, daß ſelbſt nicht einmal eine Mehrheit von Geſetzen möglich iſt; indem was über den reinen Begriff, oder weil dieſer, inſofern er als negirend das Viele, d. h. als praktiſch geſetzt wird, die Pflicht iſt, was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abſtraction eines Geſetzes hinausgeht, nicht mehr dieſer reinen Vernunft angehört; wie Kant, derjenige, der dieſe Abſtraction des Begriffs in ihrer abſoluten Reinheit dargeſtellt hat, ſehr gut erkennt, daß der praktiſchen Vernunft aller Stoff des Geſetzes abgehe, und daß ſie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum oberſten Geſetze machen könne. Die Maxime der Willkühr hat einen Innhalt, und ſchließt eine Beſtimmtheit in ſich; der reine Wille dagegen iſt frey von Beſtimmtheiten; das abſolute Geſetz der praktiſchen Vernunft iſt, jene Beſtimmtheit in die Form der reinen Einheit zu erheben, und der Ausdruck dieſer in die Form aufgenommenen Beſtimmtheit iſt das Geſetz. Iſt es möglich, daß die Beſtimmtheit in die Form des reinen Begriffs aufgenommen wird, hebt ſie ſich durch dieſe Form nicht auf, ſo iſt ſie gerechtfertigt, und iſt durch die negative Abſolutheit ſelbſt abſolut geworden, Geſetz, und Recht, oder Pflicht. Aber die Materie der Maxime bleibt, was ſie iſt, eine Beſtimmtheit oder Einzelheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form ertheilt, iſt alſo eine ſchlechthin analytiſche Einheit; und wenn die ihr ertheilte Einheit rein als das, was ſie iſt, in einem Satze, ausgeſprochen wird, ſo iſt der Satz ein analytiſcher und eine Tautologie. Und in der Production von Tautologien beſteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft; die reine Identität des Verſtandes, im theoretiſchen als der Satz des Widerſpruchs ausgedrückt, bleibt auf die praktiſche Form gekehrt, ebendaſſelbe. Wenn die Frage: was iſt Wahrheit, an die Logik gemacht, und von ihr beantwortet, Kanten den belachenswerthen Anblick gibt, daß einer den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält, ſo iſt die Frage: was iſt Recht und Pflicht, an jene reine praktiſche Vernunft gemacht, und von ihr beantwortet in demſelben Falle. Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Criterium der Wahrheit dasjenige ſeyn würde, welches von allen Erkenntniſſen ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände gültig wäre; daß es aber klar ſey, daß, da man bey demſelben von allem Innhalt der Erkenntniß abſtrahirt, und Wahrheit gerade dieſen Innhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Innhalts der Erkenntniſſe, indem das Merkmal den Innhalt der Erkenntniſſe zugleich nicht angehen ſoll, zu fragen, ſo ſpricht er eben damit das Urtheil über das Princip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktiſche Vernunft aufgeſtellt wird. Denn ſie iſt die abſolute Abſtraction von aller Materie des Willens, durch einen Innhalt wird eine Heteronomie der Willkühr geſetzt; nun iſt es aber gerade das Intereſſe zu wiſſen, was denn Recht und Pflicht ſey; es wird nach dem Innhalt des Sittengeſetzes gefragt, und es iſt allein um dieſen Innhalt zu thun; aber das

Weſen des reinen Willens und der reinen praktiſchen Vernunft iſt, daß von allem Innhalt abſtrahirt ſey; und alſo iſt es an ſich widerſprechend, eine Sittengeſetzgebung, da ſie einen Innhalt haben müßte, bey dieſer abſoluten praktiſchen Vernunft zu ſuchen, da ihr Weſen darin beſteht, keinen Innhalt zu haben.

Daß alſo dieſer Formaliſmus ein Geſetz ausſprechen könne, dazu iſt nothwendig, daß irgend eine Materie, eine Beſtimmtheit geſetzt werde, welche den Innhalt des Geſetzes ausmache; und die Form, welche zu dieſer Beſtimmtheit hinzukommt, iſt die Einheit, oder Allgemeinheit; daß eine Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten müſſe, dieſes Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft drückt aus, daß irgend eine Beſtimmtheit, welche den Innhalt der Maxime des beſondern Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines geſetzt werde. Aber jede Beſtimmtheit iſt fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Qualität geſetzt zu werden, und es gibt gar nichts, was nicht auf dieſe Weiſe zu einem ſittlichen Geſetz gemacht werden könnte. Jede Beſtimmtheit iſt aber an ſich ſelbſt ein Beſonderes und nicht ein Allgemeines; es ſteht ihr die entgegengeſetzte Beſtimmtheit gegenüber, und ſie iſt nur Beſtimmtheit, inſofern ihr eine ſolche gegenüber ſteht. Jede von beyden Beſtimmtheiten iſt gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beyden es ſeyn ſoll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht, und von welcher abſtrahirt werden ſoll, dieß iſt völlig unbeſtimmt und frey; wenn die eine fixirt iſt, als an und für ſich beſtehend, ſo kann die andere freylich nicht geſetzt werden; aber dieſe andere kann ebenſogut gedacht, und da dieſe Form des Denkens das Weſen iſt, als ein abſolutes Sittengeſetz ausgeſprochen werden. Daß der gemeinſte Verſtand ohne Unterweiſung jene leichte Operation vornehmen und unterſcheiden könne, welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke oder nicht, zeigt Kant an dem Beyſpiel, der Frage, ob die Maxime, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern, — im Fall ſich an einem Depoſitum ein ſolches Mittel zeigte, als ein allgemeines praktiſches Geſetz gelten könne, welche alſo des Innhalts ſeyn würde, daß jedermann ein Depoſitum, deſſen Niederlegung ihm niemand beweiſen kann, ableugnen dürfe; dieſe Frage entſcheide ſich von ſich ſelbſt, indem ein ſolches Princip als Geſetz ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe; — daß es aber gar kein Depoſitum gäbe, welcher Widerſpruch läge darin? Daß kein Depoſitum ſey, wird andern nothwendigen Beſtimmtheiten widerſprechen; ſo wie, daß ein Depoſitum möglich ſey, mit andern nothwendigen Beſtimmtheiten zuſammenhängen, und dadurch ſelbſt nothwendig ſeyn wird; aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe ſollen herbeygerufen werden, ſondern die unmittelbare Form des Begriffs ſoll die Richtigkeit der erſten oder der zweyten Annahme entſcheiden; aber für die Form iſt die eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten ſo gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dieß Begreiffen als Geſetz ausgeſprochen werden. Wenn die Beſtimmtheit des Eigenthums überhaupt geſetzt iſt, ſo läßt ſich der tavtologiſche Satz daraus machen: das Eigenthum iſt Eigenthum und ſonſt nichts anders, und dieſe tavtologiſche Production iſt das Geſetzgeben dieſer der praktiſchen Vernunft: das Eigenthum, wenn Eigenthum iſt, muß Eigenthum ſeyn; aber iſt die entgegengeſetzte Beſtimmtheit, Negation des Eigenthums geſetzt, ſo ergibt ſich durch die Geſetzgebung ebenderſelben praktiſchen Vernunft die Tavtologie: das Nichteigenthum iſt Nichteigenthum; wenn kein Eigenthum iſt, ſo muß das, was Eigenthum ſeyn will, aufgehoben werden. Aber es iſt gerade das Intereſſe, zu erweiſen, daß Eigenthum ſeyn müſſe; es geht allein auf dasjenige, was außerhalb des Vermögens dieſes praktiſchen Geſetzgebens der reinen Vernunft liegt; nemlich zu entſcheiden, welche von entgegengeſetzten Beſtimmtheiten geſetzt werden müſſe; aber daß dieß ſchon vorher geſchehen und eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten zum voraus geſetzt ſey, fodert die reine Vernunft, und dann erſt kann ſie ihr nunmehr überflüſſiges Geſetzgeben vollführen.

Aber die analytiſche Einheit und Tavtologie der praktiſchen Vernunft iſt nicht nur etwas überflüſſiges, ſondern in der Wendung, welche ſie erhält, etwas falſches, und ſie muß als das Princip der Unſittlichkeit erkannt werden. Durch die bloße Aufnahme einer Beſtimmtheit in die Form der Einheit ſoll ſich die Natur des Seyns derſelben verändern; und die Beſtimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andre Beſtimmtheit gegen ſich hat, deren eine die Negation der andern, und eben darum keine etwas abſolutes iſt, (und es iſt für die Funktion der praktiſchen Vernunft gleichgültig, welche von beyden es iſt, denn ſie gibt bloß die leere Form,) ſoll durch dieſe Verbindung mit der Form der reinen Einheit, ſelbſt zur abſoluten, zum Geſetz und Pflicht gemacht ſeyn; wo aber eine Beſtimmtheit und Einzelheit zu einem Anſich erhoben wird, da iſt Vernunftwidrigkeit, und in Beziehung aufs ſittliche, Unſittlichkeit geſetzt. — Dieſe Verwandlung des bedingten, unreellen in ein unbedingtes und abſolutes iſt leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen, und auf ihrem Schleichwege auszufinden. Die Beſtimmtheit in die Form der reinen Einheit, oder der formellen Identität aufgenommen bringt, wenn der beſtimmte Begriff als Satz ausgedrückt wird, die Tavtologie des formellen Satzes: die Beſtimmtheit A iſt die Beſtimmtheit A, hervor. Die Form, oder im Satze, die Identität des Subjects und Prädicats iſt etwas abſolutes, aber nur ein negatives, oder formales, welches die Beſtimmtheit A ſelbſt nichts angeht; dieſer Innhalt iſt für die Form etwas durchaus hypothetiſches. Die Abſolutheit, die in dem Satz iſt ſeiner Form nach, gewinnt aber in der praktiſchen Vernunft eine ganz andere Bedeutung; ſie wird nemlich auch auf den Innhalt übergetragen, der ſeiner Natur nach ein bedingtes iſt, und dieſes nicht abſolute, bedingte, wider ſein Weſen zu einem abſoluten durch jene Vermiſchung erhoben. Es iſt nicht das praktiſche Intereſſe, eine Tavtologie zu produciren, und um dieſer müſſigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft iſt, würde nicht ſo viel Aufhebens von der praktiſchen Vernunft gemacht; durch Vermiſchung der abſoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unverſehens dem unreellen, bedingten des Innhalts, die Abſolutheit der Form untergeſchoben, und in dieſer Verkehrung und Taſchenſpielerey liegt der Nerv dieſer praktiſchen Geſetzgebung der reinen Vernunft; dem Satze, das Eigenthum iſt Eigenthum, wird an ſtatt ſeiner wahrhaften Bedeutung: die Identität, welche dieſer Satz in ſeiner Form ausdrückt, iſt abſolut, die Bedeutung untergeſchoben: die Materie deſſelben, nemlich das Eigenthum iſt abſolut, und ſofort kann jede Beſtimmtheit zur Pflicht gemacht werden. Die Willkühr hat die Wahl unter entgegengeſetzten Beſtimmtheiten, und es wäre nur eine Ungeſchicklichkeit, wenn zu irgend einer Handlung kein ſolcher Grund, der nicht mehr nur die Form eines probabeln Grundes, wie bey den Jeſuiten, hat, ſondern die Form von Recht und Pflicht erhält, aufgefunden werden könnte; und dieſer moraliſche Formalismus geht nicht über die moraliſche Kunſt der Jeſuiten und die Principien der Glückſeligkeitslehre, welche zuſammenfallen, hinaus.

Es iſt hierbey wohl zu merken, daß das Aufnehmen der Beſtimmtheit in den Begriff ſo verſtanden wird, daß dieſe Aufnahme etwas formelles iſt, oder daß die Beſtimmtheit bleiben ſoll, alſo Materie und Form ſich widerſprechen, deren jene beſtimmt, dieſe unendlich iſt. Würde aber der Innhalt, der Form, — die Beſtimmtheit, der Einheit wahrhaft gleichgeſetzt, ſo würde kein praktiſches Geſetzgeben ſtatt finden, ſondern nur ein Vernichten der Beſtimmtheit. So iſt das Eigenthum ſelbſt unmittelbar der Allgemeinheit entgegengeſetzt; ihr gleichgeſetzt, iſt es aufgehoben. — Unmittelbar fällt dieſe Vernichtung der Beſtimmtheit durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, Allgemeinheit, auch dem praktiſchen Geſetzgeben beſchwerlich; denn wenn die Beſtimmtheit von der Art iſt, daß ſie ſelbſt das Aufheben einer Beſtimmtheit ausdrückt, ſo wird durch die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine oder ins Aufgehobenſeyn, ſowohl die Beſtimmtheit, die aufzuheben iſt, als das Aufheben vernichtet; alſo wäre eine Maxime, die ſich auf eine ſolche Beſtimmtheit bezieht, die in der Allgemeinheit gedacht ſich vernichtet, nicht fähig Princip einer allgemeinen Geſetzgebung zu werden, und alſo unmoraliſch. Oder: der Innhalt der Maxime, welcher das Aufheben einer Beſtimmtheit iſt, in den Begriff erhoben widerſpricht ſich ſelbſt; wird die Beſtimmtheit als aufgehoben gedacht, ſo fällt das Aufheben derſelben weg; oder aber dieſe Beſtimmtheit ſoll bleiben, ſo iſt wieder das in der Maxime geſetzte Aufheben nicht geſetzt; und die Beſtimmtheit mag alſo bleiben oder nicht, ſo iſt in keinem Falle ihr Aufheben möglich. Aber eine nach dem Princip, weil ſie ſich widerſpricht, unmoraliſche Maxime iſt, da ſie die Aufhebung einer Beſtimmtheit ausdrückt, abſolut vernünftig, und alſo abſolut moraliſch; denn das Vernünftige iſt von ſeiner negativen Seite die Indifferenz der Beſtimmtheiten, das Aufgehobenſeyn des Bedingten. So drückt die Beſtimmtheit, den Armen zu helfen aus die Aufhebung der Beſtimmtheit, welche Armuth iſt; die Maxime, deren Innhalt jene Beſtimmtheit iſt, geprüft durch Erhebung derſelben zum Princip einer allgemeinen Geſetzgebung, wird ſich als falſch erweiſen, denn ſie vernichtet ſich ſelbſt. Wird es gedacht, daß den Armen allgemein geholfen werde, ſo gibt es entweder gar keine Armen mehr; oder lauter Arme, und da bleiben keine, die helfen können; und ſo fiele in beyden Fällen die Hülfe weg; die Maxime alſo als allgemein gedacht hebt ſich ſelbſt auf; ſollte aber die Beſtimmtheit, welche die Bedingung des Aufhebens iſt, nemlich die Armuth bleiben, ſo bleibt die Möglichkeit der Hülfe; aber als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, wie die Maxime ausſagt; wenn Armuth bleiben ſoll, damit die Pflicht, Armen zu helfen, ausgeübt werden könne, ſo wird durch jenes Beſtehenlaſſen der Armuth unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. So die Maxime, ſein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu vertheidigen und unendliche mehr heben ſich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gedacht auf; denn jene z. B. ſo erweitert, hebt ſowohl die Beſtimmtheit eines Vaterlandes, als der Feinde, und der Vertheidigung auf.

So wenig die Einheit die reine negative Bedeutung des bloſſen Aufhebens der Beſtimmtheiten hat, eben ſo wenig iſt ſie die wahrhafte Einheit der Anſchauung, oder die poſitive Indifferenz der Beſtimmtheiten; und die Vergleichung mit dieſer wird das verkehrte Weſen jener Einheit von einer andern Seite klarer machen. Jene Einheit der praktiſchen Vernunft nemlich iſt weſentlich mit einer Differenz afficirt, es ſey, daß ſie als das Fixiren einer Beſtimmtheit geſetzt wird, ſo ſind durch dieſe unmittelbar andere ausgeſchloſſen, negativ geſetzt; oder als analytiſcher Satz, ſo widerſpricht die Identität deſſelben, dieſe ſeine Form ſeinem Innhalt. Was auch ſo gefaßt werden kann, er widerſpricht als Satz mit ſeinem Innhalt der Anforderung an den Satz, ein Urtheil zu ſeyn; es ſollte etwas mit dem Satze geſagt ſeyn, aber mit dem identiſchen Satz iſt nichts geſagt, denn er iſt kein Urtheil, weil das Verhältniß des Subjects zum Prädicat blos formell, und gar keine Differenz derſelden geſetzt iſt. Oder die Einheit werde als Allgemeinheit genommen, ſo hat ſie vollends ganz auf eine empiriſche Mannichfaltigkeit Beziehung, und die Beſtimmtheit wird als gegenwärtige einer unendlichen Menge empiriſch anderer entgegengeſetzt. Die Einheit der Anſchauung hingegen iſt die Indifferenz der Beſtimmtheiten, welche ein Ganzes ausmachen, nicht ein Fixiren derſelben als abgeſonderter und entgegengeſetzter, ſondern ein Zuſammenfaſſen und Objectiviren derſelben; und hiemit, da dieſe Indifferenz und die differenten Beſtimmtheiten ſchlechthin vereinigt ſind; iſt ſie keine Trennung — jener als Möglichkeit, dieſer als Wirklichkeiten; oder dieſer ſelbſt, theils als möglicher theils als wirklicher, ſondern abſolute Gegenwart. Und in dieſer Kraft der Anſchauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt, und natürlich auch der Sittlichkeit im beſondern, um welche es jener geſetzgebenden Vernunft zunächſt zu thun, und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit ſchlechthin abzuhalten iſt; denn dieſe iſt es gerade, durch welche das Weſen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem ſie das, was ſittlich nothwendig iſt, dadurch, daß ſie es in dem Gegenſatz gegen anderes erſcheinen läßt, zu einem Zufälligen macht, Zufälliges aber in der Sittlichkeit, und das Zufällige iſt eins mit dem empiriſch nothwendigen, iſt unſittlich. Ein Schmerz, der iſt, wird durch die Kraft der Anſchauung aus der Empfindung, in welcher er ein Accidens und ein Zufälliges iſt, in die Einheit, und in die Geſtalt eines Objectiven und für ſich ſeyenden Nothwendigen erhoben, und durch dieſe unmittelbare Einheit, die nicht links und rechts an Möglichkeiten, welche die formale Einheit herbeyführt, denkt, in ſeiner abſoluten Gegenwart erhalten, aber durch die Objectivität des Anſchauens und die Erhebung in dieſe Einheit des für ſich ſeyns, vom Subject wahrhaft abgetrennt, und im fixen Anſchauen derſelben ideell gemacht; da er hingegen, durch die Einheit der Reflexion mit andern Beſtimmtheiten verglichen, oder als ein allgemeines gedacht, und nicht allgemein gefunden, auf beyde Art zufällig gemacht wird, und dadurch das Subject ſich bloß in ſeiner Zufälligkeit und Beſonderheit erkennt, welche Erkenntniß die Empfindſamkeit und die Unſittlichkeit der Ohnmacht iſt. Oder wenn das ſittliche ſich auf Verhältniſſe von Individuen zu Individuen bezieht, ſo iſt es die reine Anſchauung und Idealität, die z. B. in dem Vertrauen eines Depoſitums iſt, welche feſt zu halten und von welcher die Einmiſchung der formalen Einheit und des Gedankens der Möglichkeit anderer Beſtimmungen abzuhalten iſt; der Ausdruck jener Einheit der Anſchauung: ein mir vertrautes Eigenthum eines andern iſt das mir vertraute Eigenthum eines andern und ſonſt nichts anders, hat eine ganz andere Bedeutung, als die allgemein ausdrückende Tavtologie der praktiſchen Geſetzgebung: ein fremdes mir vertrautes Eigenthum iſt ein fremdes mir vertrautes Eigenthum; denn dieſem Satze ſteht eben ſo gut der andere gegenüber: ein mir vertrautes Nichteigenthum des andern iſt Nichteigenthum des andern; das heißt eine Beſtimmtheit, welche in den Begriff erhoben wird, iſt dadurch ideell, und es kann eben ſo gut die ihr entgegengeſetzte geſetzt werden. Hingegen der Ausdruck der Anſchauung enthält ein: dieſes; eine lebendige Beziehung und abſolute Gegenwart, mit welcher die Möglichkeit ſelbſt ſchlechthin verknüpft und eine davon getrennte Möglichkeit, oder ein Andersſeyn ſchlechthin vernichtet iſt, als in welchem möglichen Andersſeyn die Unſittlichkeit liegt.

Wenn nun die Einheit der praktiſchen Vernunſt auch nicht dieſe poſitive Einheit der Anſchauung wäre, ſondern allein die negative Bedeutung hätte, das beſtimmte zu vernichten, ſo würde ſie rein das Weſen der negativen Vernunſt, oder der Unendlichkeit, des abſoluten Begriffs ausdrücken. Aber weil die Unendlichkeit fixirt und vom Abſoluten abgeſondert wird, ſo zeigt ſie ſich in ihrem Weſen, das Gegentheil ihrer ſelbſt zu ſeyn, und äfft die Reflexion, die ſie feſthalten, und eine abſolute Einheit in ihr ergreiffen will, dadurch, daß ſie ſchlechthin auch das Gegentheil davon, eine Differenz und Vielheit herbeyführt und ſo zwiſchen dieſem Gegenſatz, der ſich unendlich reproducirt, nur eine relative Identität erlaubt, und alſo ſelbſt als Unendlichkeit das Gegentheil ihrer ſelbſt, abſolute Endlichkeit iſt. Und indem ſie ſo iſolirt wird, iſt ſie ſelbſt nur die kraftloſe, von der wahrhaft vernichtenden Macht der Vernunſt verlaſſene Form, welche die Beſtimmtheiten in ſich aufnimmt, und beherbergt, ohne ſie zu vernichten, ſondern ſie im Gegentheil verewigt.

Von der dargeſtellten Entgegenſetzung, dem Fixiren derſelben als einer Realität und ihrer unvollſtändigen Verknüpfung als einer relativen Identität iſt es, daß die neuere Beſtimmung des Begriffs des Naturrechts, und ſeines Verhältniſſes in der ganzen Wiſſenſchaft des Sittlichen, abhängt; und wir müſſen das bisher allgemein auseinandergeſetzte in dieſer nähern Beziehung betrachten, wie die einmal geſetzte unüberwindliche Trennung in der Wiſſenſchaft des Naturrechts auf ihre eigenthümliche Art erſcheint.

Der abſolute Begriff, welcher das Princip der Entgegenſetzung und die Entgegenſetzung ſelbſt iſt, ſtellt ſich, der fixirt iſt, in der Trennung ſo dar, daß er als reine Einheit ſich entgegengeſetzt iſt als Vielheit; ſo daß er ſowohl unter der Form der reinen Einheit, als der reinen Vielheit der abſolute Begriff bleibe, alſo in der Form der Vielheit nicht eine Mannichfaltigkeit von verſchieden beſtimmten Begriffen, ſondern wie unter die Einheit, ſo auch unter die Vielheit ſubſumirt ſey; in vielen beſtimmten Begriffen ſubſumirt er, und iſt nicht ein Vieles, ſondern eines. Der abſolute Begriff, als ſelbſt eine Vielheit, iſt eine Menge von Subjecten; und dieſen iſt er in der Form der reinen Einheit, als abſolute Quantität, gegen dieſes ſein qualitatives Geſetztſeyn entgegengeſetzt. Es iſt alſo beydes geſetzt, ein inneres Einsſeyn der entgegengeſetzten, das das Weſen beyder, der abſolute Begriff, iſt, und ein Getrenntſeyn deſſelben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht iſt, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subject iſt. Jene erſte Seite, nach welcher das Weſen des Rechts und der Pflicht — und das Weſen des denkenden und wollenden Subjects ſchlechthin Eins ſind, iſt — wie im allgemeinen die höhere Abſtraction der Unendlichkeit — die große Seite der Kantiſchen und Fichteſchen Philoſophie; aber ſie iſt dieſem Einsſeyn nicht getreu geblieben, ſondern, indem ſie zwar daſſelbe als das Weſen und als das abſolute anerkennt, ſetzt ſie die Trennung in Eines und Vieles eben ſo abſolut, und eins mit gleicher Würde neben das andere; hiedurch iſt es ſowohl nicht das poſitive abſolute, was das Weſen von beyden ausmachte, und worinn ſie eins wären, ſondern das negative, oder der abſolute Begriff;' als auch wird jenes nothwendige Einsſeyn formal, und die beyden entgegengeſetzten Beſtimmtheiten als abſolut geſetzt, fallen hiemit in ihrem Beſtehen unter die Idealität, die inſofern die bloße Möglichkeit beyder iſt; es iſt möglich, daß Recht und Pflicht unabhängig, als ein beſonderes, getrennt von den Subjecten, und die Subjecte getrennt von jenem, Realität haben; es iſt aber auch möglich, daß beydes verknüpft ſey. Und es iſt abſolut nothwendig, daß dieſe beyden Möglichkeiten beſonders ſeyen, und unterſchieden werden, ſo daß jede eine eigene Wiſſenſchaft gründe; die eine, welche das Einsſeyn des reinen Begriffs, und der Subjecte, oder die Moralität der Handlungen; die andere, welche das Nichteinsſeyn, oder die Legalität betreffe; und zwar ſo, daß wenn in dieſer Trennung des ſittlichen in Moralität und Legalität dieſe beyden, bloße Möglichkeiten werden, eben darum beyde gleich poſitiv ſind. Die eine iſt für die andere zwar negativ; aber ſo ſind beyde; es iſt nicht die eine das abſolut poſitive, die andere abſolut das negative; ſondern jede iſt beydes in der Relation aufeinander, und dadurch, daß vors erſte beyde nur relativ poſitiv ſind, iſt weder die Legalität noch die Moralität abſolut poſitiv oder wahrhaft ſittlich; und dann weil beyde, eine ſo poſitiv iſt als die andere, ſind beyde abſolut nothwendig, und die Möglichkeit, daß der reine Begriff und das Subject der Pflicht und des Rechtes nicht Eins ſeyen, muß unabänderlich und ſchlechthin geſetzt werden.

Die Grundbegriffe des Syſtems der Legalität ergeben ſich hieraus unmittelbar auf folgende Weiſe, es iſt Bedingung des reinen Selbſtbewußtſeyns, — und dieß reine Selbſtbewußtſeyn, Ich, iſt das wahre Weſen und das abſolute, deſſen ungeachtet aber iſt es bedingt, und ſeine Bedingung iſt, daß es zu einem reellen Bewußtſeyn fortgeht, — welche in dieſem Verhältniß des Bedingtſeyns gegeneinander ſich ſchlechthin entgegengeſetzt bleiben; jenes reine Selbſtbewußtſeyn, die reine Einheit, oder das leere Sittengeſetz, die allgemeine Freyheit aller, iſt dem realen Bewußtſeyn, d. i. dem Subject, dem Vernunftweſen, der einzelnen Freyheit entgegengeſetzt; was auf eine populärere Weiſe Fichte als die Vorausſetzung ausdrückt, daß Treu und Glauben verlohren gehe; und auf dieſe Vorausſetzung wird ein Syſtem gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjects der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich — und dieſes Verhältniß heißt der Zwang — beyde vereinigt werden ſollen. Indem hiemit dieſe Aeußerlichkeit des Einsſeyn ſchlechthin fixirt und als etwas abſolutes an ſich ſeyendes geſetzt iſt, ſo iſt die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung des verlohrnen Treue und Glaubens, das Einsſeyn der allgemeinen und der individuellen Freyheit, und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.

In dem Syſteme einer ſolchen Aeußerlichkeit — und wir beziehen uns hiebey auf die Fichteſche als die conſequenteſte Darſtellung, die am wenigſten formal iſt, ſondern wirklich ein conſequentes Syſtem verſucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte, — kann, wie in allem von bedingtem zu bedingtem fortſchreitenden, entweder kein unbedingtes aufgezeigt werden, oder wenn ein ſolches geſetzt wird, ſo iſt es die formale Indifferenz, welche das bedingte differente auſſer ſich hat, Weſen ohne Form, Macht ohne Weisheit, Quantität ohne innere Qualität oder Unendlichkeit, Ruhe ohne Bewegung.

Die oberſte Aufgabe bey der mit mechaniſcher Nothwendigkeit wirkenden Veranſtaltung, daß die Wirkſamkeit jedes einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, iſt, wie dieſer allgemeine Wille nothwendig in den Subjecten, welche deſſen Organe und Verwalter ſind, reell ſey, eine Aufgabe, welcher die Entgegenſetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgeſetzt iſt; das Einsſeyn mit dem allgemeinen Willen kann hiemit nicht als innere abſolute Majeſtät aufgefaßt und geſetzt, ſondern als etwas, das durch ein äuſſeres Verhältniß oder Zwang hervorgebracht werden ſoll. Es kann aber hier in der Realität in dem zu ſetzenden Progreſſus des Zwingens und Aufſehens nicht in unendliche Reihen fortgegangen und von dem reellen zum ideellen übergeſprungen werden; es muß ein höchſter poſitiver Punct ſeyn, von dem das Zwingen nach dem Begriffe der allgemeinen Freyheit anfängt; aber dieſer Punct muß wie alle andere Puncte dazu gezwungen werden, daß er ſo nach dem Begriffe der allgemeinen Freyheit zwingt; ein Punct, der in dieſem allgemeinen Syſteme des Zwangs nicht gezwungen würde, träte aus dem Princip, und wäre tranſcendent. Die Frage iſt alſo nun, wie dieſer höchſte Wille eben ſo durch Zwang und Aufſehen dem Begriff des allgemeinen Willens gemäß werde; und alſo das Syſtem ganz immanent und tranſcendental bleibe. Dieß könnte nicht anders geſchehen, als daß die Macht des Ganzen an die beyden Seiten, die einander gegenüber ſtehen, vertheilt ſey, ſo daß das regierte von der Regierung und die Regierung von dem regierten gezwungen werden. Iſt die Macht und hiemit der mögliche Zwang von beyden Seiten, in ungleicher Stärke geſetzt, ſo wird, um ſo viel der eine Theil mehr Gewalt hat, als der andere oder um den Ueberſchuß beyder, nur ein Theil und nicht der entgegengeſetzte gezwungen, was nicht ſeyn ſoll. Aber eigentlich iſt der übermächtige allein der mächtige, denn daß etwas Gränze für das andere ſey, muß es ihm gleich ſeyn; der ſchwächere iſt daher keine Gränze für denſelben; beyde müſſen alſo mit gleicher Gewalt gegenſeitig gezwungen werden und ſich zwingen. Allein wenn auf dieſe Weiſe Action und Reaction, Stand und Widerſtand gleich ſtark ſind, ſo reducirt ſich die beyderſeitige Gewalt aufs Gleichgewicht, es iſt hiemit alle Thätigkeit, Willensäuſſerung und Handeln aufgehoben; die Reduction werde poſitiv oder negativ gedacht, daß die Action und Reaction als ſeyend, wirkend, oder daß ſie negativ geſetzt und das Gleichgewicht dadurch iſt, daß ſo wenig ein Agiren als ein Reagiren vorhanden ſey. Dieſem Tode dadurch aufhelfen wollen, daß das unmittelbare Gegenüberſtehen in einen Kreis von Wirkungen ausgedehnt, und ſo ſcheinbar die Mitte der Berührung und der Punkt, worinn die Reduction der entgegengeſetzten erſcheint, durch das täuſchende Verlaſſen dieſer Mitte aufgehoben werde, iſt eben ſo wenig eine wahre Auskunft. Gegen die von der oberſten Gewalt durch ihre Verzweigungen niederſteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelheiten ſoll von dieſen wieder eine eben ſolche Pyramide in die Höhe ſich zu einer oberſten Spitze des Gegendrucks gegen die niederſteigende empor heben, und ſich ſo das Ganze in einem Kreiſe krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verſchwinde, die Kräfte, inſofern ſie Maſſe machen, auseinander gehalten, und durch Zwiſchenglieder jene künſtliche Differenz hervorgebracht würde, und ſo kein Glied unmittelbar auf dasjenige, von welchem es bewegt wird, rückwirken, (als wodurch die Reduction aufs Gleichgewicht entſteht) ſondern immer auf ein anderes, als das iſt, von dem es bewegt wird, daß ſo das erſte das letzte und dieſes letzte wieder jenes erſte bewegte. Aber ein ſolches perpetuum mobile, deſſen Theile in der Reihe herum ſich alle bewegen ſollen, ſetzt ſich, ſtatt ſich zu bewegen, ſogleich in vollkommenes Gleichgewicht, und wird ein vollkommenes perpetuum quietum, denn Druck und Gegendruck, zwingen und gezwungen werden, iſt ſich vollkommen gleich, und ſtehen ſich eben ſo unmittelbar gegenüber und bewirken eben die Reduction der Kräfte, wie in der erſten Vorſtellung; die reine Quantität läßt ſich durch eine ſolche Mittelbarkeit nicht täuſchen, durch welche in ſie durchaus keine Differenz oder wahre Unendlichkeit und Form gebracht iſt, ſondern ſie bleibt wie vorhin eine völlig unzertrennte reine geſtaltloſe Macht. Es iſt auf dieſe Weiſe gegen die Macht, daß ſie dem Begriffe der allgemeinen Freyheit gemäß ſey, kein Zwang möglich, denn es iſt außer ihr keine Gewalt aufzufinden, und in ſie ſelbſt keine Trennung zu ſetzen.

Um deßwillen wird denn zu einer ganz formellen Unterſcheidung geflüchtet; die *wirkliche* Gewalt wird allerdings als Eine und in der Regierung vereinigt geſetzt; was aber ihr gegenüber geſtellt wird, iſt die *mögliche* Gewalt und dieſe Möglichkeit ſoll als ſolche jene Wirklichkeit zu zwingen vermögend ſeyn. Dieſer zweyten gewaltloſen Exiſtenz des gemeinſamen Willens ſoll nemlich die Beurtheilung zukommen, ob die Gewalt den erſtern, welchem ſie verbunden iſt, verlaſſen, ob die Gewalt nicht mehr dem Begriff der allgemeinen Freyheit gemäß ſey; er ſoll die oberſte Gewalt überhaupt beaufſichtigen, und wie bey ihr ein Privatwille an die Stelle des allgemeinen tritt, ihm dieſelbe entreißen, und die Art, mit welcher dieß geſchehen ſoll, ſoll eine abſolute Wirkung habende öffentliche Erklärung der gänzlichen Nullität aller Handlungen der oberſten Staatsgewalt von dieſem Augenblick an ſeyn. Daß die Gewalt ſich durch eignes Urtheil von ſelbſt abſondre, was die Inſurrection wäre, ſoll, darf nicht geſchehen; denn dieſe reine Gewalt beſteht aus lauter Privatwillen, die ſich alſo nicht als gemeinſamer Wille conſtituiren können. Aber jener zweyte gemeinſame Wille iſt es, der dieſe Menge als Gemeine, oder die reine Gewalt auch mit der Idee des allgemeinen Willens vereinigt erkläre, da er in den vorhergehenden Gewalthabern nicht mehr vorhanden iſt. Welche Beſtimmtheit geſetzt werde, durch die gegen die oberſte Gewalt irgend etwas erzwungen werden ſoll, ſo müßte mit jener Beſtimmtheit nicht die bloße Möglichkeit, ſondern reelle Gewalt verbunden ſeyn; aber da dieſe in den Händen der andern Repräſentation des gemeinſamen Willens iſt, ſo iſt dieſe vermögend, jede ſolche Beſtimmtheit zu verhindern, und was für Verrichtungen auch dem Ephorat aufgetragen ſeyn, das Beaufſichtigen, die öffentliche Erklärung des Interdicts, und welche Formalitäten ausgeheckt werden, zu vernichten; und zwar mit dem gleichen Rechte, als die, in deren Händen die Wirkſamkeit dieſer Beſtimmtheit gelegt wäre, denn dieſe Ephoren ſind nicht weniger zugleich Privatwillen als jene, und ob der Privatwille dieſer ſich vom allgemeinen Willen abgeſondert habe, darüber kann die Regierung ſowohl urtheilen, als das Ephorat über ſie, und zugleich dieß Urtheil ſchlechthin geltend machen. Bekanntlich hat bey einer in neuern Zeiten durch eine Regierung vorgenommene Auflöſung einer rivaliſirenden und ſie lähmenden geſetzgebenden Gewalt ein Mann, der ſelbſt darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufſichts-Commiſſion, wie das Fichteſche Ephorat, eine ſolche Gewaltthat verhindert haben würde, mit Recht geurtheilt, daß ein ſolcher Aufſicht habender und der Regierung ſich widerſetzen wollender Rath eben ſo gewaltthätig würde behandelt worden ſeyn. — Endlich aber, wenn die oberſten Gewalthaber freywillig dieſen zweyten Repräſentanten des allgemeinen Willens es geſtatten wollten, die Gemeine zuſammenzurufen, daß dieſe zwiſchen ihnen und den Aufſehern urtheile, was wäre mit ſolchem Pöbel anzufangen, der auch in allem beaufſichtigt, was Privatſache iſt, noch weniger ein öffentliches Leben führt, und der hiemit zum Bewußtſeyn des gemeinſamen Willens, und zum Handeln im Geiſt eines Ganzen ſchlechthin nicht, ſondern allein zum Gegentheil gebildet iſt.

Was hiemit gezeigt worden, iſt, daß das ſittliche, welches nach dem Verhältniß allein geſetzt wird, oder die Aeußerlichkeit und der Zwang, als Totalität gedacht ſich ſelbſt aufhebt; es iſt damit zwar erwieſen, daß der Zwang nichts reelles, nichts an ſich iſt, aber dieß wird noch klarer werden, wenn wir dieß an ihm ſelbſt nach ſeinem Begriff, und nach der Beſtimmtheit, welche das Verhältniß dieſer Beziehung hat, zeigen — denn daß das Verhältniß überhaupt nichts an ſich iſt, hat theils die Dialektik zu erweiſen, theils iſt es oben kurz dargeſtellt worden.

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zuſammenhängen, und eben dieß Verhältniß ausdrücken, iſt zum Theil ſchon gezeigt worden, daß ſie weſenloſe Abſtractionen, Gedankendinge oder Weſen der Einbildung, ohne Realität ſind; es kommt vors erſte die nichtige Abſtraction eines Begriffs der allgemeinen Freyheit Aller, die von der Freyheit der einzelnen getrennt wäre, vor, alsdenn auf der andern Seite eben dieſe Freyheit des einzelnen eben ſo iſolirt; jede für ſich geſetzt, iſt eine Abſtraction ohne Realität; beyde aber abſolut identiſch und dann bloß an dieſer erſten zu Grunde liegenden Identität geſetzt, ſind ſie etwas ganz anders, als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nichtidentität haben. Alsdenn ſoll die natürliche oder urſprüngliche Freyheit durch den Begriff der allgemeinen Freyheit ſich beſchränken; aber jene Freyheit, welche als beſchränkbar geſetzt werden kann, iſt eben darum wieder nichts abſolutes; und alsdenn iſt es an ſich widerſprechend, eine Idee zuſammenzuſetzen, daß mit abſoluter Nothwendigkeit die Freyheit des einzelnen durch die Aeußerlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freyheit gemäß ſey, was nichts anders heißt, als daß ſich vorgeſtellt wird, daß das einzelne durch etwas nichts abſolutes dem allgemeinen doch abſolut gleich ſey. In dem Begriff des Zwangs ſelbſt wird unmittelbar etwas Aeußeres für die Freyheit geſetzt, aber eine Freyheit, für welche etwas wahrhaft äußeres, fremdes wäre, iſt keine Freyheit; ihr Weſen und ihre formelle Definition iſt gerade, daß nichts abſolut äußeres iſt.

Es iſt die Anſicht der Freyheit völlig zu verwerfen, nach welcher ſie eine Wahl ſeyn ſoll zwiſchen entgegengeſetzten Beſtimmtheiten, ſo daß wenn + A und — A vorlägen, ſie darin beſtünde, entweder als + A oder als — A ſich beſtimmen, und an dieß entweder oder ſchlechthin gebunden wäre. So etwas wie dieſe Möglichkeit der Wahl iſt ſchlechthin eine empiriſche Freyheit, welche eins iſt mit der empiriſchen gemeinen Nothwendigkeit, und ſchlechthin nicht von ihr trennbar. Sie iſt vielmehr die Negation oder Idealität der entgegengeſetzten, ſowohl des + A als des — A, die Abſtraction der Möglichkeit, daß keins von beyden iſt; ein äußeres wäre für ſie nur, inſofern ſie allein als + A oder allein als — A beſtimmt wäre; aber ſie iſt gerade das Gegentheil hievon, und nichts äußeres für ſie, und ſo iſt für ſie kein Zwang möglich.

Jede Beſtimmtheit iſt nach ihrem Weſen entweder + A, oder — A; und an das + A iſt das — A; ſo wie an das — A das + A unauflöslich gekettet; ſo wie das Individuum ſich in die Beſtimmtheit des + A geſetzt hat, ſo iſt es auch an — A gebunden, und — A iſt ein äußeres für daſſelbe und nicht unter ſeiner Gewalt; ſondern es wäre um der abſoluten Verbindung des + A mit — A, unmittelbar durch die Beſtimmtheit von + A, unter einer fremden Gewalt des — A, und die Freyheit, welche im Wählen beſtünde, entweder ſich als + A oder als — A zu beſtimmen, käme aus der Nothwendigkeit gar nicht heraus. Beſtimmt ſie ſich als + A, ſo hat ſie — A nicht vernichtet, ſondern es beſteht abſolut nothwendig als ein äuſſers für ſie, und ſo umgekehrt, wenn ſie ſich als — A beſtimmt. Sie iſt Freyheit allein, daß ſie poſitiv oder negativ $-A$ mit $+A$, vereinigt, und ſo aufhört in der Beſtimmtheit $+A$ zu ſeyn; in der Vereinigung beyder Beſtimmtheiten ſind beyde vernichtet; $+A - A = 0$. Wenn dieſes Nichts nur relativ auf $+A$ und $-A$, das indifferente A, ſelbſt als eine Beſtimmtheit, und ein $+$ oder $-$ gegen ein anderes $-$ oder $+$ gedacht wird, ſo iſt die abſolute Freyheit eben ſo über dieſen Gegenſatz wie über jeden, und jede Aeußerlichkeit erhaben; und ſchlechthin alles Zwangs unfähig, und der Zwang hat gar keine Realität.

Aber dieſe Idee der Freyheit ſcheint ſelbſt eine Abſtraction zu ſeyn, und wenn z. B. von einer concreten Freyheit, der Freyheit des Individuums die Rede wäre, ſo würde jenes Seyn einer Beſtimmtheit, und damit bloße empiriſche Freyheit als eine Möglichkeit der Wahl, und alſo auch empiriſche Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Zwangs überhaupt die Entgegenſetzung der Allgemeinheit und Einzelnheit geſetzt. Denn das Individuum iſt eine Einzelheit, und die Freyheit iſt ein Vernichten der Einzelheit; durch die Einzelheit iſt das Individuum unmittelbar unter Beſtimmtheiten, damit iſt Aeußeres für daſſelbe vorhanden, und damit Zwang möglich. Aber ein anderes iſt Beſtimmtheiten in das Individuum, unter der Form der Unendlichkeit, ein anderes ſie abſolut in daſſelbe ſetzen. Die Beſtimmtheit unter der Form der Unendlichkeit iſt damit zugleich aufgehoben; und das Individuum iſt nur als freyes Weſen; d. i. indem Beſtimmtheiten in ihm geſetzt ſind, iſt es die abſolute Indifferenz dieſer Beſtimmtheiten, und hierin beſteht formell ſeine ſittliche Natur; ſo wie darinn, daß, inſofern die Indivi denen überhaupt es ſey gegen ſich oder etwas anders different ſind und eine Beziehung auf ein äußeres haben, dieſe Aeußerlichkeit ſelbſt indifferent und eine lebendige Beziehung ſey, die Organiſation und hiemit, weil nur in der Organiſation Totalität iſt, das poſitive der Sittlichkeit beſtehe. — Aber die Indifferenz des Individuums als einzelnen iſt in Beziehung auf das Seyn der Beſtimmtheiten, eine negative; aber wo wirklich ſein Seyn als Einzelheit, d. h. eine für daſſelbe poſitiv unüberwindliche Negation, eine Beſtimmtheit, durch welche das Aeußerliche als ſolches ſich feſthält, geſetzt wird, ſo bleibt ihm nur, aber die ſchlechthin *negative* Abſolutheit, oder die Unendlichkeit; die abſolute Negation ſowohl des — A als des + A oder daß es dieß Einzelnſeyn abſolut in den Begriff aufnimmt. Indem — A ein äußeres gegen die Beſtimmtheit + A des Subjects, ſo iſt es durch dieß Verhältniß in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es ſein + A als eine Beſtimmtheit eben ſo negativ ſetzen, aufheben und entäußern kann, bleibt es bey der Möglichkeit und bey der Wirklichkeit fremder Gewalt ſchlechthin frey. Indem es + A ſowohl als — A negirt, iſt es *bezwungen*, aber nicht *gezwungen*; es würde Zwang nur erleiden müſſen, wenn + A in ihm abſolut fixirt wäre, wodurch an daſſelbe, als an eine Beſtimmtheit, eine unendliche Kette anderer Beſtimmtheiten gefeſſelt werden könnte. Dieſe Möglichkeit von Beſtimmtheiten zu abſtrahiren, iſt ohne Beſchränkung, oder es iſt keine Beſtimmtheit, welches abſolut iſt, denn dieß widerſpräche ſich unmittelbar; ſondern die Freyheit ſelbſt oder die Unendlichkeit iſt zwar das negative, aber das abſolute, und ſein Einzelnſeyn iſt abſolute in den Begriff aufgenommene Einzelnheit, negativ abſolute Unendlichkeit, reine Freyheit; dieß negativ abſolute, die reine Freyheit, iſt in ihrer Erſcheinung der Tod, und durch die Fähigkeit des Todes erweiſt ſich das Subject als frey und ſchlechthin über allen Zwang erhaben. Er iſt die abſolute Bezwingung; und weil ſie abſolut iſt, oder weil in ihr die Einzelnheit ſchlechthin reine Einzelnheit wird, — nemlich nicht das Setzen eines + A, mit Ausſchließung des — A, welche Ausſchließung keine wahre Negation, ſondern nur das Setzen des — A als eines äußern, und zugleich des + A als einer Beſtimmtheit wäre — ſondern Aufhebung ſowohl des + als des —, ſo iſt ſie der Begriff ihrer ſelbſt, alſo unendlich, und das Gegentheil ihrer ſelbſt, oder abſolute Befreyung, und die reine Einzelnheit, die im Tode iſt, iſt ihr eignes Gegentheil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen iſt alſo dadurch Freyheit, daß es rein auf die Aufhebung einer Beſtimmtheit ſowohl inſofern ſie poſitiv als inſofern ſie negativ, ſubjectiv und objectiv geſetzt iſt, nicht bloß einer Seite derſelben geht, und alſo an ſich betrachtet ſich rein negativ hält, oder da das Aufheben ſelbſt auch von der Reflexion poſitiv aufgefaßt und ausgedrückt werden kann, ſo erſcheint alsdenn das Aufheben beyder Seiten der Beſtimmtheit, als das vollkommen gleiche Setzen des beſtimmten nach ſeinen beyden Seiten. — Dieß z. B. auf die Strafe angewandt, ſo iſt in ihr allein die Wiedervergeltung vernünftig, denn durch ſie wird das Verbrechen bezwungen, eine Beſtimmtheit + A, welche das Verbrechen geſetzt hat, wird durch das Setzen von — A ergänzt, und ſo beyde vernichtet; oder poſitiv angeſehen: mit der Beſtimmtheit + A wird für den

Verbrecher die entgegengeſetzte — A verbunden, und beyde gleicherweiſe geſetzt, da das Verbrechen nur eine ſetzte; ſo iſt die Strafe Wiederherſtellung der Freyheit, und der Verbrecher ſowohl iſt frey geblieben, oder vielmehr frey gemacht, als der ſtrafende vernünftig und frey gehandelt hat. In dieſer ihrer Beſtimmung iſt alſo die Strafe etwas an ſich, wahrhaftig unendlich und etwas abſolutes, das hiemit ſeine Achtung und Furcht in ſich ſelbſt hat, ſie kommt aus der Freyheit, und bleibt ſelbſt als bezwingend in der Freyheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgeſtellt wird, ſo iſt ſie bloß als eine Beſtimmtheit und als etwas ſchlechthin endliches, keine Vernünftigkeit in ſich führendes geſetzt, und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines beſtimmten Dinges, gegen ein anderes, oder einer Waare, für die etwas anderes, nemlich das Verbrechen, zu erkaufen iſt, der Staat hält als richterliche Gewalt einen Markt mit Beſtimmtheiten, die Verbrechen heiſſen und die ihm gegen andere Beſtimmtheiten feil ſind, und das Geſetzbuch iſt der Preißcourant.

Aber ſo nichtig dieſe Abſtractionen und das daraus hervorgehende Verhältniß der Aeußerlichkeit iſt, ſo iſt das Moment des negativabſoluten oder der Unendlichkeit, welches in dieſem Beyſpiel als das Verhältniß von Verbrechen und Strafe beſtimmend bezeichnet iſt, Moment des Abſoluten ſelbſt, und muß in der abſoluten Sittlichkeit aufgezeigt werden, und wir werden das Vielgewandte der abſoluten Form oder der Unendlichkeit in ſeinen nothwendigen Momenten ergreifen, und aufzeigen, wie ſie die Geſtalt der abſoluten Sittlichkeit beſtimmen, woraus der wahre Begriff und das Verhältniß der praktiſchen Wiſſenſchaften ſich ergeben wird. Da es hier zunächſt auf die Beſtimmung dieſer hierin enthaltenen Verhältniſſe ankommt, und alſo die Seite der Unendlichkeit heraus gehoben werden muß, ſo ſetzen wir das poſitive voraus, daß die abſolute ſittliche Totalität nichts anderes als ein Volk iſt; was ſich auch ſchon an dem negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten deſſelben klar machen wird. — In der abſoluten Sittlichkeit iſt nun die Unendlichkeit oder die Form als das abſolut negative nichts anders als das vorhin begriffene Bezwingen ſelbſt in ſeinen abſoluten Begriff aufgenommen, worin es ſich nicht auf einzelne Beſtimmtheiten bezieht, ſondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derſelben, nemlich das Leben ſelbſt, alſo die Materie der unendlichen Form gleich iſt; aber ſo, daß das poſitive derſelben das abſolut ſittliche, nemlich das Angehören einem Volke iſt; das Einsſeyn mit welchem der Einzelne im negativen, durch die Gefahr des Todes allein auf eine unzweydeutige Art erweiſt. Durch die abſolute Identität des unendlichen oder der Seite des Verhältniſſes mit dem poſitiven geſtalten ſich die ſittlichen Totalitäten, wie die Völker ſind, conſtituiren ſich als Individuen, und ſtellen ſich hiemit als einzeln gegen einzelne Völker; dieſe Stellung und Individualität iſt die Seite der Realität, ohne dieſe gedacht ſind ſie Gedankendinge; es wäre die Abſtraction des Weſens ohne die abſolute Form, welches Weſen eben dadurch weſenlos wäre. Dieſe Beziehung von Individualität zu Individualität iſt ein Verhältniß, und darum eine gedoppelte; die eine die poſitive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbeſtehen beyder im Frieden; die andere die negative, das Ausſchließen einer durch die andere, und beyde Beziehungen ſind abſolut nothwendig. Für die zweyte haben wir das vernünftige Verhältniß als ein in ſeinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen, oder als abſolute formale Tugend, welche die Tapferkeit iſt. Es iſt durch dieſe zweyte Seite der Beziehung für Geſtalt und Individualität der ſittlichen Totalität die Nothwendigkeit des Krieges geſetzt, der, weil in ihm die freye Möglichkeit iſt, daß nicht nur einzelne Beſtimmtheiten, ſondern die Vollſtändigkeit derſelben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Abſolute ſelbſt oder für das Volk, eben ſo die ſittliche Geſundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Beſtimmtheiten und gegen das Auge gewöhnen und feſtwerden derſelben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulniß bewahrt, in welche ſie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar ein ewiger Frieden verſetzen würde.

Dem ſo eben betrachteten negativen der Unendlichkeit, weil die Geſtalt der ſittlichen Totalität und die Individualität derſelben als eine Einzelnheit nach auſſen, und dieſer ihre Bewegung als Tapferkeit beſtimmt iſt, iſt die andere Seite unmittelbar verbunden; nemlich das Beſtehen des Gegenſatzes; eine iſt Unendlichkeit, negativ, wie die andere; die erſte iſt die Negation der Negation, die Entgegenſetzung gegen die Entgegenſetzung; die zweyte die Negation und Entgegenſetzung ſelbſt in ihrem Beſtehen als Beſtimmtheiten oder mannichfaltige Realität. Dieſe Realitäten in ihrer reinen innern Formloſigkeit und Einfachheit, oder die Gefühle, ſind im praktiſchen aus der Differenz ſich reconſtruirende und aus dem Aufgehobenſeyn des differenzloſen Selbſtgefühls, durch eine Vernichtung der Anſchauungen hindurchgehende und ſich wiederherſtellende Gefühle; phyſiſche Bedürfniſſe und Genüſſe, die für ſich wieder in der Totalität geſetzt, in ihren unendlichen Verwicklungen Einer Nothwendigkeit gehorchen, und das Syſtem der allgemeinen gegenſeitigen Abhängigkeit in Anſehung der phyſiſchen Bedürfniſſe, und der Arbeit und Anhäuffung für dieſelbe, und dieſes als Wiſſenſchaft das Syſtem der ſogenannten politiſchen Oekonomie bleiben. Da dieſes Syſtem der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit iſt, ſo folgt für ſein Verhältniß zu der poſitiven Totalität, daß es von derſelben ganz negativ behandelt werden, und ſeiner Herrſchaft unterworfen bleiben muß; was ſeiner Natur nach negativ iſt, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas feſtes werden. Um zu verhindern, daß es ſich nicht für ſich conſtituire, und eine unabhängige Macht werde, iſt es nicht genug, die Sätze aufzuſtellen, daß jeder das Recht habe, zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür ſorgen müſſe, daß jeder Bürger ſein Auskommen habe, und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden ſey; dieſes letzte als abſoluter Grundſatz gedacht, ſchlöſſe vielmehr eine negative Behandlung des Syſtems des Beſitzes aus, und ließe es vollkommen gewähren, und ſich abſolut feſtſetzen; aber vielmehr muß das ſittliche Ganze es in dem Gefühl ſeiner innern Nichtigkeit erhalten, und ſein Emporſchießen in Beziehung auf die Quantität, und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf ſeine Natur geht, hindern; was auch in jedem Staate, mehr bewußtlos und in der Geſtalt einer äußern Naturnothwendigkeit, der er überhoben zu ſeyn ſich ſelbſt wünſchte, durch immer größern mit dem Wachsthum des Syſtems des Beſitzes wachſenden Aufwand des Staats ſelbſt, und dem gemäß ſteigende Auflagen und alſo Verminderung des Beſitzes und Erſchwerung des Erwerbens, am meiſten durch den Krieg, der was dahin geht in mannichfaltige Verwirrung bringt, ſo wie durch Eiferſucht anderer Stände, und Bedrückung des Handels, theils mit Willen, theils wider ihren Willen durch Unverſtand u. ſ. w., bis auf ſolche Grade bewirkt wird, in welchen die poſitive Sittlichkeit des Staats ſelbſt, die Unabhängigkeit von dem rein reellen Syſteme, und die Behauptung der negativen und einſchränkenden Haltung erlaubt.

Die Realität in der Beziehung, in der ſie ſo eben betrachtet worden iſt, und von der phyſiſches Bedürfniß, Genuß, Beſitz, und die Objecte des Beſitzes und Genuſſes verſchiedene Seiten ſind, iſt reine Realität; ſie drückt bloß die Extreme des Verhältniſſes aus. Aber das Verhältniß enthält auch eine Idealität, eine relative Identität der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; und dieſe kann alſo nicht poſitiv abſolut, ſondern nur formal ſeyn. Durch die Identität, in welche das reelle in der Beziehung der Verhältniſſe geſetzt wird, wird der Beſitz Eigenthum, und überhaupt die Beſonderheit, auch die lebendige, zugleich als ein Allgemeines beſtimmt; wodurch die Sphäre des Rechts conſtituirt iſt. — Was nun den Reflex des Abſoluten in dieſem Verhältniß betrifft, ſo iſt er ſchon oben nach ſeiner negativen Seite gegen das Beſtehen des reellen und beſtimmten, als ein Bezwingen beſtimmt worden; nach der poſitiven Seite für das Beſtehen des reellen kann die Indifferenz in dieſem beſtimmten Stoffe ſich nur als eine äußere, formale Gleichheit ausdrücken; und die Wiſſenſchaft, die ſich hierauf bezieht, kann nur darauf gehen, theils die Abſtuffungen der Ungleichheit, theils damit dieß möglich ſey, die Art zu beſtimmen, wie ein lebendiges, oder inneres überhaupt ſo objectiv und äußerlich zu ſetzen iſt, damit es jener Beſtimmung und Berechnung fähig ſey. Auf dieſe oberflächliche Erſcheinung iſt die abſolute Realität der Sittlichkeit in dieſer Potenz durch das Beſtehen der im Gegenſatz vorhandenen Realität eingeſchränkt. Nicht nur hat um der fixirten Beſtimmtheit willen, welche eine abſolute Entgegenſetzung in ſich ſchließt, das gleichſetzen und die Berechnung der Ungleichheit ihre Gränzen, und ſtößt wie die Geometrie auf Incommenſurabilität, ſondern, weil ſie ganz in der Beſtimmtheit, und doch nicht wie die Geometrie abſtrahiren kann, ſondern ſchlechthin, da ſie in lebendigen Verhältniſſen iſt, immer ganze Convolute ſolcher Beſtimmtheiten vor ſich hat, auch ſchlechthin auf endloſe Widerſprüche. Dieſem Widerſprechen der Beſtimmtheiten wird allerdings bey einer Anſchauung durch Feſtſetzen und Feſthalten an einzelnen Beſtimmtheiten abgeholfen und ein Ende gemacht, als wodurch eine Entſcheidung erfolgen kann; was noch immer beſſer iſt, als daß keine erfolgt, denn weil in der Sache ſelbſt nichts abſolutes iſt, ſo iſt eigentlich das formelle, daß überhaupt entſchieden und beſtimmt wird, das weſentliche, aber ein ganz anderes iſt, daß nach wahrhafter totaler Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf dieſe Weiſe entſchieden werde, welche gerade durch das Feſtſetzen und abſolute Feſthalten an den Beſtimmtheiten unmöglich, allein in der Confuſion derſelben möglich, und durch unmittelbare ſittliche Anſchauung wirklich iſt, welche die als abſolut geſetzten Beſtimmtheiten unterjocht, und allein das Ganze feſthält. — Es iſt, ſagt Plato in ſeiner einfachen Sprache über die beyden Seiten des endloſen Beſtimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff, und des Widerſpruchs ihrer Einzelnheit gegen die Anſchauung und dabey unter ſich, es iſt klar, daß zu der königlichen Kunſt die Geſetzgebungskunſt gehört; das beſte aber iſt, nicht daß die Geſetze gelten, ſondern der Mann, der weiſe und königlich iſt, weil das Geſetz nicht vermag, das, was aufs genauſte und ganz allgemein das vortrefflichſte und gerechteſte wäre, vollkommen vorzuſchreiben; weil die Ungleichheiten der Menſchen und der Handlungen, und das niemals Ruhe halten der menſchlichen Dinge nichts ſich ſelbſt gleiches bey keiner Sache über alle Seiten derſelben und für alle Zeit in keiner Kunſt dargeſtellt zu werden erlauben. Das Geſetz aber ſehen wir gerade auf ein und daſſelbe ſich hinrichten, wie ein eigenſinniger und roher Menſch, der nichts gegen ſeine Anordnung geſchehen noch auch von jemand ſich darüber fragen läßt, wenn einem etwas anderes beſſeres vorkommt, gegen das Verhältniß, das er feſtgeſetzt hat; — es iſt alſo unmöglich, daß für das nie ſich ſelbſt gleiche das ſich durchaus ſelbſt gleiche gut ſey. — Daß an dem Gedanken, es ſey in dieſer Sphäre der menſchlichen Dinge an ſich ſeyendes und abſolutes beſtimmtes Recht und Pflicht möglich, feſtgehangen wird, kommt von der formalen Indifferenz, oder dem negativ abſoluten, welches in der fixen Realität dieſer Sphäre allein Platz hat, und welches allerdings an ſich iſt; aber inſofern es an ſich iſt, iſt es leer, oder es iſt an ihm nichts abſolutes, als gerade die reine Abſtraction, der völlig innhaltloſe Gedanke der Einheit. Es iſt nicht etwa ein Schluß aus bisheriger Erfahrung, noch iſt es als zufällige Unvoll kommenheit des concreten und der Ausführung einer apriori wahrhaften Idee zu betrachten, ſondern es iſt zu erkennen, daß, was hier Idee genannt wird und eine Hoffnung auf beſſere Zukunft hierüber an ſich nichtig, und daß eine vollkommene Geſetzgebung, ſo wie eine der Beſtimmtheit der Geſetze entſprechende wahrhafte Gerechtigkeit im concreten der richterlichen Gewalt an ſich unmöglich iſt. Was jenes betrifft, ſo iſt das Abſolute, weil es in den Beſtimmtheiten als ſolchen ſeyn ſoll, nur das unendliche, und es iſt eben dieſelbe empiriſche Unendlichkeit, und an ſich endloſe Beſtimmbarkeit geſetzt, welche in dem Gedanken einer Vergleichung eines beſtimmten Maaßes mit einer abſolut unbeſtimmten Linie, oder einer beſtimmten Linie mit einem abſolut unbeſtimmten Maaße, des Meſſens einer unendlichen Linie, oder des abſoluten Theilens einer beſtimmten Linie geſetzt iſt. Was das andere betrift, ſo werden von den ebenfalls unendlich vielen und unendlich verſchieden geformten Anſchauungen, welche der Gegenſtand des richterlichen ſind, jede mit der wachſenden Menge von Beſtimmungen vielfacher beſtimmt; jene Bildung von Unterſcheidungen durch die Geſetzgebung macht jede einzelne Anſchauung unterſcheidbarer und gebildeter, und die Ausdehnung der Geſetzgebung iſt nicht eine Annäherung zum Ziele einer poſitiven Vollkommenheit, die hier, wie oben gezeigt, keine Wahrheit hat, ſondern nur das formale der zunehmenden Bildung: Und damit nun in dieſer Mannichfaltigkeit das Eins der richterlichen Anſchauung des Rechts und des Urtheils ſich organiſire, ein wahrhaftes Eins und Ganzes werde, iſt abſolut nothwendig, daß jede einzelne der Beſtimmtheiten modificirt, d. h. eben als eine abſolute, für ſich ſeyende, für was ſie ſich als Geſetz ausſpricht, zum Theil aufgehoben, alſo ihr abſolutſeyn nicht reſpectirt werde; und von einer reinen Anwendung kann nicht die Rede ſeyn, denn eine reine Anwendung wäre das Setzen einzelner Beſtimmtheiten mit Ausſchließung anderer; aber durch ihr Seyn machen dieſe eben ſo die Anforderung, daß ſie bedacht werden, damit die Gegenwirkung nicht durch Theile ſondern durch das Ganze beſtimmt ſelbſt ein Ganzes ſey. Dieſer klaren und beſtimmten Erkenntniß muß die leere Hoffnung und der formale Gedanke ſowohl einer abſoluten Geſetzgebung, als eines dem innern des Richters entzogenen Rechtſprechens unterliegen.

Es iſt bey dem betrachteten Syſtem der Realität gezeigt worden, daß die abſolute Sittlichkeit ſich negativ gegen daſſelbe verhalten müſſe, in demſelben iſt das Abſolute, wie es unter der fixen Beſtimmtheit deſſelben erſcheint, als negativ-abſolutes, als Unendlichkeit geſetzt, die ſich gegen den Gegenſatz als formale, relative, abſtracte Einheit darſtellt; in jenem negativen Verhalten feindlich, in dieſem ſelbſt unter ſeiner Herrſchaft; in keinem indifferent gegen daſſelbe. Aber die Einheit, welche Indifferenz der entgegengeſetzten iſt, und ſie in ſich vernichtet und begreift, und die Einheit, welche nur formale Indifferenz, oder die Identität des Verhältniſſes beſtehender Realitäten iſt, müſſen ſelbſt ſchlechthin als Eines ſeyn, durch vollkommene Aufnahme des Verhältniſſes in die Indifferenz ſelbſt. Das heißt, das abſolute ſittliche muß ſich als Geſtalt, denn das Verhältniß iſt die Abſtraction der Seite der Geſtalt, vollkommen organiſiren.

Indem das Verhältniß in der Geſtalt ſchlechthin indifferenzirt wird, hört es nicht auf, die Natur des Verhältniſſes zu haben; es bleibt ein Verhältniß der organiſchen zur unorganiſchen Natur. Aber, wie oben gezeigt, iſt das Verhältniß, als Seite der Unendlichkeit, ſelbſt ein gedoppeltes; das einemal inſofern die Einheit oder das ideelle, das andremal inſofern das Viele oder das reelle das erſte und herrſchende iſt. Nach jener Seite iſt es eigentlich in der Geſtalt, und in der Indifferenz; und die ewige Unruhe des Begriffs oder der Unendlichkeit iſt theils in der Organiſation ſelbſt, ſich ſelbſt aufzehrend, und die Erſcheinung des Lebens, das rein quantitative, hingebend daß es als ſein eignes Saamenkorn aus ſeiner Aſche ewig zu neuer Jugend ſich emporhebe;— theils ſeine Differenz nach außen ewig vernichtend, und vom Unorganiſchen ſich nährend, und es producirend, aus der Indifferenz eine Differenz, oder ein Verhältniß einer unorganiſchen Natur hervorrufend, und daſſelbe wieder aufhebend, und ſie wie ſich ſelbſt verzehrend; wir werden gleich ſehen, was dieſe unorganiſche Natur des ſittlichen iſt. Aber zweytens iſt in dieſer Seite des Verhältniſſes oder der Unendlichkeit auch das Beſtehen des vernichteten geſetzt, denn eben da der abſolute Begriff das Gegentheil ſeiner ſelbſt iſt, iſt mit ſeiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz geſetzt; oder das Vernichten ſetzt etwas, was es vernichtet, oder das reelle; und ſo wäre eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Wirklichkeit und Differenz; die Individualität, welche durch den Sitz, den die Unendlichkeit hier in der ganzen Kraft ihres Gegenſatzes aufgeſchlagen hat, und nicht bloß der Möglichkeit nach, ſondern actu, der Wirklichkeit nach im Gegenſatze iſt, vermöchte nicht ſich von der Differenz zu reinigen, und in die abſolute Indifferenz ſich aufzunehmen. Daß beides das Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes und das Beſtehen deſſelben nicht nur ideell, ſondern auch reell ſey, iſt überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Ausſonderung, ſo daß die Realität, in welcher die Sittlichkeit objectiv iſt, getheilt ſey in einen Theil, welcher abſolut in die Indifferenz aufgenommen iſt, und in einen, worin das reelle als ſolches beſtehend, alſo relativ identiſch iſt und nur den Widerſchein der abſoluten Sittlichkeit in ſich trägt. Es iſt hiemit geſetzt ein Verhältniß der abſoluten Sittlichkeit, die ganz innwohnend in den Individuen und ihr Weſen ſey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenſo in Individuen reell iſt. Anders kann die ſittliche Organiſation in der Realität ſich nicht rein erhalten, als daß die allgemeine Verbreitung des negativen in ihr gehemmt, und auf Eine Seite geſtellt ſey. Wie nun in dem beſtehenden reellen die Indifferenz erſcheint, und formale Sittlichkeit iſt, iſt oben gezeigt worden. Der Begriff dieſer Sphäre iſt das reelle *praktiſche*, ſubjectiv betrachtet der Empfindung oder des phyſiſchen Bedürfniſſes und Genuſſes, objectiv — der Arbeit und des Beſitzes; und dieſes praktiſche, wie es nach ſeinem Begriff geſchehen kann, in die Indifferenz aufgenommen, iſt die formale Einheit, oder das *Recht*, das in ihm möglich iſt; über welchen beyden das Dritte als das abſolute oder das *ſittliche* iſt; die Realität aber der Sphäre der relativen Einheit, oder des praktiſchen und rechtlichen iſt in dem Syſteme ſeiner Totalität als eigener Stand conſtituirt. So bilden nach der abſoluten Nothwendigkeit des Sittlichen zwey Stände, wovon der eine als Stand der Freyen, das Individuum der abſoluten Sittlichkeit, deſſen Organe die einzelnen Individuen ſind; und das von Seiten ſeiner Indifferenz betrachtet der abſolute lebendige Geiſt, von Seiten ſeiner Objectivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbſtgenuß dieſes Ganzen in der Totalität der Individuen als ſeiner Organe und Glieder iſt; deſſen formale oder negative Seite aber ebenſo die abſolute ſeyn muß, nemlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Beſtimmtheiten geht, ſondern auf den Tod, und deren Product ebenſo nicht einzelnes ſondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der ſittlichen Organiſation iſt. Dieſem Stande weißt Ariſtoteles als ſein Geſchäft das an, wofür die Griechen den Nahmen politevein hatten, was in und mit und für ſein Volk leben, ein allgemeines dem öffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt; — oder das philoſophiren; welche beyde Geſchäfte Plato nach ſeiner höhern Lebendigkeit, nicht getrennt, ſondern ſchlechthin verknüpft ſeyn will. — Alsdenn ein Stand der nicht freyen, welcher in der Differenz des Bedürfniſſes und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Beſitzes und Eigenthumes iſt; deſſen Arbeit auf die Einzelheit geht, und alſo die Gefahr des Todes nicht in ſich ſchließt. Zu welchen der dritte Stand gerechnet werden muß, der in der Rohheit ſeiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun und deſſen Arbeit das Ganze des Bedürfniſſes im unmittelbaren Object ohne Zwiſchenglieder vor ſich hat, alſo ſelbſt eine gediegene Totalität und Indifferenz wie ein Element iſt,* hiemit ſich außer der Differenz des Verſtandes des zweyten Standes, ſeine Leiber und ſeinen Geiſt in der Möglichkeit formeller abſoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltſamen Todes erhält, alſo den erſten Stand nach der Maſſe und dem elementariſchen Weſen zu vermehren vermag. Dieſe beyden Stände überheben den erſten des Verhältniſſes, in welchem die Realität theils in ihrer ruhenden theils in ihrer thätigen Beziehung, als Beſitz und Eigenthum und als Arbeit fixirt iſt; nach der Weiſe, wie auf eine zur Zeit ſich hierauf beſchränkende Art unter den neuern Völkern nach und nach die erwerbende Klaſſe aufgehört, Kriegsdienſte zu thun, und die Tapferkeit ſich gereinigter zu einem beſondern Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben, und welchem Beſitz und Eigenthum wenigſtens etwas zufälliges iſt. Die Conſtitution jenes zweyten Standes, ihrer Materie nach, beſtimmt Plato ſo, daß wie die königliche Kunſt diejenigen, welche der tapfern und gezügelten Sitte und welche andere ſonſt zur Tugend treibt, nicht theilhaftig zu werden vermögen, ſondern nur deſſen, was zur Gottloſigkeit, und Uebermuth und Ungerechtigkeit durch ſeine böſe gewaltſame Natur hinſtößt, durch Tod und Verbannung und die letzte Schmach bezwingt und auswirft; daß die königliche Kunſt dagegen die Naturen, die in Rohheit und Niedrigkeit liegen, zum knechtiſchen Geſchlechte unterjocht; und Ariſtoteles erkennt dasjenige dazu gehörig, was durch ſeine Natur nicht ſein eigen, ſondern eines andern iſt, was ſich wie Leib zu einem Geiſte verhält.

Aber das Verhältniß dieſes, was durch ſeine Natur eines andern iſt, und ſeinen Geiſt nicht in ſich ſelbſt hat, zu der abſolut ſelbſtſtändigen Individualität vermag ſeiner Form nach ein gedoppeltes zu ſeyn; nemlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieſes Standes als beſondern zu den Individuen des erſten als beſondern; oder von allgemeinem zu allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sclaverey iſt in der empiriſchen Erſcheinung der Univerſalität des römiſchen Reichs von ſelbſt verſchwunden, in dem Verluſte der abſoluten Sittlichkeit, und mit der Erniedrigung des edlen Standes ſind ſich die beyden vorher beſondern Stände gleich geworden, und mit dem Aufhören der Freyheit hat nothwendig die Sclaverey aufgehört. Indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den innern wahrhaften Unterſchied der Stände aufgehoben, und vors erſte nicht die obengeſetzte Abſonderung von Ständen, noch weniger die durch ſie bedingte Form der Abſonderung derſelben zu Stande gebracht, nach welcher ſie unter der Form der Allgemeinheit nur als ganzer Stand zum ganzen Stand im Verhältniſſe der Herrſchaft und der Abhängigkeit ſind, ſo daß auch in dieſem Verhältniſſe die beyden, die in der Beziehung ſind, allgemeine bleiben; wie hingegen im Verhältniß der Sclaverey die Form der Beſonderheit die beſtimmende deſſelben, und nicht Stand gegen Stand, ſondern dieſe Einheit eines jeden Theils in der realen Beziehung aufgelößt iſt, und die einzelnen von einzelnen abhängig ſind. Das Princip der Allgemeinheit und Gleichheit hat ſich zuerſt des Ganzen ſo bemächtigen müſſen, daß es an die Stelle einer Abſonderung eine Vermiſchung beyder Stände ſetzte; in dieſer Vermiſchung unter dem Geſetz der formalen Einheit iſt in Wahrheit der erſte

Stand ganz aufgehoben, und der zweyte zum alleinigen Volk gemacht; das Bild von welcher Veränderung Gibbon in dieſen Zügen ausdrückt: der lange Friede und die gleichförmige Herrſchaft der Römer führte ein langſames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Geſinnungen der Menſchen waren allmählig auf Eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöſcht, und ſelbſt der militäriſche Geiſt verdunſtet. Der perſönliche Muth blieb, aber ſie beſaßen nicht mehr dieſen *öffentlichen* Muth, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der National-Ehre, der Gegenwart der Gefahr, und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird; ſie empfingen Geſetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen, und die Nachkommenſchaft der kühnſten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Unterthanen zufrieden; die höher ſtrebenden Gemüther ſammelten ſich zu der Fahne der Kayſer; und die verlaſſenen Länder, politiſcher Stärke oder Einheit beraubt, ſanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des *Privatlebens*. — Mit dieſem allgemeinen Privatleben, und für den Zuſtand, in welchem das Volk nur aus einem zweyten Stande beſteht, iſt unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnſeyn fixirt und abſolut ſetzt, vorhanden, und es hat ſich auch die vollſtändigſte Ausbildung der auf daſſelbe ſich beziehenden Geſetzgebung aus einer ſolchen Verdorbenheit und univerſellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. Dieſes Syſtem von Eigenthum und Recht, das um jenes Feſtſeyns der Einzelnheit willen in nichts abſolutem und ewigem, ſondern ganz im endlichen und formellen iſt, muß reell abgeſondert und ausgeſchieden von dem edlen Stande, ſich in einem eigenen Stande conſtituiren, und hier dann in ſeiner ganzen Länge und Breite ſich ausdehnen können. Es gehören ihm theils die für ſich untergeordneten und im formellen bleibenden Fragen über den rechtlichen Grund von Beſitz, Vertrag u. ſ. w. an, theils aber überhaupt die ganze endloſe Expanſion der Geſetzgebung über, wie Plato die Rubriken dieſer Dinge aufführt, „dieſe gerichtlichen Gegenſtände der Verträge einzelner gegen einzelne über Sachen oder Handarbeiten, wie auch der Injurien und Schläge, Anordnungen über Competenz und Beſtellungen von Richtern; und wo ein Eintreiben oder Auflegen von Zöllen auf den Märkten und Häfen nothwendig ſey, — als worüber ſchönen und guten Männern vorzuſchreiben nicht würdig iſt; denn ſie werden das Viele, was darüber feſtgeſetzt werden muß, von ſelbſt leicht finden, wenn Gott ihnen den Segen einer wahrhaft ſittlichen Verfaſſung gibt. Wo aber dieß nicht der Fall iſt, ſo erfolgt, daß ſie das Leben damit zubringen, vieles dergleichen feſtzuſetzen und zu verbeſſern, meynend, ſie werden des beſten ſich endlich bemächtigen; daß ſie leben, wie Kranke, die aus Unenthaltſamkeit nicht aus ihrer ſchlechten Diät treten wollen, und durch die Heilmittel nichts bewirken, als mannichfaltigere und größere Krankheiten zu erzeugen, während ſie immer hoffen, wenn jemand ihnen ein Mittel räth, von dieſem geſund zu werden; eben ſo poſſierlich ſind diejenigen, welche Geſetze über die angeführten Dinge geben, und daran immer beſſern, in der Meynung, darüber ein Ende zu erreichen, — unwiſſend, daß ſie in der That gleichſam die Hydra zerſchneiden.“ — „Wenn es nun wahr iſt, daß mit zunehmender Zügelloſigkeit und Krankheit in dem Volke die vielen Gerichtshöfe ſich öffnen, und einer ſchlechten und ſchimpflichen Zucht kein größeres Zeichen gefunden werden kann, als daß vortrefflicher Aerzte und Richter nicht nur die ſchlechten und die Handwerker bedürfen, ſondern auch die, welche in einer freyen Bildung gezogen zu ſeyn ſich rühmen, eine von andern als Herrn und Richtern auferlegte Gerechtigkeit zu haben genöthigt ſind, und viele Zeit vor Gerichten mit klagen und vertheidigen zubringen,“ — wenn dieſes Syſtem zugleich als allgemeiner Zuſtand ſich da entwickeln, und die freye Sittlichkeit zerſtören muß, wo ſie mit jenen Verhältniſſen vermiſcht, und von denſelben, und ihren Folgen nicht urſprünglich geſondert iſt, ſo iſt nothwendig, daß dieſes Syſtem mit Bewußtſeyn aufgenommen, in ſeinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeſchloſſen, und ihm ein eigener Stand, als ſein Reich eingeräumt ſey, worin es ſich feſtſetzen und an ſeiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere, ſeine völlige Thätigkeit entwickeln könne. Es beſtimmt ſich hienach die Potenz dieſes Standes ſo, daß er in dem Beſitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Beſitz möglich iſt, ſich befindet, daß er zugleich ein zuſammenhängendes Syſtem conſtituire, und unmittelbar dadurch, daß das Verhältniß des Beſitzes in die formelle Einheit aufgenommen iſt, jeder einzelne, da er an ſich eines Beſitzes fähig iſt, gegen Alle, als allgemeines, oder als Bürger, in dem Sinne als bourgeois, ſich verhält; für die politiſche Nullität, nach der die Mitglieder dieſes Standes Privatleute ſind, den Erſatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes, und in der vollkommenen Sicherheit des Genuſſes derſelben findet, ſowohl inſofern ſie aufs einzelne als auf das Ganze deſſelben geht; auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden einzelnen, inſofern er der Tapferkeit überhoben und der Nothwendigkeit, die dem erſten Stande angehört, ſich der Gefahr eines gewaltſamen Todes auszuſetzen entnommen iſt, welche Gefahr für den einzelnen die abſolute Unſicherheit alles Genuſſes und Beſitzes und Rechts iſt. Durch dieſe aufgehobene Vermiſchung der Principien und die conſtituirte und bewußte Sonderung derſelben, erhält jedes ſein Recht, und es iſt allein dasjenige zu Stande gebracht, was ſeyn ſoll, die Realität der Sittlichkeit als abſoluter Indifferenz, und zugleich ebenderſelben als des reellen Verhältniſſes im beſtehenden Gegenſatze, ſo daß das letztere von dem erſtern bezwungen iſt, und daß dieſes Bezwingen ſelbſt indifferentiirt und verſöhnt iſt. Welche Verſöhnung eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und in dem Rechte beſteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganiſchen Natur und den unterirdiſchen Mächten giebt, indem ſie ihnen ein Theil ihrer ſelbſt überläßt und opfert; denn die Kraft des Opfers beſteht in dem Anſchauen und Objectiviren der Verwicklung mit dem unorganiſchen, durch welche Anſchauung dieſe Verwicklung gelöſt, das unorganiſche abgetrennt, und als ſolches erkannt, hiemit ſelbſt in die Indifferenz aufgenommen iſt; das lebendige aber, indem es das, was es als einen Theil ſeiner ſelbſt weiß, in daſſelbe legt, und dem Tode opfert, deſſen Recht zugleich anerkannt und zugleich ſich davon gereinigt hat.

Es iſt dieß nichts anders als die Aufführung der Tragödie im ſittlichen, welche das Abſolute ewig mit ſich ſelbſt ſpielt, daß es ſich ewig in die Objectivität gebiert, in dieſer ſeiner Geſtalt hiemit ſich dem Leiden und dem Tode übergibt, und ſich aus ſeiner Aſche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in ſeiner Geſtalt und Objectivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und ſein Leben iſt das abſolute Einsſeyn dieſer Naturen; aber die Bewegung des abſoluten Widerſtreites dieſer zwey Naturen ſtellt ſich an der göttlichen, welche darin ſich begriffen hat, als Tapferkeit dar, mit welcher ſie von dem Tode der andern widerſtreitenden ſich befreyt, jedoch durch dieſe Befreyung ihr eignes Leben gibt, denn dieſes iſt nur in dem Verbundenſeyn mit dieſem andern, aber eben ſo abſolut aus ihm auferſteht, denn in dieſem Tode, als der Aufopferung der zweyten Natur, iſt der Tod bezwungen; — an der andern erſcheinend aber ſtellt ſich die göttliche Bewegung ſo dar, daß die reine Abſtraction dieſer Natur, welche eine bloß unterirdiſche, reine negative Macht wäre, durch die lebendige Vereinigung mit der göttlichen aufgehoben iſt, daß dieſe in ſie hineinſcheint und ſie durch dieß ideelle einsſeyn im Geiſt zu ihrem ausgeſöhnten lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt, und durch den Geiſt das göttliche, als ein ſich fremdes anſchaut. — Das Bild dieſes Trauerſpiels näher für das ſittliche beſtimmt, iſt der Ausgang jenes Proceſſes der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz iſt, und Apollo's, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Oreſt, vor der ſittlichen Organiſation, dem

Volke Athens; welches menſchlicher Weiſe als Areopagus Athens in die Urne beyder Mächte gleiche Stimmen legt, das Nebeneinanderbeſtehen beyder anerkennt, allein ſo den Streit nicht ſchlichtet, und keine Beziehung und Verhältniß derſelben beſtimmt; aber göttlicher Weiſe als die Athene Athens, den durch den Gott ſelbſt in die Differenz verwickelten dieſem ganz wiedergibt, und mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beyde Theil hatten, auch die Verſöhnung ſo vornimmt, daß die Eumeniden von dieſem Volke als göttliche Mächte geehrt würden, und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, ſo daß ihre wilde Natur des Anſchauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genöſſe, und hiedurch beruhigt wäre.

Wenn die Tragödie darinn iſt, daß die ſittliche Natur ihre unorganiſche, damit ſie ſich nicht mit ihr verwickele, als ein Schickſal von ſich abtrennt und ſich gegenüber ſtellt, und durch die Anerkennung deſſelben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Weſen, als der Einheit von beydem, verſöhnt iſt, ſo wird dagegen, um dieſes Bild auszuführen, die Komödie überhaupt auf die Seite der Schickſalloſigkeit fallen; entweder daß ſie innerhalb der abſoluten Lebendigkeit, und alſo nur Schattenbilder von Gegenſätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schickſal und erdichteten Feinde, oder innerhalb der Nichtlebendigkeit fällt, und alſo nur Schattenbilder von Selbſtſtändigkeit und von Abſolutheit darſtellt; jene die alte oder göttliche Komödie, dieſe die moderne Komödie. Die göttliche Komödie, iſt ohne Schickſal, und ohne wahrhaften Kampf, darum daß in ihr die abſolute Zuverſicht und Gewißheit der Realität des Abſoluten ohne Gegenſatz iſt, und was als Gegenſatz eine Bewegung in dieſe vollkommene Sicherheit und Ruhe bringt, nur ein ernſtloſer, keine innere Wahrheit habender Gegenſatz iſt; dieſer Gegenſatz ſtelle ſich nun dar gegen die fremd und außerhalb erſcheinende aber in abſoluter Gewißheit daſtehende Göttlichkeit, als der Reſt oder Traum eines Bewußtſeyns vereinzelter Selbſtſtändigkeit, auch als ein zwar fixirtes und feſtgehaltenes Bewußtſeyn der Eigenheit, aber daſſelbe in völliger Ohnmacht und Kraftloſigkeit; — oder aber ſtelle ſich der Gegenſatz auch in einer ſelbſtempfundenen und in ſich bewußten Göttlichkeit dar, welche mit Bewußtſeyn ſich Gegenſätze und Spiele erzeugt, in denen ſie mit abſolutem Leichtſinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines beſtimmten Preiſes ſetzt, und ihre mannichfaltigen Seiten und Momente ſich zur vollkommenen Individualität ausgebähren und zu eigenen Organiſationen ſich bilden läßt, ſo wie ſie überhaupt auch als Ganzes ihre Bewegungen nicht als Bewegungen gegen ein Schickſal, ſondern als Zufälligkeiten nehmen kann, ſich ſelbſt für unüberwindlich, den Verluſt für nichts achtend, der abſoluten Herrſchaft über jede Eigenheit und Ausſchweifung gewiß, und ſich deſſen bewußt, was Plato in anderer Rückſicht ſagt, daß eine Polis eine zum bewundern ſtarke Natur hat. Eine ſolche ſittliche Organiſation wird ſo z. B. ohne Gefahr und Angſt oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunſt und Wiſſenſchaft und Geſchicklichkeit hinaustreiben, und ſie darinn zu etwas beſonderem ma chen; ihrer ſelbſt ſicher, daß ſolche göttliche Monſtruoſitäten der Schönheit ihrer Geſtalt nicht ſchaden, ſondern komiſche Züge ſind, die einen Moment ihrer Geſtalt erheitern; als ſolche heitre Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein beſtimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Aeſchylus, Sophocles, Plato, Ariſtophanes, u. ſ. w. anſehen können, aber auch ſowohl in der ernſthaften Reaction gegen die ernſthafter werdende Beſonderung des Sokrates, und vollends in der Reue darüber, als in der pullulirenden Menge und hohen Energie, der zugleich aufkeimenden Individualiſirungen nicht verkennen, daß das die innre Lebendigkeit damit in ihre Extreme herauszutreten, in der Reife dieſer Saamenkörner ihre Kraft, aber auch die Nähe des Todes dieſes Körpers, der ſie trug, ankündigte, und die Gegenſätze, die ſie überhaupt hervorrief, und vorher ſelbſt in ihrem ernſthaftern und weitgreiffendern Ausſehen, wie Kriege, als Zufälligkeiten und mit gleichem Leichtſinn erregen und betreiben konnte, nicht mehr für Schattenbilder, ſondern für ein übermächtig werdendes Schickſal nehmen mußte.

Auf einer andern Seite aber iſt die andere Komödie; deren Verwicklungen ohne Schickſal und ohne wahrhaften Kampf ſind, weil die ſittliche Natur in jenem ſelbſt befangen iſt; die Knoten ſchürzen ſich hier nicht in ſpielenden, ſondern in für dieſen ſittlichen Trieb ernſthaften, für den Zuſchauer aber komiſchen Gegenſätzen, und die Rettung gegen ſie wird in einer Affectation von Character und Abſolutheit geſucht, die ſich beſtändig getäuſcht und abgeſetzt findet. Der ſittliche Trieb, (denn es iſt nicht die bewußte abſolute ſittliche Natur, die in dieſer Komö die ſpielt) muß, um es kurz zu ſagen, das beſtehende in die formale und negative Abſolutheit des Rechts verwandeln, und dadurch ſeiner Angſt die Meynung von Feſtigkeit für ſeinen Beſitz geben, ſeine Habſeligkeiten durch Tractate und Verträge und alle erdenklichen Verklauſirungen zu etwas ſicherem und gewiſſem erheben, die Syſteme darüber aus Erfahrung und Vernunft, als der Gewißheit und Nothwendigkeit ſelbſt, deduciren, und mit den tiefſinnigſten Räſonnements begründen, — aber, wie unterirdiſche Geiſter bey dem Dichter, die Pflanzungen, die ſie in den hölliſchen Wüſteneyen anlegten, vom nächſten Sturmwinde weggefegt ſahen, ſo durch die nächſte Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeiſtes, halbe und ganze Wiſſenſchaften weggeſchwemmt, die aus Erfahrung und Vernunft bewieſen waren, ein Rechts-Syſtem durch das andere verdrängt, hier Humanität an die Stelle von Härte, dort zu gleicher Zeit den Willen der Macht an die Stelle der Vertrags-Sicherheit treten, und im wiſſenſchaftlichen wie in der Wirklichkeit die wohlerworbendſten und verſichertſten Beſitzungen von Grundſätzen und Rechten verheert ſehen — und entweder meynen, es ſeyen die eignen über dem Schickſal mit Vernunft und Willen ſchwebenden Bemühungen, die in ſolchem Stoff ſich abarbeiten, und die ſolche Veränderungen hervorgebracht hätten; oder auch ſich über ſie als unerwartetes und nicht gehöriges ereifern, und zuerſt alle Götter gegen ſolche Nothwendigkeit anrufen, und dann ſich darein fügen; in beyden Fällen gibt der ſittliche Trieb, der in dieſen Endlichkeiten eine abſolute Unendlichkeit ſucht, nur die Farce ſeines Glaubens und ſeiner nicht ſterbenden Täuſchung, die am finſterſten, wo ſie am hellſten, ſchon im Verluſt und Unrecht iſt, wo ſie in den Armen der Gerechtigkeit, Zuverläſſigkeit und des Genuſſes ſelbſt zu ruhen meynt.

Die Komödie trennt die zwey Zonen des ſittlichen ſo von einander ab, daß ſie jede rein für ſich gewähren läßt, daß in der einen die Gegenſätze und das Endliche ein weſenloſer Schatten, in der andern aber das Abſolute eine Täuſchung iſt; das wahrhafte und abſolute Verhältniß aber iſt, daß die eine im Ernſte in die andere ſcheint, jede mit der andern in leibhafter Beziehung und daß ſie füreinander gegenſeitig das ernſte Schickſal ſind; das abſolute Verhältniß iſt alſo im Trauerſpiel aufgeſtellt. . . .

Denn obwohl in der lebendigen Geſtalt oder der organiſchen Totalität der Sittlichkeit dasjenige, was die reelle Seite derſelben ausmacht, im Endlichen iſt, und darum zwar an und für ſich ſein leibliches Weſen nicht vollkommen in ihre Göttlichkeit aufnehmen kann, ſo drückt es jedoch ſchon an ſich ſelbſt ihre abſolute Idee aber verzogen aus; ſie vereinigt zwar die als Nothwendigkeit auseinandergehaltenen Momente derſelben nicht zur abſoluten Unendlichkeit in ſich innerlich, ſondern hat dieſe Einheit nur als eine nachgeahmte negative Selbſtſtändigkeit, nemlich als Freyheit des Einzelnen; aber es iſt doch dieſes reelle Weſen ſchlechthin der abſoluten indifferenten Natur und Geſtalt der Sittlichkeit verbunden; wenn es dieſelbe nur als ein fremdes anſchauen muß, ſo ſchaut es ſie doch an, und iſt im Geiſte Eins mit ihr. Es iſt, ſelbſt für daſſelbe, ſchlechthin das erſte, daß die ganz reine und indifferente Geſtalt und das ſittliche abſolute Bewußtſeyn ſeye, und das zweyte iſt das gleichgültige, daß es als das reelle ſich zu ihm nur als deſſen empiriſches Bewußtſeyn verhalte; wie es das Erſte iſt, daß ein abſolutes Kunſtwerk ſey, und erſt das zweyte, ob dieſer beſtimmte einzelne deſſen Urheber ſey, oder nur daſſelbe anſchaue und genieße. So nothwendig jene Exiſtenz des abſoluten iſt, ſo nothwendig iſt auch dieſe Vertheilung, daß einiges der lebendige Geiſt, das abſolute Bewußtſeyn und die abſolute Indifferenz des ideellen und reellen der Sittlichkeit ſelbſt ſey, anderes aber deſſen leibliche und ſterbliche Seele und ſein empiriſches Bewußtſeyn, das ſeine abſolute Form und das innere Weſen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der abſoluten Anſchauung als eines gleichſam ihm fremden genießt, und für das reelle Bewußtſeyn, durch Furcht und Vertrauen ſo wie durch Gehorſam mit ihm eins iſt, für das ideelle aber in der Religion, dem gemeinſchaftlichen Gott und dem Dienſte deſſelben ſich ganz mit ihm vereinigt.

Aber das, was wir unter der äußern Form des erſten Standes auf die eine Seite geſtellt haben, iſt das reale abſolute Bewußtſeyn der Sittlichkeit. Es iſt Bewußtſeyn, und alſo ſolches nach der negativen Seite reine Unendlichkeit, und die höchſte Abſtraction der Freyheit, d. i. das bis zu ſeiner Aufhebung getriebene Verhältniß des Bezwingens, oder der freye gewaltſame Tod; — nach der poſitiven Seite aber iſt das Bewußtſeyn die Einzelnheit und Beſonderheit des Individuums. Aber dieſes an ſich Negative, nemlich das Bewußtſeyn überhaupt, von dem die angezeigten Unterſcheidungen nur ſeine beyden Seiten ſind, iſt abſolut in das poſitive, ſeine Beſonderheit und Unendlichkeit oder Idealität abſolut in das Allgemeine und Reale auf eine vollkommene Weiſe aufgenommen; welches Einsſeyn die Idee des abſoluten Lebens der Sittlichkeit iſt. In dieſem Einsſeyn der Unendlichkeit und der Realität in der ſittlichen Organiſation ſcheint die göttliche Natur, von welcher Plato ſagt, daß ſie ein unſterbliches Thier ſey, deſſen Seele und Leib aber auf ewig zuſammengebohren ſind, den Reichthum ihrer Mannichfaltigkeit zugleich in der höchſten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzuſtellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird. Denn das vollkommenſte Mineral ſtellt zwar in jedem Theil, der von einer Maſſe abgeſondert wird, die Natur des ganzen vor, aber ſeine ideelle Form iſt ſowohl als innere des Bruchs, als auch als die äußere der Kryſtalliſation ein Außereinander, und nicht wie in den Elementen, des Waſſers, Feuers und der Luft iſt jeder beſondere Theil die vollkommene Natur und der Repräſentant des Ganzen ſowohl dem Weſen als der Form oder Unendlichkeit nach. Nicht weniger iſt auch die reelle Form deſſelben nicht von der wahrhaften Identität der Unendlichkeit durchdrungen, ſondern ſeine Sinne haben kein Bewußtſeyn, ſein Licht iſt eine einzelne Farbe, und ſieht nicht; oder iſt es die Indifferenz derſelben, ſo iſt kein Hemmungspunkt gegen ihren Durchgang durch ſich; ſein Ton tönt angeſchlagen von einem fremden, aber nicht aus ſich; ſein Geſchmack ſchmeckt nicht, ſein Geruch riecht nicht, ſeine Schwere und Härte fühlt nicht; wenn es nicht der Einzelnheit der Beſtimmungen des Sinnes angehört, ſondern ſie in der

Indifferenz vereinigt, iſt es die unentfaltete, verſchloſſene Differenzloſigkeit, nicht die ſich in ſich trennende und ihre Trennung unterjochende Einheit; ſo wie auch die Elemente, die in allen ihren Theilen ſich gleich ſind, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Differenzen, und nur die Indifferenz unter der Form der Quantität, nicht als Indifferenz des qualitativgeſetzten in ſich haben. Die Erde aber als das organiſche und individuelle Element breitet ſich durch das Syſtem ſeiner Geſtalten von der erſten Starrheit und Individualität an in qualitatives und Differenz aus, und reſumirt ſich erſt in der abſoluten Indifferenz der ſittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Theile und das abſolute reale Einsſeyn des einzelnen mit dem Abſoluten — in den erſten Aether, welcher aus ſeiner ſich ſelbſt gleichen, flüſſigen und weichen Form ſeine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelheit und Zahl zerſtreut, und dieſes abſolut ſpröde und rebelliſche Syſtem dadurch vollkommen bezwingt, daß die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird, und ſo das negative, dadurch daß es abſolut negativ wird, — denn der abſolute Begriff iſt das abſolute unmittelbare Gegentheil ſeiner ſelbſt, und das Nichts iſt, wie ein Alter ſagt, nicht weniger als das Etwas, — mit dem poſitiv abſoluten vollkommen Eins ſeyn kann; und in der Intelligenz iſt die Form oder das ideelle abſolute Form, und als ſolche reell, und in der abſoluten Sittlichkeit die abſolute Form mit der abſoluten Subſtanz aufs wahrhafteſte verbunden. Von den Individualitäten der Bildungen, welche zwiſchen der einfachen Subſtanz in der Realität, als reinem Aether, und zwiſchen ihr als der Vermählung mit der abſoluten Unendlichkeit liegen, kann keine die Form und qualitative Einheit, es ſey durch die quantitative, elementariſche Gleichheit des Ganzen und der Theile, oder in höhern Bildungen durch die ins einzelnere der Theile gehende Individualiſirung, und zugleich die formelle Vereinigung derſelben zu einem Ganzen durch die Geſellſchaftlichkeit der Blätter der Pflanzen, des Geſchlechts, des heerdenweiſen Lebens und gemeinſamen Arbeitens der Thiere, zur abſoluten Indifferenz mit dem Weſen und der Subſtanz bringen, welche in der Sittlichkeit iſt; weil in der Intelligenz allein die Individualiſirung zu dem abſoluten Extrem, nemlich zum abſoluten Begriffe, das negative bis zum abſolut negativen, das unvermittelte Gegentheil ſeiner ſelbſt zu ſeyn, getrieben iſt. Dieſe iſt alſo allein fähig, indem ſie abſolute Einzelnheit iſt, abſolute Allgemeinheit zu ſeyn, indem ſie abſolute Negation und Subjectivität iſt, abſolute Poſition und Objectivität, indem abſolute Differenz und Unendlichkeit, abſolute Indifferenz, und die Totalität actu in der Entfaltung aller Gegenſätze, und potentia in dem abſoluten vernichtet und einsſeyn derſelben, die höchſte Identität der Realität und Idealität zu ſeyn. Wenn der Aether ſeine abſolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannichfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnenſyſteme ſeine innere Vernunft und Totalität in die Expanſion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerſtreut ſind; diejenigen aber, welche die kreiſenden Blätter dieſer bilden, ſich in ſtarrer Individualität gegen jene verhalten müſſen, und ſo der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieſer die reine Einheit mangelt, und keine von beyden den abſoluten Begriff als ſolchen in ſich trägt, ſo iſt in dem Syſteme der Sittlichkeit die auseinandergefaltete Blume des himmliſchen Syſtems zuſammengeſchlagen, und die abſoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zuſammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs höchſte eins mit der Seele, weil die reelle Vielheit des Leibes ſelbſt nichts anderes iſt, als die abſtracte Idealität, die abſoluten Begriffe, reine Individuen, wodurch dieſe ſelbſt das abſolute Syſtem zu ſeyn vermögen. Deswegen, wenn das Abſolute das iſt, daß es ſich ſelbſt anſchaut, und zwar als ſich ſelbſt, und jene abſolute Anſchauung, und dieſes Selbſterkennen, jene unendliche Expanſion, und dieſes unendliche Zurücknehmen derſelben in ſich ſelbſt, ſchlechthin Eins iſt, ſo iſt, wenn beydes als Attribute reell ſind, der Geiſt höher als die Natur; denn wenn dieſe das abſolute Selbſtanſchauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittlung und Entfaltung iſt, ſo iſt der Geiſt, der das Anſchauen ſeiner als ſeiner ſelbſt oder das abſolute Erkennen iſt, in dem Zurücknehmen des Univerſums in ſich ſelbſt, ſowohl die auseinandergeworfene Totalität dieſer Vielheit, über welche er übergreift, als auch die abſolute Idealität derſelben, in der er dieß Außereinander vernichtet, und in ſich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt.

(Die Fortſetzung folgt im nächſten Stück.)

Ankündigung einer neuen Produktenkarte von Europa, nebſt dem dazu gehörigen Werk, Europens Produkte; neu ausgearbeitete Ausgabe, von D. A. F. W. Crome.

Auf die, ſo oft wiederholten, Anfragen des Publikums, ob ich mein Werk über die Produkte Europens unvollendet laſſen würde? — ein Werk, welches bei ſeiner erſten Erſcheinung mit einem ſo allgemeinen Beifall beſchenkt wurde, daß es zwei Auflagen in einer Meſſe erlebte: ob ich dies Werk, welches mich ſeit vielen Jahren in meinen Nebenſtunden größtentheils beſchäftigte, — auf immer ruhen laſſen würde? — Was kann ich, was darf ich auf jene Fragen anders antworten, als dieſes: wer würde es dem Verfaſſer, und wie könnte er ſich ſelbſt verzeihen, ein ſolches Werk unvollendet zu laſſen?

Sichtbar würkte daſſelbe bei ſeiner erſten Erſcheinung, nicht nur auf die Produktenkunde, (damals noch ein wenig benutztes Studium für die Erdbeſchreibung) — nein, auch auf die Geographie überhaupt. Jene erhielt ein ganzes Heer von Bearbeitern und Nachahmern, dieſe gewann dadurch eine neue Anſicht. Man fieng an, die Naturprodukte in den Erdbeſchreibungen ſorgfältiger aufzuführen, und ihre Kultur-Konſumtion, Verarbeitung und Ausfuhr genauer zu bemerken; man nahm die Naturgeſchichte, nebſt der Schilderung des Handels und der Gewerbe mit in die Geographie auf: kurz, man ſuchte mehr Realität in die Erdbeſchreibung zu bringen, und den unſeligen Wortkram daraus zu verdrängen.

Und doch ruhte mein Produktenwerk ſeit 1784? *) — Dies wollte das Schickſal leider ſo! —

---

*) Im Jahr 1784 erſchien die dritte Auflage dieſes Werks, oder der erſte Band des Kommentars über das kleine Buch, Europens Produkte. Hamburg, bei Bohn.

Eine neue Laufbahn für mich (1787), neue politiſche und literariſche Verbindungen, welche die beiden Kommentare der Wahlkapitulationen Sr. k. Maj. Leopolds und Franz II, ſo wie die Herausgabe der Staatsverwaltung von Toskana zur nothwendigen Folge hatten, — endlich ein heilloſer Krieg, der meine Feder Jahre lang für das Publikum lähmte: dies zuſammen mußte meine Thätigkeit für andere Gegenſtände beſtimmen *).

Jezt iſt Friede, — allgemeiner Friede in Europa! — Der Genius der Menſchheit hat die blutigen Thränen ſo vieler Millionen Unglücklichen abgetrocknet: Friede und Vertrauen, Leben und Thätigkeit, Handel und Wandel, Künſte und Wiſſenſchaften blühen wieder empor; und nun kündige ich mein neues Produktenwerk von Europa um ſo zuverſichtlicher an, da mit dem Ausgange dieſes Jahres eine neue Epoche für die Politik und Handlung von Europa anheben wird, die hoffentlich mehr Konſiſtenz gewinnt, als die unglücklichen Syſteme der leztern Jahrzehende erhalten konnten.

Oſtern 1803 wird demnach meine neue Produktenkarte von Europa erſcheinen, gezeichnet nach den beſten aſtronomiſchen Ortsbeſtimmungen und neueſten Gränzveränderungen der europäiſchen Staaten und Länder; ſo, wie unſer gegenwärtiges, an neuen Beobachtungen, Veränderungen und Erſcheinungen in der gelehrten und politiſchen Welt, ſo ungemein fruchtbares Zeitalter ſie herbei führte. Die Karte wird nicht nur einen großen Reichthum an neu hinzugekommenen Produkten, Städten und Häfen, nebſt den neueſten Länderabtheilungen, ꝛc. unſerer alten und neugeſchaffenen Staaten enthalten, ſondern auch die ſämtlichen angrenzenden Nebenländer von Afrika und Aſien völlig ausgearbeitet darſtellen, und ſo ein getreues Bild von unſerer Hemiſphäre dem Leſer vor Augen legen.

Ganz auf den Unterricht der Jugend und auf das Selbſtſtudium eines jeden Liebhabers der Geographie und

---

*) Ich bin veranlaßt, dies allein zur Berichtigung ſo mancher [illegible] Gerüchte, über die Verzögerung dieſes Werkes, ein für allemal öffentlich zu bemerken.

Statiſtik berechnet, führt der neuausgearbeitete, breite Rand der Karte zuförderſt die Benennungen der ſämmtlichen Produkte jedes europäiſchen Landes, nebſt deren Menge oder Seltenheit, Konſumtions- und Fabrikation, Ausfuhr ꝛc., durch Worte und Zeichen ausgedrückt, vollſtändig auf, und enthält überdem noch in zwei neu hinzugekommenen Tabellen die gegenwärtige Größe und Volkszahl, Staatseinkünfte, und den Kriegsetat aller europäiſchen Staaten.

So hätte denn der Leſer eine klare und leichte Ueberſicht aller Staatskräfte von Europa auf einem Blatt vor Augen.

Für einen trefflichen Stich, herrliche Verzierungen, ſchönes Papier und geſchmackvolle Illumination der Karte wird die Cotta'ſche Buchhandlung in Tübingen, welche das Werk verlegt, auf eine ſo liberale Art, als man es längſt von ihr gewohnt iſt, unfehlbar ſorgen.

Mit dieſer Karte zugleich erſcheint in der nächſten Oſtermeſſe eine neue, ganz umgearbeitete, Ausgabe des Werks, Europens Produkte, die nach dem Muſter der erſten Ausgabe, jedoch in zwei Abtheilungen über ganz Europa ſich verbreitet; die politiſche, phyſikaliſche und ökonomiſche Beſchaffenheit eines jeden Landes vollſtändig vor Augen legt, die Kultur der Produkte, deren Fabrikation und Exportation ſchildert, und ſo die Quellen der natürlichen und künſtlichen Reichthümer unſerer Staaten, mit allen ihren Mängeln und Vollkommenheiten entwickelt.

Auch hier wird die Jugend einen Leitfaden, und der gebildete Leſer eine leichte, mit der neueſten Litteratur der beſten Quellen reichlich ausgeſtattete, lehrreiche Ueberſicht der ſämmtlichen, zur Länderkunde, Oekonomie, und zum Fabrik- und Handelsweſen unſeres Erdtheils gehörigen, Gegenſtände finden, wobei in einer fruchtbaren Kürze alles Merkwürdige bündig dargeſtellt iſt.

In der Folge wird dann auch die Fortſetzung des Werks, Europens Produkte, (wovon der erſte Theil, Hamburg 1784. Portugal und Spanien enthält), als Kommentar des jetzigen Werks in mehreren Theilen ans Licht treten, indem ich jezt erſt im Stande bin, einen Theil meiner Zeit dieſer gemeinnützigen Arbeit fortdauernd zu widmen; da ich alle Materialien vollſtändig geſammelt habe.

Uebrigens bin ich des Beifalls des gelehrten und gebildeteren Publikums verſichert, wenn ich mehr auf die Güte und Vollſtändigkeit dieſer Arbeit, als auf die ſchnelle Erſcheinung derſelben Rückſicht nahm; da Schriftſteller und Verleger den Mangel von jenen unerläßlichen Eigenſchaften litterariſcher Produkte durch kein Intereſſe, welcher Art es auch ſey, vor dem Richterſtuhl der Kritik entſchuldigen können. — Gießen, auf der Ludwigs-Univerſität, im Auguſt 1802.

D. Aug. Friedr. Wilh. Crome,
fürſtl. heſſiſcher Regierungsrath und Profeſſor
der Statiſtik und Kameralwiſſenſchaften.

Kritiſches
Journal der Philoſophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joſeph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Zweyten Bandes drittes Stück.

Tübingen
in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung.
1803.

Aus dieſer Idee der Natur der abſoluten Sittlichkeit ergibt ſich nun ein Verhältniß, von welchem noch zu ſprechen iſt, das Verhältniß der Sittlichkeit des Individuums zur realen abſoluten Sittlichkeit, und das Verhältniß der Wiſſenſchaften derſelben, der Moral und des Naturrechts. Da nemlich die reale abſolute Sittlichkeit die Unendlichkeit, oder den abſoluten Begriff, die reine Einzelnheit ſchlechthin und in ſeiner höchſten Abſtraction in ſich vereinigt begreift, ſo iſt ſie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das Weſen der Sittlichkeit des einzelnen iſt ſchlechthin die reale und darum allgemeine abſolute Sittlichkeit; die Sittlichkeit des Einzelnen iſt ein Pulsſchlag des ganzen Syſtems, und ſelbſt das ganze Syſtem. Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die ſonſt verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird, daß es nemlich in der Natur der abſoluten Sittlichkeit iſt, ein Allgemeines oder Sitten zu ſeyn; daß alſo das griechiſche Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutſche dieſe ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neuern Syſteme der Sittlichkeit, da ſie ein für ſich ſeyn und die Einzelnheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an dieſen Worten ihre Beziehung auszuſtellen; und dieſe innere Andeutung ſich ſo mächtig erweiſt, daß jene Syſteme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene

Worte nicht dazu misbrauchen konnten, ſondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach ſeinem Urſprung gleichfalls dahin deutet, aber weil es mehr ein erſt gemachtes Wort iſt, nicht ſo unmittelbar ſeiner ſchlechtern Bedeutung widerſträubt.

Die abſolute Sittlichkeit aber iſt nach dem bisherigen ſo weſentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht ſagen kann, ſie ſpiegle ſich als ſolche am einzelnen ab; denn ſie iſt ſo ſehr ſein Weſen als der die Natur durchdringende Aether das untrennbare Weſen der Geſtalten der Natur iſt, und als die Idealität ihrer erſcheinenden Formen, der Raum, in keiner ſich ſchlechthin um nichts beſondert; ſondern wie die Linien und Ecken des Kryſtalls, in denen er die äußere Form ſeiner Natur ausdrückt, Negationen ſind, ſo iſt die Sittlichkeit, inſofern ſie am Einzelnen als ſolchem ſich ausdrückt, ein negatives. Sie kann ſich vors erſte nicht im einzelnen ausdrücken, wenn ſie nicht ſeine Seele iſt, und ſie iſt es nur, inſofern ſie ein allgemeines und der reine Geiſt eines Volkes iſt; das poſitive iſt der Natur nach eher als das negative; oder, wie Ariſtoteles es ſagt, das Volk iſt eher der Natur nach, als der einzelne; denn wenn der einzelne abgeſondert nichts ſelbſtſtändiges iſt, ſo muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen ſeyn; wer aber nicht gemeinſchaftlich ſeyn kann, oder aus Selbſtſtändigkeit nichts bedarf, iſt kein Theil des Volks, und darum entweder Thier oder Gott. Alsdenn, inſofern ſie im einzelnen ſich als ſolchem ausdrückt, iſt ſie unter der Form der Negation geſetzt, d. i. ſie iſt die Möglichkeit des allgemeinen Geiſtes; und die ſittlichen Eigenſchaften, die dem einzelnen angehören, wie Muth, oder Mäß ſigkeit, oder Sparſamkeit, oder Freygebigkeit, u. ſ. w. ſind negative Sittlichkeit, daß nemlich in der Beſonderheit des Einzelnen nicht wahrhaft eine Einzelnheit fixirt, und eine reelle Abſtraction gemacht werde; und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu ſeyn. Dieſe Tugenden, die an ſich Möglichkeiten und in einer negativen Bedeutung ſind, ſind der Gegenſtand der Moral, und man ſieht, daß das Verhältniß des Naturrechtes und der Moral ſich auf dieſe Weiſe umgekehrt hat; daß nemlich der Moral nur das Gebiet des an ſich negativen zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft poſitive, nach ſeinem Nahmen, daß es conſtruiren ſoll, wie die ſittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt; da hingegen, wenn ſowohl das negative, als auch dieſes als die Abſtraction der Aeußerlichkeit, des formalen Sittengeſetzes, des reinen Willens und des Willens des einzelnen, und dann die Syntheſen dieſer Abſtractionen wie der Zwang, die Beſchränkung der Freyheit des einzelnen durch den Begriff der allgemeinen Freyheit u ſ. w. die Beſtimmung des Naturrechtes ausdrückten, es ein Naturunrecht ſeyn würde, indem bey der Zugrundlegung ſolcher Negationen als Realitäten die ſittliche Natur in das höchſte Verderben und Unglück verſetzt wird.

Aber wie dieſe Eigenſchaften der Reflex der abſoluten Sittlichkeit im Einzelnen als dem negativen, aber dem Einzelnen, welches in abſoluter Indifferenz mit dem Allgemeinen und Ganzen iſt, alſo ihr Reflex in ihrem reinen Bewußtſeyn ſind; ſo muß auch ein Reflex derſelben in ihrem empiriſchen Bewußtſeyn vorhanden ſeyn, und ſolcher die ſittliche Natur des zweyten Standes, der in der feſtbeſtehenden Realität, im Beſitz und Eigenihnen und außer der Tapferkeit iſt, conſtituiren. Dieſer Reflex derſelben iſt es nun, für den die gewöhnliche Bedeutung der Moralität mehr oder weniger paſſen kann; das formelle indifferentſetzen der Beſtimmtheiten des Verhältniſſes, alſo die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenſchen, für welche die Differenz der Verhältniſſe feſt iſt, und welche von ihnen abhängt und in ihnen iſt. Eine Wiſſenſchaft dieſer Moralität iſt demnach zunächſt die Kenntniß dieſer Verhältniſſe ſelbſt; ſo daß, inſofern ſie in Beziehung aufs ſittliche betrachtet werden, da dieſe um des abſoluten Fixirtſeyns willen nur formell ſeyn kann, eben jenes oben erwähnte Ausſprechen von Tavtologie hier ſeine Stelle findet: dieſes Verhältniß iſt nur dieſes Verhältniß; wenn du in dieſem Verhältniſſe biſt, ſo ſey, in der Beziehung auf daſſelbe, in demſelben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieſes Verhältniß Beziehung haben, nicht in Beziehung auf daſſelbe handelſt, ſo vernichteſt, ſo hebſt du es auf. Der wahre Sinn dieſer Tavtologie ſchließt zugleich unmittelbar in ſich, daß dieß Verhältniß ſelbſt nichts abſolutes und alſo auch die Moralität, die auf daſſelbe geht, etwas abhängiges, und nichts wahrhaft ſittliches iſt; welcher wahre Sinn nach dem obigen ſich daraus ergibt, daß nur die Form des Begriffs, die analytiſche Einheit, das abſolute, und alſo negativ abſolute, wegen des Innhalts iſt, der als ein beſtimmtes der Form widerſpricht.

Jene Eigenſchaften aber, welche wahrhaft ſittlich ſind, indem in ihnen das beſondere oder negative erſcheint rein aufgenommen in die Indifferenz, können ſittliche Eigenſchaften heißen, und nur alsdenn Tugenden, wenn ſie in einer höhern Energie ſich wieder individuali ſiren, und, jedoch innerhalb der abſoluten Sittlichkeit, gleichſam zu eigenen lebenden Geſtalten werden, wie die Tugenden eines Epaminondas, Hannibals, Cäſars und einiger anderer. Als ſolche Energien ſind ſie Geſtalten, und alſo nicht an ſich abſolut, ſo wenig als die Geſtalten der andern organiſchen Bildungen, ſondern das ſtärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen; und die Moral der Tugenden, oder wenn wir die Moral überhaupt der Moralität beſtimmen wollen, und für die Darſtellung der Tugend der Nahme *Ethik* genommen würde, die Ethik muß deßwegen nur eine Naturbeſchreibung der Tugenden ſeyn.

Wie nun dieſe auf das ſubjective oder negative Beziehung hat, ſo muß das negative überhaupt unterſchieden werden, als das Beſtehen der Differenz, und als der Mangel derſelben; jenes erſte negative iſt es, wovon vorhin die Rede war; aber dieſes andere negative, der Mangel der Differenz ſtellt die Totalität als ein eingehülltes und unentfaltetes vor, in welchem die Bewegung und die Unendlichkeit in ihrer Realität nicht iſt. Das lebendige unter dieſer Form des negativen iſt das *Werden* der Sittlichkeit, und die *Erziehung* nach ihrer Beſtimmtheit das erſcheinende fortgehende Aufheben des negativen oder ſubjectiven; denn das Kind iſt als die Form der Möglichkeit eines ſittlichen Individuums ein ſubjectives oder negatives, deſſen Mannbarwerden das Aufhören dieſer Form und deſſen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derſelben iſt; aber das poſitive und das Weſen iſt, daß es an der Bruſt der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer abſoluten Anſchauung zuerſt als eines fremden Weſens lebe, ſie immer mehr begreift, und ſo in den allgemeinen Geiſt übergeht. Es erhellt hieraus von ſelbſt, daß jene Tugenden ſowohl als die abſolute Sittlichkeit, gleich wenig wie das Werden derſelben durch die Erziehung, ein Bemühen um eigenthümliche und abgeſonderte Sittlichkeit ſind, und daß das Beſtreben um eine eigenthümliche poſitive Sittlichkeit etwas vergebliches und an ſich ſelbſt unmögliches iſt; und in Anſehung der Sittlichkeit das Wort der weiſeſten Männer des Alterthums allein das wahre iſt, ſittlich ſey, den Sitten ſeines Landes gemäß zu leben; und in Anſehung der Erziehung das, welches ein Pythagoräer einem auf die Frage: welches die beſte Erziehung für ſeinen Sohn wäre? antwortete: wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machſt.

Wenn ſo das abſolut ſittliche ſeinen eigenthümlichen organiſchen Leib an den Individuen hat, und ſeine Bewegung und Lebendigkeit im gemeinſamen Seyn und Thun aller abſolut identiſch als allgemeines und beſonderes iſt, und wir es in der Beſonderheit, aber ſo, daß ihr Weſen das abſolut identiſche ſey, ſo eben, überhaupt aber in jener Identität betrachtet haben, ſo muß es auch in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als Syſtem der Geſetzgebung ſich vorſtellen; ſo daß dieſes Syſtem vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt; damit es nicht geſchieht, wie oft der Fall iſt, daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit iſt, aus ſeinen Geſetzen nicht erkannt werden kann, welche Ungeſchicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Geſetzen zu bringen, und die Angſt, dieſe Sitten zu denken, als ſeine anzuſehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarey iſt.

Aber dieſe Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Geſetzen muß inſofern ſie als Idealität beſteht, zugleich auch wieder vollkommen mit der Form der Beſonderheit vereinigt werden, und ſo die Idealität als ſolche eine reine abſolute Geſtalt erhalten, alſo als Gott des Volkes angeſchaut und angebetet werden, und dieſe Anſchauung ſelbſt wieder ihre Regſamkeit und freudige Bewegung in einem Cultus haben.

Nachdem wir ſo die abſolute Sittlichkeit in den Momenten ihrer Totalität dargeſtellt, und ihre Idee conſtruirt, auch die in Beziehung auf ſie herrſchende Unterſcheidung von Legalität und Moralität, nebſt den damit zuſammenhängenden Abſtractionen der allgemeinen Freyheit einer formellen praktiſchen Vernunft, als weſenloſe Gedankendinge vernichtet, und nicht durch Vermiſchung etwa beyder Principien, ſondern durch Aufhebung derſelben und Conſtituirung der abſoluten ſittlichen Identität die Unterſchiede der Wiſſenſchaft des Naturrechts und der Moral nach der abſoluten Idee beſtimmt haben; ſo haben wir feſtgeſetzt, daß ihr Weſen nicht eine Abſtraction, ſondern die Lebendigkeit des ſittlichen ſey, und ihr Unterſchied nur das äußere und negative betreffe; und dieſer Unterſchied zugleich das völlig umgekehrte Verhältniß gegen den andern ſey, indem nach dem letztern dem Naturrecht das formelle und negative, der Moral aber das abſolute und poſitive als Weſen gegeben werden ſoll, aber ſo, daß auch ſelbſt dieſes abſolute nach der Wahrheit ein nicht weniger formelles und negatives, und was hier formelle und negative heißt, vollends ſchlechthin gar nichts iſt.

Wir brauchen nun, um noch das Verhältniß des Naturrechts zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften anzugeben, nur die Fäden deſſelben da aufzunehmen, wo wir es nicht weiter verfolgten, und die Stelle zu bezeichnen, wo es ausläuft.

Zum voraus bemerken wir überhaupt, daß die Philoſophie ſich durch die Allgemeinheit des Begriffs einer Beſtimmtheit oder einer Potenz willkührlich ihre Grenze im Verhältniß zu einer beſtimmten Wiſſenſchaft ſteckt; die beſtimmte Wiſſenſchaft iſt nichts anders, als die fortgehende Darſtellung und Analyſe, (das Wort im höhern Sinne genommen) wie das, was die Philoſophie unentwickelt als eine einfache Beſtimmtheit läßt, ſich wieder verzweigt, und ſelbſt Totalität iſt. Die Möglichkeit aber einer ſolchen Entwicklung liegt formell darin, daß in der Idee unmittelbar das Geſetz der abſoluten Form und der Totalität iſt, nach welchem eine Beſtimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln iſt; die reale Möglichkeit aber iſt dadurch vorhanden, daß eine ſolche von der Philoſophie nicht entwickelte Beſtimmtheit oder Potenz, nicht eine Abſtraction oder wahrhaft einfaches Atom, ſondern wie alles in der Philoſophie, Realität, und eine Realität iſt darum Realität, daß ſie Totalität und ſelbſt das Syſtem der Potenzen iſt; als ſolche die Potenz darſtellen, iſt die Entwicklung, welche der beſtimmten Wiſſenſchaft angehört.

Es folgt hieraus, daß wir vor der Hand ſagen könnten, daß ein guter Theil deſſen, was poſitive Rechtswiſſenſchaften heißt, vielleicht das Ganze derſelben in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philoſophie fallen würde; und daß ſie, darum, weil ſie ſich als eigene Wiſ ſenſchaften conſtituiren, weder aus der Philoſophie ausgeſchloſſen, noch ihr entgegengeſetzt ſind; es iſt durch das für ſich ſeyn und die empiriſche Unterſcheidung dieſes Corps von Wiſſenſchaften keine wahrhafte Unterſcheidung deſſelben von der Philoſophie geſetzt. Daß ſie ſich empiriſche Wiſſenſchaften nennen, welche theils ihre Anwendbarkeit in der wirklichen Welt haben, und ihre Geſetze und Verfahrungsart auch vor der gemeinen Vorſtellungsart geltend machen wollen, theils ſich auf individuelle Syſteme beſtehender Verfaſſungen und Geſetzgebungen beziehen, und einem beſtimmten Volke ſo wie einer beſtimmten Zeit angehören, beſtimmt keinen ſie nothwendig von der Philoſophie ausſchließenden Unterſchied, denn es muß nichts ſo anwendbar auf die Wirklichkeit ſeyn, und vor der allgemeinen Vorſtellungsart, nemlich der wahrhaft allgemeinen, denn es gibt gemeine Vorſtellungsarten, welche dabey ſehr particulär ſind, ſo ſehr gerechtfertigt ſeyn, als das, was aus der Philoſophie kommt; ſo wie auch nichts ſo ſehr individuell, lebendig und beſtehend ſeyn können, als ebendaſſelbe. Um vom Verhältniſſe dieſer Wiſſenſchaften zur Philoſophie ſprechen zu können, muß erſt ein Unterſchied feſtgeſetzt und beſtimmt werden, wodurch ſie poſitive Wiſſenſchaften ſind.

Vors erſte begreiffen nun die poſitiven Wiſſenſchaften unter der Wirklichkeit, auf welche ſie ſich zu beziehen vorgeben, nicht nur das Geſchichtliche, ſondern auch die Begriffe, Grundſätze, Verhältniſſe, und überhaupt vieles, was an ſich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Nothwendigkeit ausdrücken ſoll. Ueber ſolches nun ſich auf die Wirklichkeit und Erfahrung zu berufen, und es als ein poſitives gegen Philoſophie feſtzuhalten, muß an und für ſich als unſtatthaft erkannt werden. Was die Philoſophie als nicht reell erweiſt, von dem iſt unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkomme; und wenn die poſitive Wiſſenſchaft ſich auf die Wirklichkeit und die Erfahrung beruft, ſo kann die Philoſophie ihren Erweis der Nichtrealität eines von der poſitiven Wiſſenſchaft behaupteten Begriffes eben ſo nach der empiriſchen Beziehung ausſprechen, und leugnen, daß jenes, was die poſitive Wiſſenſchaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgibt, in ihnen gefunden werde. Das Meynen, daß ſo etwas erfahren werde, eine zufällige ſubjective Anſicht wird freylich die Philoſophie zugeben, aber die poſitive Wiſſenſchaft, wenn ſie in der Erfahrung ihre Vorſtellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgibt, will damit etwas reales, nothwendiges und objectives, nicht eine ſubjective Anſicht behaupten. Ob etwas eine ſubjective Anſicht, oder eine objective Vorſtellung, ein Meynen oder Wahrheit ſey, kann die Philoſophie allein ausmachen. Der poſitiven Wiſſenſchaft kann ſie ad hominem ihre Weiſe heimgeben, und außerdem daß ſie ihr das Factum, daß eine Vorſtellung derſelben in der Erfahrung vorkomme, leugnet, im Gegentheil behaupten, daß nur die Vorſtellung der Philoſophie in der Erfahrung zu finden ſey. Daß die Philoſophie ihre Vorſtellung in der Erfahrung aufzeigen könne, davon liegt der Grund unmittelbar in der zweydeutigen Natur deſſen, was Erfahrung genannt wird. Denn es iſt nicht die unmittelbare Anſchauung ſelbſt, ſondern dieſelbe in das intellectuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelheit genommen und als

Nothwendigkeit ausgeſprochen, was für Erfahrung gilt. Es kommt alſo bey dem, was in der Erfahrung und als Erfahrung aufgezeigt wird, nicht auf dasjenige in ihr an, was wir in Beziehung auf die Trennung, welche in die Anſchauung durch das Denken gebracht wird, Wirklichkeit nennen können. Aber in das Feld des Gedankens die Anſchauung gezogen, muß der Wahrheit der Philoſophie das Meynen unterliegen. Jene Unterſcheidung nun deſſen, was die poſitive Wiſſenſchaft unmittelbar aus der Anſchauung genommen zu haben meynt, womit aber ſie ſelbſt als einem Verhältniß und Begriff derſelben ſie beſtimmt hat, von demjenigen, was nicht dem Denken angehört, iſt in jedem Falle ſehr leicht aufzuzeigen, und alſo die vollkommene Befugniß der Philoſophie ſich deſſelben zu bemächtigen, zu erweiſen. Alsdenn weil ein ſolches auf die Wirklichkeit ſich berufendes Denken in ſeinem Meynen dadurch wahrhaft poſitiv zu ſeyn pflegt, daß es in der Entgegenſetzung iſt, und Beſtimmtheiten feſthält, alſo Gedankendinge oder Dinge der Einbildung für abſolut nimmt, und ſeine Grundſätze hieraus nimmt, ſo iſt es dem ausgeſetzt, daß an jeder Beſtimmtheit ihm immer die entgegengeſetzte Beſtimmtheit erwieſen, und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegentheil hergeleitet wird. So wie, wenn vermehrte Dichtigkeit oder ſpecifiſches Gewicht eines Körpers als Erhöhung der Attractivkraft erklärt wird, ſie eben ſo gut als Erhöhung der Repulſivkraft erklärt werden kann; denn es kann nur um ſo viel angezogen werden, als zurückgeſtoßen wird; eines hat nur Bedeutung in Beziehung auf das andere; um was das eine größer wäre, als das andere, um ſo viel wäre es gar nicht; und was alſo als Erhöhung des einen angeſehen werden ſollte, das kann genau als Erhöhung des Gegentheils betrachtet werden.

So alſo, wenn im Naturrecht überhaupt oder bey der Theorie der Strafe ins beſondere ein Verhältniß als Zwang beſtimmt wird, die Philoſophie aber die Nichtigkeit dieſes Begriffs erweiſt, und die poſitive Wiſſenſchaft die Erfahrung und Wirklichkeit anſpricht, daß doch wirklich Zwang etwas reelles ſey, daß Zwang wirklich ſtatt finde, ſo kann die von der Philoſophie erwieſene Nichtrealität deſſelben mit eben dem Rechte und mit Berufung auf Erfahrung und Wirklichkeit ſo ausgedrückt werden, daß es gar keinen Zwang gebe, und nie ein Menſch gezwungen werde, noch gezwungen worden ſey. Denn es kommt hier ganz allein auf die Erklärung der Erſcheinung an, ob zum Behuf der Vorſtellung des Zwangs etwas als ein bloß äußeres, oder aber als ein inneres betrachtet wird. Wo alſo irgendwo die Exiſtenz von Zwang aufgewieſen werden will, da kann von einer und ebenderſelben Erſcheinung gerade das Gegentheil gezeigt werden, nemlich daß ſie nicht ein Zwang, ſondern vielmehr eine Aeußerung der Freyheit ſey; denn dadurch, daß ſie in die Form der Vorſtellung aufgenommen, und hiemit durch das innere, ideelle beſtimmt wird, iſt das Subject in der Freyheit gegen dieſelbe. Und wenn das, was als äußeres und als Zwang angeſehen werden ſoll, um den Gegenſatz des innern oder der Freyheit wegzuſchaffen, ins innere ſelbſt verlegt, und hiernach ein pſychologiſcher Zwang geltend gemacht wird, ſo hilft dieſe Aufnahme des Aeußern in das Innere eben ſo wenig. Denn der Gedanke bleibt ſchlechthin frey, und der pſychologiſche oder der Gedankenzwang vermag nicht ihn zu binden; die Möglichkeit, die Beſtimmtheit, welche vorgeſtellt wird, und als Zwang dienen ſoll, aufzuheben, iſt abſolut; es iſt ſchlechthin möglich, daß der Verluſt einer Beſtimmtheit, welcher durch die Strafe angedroht, auf ſich genommen, und das hingegeben wird, was das Geſetz in der Strafe entreißen will. Wenn alſo in der Erklärung einer Erſcheinung die Vorſtellung einer Beſtimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben ſoll, ſo iſt die Erklärung aus dem Gegentheil, daß die Erſcheinung eine Aeußerung der Freyheit ſey, eben ſo ſchlechthin möglich. Daß die ſinnliche Triebfeder, es ſey nun, die zur Handlung antreiben, oder die, von der Seite des Geſetzes her, von ihr abſchrecken ſoll, etwas pſychologiſches, nemlich etwas inneres iſt, dadurch iſt ſie unmittelbar in die Freyheit geſetzt, welche von ihr abſtrahiren konnte, oder nicht, und eins wie das andere iſt Freyheit des Willens. Wird aber dagegen gehalten, man meyne doch, und es ſey eine allgemeine Vorſtellungsart, daß ein Zwang und ein pſychologiſcher ſtatt finde, ſo iſt dieß fürs erſte nicht wahr, ſondern es wird eben ſo gut und ohne Zweifel allgemeiner gemeynt, eine Handlung oder die Unterlaſſung einer Handlung komme aus dem freyen Willen; und dann würde man ſich zur Aufſtellung von Grundſätzen und Beſtimmung der Geſetze eben ſo wenig um das Meynen zu bekümmern haben, als die Aſtronomen ſich in der Erkenntniß der Geſetze des Himmels von der Meynung, daß die Sonne und die Planeten und alle Sterne ſich um die Erde bewegen, gerade ſo groß ſeyen, als ſie erſcheinen u. ſ. w. aufhalten laſſen; ſo wenig als der Schiffsherr ſich um die Meynung, daß das Schiff ruhe, und die Ufer fortgehen, bekümmert; wenn beyde ſich an die Meynung hieten, ſo würden jene es unmöglich finden, das Sonnenſyſtem zu begreiffen, und dieſer würde die Ruderer die Arbeit aufhören, oder die Seegel einziehen laſſen, und beyde ſich ſogleich in der Unmöglichkeit, ihren Zweck zu erreichen, befinden, und die Nichtrealität der Meynung unmittelbar inne werden, wie ſie ihr Realität zugeſtehen wollten, wie oben gezeigt worden iſt, daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem Syſtem und in der Totalität vorgeſtellt, unmittelbar ſich und das Ganze aufhebt.

Indem ſo eine Beſtimmtheit, welche von dem Meynen der poſitiven Wiſſenſchaft feſtgehalten wird, das gerade Gegentheil ihrer ſelbſt iſt, ſo iſt für die beyden Partheyen, deren jede ſich an die eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten hält, gleich möglich, die andere zu widerlegen; welche Möglichkeit des Widerlegens darin beſteht, daß von jeder Beſtimmtheit gezeigt wird; ſie ſey gar nicht denkbar und gar nichts, ohne Beziehung auf die ihr entgegengeſetzte; aber dadurch, daß ſie nur iſt und nur Bedeutung in Beziehung auf dieſe hat, kann und muß unmittelbar dieſe entgegengeſetzte ebenſo vorhanden ſeyn, und aufgezeigt werden. Daß + A keinen Sinn hat ohne Beziehung auf ein — A, daraus iſt zu erweiſen, daß mit + A unmittelbar — A iſt, was der Gegner alsdann ſo faßt, daß vielmehr — A hier vorhanden ſey, als + A; aber ſeinem — A kann ebendieß erwiedert werden. Oft wird ſich aber auch dieſe Mühe nicht gegeben, und z. B. von der ſinnlichen Triebfedern entgegengeſetzten Freyheit, welche um dieſer Entgegenſetzung willen eben ſo wenig eine wahre Freyheit iſt, nicht gezeigt, daß alles, was als Aeußerung dieſer Freyheit erklärt werden wolle, eigentlich als Wirkung der ſinnlichen Triebfedern erklärt werden müſſe, was ſich ſehr gut thun läßt, aber nicht mehr, als ſich im Gegentheil wieder zeigen läßt, daß was als Wirkung der ſinnlichen Triebfeder erfahren werden ſolle, eigentlich als Wirkung der Freyheit erfahren werden müſſe; — ſondern es wird von der Freyheit geradezu abſtrahirt und behauptet, daß ſie gar nicht hierher gehöre, weil ſie etwas inneres, noch mehr etwas moraliſches, und gar etwas metaphyſiſches ſey; aber dabey nicht bedacht, daß die andere Beſtimmtheit, bey welcher ſtehen geblieben wird, nemlich der Zwang und die ſinnliche Triebfeder, durch die er geſetzt ſeyn ſoll als etwas äußerliches, gar keine Bedeutung hat, ohne das entgegengeſetzte, innere, oder die Freyheit, und daß dieſe ſchlechterdings von dem Zwang nicht abzutrennen iſt. Die Handlung, welche ein Verbrechen iſt, von der Seite angeſehen, daß dadurch, der angedrohten Strafe und der ſinnlichen Triebfeder, welche das Geſetz durch dieſe Drohung aufſtellt, zuwider, etwas beſtimmtes gewollt wird, ſo heißt dieß beſtimmte, etwas ſinnliches, und man wird ſagen, daß es ein ſinnlicher Reitz ſey, von dem das Verbrechen abſtamme; aber von der Seite, daß die Handlung ein Wollen iſt, und die Möglichkeit in ihr, von der ſinnlichen Triebfeder des Geſetzes zu abſtrahiren, ſo erſcheint ſie als frey; und keine Anſicht, weder jene Beſtimmtheit, noch dieſe Möglichkeit kann weggelaſſen werden, ſondern eins iſt ſchlechthin an das andere geknüpft, und damit kann unmittelbar jedes aus ſeinem Gegentheil hergeleitet werden. Aber die Logik des Meynens meynt, wenn eine Beſtimmtheit, ein entgegengeſetztes geſetzt ſey, daß von der andern, entgegengeſetzten Beſtimmtheit wirklich abſtrahirt und derſelben entbehrt werden könne; ſo wie auch jene Logik, vermöge der Art ihres Grundſatzes des Widerſpruches, gar nicht begreiffen kann, daß in ſolchen Beſtimmtheiten das Gegentheil einer jeden ganz gleichgültig für die Beſtimmung der Anſchauung, und in dieſem Abſtrahiren und negativen Weſen das Gegentheil ſeinem Gegentheil völlig gleich iſt; noch weniger daß beyde zuſammen, wie die Freyheit, welche der Sinnlichkeit gegenüber iſt, und die Sinnlichkeit und der Zwang, ſchlechthin nichts reelles, ſondern bloße Gedankendinge und Weſen der Einbildung ſind.

Inſofern alſo eine Rechtswiſſenſchaft dadurch poſitiv iſt, daß ſie ſich an das Meynen und weſenloſe Abſtractionen hält, ſo hat ihre Berufung auf die Erfahrung oder auf ihre Beſtimmung der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit, oder auf den geſunden Menſchenverſtand und allgemeine Vorſtellungsart, oder gar Berufung auf Philoſophie nicht den mindeſten Sinn.

Wenn wir nun den Grund näher betrachten, wodurch die Wiſſenſchaft auf die angezeigte Weiſe poſitiv wird, und überhaupt den Grund des Scheins und des Meynens erwägen, ſo ergibt ſich, daß er in der *Form* liegt; indem nemlich dasjenige, was ideell, ein entgegengeſetztes, einſeitiges iſt, und allein in der abſoluten Identität mit dem entgegengeſetzten Realität hat, iſolirt, für ſich ſeyend geſetzt, und als etwas reelles ausgeſprochen wird. Dieſe Form iſt es, wodurch die Anſchauung unmittelbar aufgehoben, und das Ganze aufgelöſt, aufhört ein Ganzes und etwas reelles zu ſeyn; dieſer Unterſchied des poſitiven und nicht poſitiven geht alſo nicht auf den Innhalt. Es iſt durch dieſe Form möglich, daß nicht nur, wie im oben angezeigten, eine rein formelle Abſtraction fixirt und als eine Wahrheit und Realität fälſchlicherweiſe behauptet, ſondern auch daß eine wahrhafte Idee und ächtes Princip von Seiten ſeiner Gränze verkannt, und außer der Potenz, in welcher es ſeine Wahrheit hat, geſetzt wird, und dadurch völlig ſeine Wahrheit verliert. Daß ein Princip einer Potenz angehört, iſt die Seite ſeiner Beſtimmtheit; aber in der Potenz ſelbſt iſt dieſe Beſtimmtheit eben ſowohl indifferentiirt und reál durchdrungen von der Idee vorhanden, und dadurch wahres Princip; und dann iſt es als die Idee, in dieſen Beſtimmtheiten als ihrer Geſtalt erſcheinend, nur als Princip dieſer Potenz, und damit die Gränze und Bedingtheit deſſelben erkannt. Aber es wird gänzlich aus ſeiner Wahrheit geriſſen, wenn es in ſeiner Bedingtheit abſolut gemacht, oder gar über die Natur anderer Potenzen ausgebreitet wird. Die abſolute klare Einheit der Sittlichkeit iſt darin abſolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz, noch das Beſtehen der Potenzen überhaupt feſt ſeyn kann, ſondern daß ſie dieſelben, ſo wie ſie ſie ewig ausdehnt, ebenſo abſolut zuſammenſchlägt und aufhebt, und ſich ſelbſt in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt; und in Beziehung auf die Potenzen, ihres innern Lebens ſicher und untheilbar, bald der einen durch die andere Abbruch thut, bald in die eine ganz übergeht, und die andern vernichtet, ſo wie ſie überhaupt aus dieſer Bewegung ebenſo ſich in die abſolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle aufgehoben ſind. Dagegen iſt

Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Theil ſich ſelbſt organiſirt, und ſich der Herrſchaft des Ganzen entzieht, durch welche Vereinzelung er es negativ afficirt, oder es gar zwingt, ſich allein für dieſe Potenz zu organiſiren, wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide ſich zu eigenen Thieren bildet, oder die Leber ſich zum herrſchenden Organ macht, und die ganze Organiſation zu ihrer Verrichtung zwingt. So kann es im allgemeinen Syſteme der Sittlichkeit geſchehen, daß ſich z. B. das Princip und Syſtem des bürgerlichen Rechts, welches auf Beſitz und Eigenthum geht, ſo in ſich ſelbſt vertieft, und in der Weitläufigkeit, in die es ſich verliert, ſich für eine Totalität nimmt, die an ſich, unbedingt und abſolut ſey. Es iſt ſchon oben die innere Negativität dieſer Potenz auch ihrem Innhalt nach, der das beſtehende Endliche iſt, beſtimmt worden, und der Widerſchein der Indifferenz, der in ihm möglich iſt, kann um ſo weniger für etwas abſolutes genommen werden. So wie ebenſowenig das Syſtem des Erwerbs und des Beſitzes ſelbſt, der Reichthum eines Volkes, und in dieſem Syſtem wieder eine einzelne Potenz, es ſey der Ackerbau oder die Manufacturen und Fabriken, oder der Handel zur unbedingten gemacht werden kann.

Aber noch mehr wird eine einzelne Potenz poſitiv, wenn ſie und ihr Princip ihre Bedingtheit ſo ſehr vergeſſen, daß ſie über andere übergreiffen, und ſich dieſelben unterwerfen. Wie das Princip der Mechanik ſich in die Chemie und Naturwiſſenſchaft, und das der Chemie wieder ganz beſonders in die letztere eingedrängt hat, ſo iſt dieß in der Philoſophie des Sittlichen zu verſchiedenen Zeiten mit verſchiedenen Principien der Fall geweſen, aber zu den neuen Zeiten hat in der innern Haushaltung des Naturrechts dieſe äußere Gerechtigkeit, die im beſtehenden Endlichen reflectirte und darum formelle Unendlichkeit, welche das Princip des bürgerlichen Rechts ausmacht, ſich eine beſondere Oberherrſchaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines ſolchen untergeordneten Verhältniſſes, wie der Vertrag iſt, hat ſich in die abſolute Majeſtät der ſittlichen Totalität eingedrängt, und es iſt z. B. für die Monarchie die abſolute Allgemeinheit des Mittelpuncts und das Einsſeyn des Beſondern in ihm, bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältniß eines oberſten Staatsbeamten zu dem Abſtractum des Staats, bald nach dem Verhältniſſe des gemeinen Vertrags überhaupt, als eine Sache zweyer beſtimmter Partheyen, deren jede der andern bedarf, als ein Verhältniß gegenſeitiger Leiſtung begriffen, und durch ſolche Verhältniſſe, welche ganz im Endlichen ſind, unmittelbar die Idee und abſolute Majeſtät vernichtet werden; ſo wie es auch an ſich widerſprechend iſt, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältniſſe des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelnheit und Abhängigkeit der Subjecte geht, das Verhältniß abſolut ſelbſtſtändiger und freyer Völker, welche ſittliche Totalitäten ſind, beſtimmt werden ſoll. So könnte auch das Staatsrecht ſich als ſolches aufs einzelne ſchlechthin beziehen und als eine vollkommene Polizey das Seyn des einzelnen ganz durchdringen wollen, und ſo die bürgerliche Freyheit vernichten, was der härteſte Deſpotismus ſeyn würde;

wie Fichte alles Thun und Seyn des einzelnen als eines ſolchen von dem ihm entgegengeſetzten Allgemeinen und der Abſtraction beaufſichtigt, gewußt und beſtimmt ſeyn will. Es könnte auch das moraliſche Princip ſich in das Syſtem der abſoluten Sittlichkeit eindrängen, und an die Spitze des öffentlichen ſowohl als des Privat-Rechts, wie auch des Völkerrechts ſtellen wollen; welches eben ſo ſehr die größte Schwäche als der tiefſte Deſpotismus und der gänzliche Verluſt der Idee einer ſittlichen Organiſation wäre, da das moraliſche Princip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen iſt.

Wie in der Wiſſenſchaft ein ſolches Feſtwerden und Iſoliren der einzelnen Principien und ihrer Syſteme und ihr Uebergreiffen über andere allein durch die Philoſophie verhindert wird, indem der Theil ſeine Gränze nicht erkennt, ſondern vielmehr die Tendenz haben muß, ſich als ein Ganzes und Abſolutes zu conſtituiren, die Philoſophie aber in der Idee des Ganzen über den Theilen ſteht, und dadurch ſowohl jedes in ſeiner Gränze hält, als auch durch die Hoheit der Idee ſelbſt es verhütet, daß nicht der Theil in ſeinem Vertheilen in die endloſe Kleinigkeit hinein fortwuchere; eben ſo ſtellt ſich in der Realität dieſes einſchränken und ideellſetzen der Potenzen als die Geſchichte der ſittlichen Totalität dar, in welcher ſie in der Zeit, feſt in ihrem abſoluten Gleichgewicht ſowohl zwiſchen den entgegengeſetzten auf- und nieder ſchwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Uebergewicht des bürgerlichen an ſeine Beſtimmtheit mahnt, bald durch das Uebergewicht von jenem in dieſes Einbrüche und Riſſe macht, und ſo jedes Syſtem überhaupt theils durch ein kräftiges res Innwohnen für eine Zeit, neu belebt, theils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert, — als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbſtorganiſiren dadurch zerſtört, daß es ſie in einzelnen Momenten mit einemmahl alle confundirt, ſie in ſich gezogen darſtellt, und aus der Einheit wiedergebohren, mit der Erinnerung an dieſe Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, we[illegible] für ſich ſeyn wollen, wieder hinausgehen läßt.

Dieſer Charakter der Poſitivität der Rechtswiſſenſchaften betrifft die Form, durch welche ſich eine Potenz iſolirt und abſolut ſetzt; und von dieſer Seite kann ſo wie Religion und was es ſey, auch jede philoſophiſche Wiſſenſchaft verkehrt und verunreinigt werden. Aber wir müſſen die Poſitivität auch von Seiten der Materie betrachten. Denn obzwar, ſowohl das, was wir vorhin poſitiv nannten, und dasjenige, was wir jetzt als Materie betrachten, beydes im Beſondern iſt, ſo haben wir doch vorhin die äußere Verbindung der Form der Allgemeinheit mit der Beſonderheit und Beſtimmtheit betrachtet, jetzt aber betrachten wir das beſondere als ſolches.

Und in dieſer Rückſicht müſſen wir uns vor allen Dingen deſſen, was ſeiner Materie nach als poſitiv geſetzt werden kann, gegen den Formalismus annehmen; denn dieſer zerreißt die Anſchauung und ihre Identität des Allgemeinen und Beſondern, ſtellt die Abſtractionen des Allgemeinen und Beſondern einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausſchließen, aber unter die Abſtraction des

Beſonderheit ſubſumiren kann, gilt ihm für poſitives; ohne zu bedenken, daß durch dieſen Gegenſatz das Allgemeine eben ſo ſehr ein poſitives wird, als das Beſondere; denn es wird, wie vorhin gezeigt worden, durch die Form der Entgegenſetzung, in der es in jener Abſtraction vorhanden iſt, poſitiv. Aber das Reale iſt ſchlechthin eine Identität des Allgemeinen und Beſondern, und deßwegen kann jene Abſtraction und das Setzen des einen von den entgegengeſetzten, welche durch die Abſtraction entſtehen, des Allgemeinen, als eines an ſich ſeyenden, nicht ſtatt haben. Ueberhaupt wenn das formelle Denken conſequent iſt, ſo muß es, wenn es das Beſondere als poſitives begreift, ſchlechthin gar keinen Innhalt haben; in der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterſcheidbarkeit wegfallen, und es iſt gar nicht abzuſehen, wie es auch nur zu der dürftigſten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen ſollte; ſo wie diejenigen, welche das Weſen des Organismus als die Abſtraction einer Lebenskraft begreifen, eigentlich die Glieder und das Gehirn und das Herz und alle Eingeweide, als etwas beſonderes zufälliges und poſitives begreifen und weglaſſen müſſen.

Dadurch, daß wie alles lebendige, ſo auch das ſittliche ſchlechthin eine Identität des Allgemeinen und Beſondern iſt, iſt es eine Individualität und Geſtalt; es trägt die Beſonderheit, die Nothwendigkeit, das Verhältniß, d. i. die relative Identität in ſich, aber indifferentiirt, aſſimilirt, und dadurch iſt es frey in ihr; und dieſes, was als Beſonderheit von der Reflexion angeſehen werden kann, iſt nicht ein poſitives noch entgegengeſetztes gegen das lebendige Individuum, das dadurch mit der Zufälligkeit und Nothwendigkeit zuſammenhängt, aber lebendig; dieſe Seite iſt ſeine unorganiſche Natur, aber in der Geſtalt und Individualität ſich an organiſirt. So gehört, um das allgemeinſte zu nennen, das beſtimmte Klima eines Volks, und ſeine Zeitperiode in der Bildung des allgemeinen Geſchlechts, der Nothwendigkeit an, und es fällt von der weitausgebreiteten Kette derſelben nur Ein Glied auf ſeine Gegenwart; welches, nach der erſtern Seite aus der Geographie, nach der andern aus der Geſchichte zu begreiffen iſt. Aber in dieſes Glied hat ſich die ſittliche Individualität organiſirt, und die Beſtimmtheit deſſelben geht nicht dieſelbe, ſondern die Nothwendigkeit an; denn die ſittliche Lebendigkeit des Volks iſt gerade darin, daß es eine Geſtalt hat, in welcher die Beſtimmtheit iſt, aber nicht als ein poſitives (nach unſerem bisherigen Gebrauch dieſes Wortes), ſondern abſolut mit der Allgemeinheit vereint, und durch ſie belebt. Und dieſe Seite iſt auch darum ſehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philoſophie die Nothwendigkeit ehren lehrt, ſowohl darum, daß ſie ein Ganzes iſt, und nur die beſchränkte Einſicht ſich an die Einzelnheit hält und dieſe als eine Zufälligkeit verachtet, — als auch darum, weil ſie die Anſicht der Einzelnheit und Zufälligkeit ſo aufhebt, daß ſie von ihr zeigt, wie ſie das Leben nicht an ſich hindert, ſondern daß dieſes ſie, indem es ſie beſtehen läßt, wie ſie nach der Nothwendigkeit iſt, ſie doch zugleich auch dieſer entreißt, ſie durchdringt, und belebt. So wenig das Element des Waſſers, welchem ſich ein Theil der Thierwelt, und das Element der Luft, dem ſich ein anderer an organiſirt, darum daß ſie einzelne Elemente ſind, jenes für den Fiſch, dieſes für den Vogel etwas poſitives oder todtes iſt, eben ſo wenig iſt dieſe Form der Sittlichkeit, in welcher ſie ſich in dieſem Klima und in dieſer Periode einer beſondern und der allgemeinen Cultur organiſirt, etwas poſitives in derſelben. Wie in der Natur des Polypen eben ſo die Totalität des Lebens iſt, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen, ſo hat der Weltgeiſt in jeder Geſtalt ſein dumpferes oder entwickelteres aber abſolutes Selbſtgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Geſetzen ſein Weſen, und ſeiner ſelbſt genoſſen. — Nach außen iſt die Stuffe eben ſo gerechtfertigt, welche äußere Seite der Nothwendigkeit als ſolcher angehört; denn auch in dieſer Abſtraction der Nothwendigkeit iſt durch die Idee wieder die Einzelnheit ſchlechthin aufgehoben; dieſe Einzelnheit der Stuffe des Polypen und der Nachtigall und des Löwen iſt Potenz eines Ganzen, und in dieſem Zuſammenhang iſt ſie geehrt. Ueber den einzelnen Stuffen ſchwebt die Idee der Totalität, die ſich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wiederſtrahlt, und ſich darin anſchaut und erkennt; und dieſe Totalität des ausgedehnten Bildes iſt die Rechtfertigung des Einzelnen als eines beſtehenden. Es iſt darum der formelle Standpunkt, der an eine Individualität die Form der Beſonderheit bringt, und die Lebendigkeit, in welcher die Beſonderheit real iſt, aufhebt; aber der empiriſche Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer beſtimmten Stuffe geſetzt iſt, eine höhere verlangt; die höhere auch in ihrer entwikkelten Realität, und empiriſch, iſt eben ſowohl vorhanden; die höhere Entwicklung des Lebens der Pflanze iſt im Polypen, die höhere des Polypen im Inſect u. ſ. w. Es iſt nur empiriſche Unvernunft, welche im Polypen die empiriſche Darſtellung der höhern Stuffe des Inſects erblicken will; der Polype, der nicht Polype wäre, bleibt nichts als dieſes beſtimmte mit mir in einer empiriſchen Beziehung ſtehende todte Stück Materie, welches dadurch todt und Materie iſt, daß ich es als eine leere Möglichkeit etwas anderes zu ſeyn, als welche Leerheit der Tod iſt, ſehe; iſt es abſolut ohne eine empiriſche Beziehung um die höhere Darſtellung zu thun, ſo iſt ſie zu finden, denn ſie muß der abſoluten Nothwendigkeit nach vorhanden ſeyn. — So kann z. B. die Lehensverfaſſung wohl als etwas ganz poſitives erſcheinen; aber vors erſte von Seiten der Nothwendigkeit iſt ſie nicht ein abſolutes einzelnes, ſondern ſchlechthin in der Totalität der Nothwendigkeit; nach innen aber gegen das Leben ſelbſt kommt es, ob ſie poſitiv ſey, darauf an, daß das Volk in ihr ſich als Individualität wahrhaft organiſirt hat, die Geſtalt jenes Syſtems vollkommen ausfüllt, und lebendig durchdringt, ob das Geſetz dieſer Verhältniſſe Sitte iſt. Wenn alſo etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer ſteht, und ein ſchwächerer iſt, und die Schwäche der Sittlichkeit iſt in der Barbarey und in der formellen Cultur am härteſten, wenn ſie von einer andern ſich beſiegen laſſen, ihre Unabhängigkeit verlieren müſſen, alſo das Unglück und die Schmach des Verluſtes der Selbſtſtändigkeit, dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat; wenn ſie ſo roh in die Realität des thieriſchen Lebens verſunken iſt, daß ſie ſich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abſtraction eines Allgemeinen erhebt, und alſo in der Beſtimmung der Verhältniſſe für das phyſiſche Bedürfniß nicht das Verhältniß von Recht ſondern nur von Perſönlichkeit ertragen kann, — oder eben ſo, wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verlohren hat, und ſie das Bild der Göttlichkeit nicht in ſich ſelbſt zu empfinden und zu genießen vermag, ſondern daſſelbe außer ſich ſetzen, und für daſſelbe mit einem dumpfen Gefühl, oder dem ganz ſchmerzlichen der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen muß, ſo haben Lehensverfaſſung und Knechtſchaft abſolute Wahrheit, und dieß Verhältniß iſt die einzig mögliche Form der Sittlichkeit, und darum die nothwendige und gerechte und ſittliche.

Von dieſer Individualität des Ganzen aus und dem beſtimmten Charakter eines Volks iſt denn auch das ganze Syſtem, in das ſich die abſolute Totalität organiſirt, zu erkennen; es iſt zu erkennen, wie alle Theile der Verfaſſung und der Geſetzgebung, alle Beſtimmungen der ſittlichen Verhältniſſe ſchlechthin durch das Ganze beſtimmt ſind, und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für ſich a priori vorhanden geweſen, ſondern jede durch das Ganze geworden und ihm unterthänig iſt. In dieſem Sinne hat Montesquieu ſein unſterbliches Werk auf die Anſchauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet, und wenn er ſich nicht zur lebendigſten Idee erhoben hat, doch ſchlechthin die einzelnen Einrichtungen und Geſetze nicht aus der ſogenannten Vernunft deducirt, noch ſie aus der Erfahrung abſtrahirt und dann zu etwas allgemeinem erhoben, ſondern wie die höhern Verhältniſſe der ſtaatsrechtlichen Theile, ſo auch die niedrigern Beſtimmungen der bürgerlichen Verhältniſſe bis auf Teſtamente, Ehegeſetze u. ſ. w. herab, ganz allein aus dem Charakter des Ganzen und ſeiner Individualität begriffen, und hiemit den empiriſchen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Syſteme des Staats und der Geſetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menſchenverſtande ſelbſt oder auch aus der allgemeinen Erfahrung herausgenommen zu haben vermeynen, auf eine ihnen begreifliche Weiſe gezeigt, daß die Vernunft, und der Menſchenverſtand, und die Erfahrung, aus welchen die beſtimmten Geſetze herkommen, keine Vernunft und Menſchenverſtand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine abſolut allgemeine wäre, ſind, ſondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes, eine Individualität, deren höchſte Beſtimmtheiten wieder aus einer allgemeinern Nothwendigkeit zu begreiffen ſind.

Wie oben in Beziehung auf die Wiſſenſchaft gezeigt worden iſt, daß jede einzelne Potenz fixirt und die Wiſſenſchaft dadurch poſitiv werden kann; ſo muß eben dieß von dem ſittlichen Individuum oder dem Volke behauptet werden. Denn nach der Nothwendigkeit muß die Totalität als Beſtehen der auseinandergeworfenen Beſtimmtheiten an ihm ſich darſtellen, und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart geſetzt iſt, vorübergehen, und ein anderes eintreten. Indem das Individuum auf dieſe Art wächſt, eine Potenz ſtärker hervor und die andere zurücktritt, ſo geſchieht es, daß die Theile, welche ſich in der letztern organiſirt haben, ſich als ausgeſchieden und als abgeſtorben finden. Dieſe Theilung, worinn einiges einem neuen Leben entgegenreift, das andere aber, das ſich auf der Stuffe einer Beſtimmtheit feſtgeſetzt hat, zurückbleibt, und das Leben ſich entfliehen ſieht, iſt allein möglich dadurch, daß die Beſtimmtheit einer Stuffe fixirt und formell abſolut gemacht worden iſt; die Form des Geſetzes, welche der beſtimmten Sitte gegeben worden, und welche die Allgemeinheit oder das negativ abſolute der Identität iſt, gibt ihr den Schein eines an ſich ſeyenden; und wenn die Maſſe eines Volkes groß iſt, ſo iſt auch der Theil deſſelben groß, der ſich in jener Beſtimmtheit organiſirt; und das Bewußtſeyn, das im Geſetz über ſie iſt, hat ein großes Gewicht über das bewußtloſe des neu aufſtrebenden Lebens. Als Sitte und Geſetz Eins war, war die Beſtimmtheit nichts poſitives, aber wie mit dem Wachsthum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortſchreitet, ſo trennt ſich Geſetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erſchwacht, und es iſt in der Gegenwart des Ganzen kein abſoluter Zuſammenhang und Nothwendigkeit mehr. Hier kann alſo das Individuum nicht aus ſich ſelbſt erkannt werden, denn ſeine Beſtimmtheit iſt ohne das Leben, welches ſie erklärt und begreifflich macht; und indem die neue Sitte eben ſo anfängt, ſich in Geſetzen aufzufaſſen, ſo muß ſchlechthin ein innerer Widerſpruch der Geſetze unter ſich hervorkommen. Wie im vorigen Geſchichte nur eine Seite der Anſicht, und was nothwendig, zugleich frey iſt, ſo iſt hingegen hier die Nothwendigkeit mit der Freyheit nicht mehr eins, und fällt inſofern ganz der reinen Geſchichte anheim; was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, deſſen Grund iſt in einer Vergangenheit, d. h. es iſt eine Zeit aufzuſuchen, in welcher die im Geſetz fixirte aber erſtorbene Beſtimmtheit lebendige Sitte und in Uebereinſtimmung mit der übrigen Geſetzgebung war. Weiter aber als gerade für dieſen Zweck der Erkenntniß reicht die Wirkung der rein geſchichtlichen Erklärung der Geſetze und Einrichtungen nicht; ſie wird ihre Beſtimmung und Wahrheit überſchreiten, wenn durch ſie das Geſetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden ſoll; im Gegentheil erweiſt dieſe geſchichtliche Erkenntniß des Geſetzes, welche in verlornen Sitten und einem erſtorbenen Leben ſeinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verſtand und die Bedeutung fehlt, wenn es ſchon noch durch die Form des Geſetzes, und dadurch, daß noch Theile des Ganzen in ſeinem Intereſſe ſind und ihr Daſeyn an daſſelbe knüpfen, Macht und Gewalt hat.

Es iſt aber für die richtige Unterſcheidung deſſen, was todt iſt und keine Wahrheit hat, und deſſen, was noch lebendig iſt, an einen Unterſchied zu erinnern, welcher der formalen Anſicht entgehen kann, und der verhindern muß, daß, was an ſich negativ iſt, für lebendiges Geſetz und alſo die Herrſchaft der an ſich negativen Geſetze für Belebtſeyn der Organiſation genommen werde. Denn Geſetze, welche der Oberherrſchaft des Ganzen einzelne Beſtimmtheiten und Theile entziehen, die Gewalt deſſelben von ihnen ausſchließen, und die Ausnahmen des einzelnen vom allgemeinen conſtituiren, ſind an ſich etwas negatives, und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, jemehr des negativen und der Ausnahmen werden, und dieſe Geſetze, welche auf dieſe Auflöſung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen conſtituiren, zu mächtig werden. Zum poſitiven und erſtorbenen muß alſo nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört, und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverſtändige, und weil es ohne innre Bedeutung iſt, ſchaamloſe Macht hat, ſondern auch dasjenige iſt ohne wahrhaft poſitive Wahrheit, was das negative, die Auflöſung und Abtrennung von der ſittlichen Totalität feſtſetzt; jenes iſt die Geſchichte eines vergangenen Lebens, dieſes aber die beſtimmte Vorſtellung des gegenwärtigen Todes. So können in einem aufgelöſten Volk, wie z. B. im deutſchen allerdings, die Geſetze Wahrheit zu haben ſcheinen, wenn man nicht unterſcheidet, ob ſie Geſetze des negativen und der Trennung, oder Geſetze des wahrhaft poſitiven und der Einheit ſind. Unmittelbar damit, daß die ein Ganzes organiſirenden Geſetze allein für eine Vergangenheit Bedeutung haben, und ſich auf eine Geſtalt und Individualität beziehen, die längſt als eine erſtorbene Hülle abgeſtreift iſt, daß ſie nur noch für Theile Intereſſe haben, und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, ſondern eine ihm fremde Gewalt und Herrſchaft ſetzen, und daß dasjenige, worin ein lebendiges Band und innre Einheit ſich darſtellt, als Mittel für ſeinen Zweck nicht die allermindeſte Angemeſſenheit mehr, alſo dieſes Mittel weder Verſtand, noch Wahrheit hat, denn die Wahrheit des Mittels iſt darin, daß es dem Zweck adäquat iſt; durch welche innerſte Unwahrheit des Ganzen dann auch erfolgt, daß in der Wiſſenſchaft der Philoſophie überhaupt, in der Sittlichkeit, eben ſo der Religion wenig wahres mehr ſeyn kann; — unmittelbar damit beſtimmt und befeſtigt ſich die Auflöſung und ſetzt ſich in einem Syſtem des Negativen, gibt ſich ſomit den formellen Schein wie von Erkenntniß, ſo von Geſetzen, deren inneres Weſen das Nichts iſt; wenn die Erkenntniß und Wiſſenſchaft eines ſolchen Volks ſich ausdrückt, daß die Vernunft nichts erkenne und wiſſe, und nur in der leeren Freyheit, als einer Flucht, im Nichts und in deſſen Schein ſey, ſo iſt der Innhalt und das Weſen der negativen Geſetzgebung, daß kein Geſetz, keine Einheit, kein Ganzes ſey; jene erſte Unwahrheit iſt alſo diejenige, welche bewußtlos und unbefangen es iſt, dieſe zweyte aber, welche ſich die Form anmaßt, und damit ſich befeſtigt.

Es iſt alſo nicht die Philoſophie, welche das beſondere, darum, weil es ein beſonderes iſt, für ein poſitives nimmt; ſondern nur inſofern es außer dem abſolutem Zuſammenhange des Ganzen als ein eigener Theil Selbſtſtändigkeit errungen hat. Die abſolute Totalität hemmt ſich als Nothwendigkeit in jeder ihrer Potenz, bringt ſich auf ihr als Totalität hervor, wiederholt daſelbſt ſowohl die vorhergehenden Potenzen, als ſie die nachfolgenden anticipirt, aber eine derſelben iſt die größte Macht, in deren Farbe und Beſtimmtheit die Totalität erſcheint, ohne jedoch für das Leben etwas beſchränkendes zu ſeyn, ſo wenig es das Waſſer für den Fiſch, die Luft für den Vogel iſt. Es iſt zugleich nothwendig, daß die Individualität fortſchreite, ſich metamorphoſire, und das der herrſchenden Potenz angehörige erſchwache und erſterbe, damit alle Stuffen der Nothwendigkeit an ihr als ſolche erſcheinen; das Unglück aber der Periode des Uebergangs, daß dieſes Erſtarken der neuen Bildung ſich nicht von dem vergangenen abſolut gereinigt hat, iſt es, worin das poſitive iſt. Und die Natur, ob ſie zwar innerhalb einer beſtimmten Geſtalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechaniſch gleichförmiger, ſondern mit gleichförmig beſchleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Geſtalt, welche ſie errungen hat; wie ſie in dieſelbe ſpringt, ſo verweilt ſie ſich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Culmination einen Ruck thut, und dann in ihr einen Moment ruht; oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, ſondern auf einmal in den Fluß ſpringt, und auf ihm verweilt; denn die Erſcheinung iſt der Uebergang ins abſolut entgegengeſetzte, alſo unendlich, und dieſes Heraustreten des entgegengeſetzten aus der Unendlichkeit oder ſeinem Nichts iſt ein Sprung, und das Daſeyn der Geſtalt in ihrer neugebohrnen Kraft iſt zuerſt für ſich ſelbſt, ehe ſie ſich ihres Verhältniſſes zu einem fremden bewußt wird; ſo hat auch die wachſende Individualität ſowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genuſſes ihrer neuen Form, bis ſie ſich allmählig dem Negativen öffnet, und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend iſt.

Wenn nun die Philoſophie der Sittlichkeit dieſe Nothwendigkeit begreiffen und den Zuſammenhang ihres Innhalts ſo wie die Beſtimmtheit deſſelben als abſolut verbunden mit dem Geiſte und als ſeinen lebendigen Leib erkennen lehrt, und ſich dem Formalismus, der, was er unter den Begriff der Beſonderheit ſubſumiren kann, für zufällig und für todt anſieht, entgegenſetzt; ſo erkennt die Philoſophie der Sittlichkeit zugleich, daß dieſe Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Geſtalt ſey, eine formale Lebendigkeit iſt; denn die Beſchränktheit deſſen, was der Nothwendigkeit angehört, obgleich abſolut in die Indifferenz aufgenommen, iſt nur ein Theil der Nothwendigkeit, nicht die abſolute totale Nothwendigkeit ſelbſt, alſo immer eine Nichtübereinſtimmung des abſoluten Geiſtes und ſeiner Geſtalt. Für dieſe abſolute Geſtalt aber kann ſie nicht zur Geſtaltloſigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menſchheit, und der gleichen Leerheit eines Völkerſtaats und der Weltrepublik, als welche Abſtractionen und Formalitäten das gerade Gegentheil der ſittlichen Lebendigkeit enthalten, und ihrem Weſen nach gegen Individualität proteſtantiſch und revolutionär ſind; ſondern ſie muß für die hohe Idee der abſoluten Sittlichkeit auch die ſchönſte Geſtalt erkennen; und da die abſolute Idee an ſich ſelbſt abſolute Anſchauung iſt, ſo iſt mit ihrer Conſtruction unmittelbar auch die reinſte und freyſte Individualität beſtimmt, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt vollkommen objectiv in ſeiner Geſtalt anſchaut, und ganz, ohne Rückkehr zu ſich aus der Anſchauung, ſondern unmittelbar die Anſchauung ſelbſt als ſich ſelbſt erkennt, und eben dadurch abſoluter Geiſt, und vollkommene Sittlichkeit iſt; welche zugleich nach der oben vorgeſtellten Weiſe ihre Verwicklung mit dem negativen, denn was wir bisher poſitiv genannt haben, iſt, wie aus der Sache ſelbſt hervorgegangen, an ſich betrachtet das negative, abwehrt, es ſich als objectiv und Schickſal gegenüberſtellt, und dadurch, daß ſie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Theils ihrer ſelbſt mit Bewußtſeyn einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält.

II.

Ueber Dante in philoſophiſcher Beziehung.

Die die Vergangenheit mehr als die Gegenwart lieben, wird es nicht befremden, ſich von den, eben nicht immer belohnenden, Anblicken der letzteren zu einem ſo entfernten Denkmal der mit Poeſie verbundenen Philoſophie zurückgeführt zu ſehen, als die Werke des Dante ſind, die längſt die Heiligkeit des Alterthums bedeckt.

Ich verlange als Rechtfertigung des Platzes, den dieſe Gedanken hier einnehmen, vorerſt nichts zugegeben, als: daß das Gedicht, auf welches ſie ſich beziehen, eines der merkwürdigſten Probleme der philoſophiſchen und hiſtoriſchen Conſtruction der Kunſt iſt. Der Verfolg wird zeigen, daß dieſe Unterſuchung eine weit allgemeinere, die Verhältniſſe der Philoſophie ſelbſt betreffende, in ſich ſchließt und für dieſe von nicht geringerem Intereſſe als für die Poeſie iſt, deren wechſelſeitige Verſchmelzung, zu welcher die ganze neuere Zeit ſich neigt, von beyden Seiten gleich beſtimmte Bedingungen fodert.

Im Allerheiligſten,
Wo Religion und Poeſie verbündet,

ſteht Dante als Hoheprieſter und weiht die ganze moderne Kunſt für ihre Beſtimmung ein. Nicht ein einzelnes Gedicht, ſondern die ganze Gattung der neueren Poeſie repräſentirend und ſelbſt eine Gattung für ſich, ſteht die göttliche Komödie ſo ganz abgeſchloſſen, daß die von einzelneren Formen abſtrahirte Theorie für ſie ganz unzureichend iſt, und ſie als eine eigne Welt auch ihre eigne Theorie fodert. Das Prädicat der Göttlichkeit gab ihr der Urheber, weil ſie von der Theologie und von göttlichen Dingen handelt; Komödie nannte er ſie, nach den einfachſten Begriffen von dieſer und der entgegengeſetzten Gattung, wegen des furchtbaren Beginns und des glücklichen Ausgangs und weil die gemiſchte Natur ſeines Gedichts, deſſen Stoff bald erhabener bald niedriger iſt, auch eine gemiſchte Art des Vortrags nothwendig machte.

Man ſieht aber leicht, daß es nach den gewöhnlichen Begriffen nicht dramatiſch heißen kann, da es keine beſchränkte Handlung darſtellt: inwiefern Dante ſelbſt als die Hauptperſon betrachtet wird, die nur als Band für die unermeßliche Reihe von Geſichten und Gemählden dient, und mehr leidend als thätig ſich verhält, könnte dieſes Gedicht dem Roman ſich zu nähern ſcheinen; aber auch dieſer Begriff erſchöpft es ſo wenig, als es nach einer gewöhnlicheren Vorſtellung epiſch heißen kann, da in den Gegenſtänden der Darſtellung ſelbſt keine Aufeinanderfolge ſtattfindet. Als Lehrgedicht es zu betrachten, iſt gleichfalls nicht möglich, da es in einer viel unbedingteren Form und Abſicht, als der des Lehrens, geſchrieben iſt. Es iſt alſo nichts von alle dem insbeſondere, auch nicht etwa nur eine Zuſammenſetzung, ſondern eine ganz eigenthümliche, gleichſam organiſche, durch keine willkührliche Kunſt wieder hervorzubringende Miſchung aller Elemente dieſer Gattungen, ein abſolutes Individuum, nichts Andern und nur ſich ſelbſt vergleichbar.

Der Stoff des Gedichts iſt im Allgemeinen die ausgeſprochene Identität der ganzen Zeit des Dichters, die Durchdringung der Begebenheiten derſelben mit den Ideen der Religion, der Wiſſenſchaft und der Poeſie in dem überlegenſten Geiſt jenes Jahrhunderts. Unſere Abſicht iſt nicht, es in ſeiner unmittelbaren Zeitbeziehung, ſondern vielmehr in ſeiner Allgemeingültigkeit und Urbildlichkeit für die ganze moderne Poeſie zu faſſen.

Das nothwendige Geſetz derſelben bis zu dem in noch unbeſtimmbarer Ferne liegenden Punct, wo das große Epos der neuen Zeit, das bis jetzt nur rhapſodiſch und in einzelnen Erſcheinungen ſich verkündet, als beſchloſſene Totalität hervortritt, iſt: daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde und aus dem Stoff ſeiner Zeit, ihrer Geſchichte und ihrer Wiſſenſchaft ſich ſeine Mythologie erſchaffe. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, ſo iſt die moderne die der Individuen: dort iſt das Allgemeine wahrhaft das Beſondere, das Geſchlecht wirkt als Individuum; hier iſt umgekehrt die Beſonderheit der Ausgangspunct, die zur Allgemeinheit werden ſoll. In jener iſt eben deßwegen alles dauernd, unvergänglich: die Zahl hat gleichſam keine

Gewalt, da der Allgemeinbegriff mit dem des Individuum in Eins fällt: in dieſer iſt Wechſel und Wandel bleibendes Geſetz, kein beſchloßner, ſondern nur ein durch Individualität ins Unendliche zu erweiternder Kreis faßt ihre Beſtimmungen, und weil Univerſalität zum Weſen der Poeſie gehört, ſo iſt die nothwendige Foderung dieſe, daß das Individuum durch die höchſte Eigenthümlichkeit wieder allgemeingültig, durch die vollendete Beſonderheit wieder abſolut werde. Eben durch das ſchlechthin Individuelle, nichts anderm Vergleichbare ſeines Gedichts iſt Dante der Schöpfer der modernen Kunſt, die ohne dieſe willkührliche Nothwendigkeit und nothwendige Willkühr nicht gedacht werden kann.

Von dem erſten Beginn der griechiſchen Poeſie an ſehen wir ſie von der Wiſſenſchaft und Philoſophie rein geſchieden, im Homer, und dieſen Sonderungsproceß bis zur vollkommenen Entgegenſetzung der Dichter und Philoſophen fortgeſetzt, welche durch allegoriſche Erklärungen der Homeriſchen Dichtungen vergeblich eine Harmonie zu erkünſteln ſuchten. In der neueren Zeit iſt die Wiſſenſchaft der Poeſie und Mythologie vorangegangen, welche nicht Mythologie ſeyn kann, ohne univerſell zu ſeyn und alle Elemente der vorhandenen Bildung, die Wiſſenſchaft, die Religion, die Kunſt ſelbſt, in ihren Kreis zu ziehen und nicht allein den Stoff der gegenwärtigen, ſondern auch den der vergangenen Zeit zu einer vollkommenen Einheit zu verknüpfen. In dieſem Widerſtreit, da die Kunſt das Geſchloſſene, Begränzte fodert, der Geiſt der Welt aber gegen das Unbegränzte hintreibt und mit unwandelbarer Feſtigkeit jede Schranke niederreißt, muß das Individuum eintreten, mit abſoluter Freyheit ſondern, der Miſchung der Zeit daurende Geſtalten abzugewinnen ſuchen, und innerhalb der durch Willkühr gezogenen Formen dem Gebilde ſeiner Dichtung durch die abſolute Eigenthümlichkeit wieder die Nothwendigkeit in ſich und die Allgemeingültigkeit nach außen geben.

Dieß hat Dante gethan. Er hatte vor ſich den Stoff der Geſchichte der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er konnte ihn nicht zum reinen Epos verarbeiten, theils ſeiner Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung ſeiner Zeit ausgeſchloſſen hätte. Zu der Ganzheit derſelben gehörte auch die Aſtronomie, die Theologie und Philoſophie der Zeit. Er konnte dieſe nicht in einem Lehrgedicht vortragen, denn auch dadurch beſchränkte er ſich wieder und ſein Gedicht mußte, um univerſell zu ſeyn, zugleich hiſtoriſch ſeyn. Es bedurfte einer ganz willkührlichen, vom Individuum ausgehenden, Erfindung, um dieſen Stoff zu verknüpfen und organiſch zu Einem Ganzen zu bilden. Die Ideen der Philoſophie und Theologie in Symbolen darzuſtellen war unmöglich, denn es war keine ſymboliſche Mythologie vorhanden. Er konnte aber eben ſo wenig ſein Gedicht ganz allegoriſch machen, denn alsdann konnte es wieder nicht hiſtoriſch ſeyn. Es mußte alſo eine durchaus eigenthümliche Miſchung des Allegoriſchen und Hiſtoriſchen ſeyn. In der exemplariſchen Poeſie der Alten war kein Ausweg dieſer Art möglich: nur das Individuum konnte ihn ergreifen, nur ſchlechthin freye Erfindung ihn verfolgen.

Das Gedicht des Dante iſt nicht allegoriſch in dem Sinn, daß die Geſtalten deſſelben etwas anders nur bedeuteten, ohne unabhängig von der Bedeutung und an ſich ſelbſt zu ſeyn. Von der andern Seite iſt keine derſelben auf ſolche Weiſe von der Bedeutung unabhängig, daß ſie zugleich die Idee ſelbſt und mehr als Allegorie von ihr wäre. Es iſt alſo in ſeinem Gedicht ein ganz eigenthümliches Mittel zwiſchen Allegorie und zwiſchen ſymboliſch-objectiver Geſtaltung. Es iſt kein Zweifel, und der Dichter hat es ſelbſt anderwärts erklärt, daß Beatrice z. B. eine Allegorie, der Theologie nämlich, iſt. So ihre Gefährtinnen, ſo viele andere Geſtalten. Aber ſie zählen zugleich für ſich ſelbſt, und treten als hiſtoriſche Perſonen ein, ohne deswegen Symbole zu ſeyn.

Dante iſt in dieſer Rückſicht urbildlich, da er ausgeſprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geſchichte und Bildung ſeiner Zeit, den einzigen mythologiſchen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetiſchen Ganzen niederzulegen. Er muß aus abſoluter Willkühr Allegoriſches und Hiſtoriſches verknüpfen, er muß allegoriſch ſeyn, und iſt es auch wider ſeinen Willen, weil er nicht ſymboliſch ſeyn kann, und hiſtoriſch, weil er poetiſch ſeyn ſoll. Die Erfindung, die er in dieſer Rückſicht macht, iſt jedesmal einzig, eine Welt für ſich, ganz der Perſon angehörig.

Das einzige deutſche Gedicht von univerſeller Anlage knüpft die äußerſten Enden in dem Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Geſtalt des Fauſt, auf ähnliche Weiſe zuſammen, obgleich es in bey weitem mehr Ariſtophaniſcher Bedeutung Komödie und in anderm, mehr poetiſchem Sinne, göttlich heißen kann, als das Gedicht des Dante.

Die Energie, mit welcher das Individuum die beſondere Miſchung des vorliegenden Stoffs der Zeit und ſeines Lebens geſtaltet, beſtimmt das Maß, in welchem er mythologiſche Kraft erhält. Die Perſonen des Dante erhalten ſchon durch die Stelle, an welche er ſie verſetzt und welche ewig iſt, eine Art der Ewigkeit: aber nicht nur das Wirkliche, was er aus ſeiner Zeit aufnimmt, wie die Geſchichte des Ugolino u. a., ſondern auch, was er gänzlich erdichtet, wie das Ende des Ulyſſes und ſeiner Gefährten, hat im Zuſammenhang ſeines Gedichtes eine wahrhaft mythologiſche Gewißheit.

Es könnte nur ein ſehr untergeordnetes Intereſſe haben, die Philoſophie, Phyſik und Aſtronomie des Dante an und für ſich darzuſtellen, da ſeine wahre Eigenthümlichkeit nur in der Art ihrer Verſchmelzung mit der Poeſie liegt. Das Ptolomäiſche Weltſyſtem, welches gewiſſermaßen der Grund ſeines poetiſchen Gebäudes iſt, hat an ſich ſelbſt ſchon eine mythologiſche Farbe: wenn aber ſeine Philoſophie insgemein als Ariſtoteliſche charakteriſirt wird, ſo muß darunter nicht die rein peripatetiſche, ſondern die der damaligen Zeit eigene Verbindung derſelben mit den Ideen der Platoniſchen verſtanden werden, wie ſich durch viele Proben ſeines Gedichtes beweiſen ließe.

Wir wollen nicht bey der Kraft und Gediegenheit einzelner Stellen, der Einfachheit und unendlichen Naivetät einzelner Bilder verweilen, in denen er ſeine philoſophiſchen Ideen ausſpricht, wie das bekannte von der

Seele, die aus den Händen Gottes kommt, als ein kleines Mägdlein, das mit Weinen und Lachen kindiſch thut, ein einfältig Seelchen, das nichts weiß, außer daß es, bewegt von dem heitern Urheber, ſich gern zu dem wendet, wodurch es ergötzt wird: wir reden nur von der allgemein ſymboliſchen Form des Ganzen, in deren Abſolutheit mehr als in irgend etwas anderm die Allgemeingültigkeit und die Ewigkeit dieſes Gedichts erkannt wird.

Wenn die Verbindung der Philoſophie und Poeſie auch nur in ihrer untergeordnetſten Syntheſe als Lehrgedicht aufgefaßt wird, ſo iſt, weil das Gedicht ohne äußeren Zweck ſeyn ſoll, nothwendig, daß die Abſicht (zu lehren) in ihm ſelbſt wieder aufgehoben und in eine Abſolutheit verwandelt iſt, ſo daß es um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſcheinen könne. Dies iſt aber nur denkbar, wenn das Wiſſen, als Bild des Univerſum und in der vollkommenen Eintracht mit demſelben, als der urſprünglichſten und ſchönſten Poeſie, an und für ſich ſelbſt ſchon poetiſch iſt. Dante's Gedicht iſt eine viel höhere Durchdringung der Wiſſenſchaft und der Poeſie, und um ſo viel mehr muß ſeine Form, auch in der freyeren Selbſtſtändigkeit, dem allgemeinen Typus der Weltanſchauung angemeſſen ſeyn.

Die Eintheilung des Univerſum und Anordnung des Stoffs nach den drey Reichen, des Infernum, Purgatorium und Paradieſes iſt auch unabhängig von der beſondern Bedeutung dieſer Begriffe im Chriſtenthum eine allgemein ſymboliſche Form, ſo daß man nicht ſieht, warum in derſelben Form nicht jedes ausgezeichnete Zeitalter ſeine göttliche Komödie haben könnte. Wie für das neuere Drama die Form der fünf Aufzüge als die gewöhnliche angenommen iſt, weil jede Begebenheit in ihrem Beginn, Fortgang, ihrer Culmination, Hinneigung zum Ende und wirklichen Ende betrachtet werden kann, ſo iſt jene Trichotomie des Dante für die höhere prophetiſche Poeſie, welche eine ganze Zeit ausſpräche, als allgemeine Form denkbar, deren Ausfüllung nur unendlich verſchieden wäre, wie ſie durch die Macht origineller Erfindung immer aufs neue belebt werden könnte. Aber nicht nur als äußere Form, ſondern als ſinnbildlicher Ausdruck des innern Typus aller Wiſſenſchaft und Poeſie iſt jene Form ewig und fähig, die drey großen Gegenſtände der Wiſſenſchaft und Bildung, Natur, Geſchichte und Kunſt in ſich zu faſſen. Die Natur iſt, als die Geburt aller Dinge, die ewige Nacht und als diejenige Einheit, wodurch dieſe in ſich ſelbſt ſind, das Aphelium des Univerſum, der Ort der Entfernung von Gott als dem wahren Centro. Das Leben und die Geſchichte, deren Natur ſtufenweiſes Fortſchreiten iſt, iſt nur Läuterung, Uebergang zu einem abſoluten Zuſtand. Dieſer iſt nur in der Kunſt gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens, und wahrhaft im Centro iſt.

Dante's Gedicht iſt alſo, von allen Seiten betrachtet, kein einzelnes Werk eines beſondern Zeitalters, einer beſondern Stufe der Bildung, ſondern urbildlich durch die Allgemeingültigkeit, die es mit der abſoluteſten Individualität vereinigt, durch die Univerſalität, vermöge der es keine Seite des Lebens und der Bildung ausſchließt, durch die Form endlich, welche nicht beſonderer Typus, ſondern Typus der Betrachtung des Univerſum überhaupt iſt.

Die beſondere Anordnung des Gedichts nach innen kann allerdings nicht dieſe Allgemeingültigkeit haben, da ſie nach Begriffen der Zeit und beſondern Abſichten des Dichters gebildet iſt, dagegen iſt der allgemeine innere Typus, wie von einem ſolchen kunſtvollen und durchaus abſichtlichen Werk nicht anders erwartet werden kann, auch äußerlich wieder durch Geſtalt, Farbe, Ton der drey großen Theile des Gedichts ſymboliſirt.

Bey der Ungemeinheit ſeines Stoffs bedurfte Dante für die Form ſeiner Erfindungen im einzelnen einer Art von Beglaubigung, welche ihm nur die Wiſſenſchaft der Zeit geben konnte, die für ihn gleichſam die Mythologie und der allgemeine Grund iſt, der den kühnen Bau ſeiner Erfindungen trägt. Aber auch im Einzelnen bleibt er ganz der Abſicht getreu allegoriſch zu ſeyn, ohne daß er aufhörte hiſtoriſch und poetiſch zu ſeyn. Das Infernum, Purgatorium und Paradies ſind gleichſam nur das in concreto und architektoniſch aufgeführte Syſtem der Theologie. Die Maße, Zahlen und Verhältniſſe, die er im Innern derſelben beobachtet, waren durch dieſe Wiſſenſchaft vorgeſchrieben, und er begab ſich hierinn abſichtlich der Freyheit der Erfindung, um ſeinem dem Stoff nach unbegränzten Gedicht durch die Form Nothwendigkeit und Begränzung zu geben. Die allgemeine Heiligkeit und die Bedeutung der Zahlen iſt eine andere äußere Form, auf die ſeine Poeſie ſich gründet. So iſt überhaupt die ganze logiſche und ſyllogiſtiſche Gelehrſamkeit jener Zeit für ihn nur Form, die ihm zugegeben werden muß, um zu derjenigen Region zu gelangen, in welcher ſich ſeine Poeſie befindet.

Dennoch ſucht Dante in dieſem Anſchließen an religiöſe und wiſſenſchaftliche Vorſtellungen, als das allgemeingültigſte, was ſeine Zeit darbot, niemals eine Art gemeiner poetiſcher Wahrſcheinlichkeit, ſondern hebt vielmehr eben damit alle Abſicht auf, den groben Sinnen zu ſchmeicheln. Sein erſter Eingang in die Hölle geſchieht, wie er geſchehen mußte, ohne einen unpoetiſchen Verſuch, ihn zu motiviren oder begreiflich zu machen, in einem Zuſtand, ähnlich dem eines Geſichts, ohne daß doch die Abſicht wäre, ihn dafür gelten zu machen. Seine Erhebung durch die Augen der Beatrice, durch welche die göttliche Kraft ſich an ihn gleichſam fortleitet, drückt er in einer einzigen Zeile aus: das Wunderbare ſeiner eigenen Begegniſſe verwandelt er unmittelbar ſelbſt wieder in ein Gleichniß von Geheimniſſen der Religion und beglaubigt jene durch das noch höhere Myſterium, wie wenn er ſeine Aufnahme in den Mond, die der des Lichtes in ungetrenntes Waſſer gleicht, zu einem Bilde der Menſchwerdung Gottes macht.

Die Fülle der Kunſt, die Tiefe der bis in's Einzelne gehenden Abſichtlichkeit in der innern Conſtruction der drey Welttheile darzuſtellen, wäre eine eigene Wiſſenſchaft, wie kurze Zeit nach des Dichters Tode von ſeiner Nation anerkannt wurde, indem ſie einen eigenen Lehrſtuhl des Dante errichtete, den zuerſt Boccaccio bekleidete.

Aber nicht nur die einzelnen Erfindungen jedes der drey Theile des Gedichts laſſen das allgemein-bedeutende der erſten Form durchſcheinen, ſondern noch beſtimmter drückt ſich das Geſetz derſelben in dem innerlichen und geiſtigen Rhythmus aus, wodurch ſie einander entgegengeſetzt ſind. Das Infernum, wie es das furchtbarſte in den Gegenſtänden iſt, iſt auch das ſtärkſte im Ausdruck, das ſtrengſte in der Diction, auch den Worten nach dunkel und grauenvoll. Auf einem Theil des Purgatorium ruht eine tiefe Stille, da die Wehklagen der untern Welt verſtummen, auf den Anhöhn deſſelben, den Vorhöfen des Himmels, wird alles Farbe: das Paradies iſt eine wahre Muſik der Sphären.

Die Mannichfaltigkeit und Verſchiedenheit der Strafen im Infernum iſt mit einer faſt beyſpielloſen Invention ausgedacht. Zwiſchen den Verbrechen und den Qualen iſt nie ein anderer als poetiſcher Zuſammenhang. Dantes Geiſt entſetzt ſich vor dem Schrecklichen nicht, ja er geht bis an die äußerſte Gränze deſſelben. Aber es ließe ſich für jeden einzelnen Fall zeigen, daß er niemals aufhört, erhaben und demnach wahrhaft ſchön zu ſeyn: denn was Menſchen, die das Ganze nicht zu faſſen im Stande ſind, zum Theil als niedrig ausgezeichnet haben, iſt es nicht in ihrem Sinne, ſondern nothwendiges Element der Gemiſchtheit des Gedichts, wegen welcher es Dante ſelbſt Komödie nannte. Der Haß des Argen, der Zorn eines göttlichen Gemüths, der ſich in Dante's ſchrecklicher Compoſition ausdrückt, ſind nicht das Erbtheil gemeiner Seelen. Es iſt zwar noch ſehr zweifelhaft, was insgemein angenommen wird, daß die Verbannung aus Florenz, nachdem er bis dahin ſeine Perſie vornehmlich nur der Liebe geweiht hatte, zuerſt ſeinen zum Ernſthaften und Außerordentlichen aufgelegten Geiſt zu der höchſten Erfindung geſpornt habe, worinn er das Ganze ſeines Lebens, der Schickſale ſeines Herzens und ſeines Vaterlandes, zugleich mit dem Unmuth darüber aushauchte. Aber die Rache, die er im Infernum übt, übt er wie im Namen des Weltgerichts, als berufener Strafrichter mit prophetiſcher Kraft, nicht nach perſönlichem Haß, ſondern mit frommer durch die Gräuel der Zeit empörter Seele und einer längſt nicht mehr gekannten Liebe des Vaterlandes, wie er ſelbſt in einer Stelle des Paradieſes ſich darſtellt, wo er ſagt: „Wenn es je geſchieht, daß das heilige Gedicht, an welches Hand gelegt haben ſo der Himmel als die Erde, und das mich bleich gemacht hat viele Jahre hindurch, überwindet die Grauſamkeit der Zeit, die mich ausſchließt aus der ſchönen Hürde, wo ich, ein Lämmlein, ſchlief, feind den Wölfen, die ſie verheeren: mit anderer Stimme dann und neuem Vließ werde ich zurückkehren und an dem Ort meiner Taufe den Lorbeer empfangen.“ Die Schrecklichkeit der Qualen der Verdammten mäßigt er durch ſeine eigene Empfindung darüber, die noch faſt am Ziele ſo vielen Jammers die Augen ihm ſo berauſcht, daß er zu weinen begierig iſt, und Virgilius ihm ſagt: Warum betrübſt du dich doch?

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß die meiſten Strafen des Infernum ſymboliſch für die Verbrechen ſind, die durch ſie geſtraft werden, aber mehrere ſind es noch in weit allgemeinerer Beziehung. Von dieſer Art, iſt insbeſondere die Darſtellung einer Metamorphoſe, wo zwey

Naturen zugleich ſich in einander und durch einander verwandeln und den Stoff gleichſam tauſchen. Keine der Verwandlungen des Alterthums kann ſich an Erfindung mit dieſer meſſen, und wenn ein Naturforſcher oder didaktiſcher Dichter Sinnbilder der ewigen Metamorphoſe der Natur von ſolcher Kraft zu entwerfen vermöchte, könnte er ſich glücklich preiſen.

Das Infernum iſt nicht nur, wie ſchon bemerkt, der äußern Form der Darſtellung nach, ſondern dadurch von den andern Theilen unterſchieden, daß es vorzugsweiſe das Reich der Geſtalten, und demnach der plaſtiſche Theil des Gedichts iſt. Das Purgatorium muß man als den pittoresken erkennen. Nicht allein ſind die Büßungen, die den Sündern hier auferlegt werden, zum Theil ganz mahleriſch, bis zur Heiterkeit behandelt; ſondern insbeſondere bietet die Wanderung über die heiligen Hügel der Büßungsſtätte einen raſchen Wechſel vorübergehender Ausſichten, Scenen und mannichfacher Wirkungen des Lichtes dar, bis auf den letzten Gränzen deſſelben, nachdem der Dichter am Lethe angekommen iſt, die höchſte Pracht der Mahlerey und der Farbe ſich aufthut: in den Schilderungen der göttlichen uralten Hayne dieſer Gegend, der himmliſchen Klarheit der Waſſer, die von ihren ewigen Schatten bedeckt ſind, der Jungfrau, der er an ihren Ufern begegnet und der Ankunft der Beatrice in einer Wolke von Blumen, unter einem weißen Schleyer, bekränzt mit Oliven, gehüllt in einen grünen Mantel und in Purpur lebendiger Flamme gekleidet.

Der Dichter iſt durch das Herz der Erde ſelbſt zum Lichte gedrungen: im Dunkel der Unterwelt konnte nur die Geſtalt unterſchieden werden, im Purgatorium entzündet ſich das Licht noch gleichſam mit dem irdiſchen Stoff und wird Farbe. Im Paradies bleibt nur die reine Muſik des Lichtes, der Reflex hört auf und der Dichter erhebt ſich ſtufenweiſe zur Anſchauung der farbloſen reinen Subſtanz der Gottheit ſelbſt.

Die zur Zeit des Dichters mit mythologiſcher Würde bekleidete Anſicht des Weltſyſtems, der Qualität der Geſtirne, und des Maßes ihrer Bewegung iſt der Grund, auf welchen ſich ſeine Erfindungen in dieſem Theil des Gedichtes ſtützen: und wenn er in dieſer Sphäre der Abſolutheit dennoch Grade und Unterſchiede ſtatt finden läßt, hebt er ſie durch das herrliche Wort wieder auf, das er eine der Schweſterſeelen, die er im Monde begegnet, ausſprechen läßt: daß jedes Wo im Himmel Paradies iſt.

Die Anlage des Gedichts bringt es mit ſich, daß eben auf der Erhebung durch das Paradies die höchſten Sätze der Theologie erörtert werden. Die hohe Verehrung gegen dieſe Wiſſenſchaft wird durch die Liebe zu Beatrice vorgebildet. Es iſt nothwendig, daß in dem Verhältniß, als die Anſchauung in das rein Allgemeine ſich auflöſt, die Poeſie Muſik wird, die Geſtaltung verſchwindet und daß in dieſer Beziehung das Infernum als der poetiſchere Theil erſcheinen kann. Allein es iſt hier durchaus nichts einzeln zu nehmen und die beſondere Vortrefflichkeit eines jeden Theils nur durch die Zuſammenſtimmung zum Ganzen bewährt und wahrhaft erkennbar. Wird das Verhältniß der drey Theile im Ganzen gefaßt, ſo wird es als nothwendig erkannt, daß das Paradies der rein muſikaliſche und lyriſche iſt, ſelbſt in der Abſicht des Dichters, der dieſe auch in den äußeren Formen durch den häufigeren Gebrauch der lateiniſchen Worte kirchlicher Hymnen ausdrückt.

Die bewundernswürdige Größe des Gedichts, welche in der Durchdringung aller Elemente der Poeſie und Kunſt hervorleuchtet, gelangt auf dieſe Weiſe ganz zur äußeren Erſcheinung. Dieſes göttliche Werk iſt nicht plaſtiſch, nicht pittoresk, nicht muſikaliſch, ſondern dieß alles zugleich und in zuſammenſtimmender Harmonie: es iſt nicht dramatiſch, nicht epiſch, nicht lyriſch, ſondern auch von dieſem eine ganz eigne, einzige, beyſpielloſe Miſchung.

Ich glaube zugleich gezeigt zu haben, daß es prophetiſch, vorbildlich iſt für die ganze moderne Poeſie. Es faßt alle ihre Beſtimmungen in ſich und entſteigt dem noch vielfach gemiſchten Stoff derſelben als das erſte ſich über die Erde und zum Himmel ausbreitende Gewächs, die erſte Frucht der Verklärung. Die die Poeſie der ſpäteren Zeit nicht nach oberflächlichen Begriffen, ſondern in ihrem Quell kennen lernen wollen, mögen an dieſem großen und ſtrengen Geiſt ſich üben, um zu wiſſen, durch welche Mittel die Ganzheit der neueren Zeit umfaßt werde und daß kein ſo leicht geknüpftes Band ſie vereinige. Die hiezu nicht berufen ſind, mögen gleich die Worte am Anfang des erſten Theils auf ſich ſelbſt beziehen:

Laßt alle Hofnung fahren, die ihr eingeht!

III.

Anzeige einiger die Naturphiloſophie betreffenden Schriften.

(Fortſetzung.)

2. D. J. C. Oerſteds Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphyſik, nebſt Bemerkungen über einzelne Theile derſelben. Herausgegeben von D. M. H. Mendel. Berlin b. Maurer. 1802.

Sein als ſcharfſinniger Denker und Gelehrter rühmlichſt bekannter Freund, Hr. D. Oerſted, habe das ungetheilte Verdienſt, eine der wichtigſten Unterſuchungen des unſterblichen Kant, die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft — ſeinen Landsleuten, den Dänen, bekannt gemacht zu haben, erzählt der Herausgeber und Bearbeiter. Eine zu Coppenhagen 1800. erſchienene Schrift deſſelben habe ſich des Beyfalls der Recenſenten zu erfreuen, auch theile er die angenehme Erklärung mit, daß Hr. Oe. mit dieſen Ideen keineswegs die Bearbeitung der Naturphiloſophie beſchloſſen habe, und daß wir, nach beendigter literariſcher Reiſe, durch ſeine Bemühungen bedeutendere Aufklärungen im Felde der Naturmetaphyſik von ihm zu erwarten haben. — Die Bedeutung der gegenwärtigen wird ſich aus den folgenden Angaben hinlänglich beurtheilen laſſen.

Die Metaphyſik der äußern Natur, behauptet der Verf., gebe ſich nur mit dem Weſen der Materie und der Bewegung ab, nicht aber damit, wie die ganze Natur daraus gebildet werde. Kant meyne, man müſſe in einem jeden Theil der N. M. zu den Formen a priori ein durch Erfahrung gegebenes Merkmal hinzufügen, welches doch gegen ſeine Behauptung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Naturgeſetze ſtreite.

Ueber die Architectonik der Kantiſchen Naturmetaphyſik ſey zu erinnern, daß weder die Bewegung noch die Materie in ihr durch alle Prädicamente hindurch geführt ſey, indem die Bewegung bloß nach denen der Quantität und Modalität und dem der Wechſelwirkung, die Materie hingegen nur nach denen der Qualität und denen der Subſtantialität und Cauſalitat abgehandelt ſey.

Nach dieſen wichtigen Entdeckungen ſtellt der Vf. ſeinen Plan auf, worinn die Mängel des Kantiſchen verbeſſert werden ſollen, und nimmt zu dieſem Behuf nur gleich als etwas, das ſich verſteht, an, daß aus der Transſcendentalphiloſophie zwey Doctrinen, eine Metaphyſik der äußern und eine Metaphyſik der innern Natur entſpringen. Die letzte enthalte aber nur wenig oder gar nichts, was nicht ſchon in der Transſcendentalphiloſophie erläutert worden wäre. Warum oder wodurch iſt ſie denn alſo doch eine beſondere Wiſſenſchaft?

Hierauf wird auch wirklich eine vollſtändige Darſtellung der allgemeinen Geſetze der Erfahrung, nach der Schnur der Categorieen gemacht, und nach demſelben

Fachwerk eine: *Elementare Metaphyſik der äuſſern Natur oder Materie*, hinterdrein geſchickt. Keiner der Beweiſe, die hier geführt werden, erhebt ſich über das Gegebenſeyn der Materie und ein geiſtloſes Analyſiren leerer Begriffe wie des der Kräfte: alle lauten ohngefähr ſo gemeinverſtändlich, wie der des Grundſatzes von der Qualität der Materie: „daß die Materie eine *Kraft haben* muß, iſt ſchon daraus bewieſen, daß ſie ein Reales iſt, und daß dieſe Kraft eine bewegende ſey, ſchlieſſen wir daraus, weil jede Veränderung im Raum durch Bewegung geſchieht!“

Obgleich in all' dieſem nichts, was über Kants Conſtruction der Materie hinaus gienge oder nur ſie erreichte, ſondern einzig das Misverſtandene und Falſche von dem Falſchen in derſelben bemerklich iſt, wird dennoch S. 28. Eſchenmayer von dem Verf. belehrt, indem er ihm ſchuldgiebt, die Repulſivkraft, als ſolche, als unendlich groß, die Attractivkraft dagegen als unendlich klein angenommen zu haben. Dieſer unerhörte Unſinn fällt aber ganz auf des Verf. und nicht auf Eſchenmayers Rechnung, welcher die *Wirkung* der ſich ſelbſt überlaſſenen Repulſivkraft = ∞, die *Wirkung* der ſich ſelbſt überlaſſenen Attractivkraft = $\frac{1}{\infty}$ ſetzt und damit nichts anders ſagt, als was ihm der Vf. kurz zuvor, nur auf eine unverſtandene Weiſe, nachgeſprochen hatte, daß die erſte, ohne Einſchränkung durch die entgegengeſetzte, die Materie in's Unendliche ausbreiten, die andere, unter gleicher Vorausſetzung, ſie auf den mathematiſchen Punct zurückbringen würde. Seine vermeinte Einwendung gegen den Eſchenmayer'ſchen Schluß fällt alſo von ſelbſt hinweg. Ebenſo der Widerſpruch, den er S. 38. gegen denſelben Schriftſteller durch ein ganz formelles Verſtehen einer ſeiner Reihen herauszubringen meynt, daß nämlich, ihm zufolge, das Unendlichkleine dem Unendlichgroßen gleich ſeyn müſſe. Denn wenn die Wirkung der uneingeſchränkten Attractivkraft $= \frac{1}{0}$ iſt, ſo iſt nothwendig ſie ſelbſt, in dieſer Wirkung, ebenſo wie die Repulſivkraft in der ihrigen unendlich groß, beyde alſo allerdings einander gleich und nicht als das Unendlichkleine und Unendlichgroße einander entgegengeſetzt.

Es ſcheint, der Vf., der gegen Eſchenmayer mit den trivialſten Regeln der Mathematik auftritt, habe in gegenwärtigem Specimen vorzüglich ſeine Kenntniß von dieſen beweiſen wollen: denn von Philoſophie oder Metaphyſik iſt ſo wenig eine Spur anzutreffen, daß er S. 49. ſagt: die philoſophiſche Strenge erlaube nicht, in Anſehung der chemiſchen Erſcheinungen, über das Phänomen hinauszugehen (daß Heterogene homogen oder Homogene heterogen werden), und die neueren empiriſchen Entdeckungen zeigen uns, wie nothwendig dieſe Behutſamkeit wäre. Freylich, wer überhaupt keine Ideen auszuſprechen hat, ſoll ſich hüten, etwas anders als die Thatſache ſo gut er es vermag, auszuſprechen.

Als ein Anhang werden S. 50. „Einige Unterſuchungen auf einem höheren Standpunct der Naturwiſſenſchaft“ oder Bruchſtücke einer Wiſſenſchaft mitgetheilt, „die uns die Regeln angiebt, nach welchen die geſammte äußere Natur beſteht (einer Wiſſenſchaft alſo, die nach der Ueberſchrift auf einem höhe ren Standpunct als die vorhergegangene Elementarlehre ſteht und doch zugleich auch aus dieſer hervorgeht.)

Dieſe Bruchſtücke, welche, nach dem Verf., den erſten Verſuch dieſer Art ausmachen, beſtehen in Folgendem, nämlich: daß *wenn* Bewegung etwas Nothwendiges in der Natur iſt, ſie auf ſolche Art geſchehen müſſe, daß ſie nicht wieder von ſelbſt aufhöre und daß ſie einen beſtimmten Raum einnehme (wahrſcheinlich: beſchreibe). Nun müßte, wenn dieſer Schluß Kraft haben ſollte, die *Art* der Bewegung, bey welcher dieſe Foderungen erfüllt wären, alſo (nach dem Verf.) die Bewegung in einer krummen, in ſich ſelbſt zurückkehrenden Linie, ohne Zweifel aus denſelben Gründen, aus welchen die allgemeine Nothwendigkeit der Bewegung, in der Natur überhaupt, eingeſehen werden können, ohne daß etwas Anderes dazu nöthig wäre. Mit der Centripetalkraft geht es nun zwar, (nachdem ſich der Vf. den Centralkörper vorläufig zugeben laſſen), denn dieſe wird mit der Attractivkraft als Eins angenommen: zur Erklärung der Tangentialkraft bedarf es aber einer abgeleiteten Urſache, und die *leichteſte* und *kürzeſte* Herleitung derſelben iſt nach Hrn. Oe. folgende: *Eine Materie, welche aus dem Centralkörper ausſtrömt, treffe ſo gegen den bewegten Körper*, daß der Stoß in zwey Wirkungen aufgelöſt wird, die Richtung der einen durch das Centrum des Körpers geht und zugleich die Tangente der krummen Linie wird.

Iſt nun, (von allem Uebrigen abgeſehen), dieſe aus dem Centralkörper ausſtrömende Materie auch eine aus der vorausgeſchickten allgemeinen Elementarlehre und der

Nothwendigkeit der Bewegung in der Natur überhaupt hervorgehende Annahme? Und ſolche grob empiriſche Annahmen ſind Unterſuchungen auf einem höheren Standpuncte der Naturwiſſenſchaft! Und dem Carteſius, Kepler und allen folgenden, die ſich mit dieſen Unterſuchungen beſchäftigten, ſind ſolche unendlich leichte Hypotheſen gar nicht beygegangen, mit denen man außer der Tangentialkraft auch noch gleich die tägliche Bewegung der Himmelskörper zu erklären, die Bequemlichkeit hat!

Mit einem erſten Verſuch muß man nun freylich wohl Nachſicht haben: wir übergehen daher noch einen platten Widerſpruch zwiſchen S. 52 u. 53., da das Bisherige hinreichend iſt zur Beurtheilung: ob der Vf. wohl einen Begriff von Wiſſenſchaft haben könne, und was von einem ſolchen ſtumpfen Formalismus und bleyerner Geiſtesträgheit, die Ideen nicht einmal ahndet, für die Naturwiſſenſchaft zu erwarten ſey?

IV.

Anhang zu No. II.

I.

Da kein Zweifel iſt, daß mehrere den Aufſatz über Dante ganz unverſtändlich finden und noch mehrere ſich mit der Anſicht deſſelben nicht werden zufrieden geben können, ſo wird ihnen zur Gemüthserholung hier eine andere vorgelegt, die mit jener, ſo wie mit Dante, gar nichts gemein hat, die alſo auch für andere, als die erſtbeſtimmten, gar nicht und überhaupt faſt bloß in der Abſicht hier ſteht, ihrem Urheber eine Ehre damit zu erweiſen.

Es iſt die des Herrn Prof. Boutterweck, der in einer Geſchichte der Poeſie und Beredſamkeit ſeit dem Ende des dreyzehnten Jahrhunderts (Göttingen 1801. Erſter Band. S. 119.) den Vater der neueren Poeſie einen verunglückten Zögling der Kunſt kecklich zu nennen wagt.

Die Würde eines Mitarbeiters an der allgemeinen Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften, wie an den Göttingiſchen gelehrten Anzeigen, giebt ſchon ein ziemliches Gefühl erhabener Vornehmigkeit gegen Dante, ſo daß er „beym freyen Ueberblick der Compoſition des erſten Theils der göttlichen Komödie kaum ernſthaft bleiben kann, das Fegfeuer aber ihn ſehr oft wirklich zum Lachen reizt, wo man doch der Abſicht des Dichters nach ernſthaft bleiben ſollte.“ Ja — ſogar zum Lächeln fühlt ſich dieſe kräftige Ueberlegenheit gekitzelt, vorzüglich über die Strafen der Verdammten, die ihm in keinem ordentlich criminalrechtlichen Verhältniß zu den Verbrechen zu ſtehen ſcheinen; beſonders der Wollüſtigen, bey denen er S. 103. mit vielem Intereſſe und recht behaglichen Späßen verweilt.

Zum Troſte aller, die der vorhergehende Aufſatz betrübt hat, ſey es geſagt: „Dante's Gedicht iſt nur eine poetiſch-theologiſche Reiſebeſchreibung, (S. 98.) die ſich gegen den „guten Geſchmack“ ungemeſſen dadurch verſündigt, „daß ſie von ſcholaſtiſcher, aſtrologiſcher und theologiſcher Gelehrſamkeit ſtarrt“ (S. 118.) — Dieſer Sünde wird ſich Hr. B. gewiß weder in ſeinen poetiſchen noch ſelbſt in ſeinen philoſophiſchen Schriften jemals ſchuldig machen, denen man durch den tauſendſten Theil der ſcholaſtiſchen und übrigen Gelehrſamkeit des Dante ſchon bey weitem zu viel zur Laſt legte. Ja, dieſer Umſtand hat ihm zuverläſſig den vorzüglichen Beruf zur Abfaſſung einer Geſchichte der Poeſie gegeben, denn man kann vermuthen, daß mit der Abweſenheit von Gelehrſamkeit die Gegenwart des guten Geſchmacks eintrete, beſonders da Hr. B. eignen poetiſchen Verſuchen entſagt und hierinn den guten Geſchmack wirklich in richtiger Anwendung gezeigt hat.

In Kraft deſſelben beſchwert er ſich höchlich, daß er von „Machinerie“ und allem, was die äſthetiſchen Recept- oder Kochbücher zu einer Epopee oder irgend einer Art von Gedicht fodern, in der göttlichen Komödie keine Spur finden könne. Sie iſt „eine poetiſche Gallerie, vereinigt durch nichts weiter, als einen grotesken Rahmen“ (S. 116.) und „mit Gothiſchen Schnörkeln verbrämt,“ (S. 111.) wofür man überhaupt vergeblich eine äſthetiſche Handhabe ſucht.

Welche angenehme Beruhigung über das Unfaßbare des Gedichts! wie wenn jemand, der kaum etwa einen Hühnerſtall bauen oder faſſen könnte, ſich vor das Straßburger Münſter ſtellte, und den Vorübergehenden bemerklich machte, daß es in keinen edeln Formen und nicht nach den Regeln des guten Geſchmacks gebaut ſey!

Eine Frucht ſeiner hiſtoriſchen Gelehrſamkeit iſt es ohne Zweifel, wenn Hr. B. weiß: „an beſtimmte Gründe, warum an dieſe oder jene Stellen der göttlichen Komödie dieſe oder jene Perſonen verſetzt ſind, ſey nicht zu denken, in einer andern Stunde würde vielleicht der Dichter an eine ganz andere Perſon gedacht haben."

Es geſchieht übrigens recht gern: man läßt ſich die Mühe nicht verdrießen, „ſich in die gewaltige Zurüſtung zum Plan der göttlichen Komödie hineinzuſtudieren," und quält ſich erbärmlich an ihm herum, „weil man ſich nachher durch die gehörige Belehrung und erlangte Aufklärung über die Verirrungen des Vaters der Poeſie reichlich belohnt findet." „Der Ehre (von Boutterweck) ſtudirt zu werden, iſt er ſelbſt in ſeinen Verirrungen noch werth."

Ja er geht in der Herablaſſung ſo weit, einzelne Stellen oder Gleichniſſe ſchön zu finden und ſie auszuzeichnen, da er die Ehre des Ganzen doch einmal nicht „retten" kann, (S. 108.) und zu geſtehen, daß die göttliche Komödie, wenn ſie „fragmentariſch" geſchätzt wird, eines der edelſten Producte ſey, dem an Eigenthümlichkeit ſogar Shakeſpears Dramen nachſtehen, über die Hr. B. ohne Zweifel *) ſo gut wie über Dante berichtet iſt.

2.

Unter den unerhörten Gräueln des neueſten Idealismus wurde in einer Anmerkung des deutſchen Mercurs

---

*) S. 334. wird eine Geſchichte erzählt, die ein italiäniſcher Dichter dramatiſch behandelt, von der ihm nicht nur die nächſte Quelle (Boccacio) unbekannt iſt, ſondern auch bemerkt wird: „aus dieſer Geſchichte ein ordentliches Luſtſpiel zu machen möchte ein Dichter, der ſich auf dramatiſches Intereſſe verſteht, wohl ſchwerlich verſucht haben," welche Meynung dem guten Geſchmack und der Gelehrſamkeit dieſes Geſchichtſchreibers der Poeſie gleiche Ehre bringt: denn es iſt nichts gewiſſer, als daß — Shakeſpeare dieſe Novelle, in All's well that ends well, ſogar bis auf die Nebenzüge befolgt hat.

kürzlich auch folgendes angeführt: Die ehrwürdigſten Theologen der proteſtantiſchen Kirche, ein Semler, Spalding, Teller, Nöſſelt, Herder, Löffler u. ſ. w. werden in gemäß deſſelben mit Hohn bedeckt und von den Anhängern deſſelben mit dem Lieblingsprädicate Aufklärer geſcholten. Dantes Hölle und Fegfeuer (das Paradies iſt dem Schreiber wahrſcheinlich entfallen oder er will nur das Grauenhafteſte nennen) ſey ihr chriſtliches Evangelienbuch, und dergleichen mehr.

Da es nicht bekannt iſt, daß in den Schriften irgend eines der neueren Idealiſten die ehrwürdigſten proteſtantiſchen Theologen Aufklärer genannt worden ſind, ſo müßte einer von ihnen etwa in einer Vorleſung von einer Art derſelben, die er nicht für ehrwürdig hielt, eine ſolche Benennung gebraucht haben. Zuverläſſig hat der Schreiber jener Anmerkung dieſer Vorleſung, (geſetzt nämlich, ſie wäre wirklich gehalten worden), nicht beygewohnt: wer könnte es denn alſo wohl ſeyn, als der wohlbeſtellte Ausrufer und allgemein bekannte Klatſcher, der ſchon im erſten Stück des Erſten Bandes dieſer Zeitſchrift beyläufig charakteriſirt worden iſt.

Da ſich alſo an der Identität deſſelben mit einem bekannten, aber wahrlich nicht ehrwürdigen, Mann in geiſtlichen Amt und Würden nicht zweifeln läßt, ſo bittet man um Entſchuldigung, wenn folgende uns mitgetheilte Bemerkungen, die für unſer unmittelbares Publikum ganz überflüſſig ſind, hier auf Verlangen, für ein anderes Publikum dahinten einen Platz finden, dem, wie es das Auskehricht der proteſtantiſchen Aufklärung als höchſte Weisheit ſich aufdringen laſſen muß, billigerweiſe auch die Masken hieſiger Gegend als Auctoritäten vorgeführt werden.

„Der Verfaſſer dieſes iſt in einem rechtgläubigen Lande gebohren und hat die dort erhaltenen Begriffe von theologiſcher Ehrwürdigkeit noch immer nicht los werden können. Er weiß, daß wenn in ſeinem Vaterlande, z. B. ein Oberconſiſtorialrath alle Arten der literariſchen Induſtrie triebe, ſein Studierzimmer zu einem Comptoir machte, von dem aus er 4 — 5 Novitäten-Journale expedirte und dieſe benutzte, Ausfälle auf öffentlich angeſtellte Lehrer in Fächern, von denen er nichts verſteht, anzubringen, noch dazu nicht in eignen ſondern in fremden Dienſten, und wenn er zugleich ſich als den Paraſiten der Buchhändler hinſtellte, auf der Leipziger Meſſe mit Lob und Tadel feil hätte, ſchlechte Scribenten durch ſeine Anpreiſungen zu heben ſuchte, ehrliche Leute mit Lob incommodirte, er ſchon darum in der allgemeinen Verachtung leben würde.“

„Man ſetze aber: daß er, anſtatt in Predigten oder erbaulichen Schriften gegen die Modeſucht und den einreißenden Luxus zu arbeiten, ſelbſt ein Journal des Luxus und der Moden redigirte, oder anſtatt, wie es ſeines Amtes wäre, gegen die Unſittlichkeit der gangbaren Schauſpiele zu ſchreiben, vielmehr die liederlichſten Stücke lobprieſe, Meiſterwerke dagegen, wär' es auch nur aus den Antiquitäten, herunter zu reißen ſuchte; man ſetze: er könnte, — da ihm, wenn er etwa noch Schulmann dabey wäre, vielleicht erlaubt ſeyn möchte, von den griechiſchen Hetären, obgleich nicht ex professo, doch beyläufig, zu reden — nicht aufhören, von den ſchlechten Häuſern und öffentlichen Mädchen in London und Paris zu ſchreiben: ſo würde er, wohl zu merken, nach den in jenem Lande, und vielen andern, herrſchenden Begriffen ſeines geiſtlichen Amtes ohne Widerrede entſetzt werden. Ich zweifle, ob ihm noch das Schulamt gelaſſen würde; vielleicht, mit der Weiſung, ſich bloß an die Antiquitäten zu halten. Wofern er aber von Monat zu Monat die engliſchen Carricaturblätter eigends zur Schau ausſtellte und ihre Unfläthereyen mit Bildern aus der griechiſchen Mythologie recht con amore erläuterte, ſo würde er als ein offenbarer Verderber des Geſchmacks und der Reinheit der Jugend ohne Zweifel auch dieſes Amtes entledigt, und es ſtünde ihm dann frey, mit Carricaturbildern und Pamphlets von Haus zu Haus feil zu gehen, und die freche Schamloſigkeit, gegen eine, die Heiligkeit der Natur, der Religion und der Kunſt lehrende, Philoſophie, als gegen ein Verderbniß und Gift der Jugend, Invectiven auszuſtreuen, mit Anſtand zu treiben."

An der Verachtung fehlt es nun freylich hier zu Lande dieſem Anmerkungenſchreiber keinesweges, und er thut wohl, da er in dieſem Umkreis, wie geſagt, ſchon längſt keine andere Realität als die einer öffentlichen komiſchen Perſon hat, ſich in einigen ganz rohen und unaufgehellten Gegenden, an den Pasquillantenpöbel, der in einer obſcuren oberdeutſchen Zeitung dem Vernehmen nach ſein Weſen treibt, zu wenden und in die aufgeklärten Capucinerpredigten und Salatbadereyen, die von dorther gegen die Philoſophie angeſtimmt werden ſollen, mit einzuſtimmen. Daß er ſich ſelbſt nur zu dieſer Claſſe von Menſchen in jener Gegend rechnet, hat er dadurch an den Tag gelegt, daß er einen Mann, der ihr in ſeiner doppelten Eigenſchaft als phyſiſcher Wohlthäter und Freund der Wiſſenſchaften und Künſte heilbringend geweſen iſt und ſeyn wird, den Grafen Rumford, mit ſeinem einen Gilrey accompagnirenden Schenkenwitz nicht verſchont gelaſſen hat.

Schlußanmerkung.

„Dieſer Elenden dunkles Leben iſt ſo niedrig, daß ſie jedes andere Loos beneiden. Sprechen wir nicht weiter von ihnen, ſondern ſieh ſie an und geh' vorbey."
Infern. C. III.

Ueber
das Verhältniß
des

Realen und Idealen in der Natur,

oder Entwickelung
der

erſten Grundſätze der Naturphiloſophie

an den

Principien der Schwere und des Lichts,

---

von

F. W. J. Schelling.

Hamburg,
bey Friedrich Perthes.
1806.

lm

Das Dunkelſte aller Dinge, ja das Dunkel ſelbſt nach einigen, iſt die Materie. Dennoch iſt es eben dieſe unbekannte Wurzel, aus deren Erhebung alle Bildungen und lebendigen Erſcheinungen der Natur hervorgehen. Ohne die Erkenntniß derſelben iſt die Phyſik ohne wiſſenſchaftlichen Grund, die Vernunftwiſſenſchaft ſelbſt entbehrt des Bandes, wodurch die Idee mit der Wirklichkeit vermittelt iſt: Ich nehme die Materie weder als etwas unabhängig von der abſoluten Einheit Vorhandenes an, daß man dieſer als einen Stoff unterlegen könnte, noch auch betrachte ich ſie als das bloße Nichts: ſondern, ich ſtimme im Allgemeinen mit jenem Ausſpruch des Spinoza überein, welcher in einem ſeiner Briefe auf die Frage, ob aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung (im Carteſianiſchen Sinn) die Mannichfaltigkeit der körperlichen Dinge a priori abgeleitet werden könne, antwortel: ich halte vielmehr die Materie für ein Attribut, das die unendliche und ewige Weſenheit in ſich ausdrückt. Da übrigens ein jeder Theil der Materie für ſich Abdruck des ganzen Univerſum ſeyn muß; ſo kann ſie wohl nicht bloß als Ein Attribut, das die unendliche Weſenheit ausdrückt, ſondern ſie muß als ein Inbegriff ſolcher Attribute betrachtet werden. Daß der Materie ein Gegenſatz, eine Zweyheit zu Grunde liege, hat ſchon das Alterthum theils geahndet, theils erkannt. Daß dieſe durch ein Drittes in ihr aufgehoben ſey und ſie ſelbſt daher eine geſchloſſne und in ſich identiſche Triplicität darſtelle, iſt in aller Munde, ſeitdem dieſe Unterſuchungen neuerdings angeregt worden ſind. Dennoch behält die Tiefe dieſes Gegenſtandes einen unwiderſtehlichen Reiz für den Betrachter, und zieht ihn immer wieder an, ſo lange wenigſtens, als er ſich nicht einbilden kann, jene völlig erleuchtet zu haben, wie mir dieß bis jetzt der Fall zu ſeyn ſcheint. Aus dieſem Grunde glaube ich weder etwas Unnöthiges, noch den Verſtehenden Unerwünſchtes zu leiſten, wenn ich in einer einfachen Darſtellung die Folgen meiner Unterſuchungen zuſammengedrängt mittheile, über die Principien, deren endliches Reſultat die Materie iſt, im vollſten Sinne des Worts. Dieſelben Principien ſind nothwendig, die der geſammten Natur und ſo zuletzt die des All ſelbſt, und dieſem nach mögen wir gleichſam ſinnbildlich an der Materie das ganze innere Triebwerk des Univerſum und die höchſten Grundſätze der Philoſophie ſelbſt entwickeln. Wir hoffen, dieſe Entwickelung werde als keine fremdartige Zugabe erſcheinen zu einer Schrift, welche keinen andern Werth hat, als den einiger treuen, auf Anſchauung gegründeten und durch die Folge gerechtfertigten Ahndungen über die allumfaſſende Bedeutung jenes Geſetzes des Dualismus, dem wir in den einzelnſten Erſcheinungen eben ſo beſtimmt, als im Ganzen der Welt begegnen. Schon der erſte Blick in die Natur lehrt uns, was uns der letzte lehrt; denn auch die Materie drückt kein anderes noch geringeres Band aus, als jenes, das in der Vernunft iſt, die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen. Wir erkennen in den Dingen erſtens die reine Weſentlichkeit ſelbſt, die nicht weiter erklärt werden kann, ſondern ſich ſelbſt erklärt. Wir erblicken aber dieſe Weſentlichkeit nie für ſich, ſondern ſtets und überall in einem wunderſamen Verein mit dem, das nicht von ſich ſelbſt ſeyn könnte und nur beleuchtet iſt von dem Seyn, ohne je ſelbſt für ſich ein Weſentliches werden zu können. Wir nennen dieſes das Endliche oder die Form.

Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen hinzukommen; denn es müßte ſonſt aus ſich ſelbſt zu dem Endlichen herausgehen, d. h. es müßte nicht Unendliches ſeyn. Eben ſo undenkbar aber iſt es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme; denn es kann vor

dieſem

dieſem überall nicht ſeyn, und iſt überhaupt erſt etwas in der Identität mit dem Unendlichen.

Beyde müſſen alſo durch eine gewiſſe urſprüngliche und abſolute Nothwendigkeit vereinigt ſeyn, wenn ſie überhaupt als verbunden erſcheinen.

Wir nennen dieſe Nothwendigkeit, ſo lange bis wir etwa einen andern Ausdruck derſelben finden, das abſolute Band, oder die Copula.

Und in der That iſt klar, daß dieſes Band, in dem Unendlichen ſelbſt, erſt das wahrhaft und reell-Unendliche iſt. Es wäre keineswegs unbedingt, ſtünde das Endliche oder Nichts ihm entgegen. Es iſt abſolut nur als abſolute Verneinung des Nichts, als abſolutes Bejahen ſeiner ſelbſt in allen Formen, ſomit nur als das, was wir die unendliche Copula genannt haben.

Eben ſo klar iſt auch, daß die Vernunft nicht das wahrhaft und in jeder Beziehung Unbedingte erkennte, wenn ſie das Unendliche nur im Gegenſatz des Endlichen begriffe.

Iſt es nun jenem weſentlich, ſich ſelbſt in der Form des Endlichen zu bejahen; ſo iſt eben damit zugleich dieſe Form, und da ſie nur durch das Band iſt, ſo muß auch ſie ſelbſt als Ausdruck deſſelben, d. h. als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen erſcheinen.

Eben ſo nothwendig und ewig als dieſe beyden, ſind auch das Band und das Verbundene beyſammen, ja die Einheit und das Zumalſeyn von dieſen iſt ſelbſt nur der reale und gleichſam höhere Ausdruck jener erſten Einheit. Wird überhaupt erſt das Band geſetzt, ſo müßte es ſich ſelbſt als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche wirklich im Endlichen, d. h. wenn es nicht zugleich das Verbundene ſetzte.

Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verſchiedenes Reales aus: ſondern daſſelbe, was in dem einen iſt, iſt auch in dem andern; das, wodurch das Verbundene auf keine Weiſe gleich iſt dem Band, iſt nothwendig nichtig, da die Weſentlichkeit eben in der abſoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, alſo auch in der des Bandes und des Verbundenen beſteht.

Wir können zwiſchen dieſen beyden keinen andern Unterſchied anerkennen, als den wir in dem Geſetz der Identität, (wodurch die Verknüpfung des Prädicirenden mit dem Prädicirten als eine ewige ausgedrückt iſt,) finden können, je nachdem wir entweder auf die abſolute Gleichheit, die Copula ſelbſt, oder auf das Subjekt und das Prädicat, als die Gleichgeſetzten, reflectiren, und ſo wie dieſe mit jener zumal und untrennbar da ſind, eben ſo überhaupt das Verbundene mit dem Band.

Das

Das Band drückt in dem Verbundenen zugleich ſein eignes in der Identität beſtehendes Weſen aus. Dieſes kann daher in ſo fern als ſein Abdruck betrachtet werden. Nehme ich aber von dem Abdruck hinweg, was er von demjenigen hat, von dem er der Abdruck iſt; ſo bleiben nichts als lauter unweſentliche Eigenſchaften zurück, nämlich die, welche er als bloßer Abdruck, leeres Scheinen, hat; ſo daß alſo das Band ſelbſt und der Abdruck nicht zwey verſchiedne Dinge, ſondern entweder nur ein und daſſelbe Weſen auf verſchiedne Weiſe angeſchaut, oder das eine zwar ein Weſen, das andre aber ein Nichtweſen iſt.

Es iſt derſelbe Unterſchied, welchen einige zwiſchen dem Eſſe ſubſtantiae und dem Eſſe formae gemacht haben, und von dem gleichfalls einzuſehen iſt, daß er kein reeller, ſondern bloß ideeller Unterſchied ſey.

Wir können das Band im Weſentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe ſeiner ſelbſt, (welche in allen Dingen das höchſte iſt,) als unendliche Luſt, ſich ſelbſt zu offenbaren, nur daß das Weſen des Abſoluten nicht von dieſer Luſt verſchieden gedacht werde, ſondern als eben dieſes ſich-ſelber-Wollen.

Eben das ſich-ſelbſt-Bejahen iſt, unangeſehen der Form, das an ſich unendliche, welches daher nie und in nichts endlich werden kann.

Das Abſolute iſt aber nicht allein ein Wollen ſeiner ſelbſt, ſondern ein Wollen auf unendliche Weiſe, alſo in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.

Der Abdruck dieſes ewigen und unendlichen ſich-ſelber-Wollens iſt die Welt.

Sehen wir aber in dieſem Abdruck der Welt auf das, was ſie von dem Band hat, und wodurch ſie ihm gleich iſt, das Poſitive in ihr, und nicht auf die unweſentlichen Eigenſchaften: ſo iſt ſie von dem Abſoluten ſelbſt nicht verſchieden, ſondern nur die vollſtändige und in progreſſiver Entwicklung ausgebreitete Copula.

Und hier eben ſtehen wir an dem erſten und wichtigſten Punkte ihrer Entfaltung.

Das Univerſum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band ſich ſelbſt bejaht, iſt nur Univerſum, wirkliche Ganzheit (totalitas) durch das Band, d. h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (identitas), und kann ohne dieſe auf keine Weiſe gedacht werden.

Unmöglich aber wäre es auch, daß das Band in dem Vielen das Eine wäre, d. h. ſelbſt nicht Vieles würde, wäre es nicht wieder, in dieſer ſeiner Einheit in der Vielheit, und eben deßhalb auch im Einzelnen das Ganze.

Die

Die Einheit des Bandes fordert daher die durchgängige Ganzheit deſſelben, und kann ohne dieſe nicht gedacht werden.

Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität iſt daher das urſprüngliche und in keiner Art trennbare oder auflöſbare Weſen des Bandes, welches dadurch keine Duplicität erhält, ſondern vielmehr erſt wahrhaft Eins wird.

Weder aus jener noch aus dieſer allein kann die vollendete Geburt der Dinge begriffen werden, ſondern nur aus dem nothwendigen Einsſeyn beyder in Allem und jedem wie in dem Band ſelbſt. Die Vollſtändigkeit der Beſtimmungen in allem Wirklichen iſt ganz gleich jener Vollendung des Ewigen ſelbſt, kraft welcher es in der Identität das Ganze und in der Ganzheit das Identiſche iſt.

Die Formen, in denen das ewige Wollen ſich ſelber will, ſind für ſich betrachtet ein Vieles; die Vielheit iſt daher eine Eigenſchaft der Dinge, die ihnen nur zukommt, abgeſehen von dem Band, auch thut ſie eben deßhalb nichts zur Realität der Dinge hinzu und ſchließt nichts Poſitives in ſich. Das Band iſt in der Vielheit der Dinge die Einheit, und inſofern die Negation der Vielheit für ſich betrachtet.

Von

Von Gott ſagt ein Ausſpruch des Alterthums: Er ſey dasjenige Weſen, das überall Mittelpunkt auch im Umkreis iſt, und daher nirgends Umkreis. Wir möchten dagegen den Raum erklären, als dasjenige, was überall bloß Umkreis iſt, nirgends Mittelpunkt.

Der Raum als ſolcher iſt die bloße Form der Dinge ohne das Band, des Bekräftigten ohne das Bekräftigende: daher auch ſeine Unweſentlichkeit durch ihn ſelbſt offenbar iſt, indem er nichts anders als die reine Kraft- und Subſtanzloſigkeit ſelbſt bezeichnet. Man fordre nicht, daß wir den Raum erklären; denn es iſt an ihm nichts zu erklären; oder ſagen, wie er erſchaffen worden, denn ein Nichtweſen kann nicht erſchaffen werden.

Das Band als das Gleiche und Eine in der Vielheit des Verbundenen negirt dieſe als für ſich beſtehende; es negirt daher zugleich den Raum, als die Form dieſes für-ſich-Beſtehens.

Dieß Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht; der überall gegenwärtige, nirgends umſchriebne Mittelpunkt, iſt in der Natur als Schwere.

Indem aber das Band in der Schwere den Raum, als Form des für-ſich-Beſtehens negirt, ſetzt es zumal die andre Form der Endlichkeit, die Zeit, welche nichts anders iſt, denn die Negation des für-ſich-Beſtehens, und

und nicht ſowohl von der Beſonderheit der Dinge herkommt, wie der Raum, als vielmehr ein Ausdruck des Einen iſt im Gegenſatz des Vielen, des Ewigen im Widerſpruch mit dem Nichtewigen.

Das Band, das an ſich das Ewige iſt, iſt in dem Verbundenen, als Verbundnen, die Zeit. Denn das Verbundene als ein ſolches iſt jederzeit nur dieſes = B; das Band aber als das Weſende von B iſt zumal das Weſende, die untheilbare Copula aller Dinge.

Daher denn jenes, (das Verbundne, als das Verbundene) von dem Ewigen (oder dem Band) gleichſam überſchwellt, als ein bloßes Accidens, und zeitlich geſetzt iſt. Zeitlich iſt nämlich alles, deſſen Wirklichkeit von dem Weſen übertroffen wird, oder in deſſen Weſen mehr enthalten iſt, als es der Wirklichkeit nach faſſen kann.

Indem nach einer unvermeidlichen Nothwendigkeit das Band des Ganzen auch das Weſen des einzelnen Verbundenen iſt, beſeelt es dieſes unmittelbar; Beſeelung iſt Einbildung des Ganzen in ein Einzelnes. Als Beſeelung wird es betrachtet, daß der Magnetſtein das Eiſen, das Elektron leichte Körper an ſich zieht: aber iſt es nicht unmittelbare Beſeelung, daß jeder Körper, ohne ſichtbare Urſache, gleichſam magiſcher Weiſe zum Centrum bewegt wird. Dieſe Beſeelung des Einzelnen durch die Copula

des

des Ganzen iſt jedoch der Beſeelung des Punktes zu vergleichen, wenn er in die Linie eintretend gedacht wird, und zwar vom Begriff eines Ganzen, der mehr enthält, als er (der Punkt) für ſich ſelbſt enthalten kann, durchdrungen wird, aber in dieſem Durchgang auch ſein unabhängiges Leben verliert.

Das Seyn des Verbundenen, als Verbundenen, iſt daher ein der Natur und dem Begriff nach verſchiedenes von dem des Bandes. Das Weſen des Bandes iſt an ſich ſelbſt Ewigkeit, das Seyn des Verbundenen aber für ſich Dauer; denn ſeine Natur iſt, von der einen Seite zwar zu ſeyn, aber nur als dienend dem Ganzen, in ſofern alſo auch nicht-zu-ſeyn. Das Verknüpfende dieſes Widerſpruches in ihm ſelbſt aber iſt die Zeit.

Das Band in B wird nicht beſtimmt von dem Band in C, D u. ſ. f. denn es iſt als jenes zumal dieſes und nur ein durchaus untheilbares Band. Das Verbundene dagegen, als ein ſolches, wird nothwendig beſtimmt durch anderes Verbundenes, als ein ſolches; (denn es iſt mit ihm zu Einem Ganzen gefügt, nicht aber von ſich ſelbſt, ſondern durch das Band); und unterliegt daher den Relationen zu anderem, mittelbar aber zu allen Dingen.

Das Reale ſelbſt aber in der Unweſentlichkeit der Zeit iſt die ewige Copula, ohne welche eine Zeit nicht ein-

mal

mal verſließen könnte. Das Weſen in der Zeit iſt überall Mittelpunkt, aber nirgends Umkreis. Jeder Augenblick iſt daher von der gleichen Ewigkeit wie das Ganze. Aus dieſem Grunde erhellt, daß das Zeitleben jedes Dings an ſich betrachtet von dem ewigen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt ſein ewiges iſt.

Wie das Band eine ewige Wahrheit iſt, ſo iſt es auch als Weſen des Einzelnen nur eine ewige, nicht eine zeitliche Wahrheit. Das Daſeyn des Einzelnen kann in der Wahrheit des Bandes nicht mechaniſch, ſondern nur dynamiſch oder der Idee nach begriffen ſeyn, und iſt darum unangeſehen der Dauer in und mit dem Ganzen ewig.

Setze, um dieß deutlich zu machen, (gleichſam mythiſcher Weiſe es vorſtellend, wie dieß in den Lehren der Religion geſchieht), die Zeit als abgelaufen und demnach nun als Ewigkeit: ſo ſiehſt du dich ſelbſt wieder in ihr. Dieſe Ewigkeit, die du nur als abgelaufne Zeit imaginirſt, iſt aber ſchon. Die Endlichkeit des Dings, d. h. des Verbundenen iſt, daß es nur daure und von der Allmacht der Copula überwältiget vergehe. Aber ſeine Ewigkeit iſt, daß es zum Ganzen gehört, und daß ſein Daſeyn, ſo kurz oder lang es gedauert haben mag, in dem Ganzen als ein ewiges aufbewahrt iſt.

Der Ausdruck des Bejahtſeyns, des für-ſich-Beſtehens im Einzelnen iſt die Ruhe; denn alles für-ſich-

ſelbſt-

ſelbſt-Beſtehende ruht. Wie nun das Band als Schwere das Verbundene als für-ſich-Beſtehendes negirt: eben ſo negirt es auch jene Ruhe, deren Nichtigkeit wir im Raume anſchauen, indem es die Bewegung in die Ruhe ſetzt.

Bewegung in der Ruhe iſt daher an dem Einzelnen der Ausdruck des Bandes, ſofern es Schwere, d. h. die Identität iſt in der Totalität.

An ſich ſelbſt aber ſtellt ſich das Band in der Schwere aller Dinge dar als die unendliche und freye Subſtanz. Es hat nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, d. h. Theile, ſondern nur Ein und daſſelbe Seyn. Es iſt nicht umſchrieben, weder von den Dingen, denn alle Dinge ſind nur in ihm, es ſelbſt aber iſt in keinem andern, noch von ſich ſelbſt, denn es iſt ſich ſelbſt unfaßlich, weil es nicht ein Gedoppeltes, ſondern nur Eines iſt. Als das, was in allen Dingen das Weſen iſt, hat es nothwendig ſelbſt kein Verhältniß zu anderem, und da es ferner mit nichts anderem vergleichbar iſt, ſo kommt ihm auch keine Größe zu; eben ſo wenig hat es ein Verhältniß zu der Größe, oder zu irgend einer Verſchiedenheit der Dinge; denn es iſt daſſelbe göttliche Band im Kleinſten wie im Größten. Eben ſo giebt es für das Band keine Leere noch Abſtand, weder Nähe noch Ferne, denn es iſt der überall gegenwärtige Mittelpunkt. Alles aber, was von dem Band gilt,

gilt auch von dem All, welches nach dem Poſitiven betrachtet von dem Band ſelbſt nicht verſchieden iſt. Wie könnten wir daher, wenn wir auch nur auf das Weſen in der Schwere ſehen, von dem All die Frage aufwerfen, ob es dem Raume nach endlich oder unendlich ſey? Indem vielmehr der Gott in der Schwere ſich überall als Mittelpunkt zeigt, und die Unendlichkeit ſeiner Natur, welche die falſche Imagination in endloſer Ferne ſucht, ganz in der Gegenwart und in jedem Punkte kund giebt: hebt er eben damit jenes Schweben der Imagination auf, wodurch ſie vergebens die Einheit der Natur mit der Allheit und die Allheit mit der Einheit zu vereinigen ſucht.

Allgemein alſo iſt die Schwere das Verendlichende der Dinge, indem ſie in das Verbundene, die Einheit oder innre Identität aller Dinge als Zeit ſetzt. Gerade in dieſer Ueberwältigung oder Unterdrückung durch das Band, wird das Verbundene des Gegenſcheines fähig und geſchickt zu der Abſchattung des Weſentlichen, wie der formloſe Stoff nur in dem Maaß, als er von dem Bildner bewältigt ſelbſt gleichſam verſchwindet, die Idea des Künſtlers hervortreten läßt; oder wie da, wo der beſtändigſte Wechſel des Verbundenen ſtatt findet, und dieſes am meiſten in ſeiner Nichtigkeit erſcheint, im Organismus, am vollkommenſten das Weſentliche (die Copula) durchſcheint und ſichtbar wird; oder wie oft organiſche Weſen noch unmit-

telbar

ſichtbar vor ihrem Vergehen den höchſten Lebensglanz von ſich werfen.

Alle Verwicklung in der Natur beruht auf eben dieſer Vernichtung, dieſem durchſichtig werden des Verbundenen als des Verbundenen für das Band.

Das Band verhält ſich zu dem Verbundenen wieder, wie ſich Bejahendes zu Bejahtem verhält, welche beyde, wie geſagt, auf eben ſo nothwendige Weiſe beyſammen ſind, als in dem höchſten Vernunftſatz (A = A) mit der Copula zugleich auch das Subjekt und Prädicat als verknüpft ſind.

Aber das Band oder die Einheit in der Schwere ſetzt das Verbundene als bloß endlich, als nicht-ewig, und hinwiederum das Ewige in der Schwere iſt nicht ſelbſt wirklich oder objektiv, ſondern nur das Bejahende oder Subjektive.

Sollte alſo in dem Verbundenen ſelbſt das Ewige als wirklich geſetzt ſeyn: ſo müßte das Band, d. h. das Bejahende in ihm ſelbſt wieder bejaht, ſelbſt wieder wirklich ſeyn.

Wie iſt dieß möglich? Wir haben nicht vergeſſen, daß das Ewige in der Schwere nur von Einer Seite betrachtet wurde, nämlich nur als die Identität in der Totalität.

Das Ewige aber bejaht nicht allein ſich ſelbſt als die Einheit in der Allheit der Dinge, (wodurch dieſe das bloße Verhältniß des Bejahten haben;) ſondern es bejaht auch dieſes ſein Bejahen aller Dinge wieder im Einzelnen, d. h. es ſetzt ſich oder iſt Allheit auch im Einzelnen, Totalität in der Identität.

Inwiefern es nun nicht bloß Identität in der Totalität, ſondern eben ſo auch Totalität in der Identität, und daher auch im Einzelnen, iſt: in ſofern iſt es zuförderſt ſelbſt erſt vollendete Subſtanz, und in ſofern nur wird auch in dem Verbundenen als dem Verbundenen das Ewige entfaltet.

Hat das Band als bloße Identität das für-ſich-Beſtehen der Dinge, und dadurch den Raum, negirt, (denn nur das All iſt wahrhaft geſchieden und für ſich, weil außer ihm Nichts iſt): ſo muß im Gegentheil das Band, als Totalität im Einzelnen, die Zeitlichkeit und Endlichkeit negiren; dafür aber an dem Ding das wirkliche für-ſich-Seyn und damit den realen Raum oder die Ausdehnung; die Simultaneität und mit Einem Wort dasjenige hervorrufen, wodurch es eine Welt für ſich iſt.

Es iſt hier der Ort, uns über das Verhältniß von Raum und Zeit in der Natur, und wie beyde ſtets durch

durch einander negirt und endlich ausgeglichen werden, völlig zu erklären.

Raum und Zeit ſind zwey relative Negationen von einander: in keinem von beyden kann daher etwas abſolut-Wahres ſeyn, ſondern, in jedem iſt eben das wahr, wodurch es das Andre negirt. Der Raum hat für ſich die Simultaneität, und gerade ſo weit, als er Gegentheil der Zeit iſt, ſo weit iſt ein Schein der Wahrheit in ihm. Die Zeit im Gegentheil hebt das Auseinander auf und ſetzt die innere Identität der Dinge; dagegen bringt ſie, das Richtige des Raums negirend, ſelbſt etwas Nichtiges mit, nämlich das Nach-einander in den Dingen.

Das Unweſentliche des einen iſt daher immer in dem andern negirt, und inwiefern das Wahre in jedem durch das andre nicht kann ausgelöſcht werden, ſo iſt in der vollkommnen relativen Negation beyder durch einander, d. h. in der vollkommnen Ausgleichung beyder, zugleich das Wahre geſetzt.

Wie nun das Ewige, als Einheit in der Allheit, die Schwere in der Natur iſt; ſo folgt, daß daſſelbe, auch als Allheit in der Einheit, überall gegenwärtig ſey, im Theil wie im Ganzen, und die Dinge eben ſo allgemein als die Schwere begreiſe.

Wo ſollten wir aber dieſes zweyte Weſen, wenn wir es anders ſo nennen dürfen, da es doch mit dem erſten nur ein und daſſelbe ausmacht, finden, wenn nicht in jenem allgegenwärtigen Lichtweſen, in welches die Allheit der Dinge aufgelöſt, dem Jupiter, von dem Alles allerwärts erfüllt iſt?

Unvollkommen und nur von der einzelnen Erſcheinung hergenommen, könnte jener Ausdruck ſcheinen: doch kaum zu mißdeuten von dem, welchem der Alten Begriff von der Weltſeele, oder dem verſtändigen Aether bekannt iſt, und der nur weiß, daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird.

Wie alſo die Schwere das Eine iſt, das, in Alles ſich ausbreitend, in dieſem All die Einheit iſt; ſo ſagen wir im Gegentheil von dem Lichtweſen, es ſey die Subſtanz, ſofern ſie auch im Einzelnen, alſo überhaupt in der Identität das All, oder das Ganze iſt.

Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtweſens bringen erſt zuſammen den ſchönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir ſo nennen.

Das Lichtweſen iſt der Lebensblick im allgegenwärtigen Centro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußer-

äußerlich Eins ſind, eben ſo ſind ſie in dem Lichtweſen als in einem innern Mittelpunkt vereinigt und ſich ſelbſt unter einander in dem Maaß innerlich gegenwärtig, als jener Brennpunkt vollkommner oder unvollkommner in ihnen ſelbſt liegt.

Von dieſem Weſen ſagten wir, daß es die Zeit, als Zeit, im Verbundenen negire. Wir erkennen dieß ſchon in ſeinen einzelnen Erſcheinungen auf vielfache Weiſe; im Klang, welcher, obſchon der Zeit angehörig, doch in dieſer gleichſam organiſirt, eine wahre Totalität iſt; am beſtimmteſten in ſeiner reinſten Erſcheinung, im Licht. Wenn Homeros die Schnelligkeit der Bewegung durch die Zeitloſigkeit des Gedankens beſchreibt, welcher umherſchweift, viele Länder der Erde im Nu durcheilend: ſo können wir die Zeitloſigkeit des Lichts in der Natur allein mit der des Gedankens vergleichen.

Aber als inneres Weſen und als das andre Principium des Einzelnen, entfaltet das Lichtweſen die in ihm gegenwärtige Ewigkeit und bringt auch das zur Erſcheinung, wodurch es eine ewige Wahrheit hat, wodurch es ſelbſt nothwendig iſt im All. Denn nothwendig iſt jedes Ding, nur ſofern ſein Begriff zumal der Begriff aller Dinge iſt

Da die Bewegung eines Dings nichts anderes iſt, als der Ausdruck ſeines Bandes mit andern Dingen: ſo

ſetzt

ſetzt das Lichtweſen, indem es dieß Band in dem Ding ſelbſt als objektiv entfaltet, nicht wie die Schwere die Bewegung in die Ruhe, ſondern die Ruhe in die Bewegung und macht das Ding ſelbſt in der Ruhe dennoch zum Spiegel des Ganzen.

Daſſelbe Principium iſt in jener allgemeinen Seele erkennbar, welche die Zeit durchdringt, das Zukünftige vorausſieht, ahndet in den Thieren, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen in Uebereinſtimmung ſetzt, und jene loſe Verknüpfung der Dinge in der Zeit völlig aufhebt.

Es iſt unläugbar, daß neben dem äußeren Leben der Dinge ſich ein innerliches offenbart, dadurch ſie der Sympathie und Antipathie, ſo wie allgemein der Perception andrer, auch nicht unmittelbar gegenwärtiger Dinge fähig ſind; unläugbar alſo, daß das allgemeine Leben der Dinge zugleich das beſondere des einzelnen iſt.

Da dieſes Principium es iſt, wodurch allgemein die Unendlichkeit der Dinge als Ewigkeit und Gegenwart geſetzt iſt; ſo iſt es zugleich dasjenige, welches in der Zeit das Bleibende, in dem allesumſchließenden Kreis der Ewigkeit gleichſam einzelne Kreiſe, nämlich die größeren und kleineren Perioden bildet, das die Jahre, Monate und Tage ſchmückt: und ſollten wir nicht mit Platon übereinſtimmen, dieſes allesordnende und beſſernde Princip, die allgemeine

und

und allſeitige Weichheit und die königliche Seele des Ganzen zu nennen?

Auch das Lichtweſen aber iſt ebenſo wie die Schwere, nur ein Abſtraktum des alleinigen und ganzen Weſens; niemals und in keinem Ding der Natur ſehen wir Eines derſelben für ſich wirken, ſondern das eigentliche Weſen der Dinge, wir mögen es nun in ſeiner ſchaffenden Wirkſamkeit oder in dem Erſchaffenen ſelbſt betrachten, iſt immer das Identiſche jener beyden, wie es nur als dieſes von uns anfänglich erkannt wurde.

Hier ſehen wir alſo die erſte Copula zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen vollſtändig auch in der Wirklichkeit entwickelt, und in die höhere verwandelt, zwiſchen dem Unendlichen, ſofern es die Einheit in der Allheit der Dinge, und demſelben, ſofern es die Allheit in der Einheit iſt.

In jedem von beyden liegt das ewige Band; jedes iſt für ſich abſolut, aber ſie ſelbſt ſind wieder durch das gleiche Band ſo verſchlungen, daß ſie ſelbſt, und das wodurch ſie vereinigt ſind, nur Ein und daſſelbe unauflösliche Abſolute ausmachen.

Es iſt Eine und dieſelbe Natur, welche auf gleiche Weiſe das Einzelne in dem Ganzen, und das Ganze in dem Einzelnen ſetzt, als Schwere nach Identification der Totali-

Totalität, als Lichtweſen nach Totaliſirung der Identität tendirt.

Der beyden Principien ewiger Gegenſatz und ewige Einheit erzeugt erſt als Drittes und als vollſtändigen Abdruck des ganzen Weſens jenes ſinnliche und ſichtbare Kind der Natur, die Materie.

Nicht eine Materie im Abſtrakto, eine allgemeine, formloſe oder unbefruchtete, ſondern die Materie mit der Lebendigkeit der Formen zumal und ſo, daß auch ſie wieder ein dreyfaltig ausgebreitetes und doch zu Einem unauflöslich verkettetes Ganzes ausmacht.

Alle Formen, welche nach dem Weſen des Abſoluten möglich ſind, müſſen auch wirklich ſeyn, (denn mit dem Band zumal iſt nothwendig das Verbundene), und da die Allheit, die Einheit und die Identität beyder, jedes dieſer drey für ſich das ganze Abſolute und doch keines ohne das andere iſt: ſo iſt klar, wie in jedem derſelben das Ganze, nämlich die Allheit, die Einheit und die Identität beyder enthalten und ausgedrückt ſeyn müſſe.

So iſt z. B. die Schwere für ſich der ganze und untheilbare Gott, inwiefern er ſich als die Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausdrückt.

Die Schwere für ſich organiſirt ſich daher zu einer eigenthümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen

Bandes,

Bandes, aber unter dem gemeinſchaftlichen Siegel der Endlichkeit begriffen ſind.

Die Schwere wirkt auf den Keim der Dinge hin; das Lichtweſen aber ſtrebt die Knoſpe zu entfalten, um ſich ſelbſt anzuſchauen, da es als das All in Einem, oder als abſolute Identität, ſich nur in der vollendeten Totalität ſelbſt erkennen kann.

Die Schwere wirkt auf Beſchränkung des Raums, des für-ſich-Beſtehens hin und ſetzt in dem Verbundenen das Nach-einander oder die Zeit, welche dem Raum eingeſchwungen jenes bloß endliche Band des Zuſammenhangs oder der Cohärenz iſt.

Im Reich der Schwere ſelbſt alſo iſt der Abdruck der Schwere das geſammte Feſte oder Starre, in welchem der Raum von der Zeit beherrſcht iſt.

Das Lichtweſen dagegen macht, daß das Ganze auch in dem Einzelnen ſey.

Im Reich der Schwere ſelbſt iſt daher der Abdruck des Lichtweſens, als des anderen Bandes, die Luft. Hier nämlich zeigt ſich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Theil abſolut von der Natur des Ganzen iſt, während das Daſeyn des Starren eben darauf beruht, daß die Theile relativ von einander verſchieden, ſich polariſch ent-

gegen-

gegengeſetzt ſeyn. Iſt alſo in dem geſammten Reflex eigentlich die Zeit das Lebendige: ſo ſtellt dagegen das andre Reich, die Luft, in ihrer Freyheit und Ununterſcheidbarkeit von dem Raum, das Bild der reinſten Simultaneität ungetrübt dar.

Die abſolute Copula der Schwere und des Lichtweſens aber iſt die eigentlich productive und ſchaffende Natur ſelbſt, zu der ſich jene als die bloßen, wenn gleich ſelbſt weſentlichen, Attribute verhalten. Von dieſer quillt alles, was uns in dem Verbundenen ſelbſt mit der Idee der Realität des Daſeyns erfüllt.

Im Reich der Schwere ſelbſt iſt als Abdruck dieſes dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinſten dargeſtellt iſt, das Waſſer, das fürnehmſte der Dinge, von dem alle Produktivität ausgeht, und in das ſie zurückläuft. Von der Schwere als dem Princip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit; von dem Lichtweſen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze iſt.

Auf dieſe drey Urformen alſo kommen alle Schöpfungen im Reich der Schwere zurück.

Aber auch jeder einzelne Theil der Materie iſt ebenſo wieder ein Abdruck dieſes dreygeſtalteten Ganzen, und ſtellt in den drey Dimenſionen nur die auseinandergelegte dreyfache Copula dar, ohne deren Gegenwart (der Wirklichkeit oder der Potenz nach) keine Realität möglich iſt.

Die Betrachtung jener Formen in der Vereinzelung führt uns zu einer Vorſtellung von der unorganiſchen oder unbelebten Natur.

Aber ſie ſind in der That und in der wirklichen Natur nicht vereinzelt, ſondern, wie ſie dem Allgemeinen nach Eins ſind durch die Schwere, eben ſo ihrer Beſonderheit nach durch das Lichtweſen oder innere Centrum der Natur, welches, ſelbſt das All in Einem, ſie, als Glieder eines organiſchen Leibes zur Totalität ihrer Differenzen entfaltet, zugleich in die Einheit und Ewigkeit ſeiner Selbſtanſchauung aufnimmt.

Wie nämlich in der erſten Schöpfung das unendliche und untheilbare Weſen der Natur, ſich ſelbſt im Endlichen bejahend, dieſes als ein zufälliges und zeitliches ſetzt; ſo iſt dagegen in der gleich ewigen Zurücknahme der Allheit in die Einheit eben dieſes Endliche in die Identität des Weſens verklärt und dadurch ſelbſt weſentlich geſetzt.

Von dieſer Seite betrachtet, bilden die einzelnen Dinge der Natur nicht eine unterbrochne oder in's Endloſe auslaufende Reihe, ſondern eine ſtetige, in ſich ſelbſt zurückkehrende Lebenskette, in welcher jedes Glied zum Ganzen nothwendig iſt, wie es ſelbſt das Ganze empfindet und

keine

keine Veränderung ſeines Verhältniſſes erleiden kann, ohne Zeichen des Lebens und der Empfindlichkeit von ſich zu geben.

Die leiſeſten Veränderungen, z. B. bloß räumlicher Verhältniſſe, haben in dieſem lebensvollen Ganzen Erſcheinungen von Wärme, Licht, Elektricität zur Folge: ſo beſeelt zeigt ſich alles, ein ſo inniges Verhältniß des Theils zum Ganzen und des Ganzen zum Theil.

Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfaſſen ſucht: ſo iſt der Ausdruck dieſes Strebens Magnetismus.

Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen iſt, iſt das allgemeine Band der Elektricität.

Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit; das ewige (in der Elektricität) manifeſtirt die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit: wo aber beyde ſich ausgleichen und aus beyden Banden ein drittes wird, tritt die Produktivität der nun mit ſich ſelbſt organiſch verflochtenen Natur abermals hervor, in den chemiſchen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erſt jeder Theil der Materie, ſein eignes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt und ein höheres, organiſches Daſeyn gewinnt.

So alſo lebt das Weſen in ſich geſchloſſen das Einzelne zeugend, wandelnd, um im Zeitlichen die Ewigkeit abzuſpiegeln; indeß es ſelbſt, aller Formen Kraft, Inhalt und Organismus, die Zeit in ſich ſelbſt als Ewigkeit ſetzt und von keinem Wechſel berührt wird.

Der Lebensquell der allgemeinen oder großen Natur iſt daher die Copula zwiſchen der Schwere und dem Lichtweſen; nur daß dieſer Quell, von dem alles ausfließt, in der allgemeinen Natur ſelbſt verborgen, nicht ſelbſt wieder ſichtbar iſt.

Wo auch dieſe höhere Copula ſich ſelbſt bejaht im Einzelnen, da iſt Microcosmus, Organismus, vollendete Darſtellung des allgemeinen Lebens der Subſtanz in einem beſondern Leben.

Dieſelbe alles enthaltende und vorſehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die ſtillen und ſtetigen, wie die gewaltſamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und alles ſtets in den ewigen Kreiß zurückführt; dieſelbe göttliche Einheit iſt es, welche, unendlich bejahungsluſtig, ſich in Thier und Pflanze geſtaltet und mit unwiderſtehlicher Macht, iſt der Moment ihres Hervortretens entſchieden, Erde, Luft und Waſſer in lebendige Weſen, Bilder ihres All-Lebens, zu verwandeln ſucht.

Dieſe höhere Einheit iſt es, welche, die Totalität der Schwere, und die Identität des Lichtweſens, gleicherweiſe im Verbundnen entfaltend, beyde als die Attribute von ſich ſelbſt ſetzt.

Das Lichtweſen ſucht im Verbundnen das Weſentliche, nämlich das Band; in gleichem Verhältniß als es dieſes entfaltet, kann es ſelbſt als das All in Einem eintreten und ſo die Welt im Kleinen vollendet darſtellen.

Das Leben des Organiſchen hängt zuförderſt an dieſer Entfaltung des Bandes; daher der Pflanze unendliche Liebe zum Licht, indem in ihr vorerſt nur das Band der Schwere ſich lichtet.

In demſelben Verhältniß, in welchem das Band aufgeſchloſſen wird, fängt das Verbundene ſelbſt an, unweſentlich zu werden, und wird einem immer größeren Wechſel unterworfen. Das Verbundene, als ſolches, (die bloße Materie) ſoll nichts für ſich ſeyn; ſie iſt nur etwas als Ausdruck des Bandes, daher dieſe beſtändig wechſelt, indeß das Organ, d. h. eben das Band, die lebendige Copula, die Idea ſelbſt, wie durch göttliche Bekräftigung, beſteht und immer daſſelbe bleibt.

Durch

Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundenen, als des Verbundenen, und die Entwickelung oder Verwirklichung des Bandes, gelangt daher die Idea erſt zu der vollendeten Geburt.

Indem indeß das Verbundene verſchwindet, dagegen aber das Band lebendig hervortritt, erſcheint in gleichem Verhältniß eben das, was auf der tieferen Stufe noch als ein Zufälliges erſchien als weſentlich; denn die Beſonderheit des Verbundenen iſt allein weſentlich und ewig in dem Band; wird daher dieſes objectiv, wirklich geſetzt, ſo wird das Wirkliche, das zuvor unweſentlich ſchien, nun ſelbſt weſentlich oder nothwendig. Daher das Daſeyn des Organismus nicht auf der Materie als ſolcher, ſondern auf der Form, d. h. eben demjenigen beruht, das in andrer Beziehung zufällig, hier aber weſentlich erſcheint für die Exiſtenz des Ganzen.

Nicht minder aber als das Band der Schwere im Organismus entfaltet wird, hat auch das Lichtweſen, als das All in Einem, die ewige Ruhe in der ewigen Bewegung, im lebenden Weſen vollkommnere oder unvollkommnere Centra gefunden. In ſteigender Entwicklung wird das Einzelne, ruhend jedoch, in der That gleich dem Ganzen, wie die Kraft eines jeden Punktes in dem Sehorgan die ganze himmliſche Umwölbung faßt, und der Punkt gleich iſt dem unendlichen Raum.

Noch einmal hypoſtaſirt ſich hier die dreyfache Copula, und bildet ſich jede in einer eigenthümlichen Welt aus.

Das dunkle Band der Schwere iſt in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöſt und dem Licht aufgeſchloſſen.

Die Knoſpe des Lichtweſens bricht in dem Thierreich auf.

Die abſolute Copula, jener beyder Einheit und Mittelpunkt, kann ſich ſelbſt nur in Einem finden, und ſich nur von dieſem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine iſt der Menſch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in ſeine ewige Freyheit heimkehrt.

Beruht indeß der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbſtbejahung der abſoluten Copula: ſo muß auch in jeder einzelnen Sphäre deſſelben der Gegenſatz und die Einheit der beyden Principien dargeſtellt ſeyn.

Die wahre Einheit der beyden Principien iſt aber die, bey welcher zugleich ihre Weſentlichkeit beſteht. Wäre jedes von beyden nur durch ein Theilganzes nicht aber durch ein Selbſtganzes dargeſtellt: ſo wäre damit die Selbſtſtändigkeit eines jeden aufgehoben und jenes höchſte Verhältniß

einer

einer göttlichen Identität ausgelöſcht, deren Unterſchied von einer bloß endlichen wir anderwärts ſchon dadurch erklärt haben, daß in ihr nicht Entgegengeſetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, ſondern ſolche, deren jedes für ſich ſeyn könnte und doch nicht iſt ohne das andre.

Dieſes Verhältniß iſt einzig in dem Gegenſatz und der Einheit der Geſchlechter dargeſtellt.

Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen ſich in der Pflanzenwelt geſtaltet, iſt im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtweſen durch das männliche Geſchlecht perſonificirt.

Das göttliche Band, welches die beyden Principien vermittelt und das ewig ſchaffende iſt, wirkt im Thier und Pflanzenreich ohne ſich zu erkennen, (denn die Liebe erkennt ſich ſelbſt nur in Einem) mit blinder Gewalt das große Werk der Propagation. Das Verbundne wird hier ſelbſt gleich dem Band, ſchaffend, zeugend, bejahend ſich ſelbſt.

Wie uns das dreyfache Band der Dinge in dem Ewigen ſelbſt als Eins liegt und durch ſeine Einheit das Ganze hervorbringt, ſo gebiert jenes endlich, da es durch die Menſchennatur nur als im Vergänglichen ſich ſelbſt erkannt, als den durchaus vollkommnen und unvergänglichen Abdruck von ſich ſelbſt den Weltbau, und die göttlichen alles-aufnehmenden Geſtirne, von deren Leben nach Würde zu reden, eine größere Ausdehnung erfordert würde, als wir dieſer Schrift beſtimmt haben.

Nur dieß Eine, als das nächſte, ſey hier bemerkt; daß Raum und Zeit, beyde im Weltkörper wechſelſeitig durcheinander in ihrer Unweſentlichkeit negirt und ſomit weſentlich geſetzt, im Umlauf vollkommen ausgeglichen ſind.

Der Zweck der erhabenſten Wiſſenſchaft kann nur dieſer ſeyn: die Wirklichkeit; im ſtrengſten Sinne die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Da-ſeyn eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun. Wie hat man nur je nach Beweiſen dieſes Daſeyns fragen können? Kann man denn über das Daſeyn des Daſeyns fragen? Es iſt eine Totalität der Dinge, ſo wie das Ewige iſt, aber Gott iſt als das Eine in dieſer Totalität; dieſes Eine in Allem iſt erkennbar in jedem Theil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber eben ſo unmittelbar gegenwärtig und in jedem Theil erkennbar iſt das All in Einem, wie es überall das Leben aufſchließt, und im Vergänglichen ſelbſt die Blume der Ewigkeit entfaltet. Das heilige Band, durch welches die beiden erſten Eins ſind, empfinden wir in unſrem eignen Leben und deſſen Wechſel, z. B. von

Schlaf

Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere beim giebt, bald dem Lichtweſen zurückſtellt. Die All-Copula iſt in uns ſelbſt als die Vernunft, und giebt Zeugniß unſerem Geiſt. Hier handelt ſich nicht mehr von einer außer- oder übernatürlichen Sache, ſondern von dem unmittelbar-Nahen, dem allein-Wirklichen, zu dem wir ſelbſt mit gehören und in dem wir ſind. Hier wird keine Schranke überſprungen, keine Gränze überſtiegen, weil es in der That keine ſolche giebt. Alles, was man gegen eine Philoſophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wohl gegen mißverſtandne und ſich ſelbſt mißverſtehende Verſuche einer ſolchen verlängſt vorgebracht hat, iſt gegen uns völlig eitel, und wann wird endlich eingeſehen werden, daß gegen dieſe Wiſſenſchaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transſcendenz völlig und gleich leere Worte ſind, da ſie eben ſelbſt dieſen Gegenſatz aufhebt, und in ihr alles zuſammenfließt zu Einer Gotterfüllten Welt.

Eine vielfältige Erfahrung hat mich gelehrt, daß den Meiſten das größte Hinderniß der Auffaſſung und des lebendigen Verſtändniſſes der Philoſophie ihre unüberwindliche Meynung iſt, daß der Gegenſtand derſelben in einer unendlichen Ferne zu ſuchen ſey; wodurch es geſchieht, daß während ſie das Gegenwärtige anſchauen ſollten, ſie indeß alle Anſtrengung des Geiſtes nöthig haben, um ſich einen Gegenſtand zu ſchaffen, von welchem in der ganzen Betrachtung gar nicht die Rede iſt.

So unmöglich es nur dem, welcher von dieſem Irrwahn noch beſeſſen wird, ſeyn muß, die Wahrheit in dieſer Sache zu ſehen; ſo einfach und klar im Gegentheil erſcheint ſie demjenigen, der entweder nie davon ergriffen, oder durch ein Glück ſeiner Natur, oder auf andre Weiſe, davon geheilt worden iſt. In dieſer Philoſophie finden keine Abſtractionen ſtatt; als welche man vermöge jenes Wahns in ſie hinein legt. Von allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Weſen Gottes erkennt, iſt in der Natur nicht allein der Abdruck, ſondern die wirkliche Geſchichte ſelbſt enthalten. Die Natur iſt nicht bloß Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, ſondern dieſe Schöpfung ſelbſt; nicht nur die Erſcheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr eben dieſes Ewige ſelbſt.

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, deſto mehr erkennen wir Gott, ſagt Spinoza, und mit ſtets erhöhter Ueberzeugung müſſen wir auch jetzt noch denen, welche die Wiſſenſchaft des Ewigen ſuchen, zurufen: Kommet her zur Phyſik und erkennet das Ewige!

Die Ordnung und Verkettung der Natur würde auch derjenige nicht anders ausſprechen können, welcher nur mit reinem Sinn und heiterer Einbildungskraft ſie betrachtet; ja, wollte er das Weſen dieſer Welt in Worte faſſen und aufrichtig ausſprechen, er würde als bloßer Anſchauer keinen andern Ausdruck deſſelben finden, als den wir gefunden haben. Die Bildungen der ſogenannten unbelebten Natur werden ihm zwar, der Ferne wegen, in der ſie uns die Subſtanz zeigen, die Kraft derſelben nur als ein tiefverſchloßnes Feuer ahnden laſſen; aber auch hier, in Metallen, Steinen, iſt in der ungemeßnen Macht, von der alles Daſeyn ein Ausdruck iſt, der gewaltige Trieb zur Beſtimmtheit, ja zur Individualität des Daſeyns unverkennbar. Wie aus einer unabſehlichen Tiefe emporgehoben erſcheint ihm die Subſtanz ſchon in Pflanzen und Gewächſen; (in jeder Blume, die ihre Blätter auseinander breitet, ſcheint ſich ein Princip nicht bloß Eines Dings, ſondern vieler Dinge zu faſſen), bis in thieriſchen Organismen hypoſtaſirt das erſt grundloſe Weſen dem Betrachter immer näher und näher tritt, und ihn aus offnen, bedeutungsvollen Augen anblickt. Immer zwar ſcheint es noch ein Geheimniß zurückbehalten zu wollen, und nur einzelne Seiten von ſich ſelbſt zu offenbaren. Aber wird nicht auch ihn, den bloßen Betrachter der Werke, eben dieſe göttliche Verwirrung und unfaßliche Fülle von Bildungen, nachdem er alle Hoff-

nung

nung aufgegeben, ſie mit dem Verſtande zu begreifen, zuletzt in den heiligen Sabbath der Natur einführen, in die Vernunft, wo ſie, ruhend über ihren vergänglichen Werken, ſich ſelbſt als ſich ſelbſt erkennt und deutet. Denn in dem Maaß, als wir ſelbſt in uns verſtummen, redet ſie zu uns.

F. W. J. Schelling's

philosophische

Schriften.

Erster Band.

BIBL. UNIVERS. LIPS.
EX DONO
UCKERMANN

Landshut,
bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler.
1809.

V. Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freyheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände. S. 397.

Vorrede.

Dieſe Sammlung wird einzelne philoſophiſche Abhandlungen des Verfaſſers, die an verſchiednen Orten ſchon gedruckt waren, nebſt andern noch ungedruckten, enthalten.

Die ſchon gedruckten in dieſem Bande ſind meiſt idealiſtiſchen Inhaltes. Die erſte vom Ich als Prinzip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen, zeigt den Idealismus in ſeiner friſcheſten Erſcheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er ſpäterhin verlor. Wenigſtens iſt das Ich noch überall als abſolutes, oder als Identität des Subjektiven und Objektiven ſchlechthin, nicht als ſubjektives genommen.

Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (No. II.), die zuerſt im Niethammer'ſchen philoſophiſchen Journal vom Jahr 1796. erſchienen, enthalten eine lebhafte Polemik gegen den damals faſt allgemeingeltenden und vielfach gemisbrauchten ſogenannten moraliſchen Beweis von der Exiſtenz Gottes, aus dem Geſichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrſchenden Gegenſatzes von Subjekt und Objekt. Dem Verfaſſer ſcheint dieſe Polemik in Anſehung der Denkweiſe, auf die ſie ſich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. Keiner von jenen, die bis jetzt auf dem nämlichen Standpunkte geblieben ſind, hat ſie widerlegt. Indeſſen ſind die in dem neunten Briefe S. 178. u. f. enthaltenen Bemerkungen über das Verſchwinden aller Gegenſätze widerſtreitender Prinzipien im Abſoluten die deutlichen Keime ſpäterer und mehr poſitiver Anſichten.

Beſtimmter zeigen ſich dieſe in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre (No. III.), die zuerſt im philoſophiſchen Journal von Fichte und Niethammer erſchienen und unſtreitig viel zum allgemeinen Verſtändniſs dieſes Syſtems beigetragen haben, beſonders in der dritten derſelben.

Die folgende Abhandlung: Ueber das Verhältniſs der bildenden Künſte zur Natur (No. IV.), iſt eine akademiſche Rede, von der bei der erſten gelegenheitlichen Erſcheinung nur eine kleine Auflage gemacht worden, ſo daſs ſie in die Hände der meiſten entfernteren Leſer wohl erſt durch dieſen zweiten Abdruck gelangt. Uebrigens ſind am Ende derſelben einige neue Anmerkungen hinzugekommen.

Die fünfte Abhandlung dieſes Bandes: Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freyheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände, iſt neu, und erſcheint hier zum erſtenmale gedruckt.

Ueber dieſelbe findet der Verfaſſer nur weniges zu bemerken.

Da zum Weſen der geiſtigen Natur zunächſt Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, ſo wurde der Gegenſatz von Natur und Geiſt billig zuerſt von dieſer Seite betrachtet. Der feſte Glaube an eine bloſs menſchliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommnen Subjektivität alles Denkens und Erkennens, und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenloſigkeit der Natur, ſammt der überall herrſchenden mechaniſchen Vorſtellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamiſche wieder nur in ein höheres Mechaniſches überging und in ſeiner Identität mit dem Geiſtigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich dieſen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegenſatzes iſt nun ausgeriſſen und die Befeſtigung richtigerer Einſicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu beſſerer Erkenntniſs überlaſſen werden.

Es iſt Zeit, daſs der höhere, oder vielmehr der eigentliche Gegenſatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freyheit, mit welchem erſt der innerſte Mittelpunkt der Philoſophie zur Betrachtung kommt.

Da der Verfaſſer nach der erſten allgemeinen Darſtellung ſeines Syſtems (in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik), deren Fortſetzung leider durch äuſsre Umſtände unterbrochen worden, ſich bloſs auf naturphiloſophiſche Unterſuchungen beſchränkt hat, und nach dem in der Schrift: Philoſophie und Religion gemachten Anfang, der freylich durch Schuld der Darſtellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erſte iſt, worin der Verfaſſer ſeinen Begriff des ideellen Theils der Philoſophie mit völliger Beſtimmtheit vorlegt: ſo muſs er, wenn jene erſte Darſtellung einige Wichtigkeit gehabt haben ſollte, ihr dieſe Abhandlung zunächſt an die Seite ſtellen, welche ſchon der Natur des Gegenſtandes nach über das Ganze des Syſtems tiefere Aufſchlüſſe, als alle mehr partiellen Darſtellungen, enthalten muſs.

Obgleich der Verfaſſer über die Hauptpunkte, welche in derſelben zur Sprache kommen, über Freyheit des Willens, Gut und Bös, Perſönlichkeit u. ſ. w. ſich bisher nirgends erklärt hatte, (die einzige Schrift Philoſophie und Religion ausgenommen): ſo hat dieſs nicht verhindert, ihm beſtimmte, ſogar dem Inhalt dieſer — wie es ſcheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemeſsne Meynungen darüber, nach eignem Gutdünken, beyzulegen. Auch mögen unberufene ſogenannte Anhänger, vermeyntlich nach den Grundſätzen des Verfaſſers, manches Verkehrte wie über andre ſo auch über dieſe Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn ſollte zwar, ſo ſcheint es, nur ein fertiges, beſchloſsnes Syſtem haben können. Dergleichen hat der Verfaſſer bis jetzt nie aufgeſtellt, ſondern nur einzelne Seiten eines ſolchen, (und auch dieſe oft nur in einer einzelnen, z. B. polemiſchen, Beziehung) gezeigt; ſomit ſeine Schriften für Bruchſtücke eines Ganzen erklärt, deren Zuſammenhang einzuſehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als ſich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein beſſerer Wille, als ſich bei Gegnern zu finden pflegt, erfodert wurde. Die einzige wiſſenſchaftliche Darſtellung ſeines Syſtems iſt, da ſie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von Niemand oder höchſtwenigen verſtanden worden. Gleich nach Erſcheinung dieſes Fragments fing das Verläumden und Verfälſchen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Ueberſetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeyntlich genialiſchere Sprache, (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloſer poetiſcher Taumel ſich der Köpfe bemächtigt hatte), die ſchlimmſte Gattung war. Jetzt ſcheint ſich wieder eine geſundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleiſsige, Innige wird wieder geſucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die ſich mit den Sentenzen der neuen Philoſophie wie franzöſiſche Theaterhelden geſpreizt, oder wie Seiltänzer gebehrdet haben, allgemein für das zu erkennen, was ſie iſt; zugleich haben die andern, die das erhaſchte Neue auf allen Märkten, wie zur Drehorgel abſangen, endlich einen ſo allgemeinen Ekel erregt, daſs ſie bald kein Publikum mehr finden werden; beſonders, wenn nicht bei jeder unverſtändigen Rhapſodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftſtellers zuſammengebracht ſind, von übrigens nicht übelwollenden Beurtheilern geſagt wird, ſie ſey nach deſſen Grundsätzen verfaſst. Behandeln ſie lieber jeden ſolchen als Original, was doch im Grunde jeder ſeyn will, und was in gewiſſem Sinne auch recht viele ſind.

So möge denn dieſe Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen, und manches loſe und ſeichte Geſchwätz von der andern Seite *niederzuſchlagen*.

Schlieſslich wünſchen wir, es mögen die, welche den Verfaſſer von dieſer Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meynung eben ſo unumwunden darlegen, als es hier geſchehen iſt. Wenn vollkommne Herrſchaft über ſeinen Gegenſtand die freye kunſtreiche Ausbildung deſſelben möglich macht: ſo können doch die künſtlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philoſophie ſeyn. Noch mehr aber wünſchen wir, daſs der Geiſt eines gemeinſamen Beſtrebens ſich immer mehr befeſtige, und nicht der die Deutſchen nur zu oft beherrſchende Sektengeiſt die Gewinnung einer Erkenntniſs und Anſicht hemme, deren vollkommne Ausbildung von jeher den Deutſchen beſtimmt ſchien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, d. 31. März
1809.

F. W. J. Schelling.

Vom
ICH
als
Princip der Philoſophie
oder
über das Unbedingte
im menſchlichen Wiſſen.

Vorrede

zur erſten Auflage.

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftſteller ſeinen Leſern und Beurtheilern entgegenkommen kann — hier nur eine einzige an die Leſer und Beurtheiler dieſer Schrift, ſie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zuſammenhang zu leſen, und entweder alles Urtheils ſich zu enthalten, oder den Verfaſſer nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zuſammenhang geriſſenen Stellen, zu beurtheilen. Es giebt Leſer, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blick werfen, um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufaſſen, das ſie dem Verfaſſer als Verbrechen aufbürden, oder eine auſſer dem Zuſammenhang unmöglich verſtändliche Stelle zu finden, mit der ſie jedem, der die Schrift nicht ſelbſt geleſen hat, beweiſen können, daſs der Verfaſſer Unſinn geſchrieben habe. So könnten z. B. Leſer jener Art bemerken, daſs in der vorliegenden Schrift von Spinoza ſehr häufig nicht „wie von einem todten Hunde" (um *Leſsings* Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde, und dann — die Logik ſolcher Leute iſt ja bekannt — den ſchnellen Schluſs machen, der Verfaſſer ſuche die längſt widerlegten Spinoziſtiſchen Irrthümer aufs neue geltend zu machen. Für *ſolche* Leſer (wenn man anders dieſen Ausdruck hier gebrauchen darf) bemerke ich einerſeits, daſs dieſe Schrift gerade dazu beſtimmt ſeye, das *nicht* ſchon längſt widerlegte Spinoziſtiſche Syſtem in ſeinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch ſeine eignen Principien zu ſtürzen, andrerſeits aber, daſs mir das Spinoziſtiſche Syſtem mit allen ſeinen Irrthümern doch durch ſeine kühne Konſequenz unendlich achtungswürdiger ſeye, als die beliebten Koalitionsſyſteme unſerer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller möglichen Syſteme zuſammengeflikt, der Tod aller wahren Philoſophie werden. Zugleich räume ich ſolchen Leſern recht gerne ein, daſs diejenigen Syſteme, die nur immer zwiſchen Erde und Himmel ſchweben, und nicht muthvoll genug ſind, auf den letzten Punkt alles Wiſſens hinzudringen, vor den gefährlichſten Irrthümern weit ſicherer ſind, als das Syſtem des groſſen Denkers, deſſen Spekulation den freieſten Flug nimmt, alles auf's Spiel ſetzt, und entweder die *ganze* Wahrheit in ihrer ganzen Gröſſe, oder gar keine Wahrheit will: dagegen bitte ich ſie hinwiederum, zu bedenken, daſs, wer nicht kühn genug iſt, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, ſie ſelbſt aber niemals erringen kann, und daſs die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen, den Muth hatte, weit über die Furchtſamen hinaufſetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu ſtoſſen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für Leſer der andern Art, die durch herausgeriſſene Stellen beweiſen, daſs der Verfaſſer Unſinn geſchrieben habe, erinnere ich, daſs ich auf die Ehre gewiſſer Schriftſteller, bei denen *jedes* Wort, in und auſſer ſeinem Zuſammenhange, gleichviel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Beſcheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewuſst, daſs ich die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von ſelbſtdenkenden Leſern beurtheilt ſeyn will. Ueberdieſs geht die ganze Unterſuchung auf Principien, ſie kann alſo auch nur nach Principien geprüft werden. Ich habe verſucht, die Reſultate der kritiſchen Philoſophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principen alles Wiſſens darzuſtellen. Die einzige Frage alſo, die ſich Leſer dieſer Schrift beantworten müſſen, iſt die: ob jene Principien wahr oder falſch ſeyen, und (ſie mögen nun wahr oder falſch ſeyn) ob durch ſie wirklich die Reſultate der kritiſchen Philoſophie begründet ſeyen. Eine ſolche auf die Principien ſelbſt gehende Prüfung wünſchte ich dieſer Schrift; erwarten kann ich ſie nur von ſolchen Leſern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig iſt, oder die vorausſetzen, daſs nach Kant keine neue Unterſuchung der Principien möglich ſeye, und die höchſten Principien ſeiner Philoſophie ſchon von ihm ſelbſt aufgeſtellt ſeyen. Jeden andern Leſer — ſein Syſtem ſey, welches es wolle, muſs die Frage über die höchſten Principien alles Wiſſens intereſſiren, weil auch ſein Syſtem, ſelbſt wenn es das Syſtem des Skepticiſmus iſt, nur durch ſeine Principien wahr ſeyn kann. Mit Leuten, die alles Intereſſe an Wahrheit verlohren haben, läſst ſich deſswegen nichts anfangen, weil man ihnen nur mit Wahrheit beikommen könnte; hingegen glaube ich, gegen ſolche Anhänger Kant's, die vorausſetzen, daſs er ſelbſt ſchon die Principien alles Wiſſens aufgeſtellt habe, bemerken zu dürfen, daſs ſie wohl den Buchſtaben, aber nicht den Geiſt ihres Lehrers gefaſst haben, wenn ſie nicht einſehen lernten, daſs der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn könne, daſs das Erſte, wovon ſie ausgeht, das Daſeyn urſprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher, Vorſtellungen ſelbſt nur durch höhere Principien erklärbar ſeyn muſs, daſs z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufſtellt, ſchlechterdings nicht auf das bloſſe Gefühl derſelben gegründet ſeyn könne (was doch nothwendig der Fall ſeyn müſste, wenn ſie nicht durch höhere Grundsätze beſtimmbar wäre, die ſelbſt der Skepticiſmus, der durch keine blos gefühlte Nothwendigkeit umgeſtürtzt werden kann, vorausſetzen muſs): daſs ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anſchauung ſeyn ſollen, unmöglich vor aller Syntheſis vorhergehen, und alſo keine höhere Form der Syntheſis vorausſetzen können,*) daſs eben ſo wenig die untergeordnete, abgeleitete Syntheſis durch Verstandesbegriffe ohne eine urſprüngliche Form, und einen urſprünglichen Inhalt, der aller Syntheſis, wenn ſie Syntheſis ſeyn ſoll, zu Grunde liegen muſs, gedenkbar ſeye. Dieſs fällt deſto mehr auf, da die Kantiſchen Deduktionen ſelbſt es auf den erſten Anblick verrathen, daſs ſie höhere Principien vorausſetzen. So nennt Kant als die einzig mögliche Formen ſinnlicher Anſchauung

---

*) Ich finde, daſs Beck in der Vorrede zum zweiten Theil ſeines Kommentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äuſſert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieſes, in den Geiſt ſeines Schriftſtellers ſo ſichtbar eingedrungenen, Kommentators den meinigen verwandt ſeyen.

Raum und Zeit, ohne ſie nach irgend einem Princip (wie z. B. die Kategorien nach dem Princip der logiſchen Funktionen des Urtheilens) erſchöpft zu haben. So ſind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, dieſe ſelbſt aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, ſo findet ſich, daſs die im Urtheilen enthaltne Syntheſis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete iſt, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende urſprünglichere Syntheſis (die Syntheſis der Vielheit in der Einheit des Bewuſstſeyns überhaupt), und dieſe ſelbſt wieder nur durch eine höhere abſolute Einheit begriffen wird, daſs alſo die Einheit des Bewuſstſeyns nicht durch die Formen der Urtheile, ſondern umgekehrt dieſe zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit beſtimmbar ſeyen. Eben ſo laſſen ſich die vielen ſcheinbaren Widerſprüche der Kantiſchen Schriften, die man den Gegnern der kritiſchen Philoſophie ſchon lange (beſonders inſofern ſie die Dinge an ſich betreffen) hätte einräumen ſollen, ſchlechterdings nur durch höhere Principien ſchlichten, die der

Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft überall nur vorausſetzte. Endlich geſetzt auch, daſs die theoretiſche Philoſophie Kants überall den bündigſten Zuſammenhang behauptete, ſo iſt doch ſeine theoretiſche und praktiſche Philoſophie ſchlechterdings durch kein gemeinſchaftliches Princip verbunden, die praktiſche ſcheint bey ihm nicht Ein und daſſelbe Gebäude mit der theoretiſchen, ſondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philoſophie zu bilden, das noch dazu beſtändigen Angriffen vom Hauptgebäude aus blos geſtellt iſt, dagegen, woferne das erſte Princip der Philoſophie gerade wieder ihr letztes iſt, wenn das, womit alle, auch theoretiſche, Philoſophie anfängt, ſelbſt wieder letztes Reſultat der praktiſchen iſt, in dem ſich alles Wiſſen endet, die ganze Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Vollendung und Einheit möglich werden muſs.

Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfniſs einer durch höhere Principien geleiteten Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie begreiflich zu machen; ja ich glaube, daſs gerade bey einem ſolchen Schriftſteller der Fall eintritt, da man ihn einzig und allein den Principien gemäſs, die er vorausgeſetzt haben muſs, erklären und ſelbſt gegen den urſprünglichen Sinn ſeiner Worte den noch urſprünglicheren der Gedanken, behaupten muſs. Der vorliegende Verſuch nun ſoll dieſe Principien aufſtellen. Ich wüſste mir für dieſen Verſuch kein gröſſeres Glück zu verſprechen, als Prüfung der in ihm aufgeſtellten Principien; ſelbſt die ſtrengſte Prüfung, wenn ſie nur dieſen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiſs mit der Wichtigkeit des Gegenſtandes, den ſie betreffen müſste, im Verhältniſs ſtünde. Der achtungswerthe Recenſent der obengenannten Abhandlung in den hieſigen gel. Anz. (1795. 12. Stück) hat über das dort aufgeſtellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Unterſuchung trift. Ich glaube aber ſeinen Zweifeln in der folgenden Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgeſtellte Princip ein objecktives Princip, ſo würde man unmöglich begreifen können, wie dieſes Princip von keinem höhern abhängig ſeyn ſollte; das Unterſcheidende aber des neuen Princips liegt gerade darin, daſs es gar kein objektives Princip ſeyn ſoll. Darüber bin ich mit dem Recenſenten einverſtanden, daſs ein objektives Princip nicht das höchſte ſeyn könne, weil ein ſolches nur wieder durch ein anderes Princip gefunden werden muſs; die einzige zwiſchen ihm und mir ſtreitige Frage iſt alſo nur die: ob es kein Princip geben könne, das ſchlechterdings nicht objektiv ſey, und doch die geſamte Philoſophie begründe? Wenn wir freilich das, was das letzte in unſerm Wiſſen iſt, nur als ein ſtummes Gemählde auſſer uns (nach Spinoza's Vergleichung) betrachten müſsten, ſo würden wir niemals wiſſen, daſs wir wiſſen: wenn dieſes aber ſelbſt Bedingung alles Wiſſens, ja Bedingung ſeiner eigenen Erkenntniſs, alſo das einzige Unmittelbare in unſerm Wiſſen iſt, ſo wiſſen wir eben dadurch, daſs wir wiſſen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza ſagen konnte, es ſey das Licht, das ſich ſelbſt und die Finſterniſs erhelle.

Es ſteht der Philoſophie überhaupt übel an, das Urtheil über die Principien durch vorangehende Aufzählung der Reſultate zu beſtechen, oder überhaupt ſich gefallen zu laſſen, daſs man ihre Principien nur an dem materialen

Intereſſe des gemeinen Lebens meſſe. Indeſs, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Abſicht die Frage thun kann, wohin eigentlich ſolche Grundsätze, die man als ganz neue aufſtellt, führen ſollen, ob ſie ein bloſſes Eigenthum der Schule bleiben ſollen, oder in's Leben ſelbſt übergehen werden, ſo kann man ihm, wenn man nur nicht ſein Urtheil über die Principien ſelbſt zum voraus dadurch beſtimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieſer Hinſicht allein, und nur in Bezug auf gewiſſe Leſer, ſey es mir erlaubt, in Anſehung der Principien, die der folgenden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daſs eine Philoſophie, die auf das Weſen des Menſchen ſelbſt gegründet iſt, nicht auf todte Formeln, als eben ſo viele Gefängniſſe des menſchlichen Geiſtes, oder nur auf ein philoſophiſches Kunſtſtück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt, und das lebendige Werk des menſchlichen Geiſtes in todte Vermögen begräbt; daſs ſie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck Jacobi's ſagen ſoll, darauf geht, Daſeyn zu enthüllen und zu offenbaren, daſs alſo ihr Weſen, Geist, nicht Formel und Buchſtabe, ihr höchſter Gegenſtand aber nicht das durch Begriffe vermittelte, mühſam in Begriffe zuſammengefaſste, ſondern das unmittelbare nur ſich ſelbſt gegenwärtige im Menſchen ſeyn müſſe: daſs ferner ihre Abſicht nicht blos auf eine Reform der Wiſſenſchaft, ſondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d. h. auf eine Revolution derſelben, gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philoſophie betrachten kann. Die erste erfolgte, da man als Princip alles Wiſſens Erkenntniſs der Objekte aufſtellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien ſelbſt, ſondern Fortgang von einem Objekt zum andern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch für die Menſchheit ſelbſt gleichgültig iſt, welchem Objekt ſie diene, ſo konnte auch der Fortgang der Philoſophie von einem Objekte zum andern nicht Fortgang des menſchlichen Geiſtes ſelbſt ſeyn. Darf man alſo noch von irgend einer Philoſophie Einfluſs auf das menſchliche Leben ſelbſt erwarten, ſo darf man dieſs von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philoſophie.

Es iſt ein kühnes Wageſtück der Vernunft, die Menſchheit freizulaſſen, und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wageſtück kann nicht fehlſchlagen, weil der Menſch in dem Maſse gröſſer wird, als er ſich ſelbſt und ſeine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menſchen das Bewuſstſeyn deſſen, was er ist, er wird bald auch lernen; zu ſeyn, was er ſoll: Gebt ihm theoretiſche Achtung für ſich ſelbſt, die praktiſche wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menſchen groſſe Fortſchritte der Menſchheit hoffen, denn um beſſer zu werden, müſsten ſie ſchon vorher gut ſeyn: eben deſswegen aber muſs die Revolution im Menſchen vom Bewuſstſeyn ſeines Weſens ausgehen, er muſs theoretiſch gut ſeyn, um es praktiſch zu werden, und die ſicherſte Vorübung auf eine mit ſich ſelbſt übereinſtimmende Handlungsweiſe iſt die Erkenntniſs, daſs das Weſen des Menſchen ſelbſt nur in der Einheit und durch Einheit beſtehe, denn der Menſch, der einmal zu dieſer Ueberzeugung gekommen iſt, wird auch einſehen, daſs Einheit des Wollens und des Handelns ihm eben ſo natürlich und nothwendig ſeyn müſſe, als Erhaltung ſeines Daſeyns: und — dahin ſoll ja der Menſch kommen, daſs Einheit des Wollens und des Handelns ihm ſo natürlich wird, als der Mechaniſmus ſeines Körpers, und die Einheit ſeines Bewuſstſeyns.

Einer Philoſophie nun, die als ihr erſtes Princip die Behauptung aufſtellt, daſs das Weſen des Menſchen nur in abſoluter Freiheit beſtehe, daſs der Menſch kein Ding, keine Sache, und ſeinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt ſey, ſollte man freilich in einem erſchlafften Zeitalter wenig Fortgang verſprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menſchen eigenthümlichen, Kraft zurückbebt, und bereits das erſte groſſe Produkt jener Philoſophie, das den Geiſt des Zeitalters vorjetzt noch ſchonen zu wollen ſchien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrſchaft objektiver Wahrheit, oder wenigſtens zu dem demüthigen Bekenntniſs, daſs die Gränzen derſelben nicht Wirkung abſoluter Freiheit, ſondern bloſſe Folgen der anerkannten Schwäche des menſchlichen Geiſtes, und der Eingeſchränktheit ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyen, herabzuſtimzuſtimmen verſucht hat. Aber es wäre eine der Philoſophie unwürdige Verzagtheit, wenn ſie nicht ſelbſt hofte, mit dem neuen groſſen Gang, den ſie zu nehmen beginnt, auch dem menſchlichen Geiſt eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erſchlafften Stärke, den zerknirſchten und zerſchlagenen Geiſtern Muth und Selbſtkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erſchüttern, und den Menſchen, der in nichts, als in ſeiner Inkonſequenz, konſequent iſt, zu lehren, daſs er ſich nur durch Einheit ſeiner Handlungsweiſe, und durch ſtrenge Verfolgung ſeiner Principien retten könne.

Es iſt ſchwer, der Begeiſterung zu widerſtehen, wenn man den groſſen Gedanken denkt, daſs, ſo wie alle Wiſſenſchaften, ſelbſt die empiriſchen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menſchheit ſelbſt, das Princip der Einheit, das der Geſchichte derſelben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als konſtitutives Geſetz realiſiren werde: daſs ſo wie alle Stralen des menſchlichen Wiſſens, und die

Erfahrungen vieler Jahrhunderte ſich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit ſammeln, und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die ſchon mehreren groſſen Geiſtern vorgeſchwebt hat, daſs nämlich aus allen verſchiedenen Wiſſenſchaften am Ende nur Eine werden müſſe — eben ſo auch die verſchiedenen Wege und Abwege, die das Menſchengeſchlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zuſammenlaufen werden, an dem ſich die Menſchheit wieder ſammeln, und als Eine vollendete Perſon demſelben Geſetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieſer Zeitpunkt noch ſo entfernt, mag es auch noch ſo lange möglich ſeyn, über die kühnen Hofnungen vom Fortgang der Menſchheit ein vornehmes Gelächter aufzuſchlagen, ſo iſt doch für diejenigen, denen dieſe Hofnungen keine Thorheit ſind, das groſſe Werk aufbehalten, durch gemeinſchaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wiſſenſchaften, jene groſſe Periode der Menſchheit wenigſtens vorzubereiten. Denn alle Ideen müſſen ſich zuvor im Gebiete des Wiſſens realiſirt haben, ehe ſie ſich in der Geſchichte realiſiren: und die

Menſchheit wird nie eines werden, ehe ihr Wiſſen zur Einheit gediehen iſt.

Die Natur hat für menſchliche Augen weislich durch die Einrichtung geſorgt, daſs ſie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daſs noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge ſchon im Sonnenglanze daſtehen. Wenn aber die Morgenröthe einmal da iſt, kann die Sonne nicht ausbleiben. Dieſen ſchöneren Tag der Wiſſenſchaft wirklich heraufzuführen, iſt nur Wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahndet, vergönnt ſeyn, ſich zum voraus deſſelben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Verſuche und auch in der Vorrede geſagt habe, iſt, wie ich wohl weiſs, für Viele zu viel, für mich ſelbſt zu wenig; deſto gröſſer aber iſt der Gegenſtand, den beide betreffen. Ob es zu groſſe Kühnheit war, über einen ſolchen Gegenſtand mitzuſprechen, darüber kann nur der Verſuch ſelbſt Rechenſchaft geben — ſie mag nun ausfallen, wie ſie will, ſo wäre jede vorher gegebene Antwort verlorne Mühe geweſen. Daſs ein Leſer, der auf Verdrehungen und Miſsverſtändniſſe ausgeht, Mängel genug finden kann, iſt natürlich: daſs ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zwecklos anſehe, glaube ich durch beſcheidene Bitte um ſtrenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Daſs ich Wahrheit gewollt habe, weiſs ich eben ſo gut, als ich mir bewuſst bin, in einer Lage, die fragmentariſches Arbeiten in dieſem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun zu können; und hoffen darf ich es, daſs mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten iſt, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenſtück zu Spinoza's Ethik aufzuſtellen, Realität zu geben.

Tübingen,
den 29. März, 1795.

Uebersicht.

1) Deduktion eines letzten Realgrunds unſers Wiſſens überhaupt, §. 1.

2) Beſtimmung deſſelben durch den Begriff des Unbedingten. Das Unbedingte nemlich kann
  a) weder in einem abſoluten Objekt,
  b) noch in dem durch's Subjekt bedingten Objekt, oder dem durch's Objekt bedingten Subjekt,
  c) überhaupt nicht in der Sphäre der Objekte, §. 2.
  d) alſo nur im abſoluten ICH gefunden werden. Realität des abſoluten Ichs überhaupt, §. 3.

3) Deduktion aller möglichen Anſichten des Unbedingten a priori.
  a) Princip des vollendeten Dogmatismus, §. 4.

b) Princip des unvollendeten Dogmatiſmus und Kriticiſmus, §. 5.

c) —— —— vollendeten Kriticiſmus, §. 6.

4) Deduktion der Urform des Ichs, der Identität, und des oberſten Grundſatzes, §. 7.

5) Deduktion der Form ſeines Geſetztſeyns — durch abſolute Freiheit — in intellektualer Anſchauung, §. 8.

6) Deduktion der untergeordneten Formen des Ichs.

a) Der Quantität nach — Einheit, und zwar abſolute, im Gegenſatz

aa) gegen Vielheit,

bb) gegen empiriſche Einheit, §. 9.

b) der Qualität nach

aa) abſolute Realität überhaupt im Gegenſatz,

α) gegen die behauptete Realität der Dinge an ſich, oder

β) eines objektiven Innbegriffs aller Realität, §. 10.

bb) als abſolute Realität auch abſolute Unendlichkeit.

cc) — — — — abſolute Untheilbarkeit.

dd) — — — — abſolute Unveränderlichkeit. §. 11.

c) Der Relation nach
  aa) abſolute Substantialität, im Gegenſatz gegen abgeleitete, empiriſche, §. 12.
  bb) abſolute Kaussalität, und zwar immanente. §. 13. im Gegenſatz
    α) gegen Kauſſalität des moralischen und
    β) des vernünftig-sinnlichen Weſens, in ſo fern es nach Glückſeligkeit ſtrebt. Deduktion der Begriffe von Moralität und Glückſeligkeit, §. 14.
d) Der Modalität nach — reines abſolutes Seyn im Gegenſatz gegen empirisches Seyn überhaupt und zwar:
  aa) gegen empirische Ewigkeit,
  bb) gegen blos logische
  cc) oder dialektische Wirklichkeit,
  dd) gegen alle empiriſche Bestimmung des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, (Dasein überhaupt)
  ee) gegen das behauptete abſolute Seyn der Dinge an sich — (im Vorbeigehen Beſtimmung der Begriffe von Idealism und Realism.)
  ff) Gegen das Daseyn der empiriſchen Welt überhaupt, §. 15.

7) **Deduktion** der durch's Ich begründeten **Formen** aller **Setzbarkeit.**

a) Form der **thetischen Sätze überhaupt.**

b) **Bestimmung** derſelben durch die **untergeordneten Formen.**

aa) Der **Quantität** nach — **Einheit.**

bb) Der **Qualität** nach — Bejahung.

cc) Der **Modalität** nach — reines Seyn (wobey insbeſondere die Urbegriffe des **Seyns,** des **Nicht-Seyns** und des **Daſeyns** von den abgeleiteten der **Möglichkeit, Wirklichkeit** und **Nothwendigkeit** getrennt, dieſe aber überhaupt in Bezug auf das **endliche Ich** betrachtet, und zwar:

α) auf das **moralische** angewandt, und

αα) der Begriff von **praktischer** Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,

ββ) aus dieſen Begriffen der Begriff von **transscendentaler Freiheit** deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.

β) auf das theoretiſche Subjekt — in Bezug auf **Zweckverknüpfung** in der Welt.

—

§. 1.

Wer etwas wiſſen will, will zugleich, daſs ſein Wiſſen Realität habe. Ein Wiſſen ohne Realität iſt kein Wiſſen. Was folgt daraus?

Entweder muſs unſer Wiſſen ſchlechthin ohne Realität — ein ewiger Kreislauf, ein beſtändiges wechſelſeitiges Verflieſſen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos ſeyn, in dem kein Element ſich ſcheidet, oder —

Es muſs einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Beſtand und alle Form unſers Wiſſens ausgeht, der die Elemente ſcheidet und jedem den Kreis ſeiner fortgehenden Wirkung im Univerſum des Wiſſens beſchreibt.

Es muſs etwas geben, in dem und durch welches alles, was da iſt, zum Daſeyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken ſelbſt zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieſes Etwas (wie wir es vorjetzt problematiſch bezeichnen können,) müſste das Vollendende im ganzen Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſeyn, es müſste überall, wo unſer letztes Denken und Erkennen noch hinreicht — im ganzen κοσμος unſers

Wiſſens — zugleich als Urgrund aller Realität herrſchen.

Giebt es überhaupt ein Wiſſen, ſo muſs es ein Wiſſen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anders Wiſſen gelange, und durch welches allein alles andre Wiſſen Wiſſen iſt. Wir brauchen nicht ein beſondre Art von Wiſſen vorauszuſetzen, um zu dieſem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wiſſen, ſo müſſen wir auch Eines wenigſtens wiſſen, zu dem wir nicht wieder durch ein andres Wiſſen gelangen, und das ſelbſt den Realgrund alles unſers Wiſſens enthält.

Dieſes Letzte im menſchlichen Wiſſen kann alſo ſeinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem ſuchen müſſen, es iſt nicht nur *ſelbst* unabhängig von irgend etwas Höherem, ſondern, da unſer Wiſſen nur von der Folge zum Grund aufſteigt, und umgekehrt vom Grund zur Folge fortſchreitet, muſs auch das, was das Höchſte, und für uns Princip alles Erkennens iſt, nicht wieder durch ein anders Princip *erkennbar* ſeyn, d. h. das Princip ſeines Seyns und das Princip ſeines Erkennens muſs zuſammenfallen, muſs Eines ſeyn, denn nur, weil es *ſelbst*, nicht weil irgend etwas anders iſt, kann es gedacht werden. Es muſs alſo gedacht werden, nur weil es iſt, und es muſs ſeyn, nicht weil irgend etwas anders, ſondern weil es ſelbſt gedacht wird: ſein Bejahen muſs in ſeinem Denken enthalten ſeyn, es muſs ſich durch ſein Denken ſelbſt hervorbringen. Müſste man, um zu ſeinem Denken zu gelangen, ein andres denken, ſo wäre dieſes höher als das Höchſte, das ſich widerſpricht: um zum Höchſten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieſes

Höchſte ſelbſt — das Abſolute kann nur durch's Abſolute gegeben werden.

Unſre Unterſuchung wird alſo nun ſchon beſtimmter. Wir ſuchten urſprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wiſſens: nun haben wir durch das Merkmal, daſs er letzter, abſoluter Grund ſeyn müſſe, ſchon zugleich ſein Seyn beſtimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich iſt ein Etwas, das nur durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſein Seyn denkbar iſt, das nur in ſo fern gedacht wird, als es iſt, kurz, bey dem das Princip des Seyns und des Denkens zuſammenfällt. Unſre Frage läſst ſich nun ſchon ganz beſtimmt ausdrücken, und die Unterſuchung hat einen Leitfaden, der ſie niemals verlaſſen kann.

§. 2.

Ein Wiſſen, zu dem ich nur durch ein anders Wiſſen gelangen kann, heiſſe ich ein bedingtes Wiſſen. Die Kette unſers Wiſſens geht von einem Bedingten zum andern: entweder muſs nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muſs glauben können, daſs es ſo ins Unendliche fortgehe, oder es muſs irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deſswegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rückſicht auf das Princip ſeines Seyns geradezu entgegengeſetzt, d. h. nicht nur unbedingt, ſondern ſchlechthin unbedingbar ſeyn muſs.

Alle mögliche Theorien des Unbedingten müſſen ſich, wenn die Einzig-richtige einmal gefunden iſt, a priori beſtimmen laſſen; ſo lange dieſe ſelbſt noch nicht aufgeſtellt iſt, muſs man dem empiriſchen Fortgang der Philoſophie folgen; ob in dieſem alle mögliche Theorien liegen, muſs ſich am Ende erſt ergeben.

Sobald die Philoſophie Wiſſenſchaft zu werden anfängt, muſs ſie auch einen oberſten Grundſatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigſtens vorausſetzen.

Das Unbedingte im Objekt, im Ding ſuchen, kann nicht heiſſen es im Gattungsbegriff von Ding ſuchen. Denn daſs ein Gattungsbegriff nichts unbedingtes ſeyn könne, ſpringt in die Augen. Mithin muſs es ſo viel heiſſen, als das Unbedingte in einem abſoluten Objekt ſuchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum iſt — (Princip des vollendeten Dogmatismus).

Allein, was Ding iſt, iſt zugleich ſelbſt Objekt des Erkennens, iſt alſo ſelbſt ein Glied in der Kette unſers Wiſſens, fällt ſelbſt in die Sphäre der Erkennbarkeit, und kann alſo nicht den Realgrund alles Wiſſens und Erkennens enthalten. Um zu einem Objekt, als ſolchem, zu gelangen, muſs ich ſchon ein anders Objekt haben, dem es entgegengeſetzt werden kann, und wenn das Princip alles Wiſſens im Objekt liegt, ſo muſs ich ſelbſt wieder ein neues Princip haben, um dieſes Princip zu finden.

Ferner das Unbedingte ſoll (§. 1.) ſich ſelbſt realiſiren, ſich ſelbſt durch ſein Denken hervorbringen; das Princip ſeines Seyns und ſeines Denkens ſoll zuſammenfallen. Allein ein Objekt realiſirt ſich niemals ſelbſt; um zur Exiſtenz eines Objekts zu gelangen, muſs ich über den Begriff des Objekts hinausgehen: ſeine Exiſtenz iſt kein Theil ſeiner Realität: ich kann ſeine Realität denken, ohne es zugleich als exiſtirend zu ſetzen. Man nehme z. B. an, daſs *Gott*, inſofern er als Objekt beſtimmt iſt, Realgrund unſers Wiſſens ſeye, ſo fällt er ja, inſofern er *Objekt* iſt, ſelbſt in die Sphäre unſers Wiſſens, kann alſo für uns nicht der letzte Punkt ſeyn, an dem dieſe ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wiſſen, was Gott *für sich selbst* iſt, ſondern was er *für uns* in Bezug auf unſer *Wissen* iſt; Gott kann alſo immerhin für ſich ſelbſt Realgrund *seines* Wiſſens ſeyn, aber *für uns* iſt er es nicht, weil er *für uns selbst Objekt* iſt, alſo in der Kette unſers Wiſſens ſelbſt irgend einen Grund vorausſetzt, der ihm ſeine Nothwendigkeit für daſſelbe beſtimmt.

Objekt überhaupt beſtimmt ſich als ſolches, ebendeſswegen, *weil*, und *inſofern*, als es Objekt iſt, ſeine Realität niemals ſelbſt: denn es iſt nur *inſofern Objekt*, als ihm ſeine Realität durch etwas anders beſtimmt iſt: ja inſofern es Objekt iſt, ſetzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es *Objekt* iſt, d. h. ein Subjekt.

Subjekt nenne ich vorjetzt das, was nur im *Gegensatz*, aber doch *in Bezug* auf ein ſchon geſetztes *Objekt*, beſtimmbar iſt. *Objekt* das, was nur im *Gegensatz*, aber doch *in Bezug* auf ein Subjekt, beſtimmbar iſt. Wenn alſo das Objekt überhaupt nicht das Unbedingte ſeyn kann, weil es nothwendig ein Subjekt vorausſetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre ſeines bloſſen Gedachtwerdens ſein *Daseyn* beſtimmt, ſo iſt der nächſte Gedanke, das Unbedingte in dem durch's

Subjekt beſtimmten, nur in Bezug auf dieſes denkbaren Objekt, oder, da Objekt nothwendig Subjekt, Subjekt nothwendig Objekt vorausſetzt, in dem durch's Objekt beſtimmten, nur in Bezug auf dieſes denkbaren Subjekt zu ſuchen. Allein dieſer Verſuch, das Unbedingte zu realiſiren, ſchlieſst einen Widerſpruch in ſich, der auf den erſten Blick einleuchtet. Ebendeſswegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar iſt, kann keines von beyden das Unbedingte enthalten: denn beyde ſind wechſelſeitig durch einander bedingt, beyde einander gleich geſetzt. Auch muſs, um das Verhältniſs beyder zu beſtimmen, nothwendig wieder ein höherer Beſtimmungsgrund vorausgeſetzt werden, durch den ſie beyde bedingt ſind. Denn man kann nicht ſagen, daſs das Subjekt das Objekt allein bedinge, denn Subjekt iſt eben ſo gut nur in Bezug auf ein Objekt, als Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Objekt bedingte Subjekt, oder das durch ein Subjekt bedingte Objekt zum Unbedingten machen wollte, ja das Subjekt iſt ſelbſt zugleich als Objekt beſtimmbar, und inſofern fiele auch dieſer Verſuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, eben ſo unglücklich aus, als der andre mit dem abſoluten Objekt angeſtellte.

Unſre Frage: wo das Unbedingte zu ſuchen ſey, klärt ſich nun allmählig und von ſelbſt auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem beſtimmten Objekt in der Sphäre der Objekte das Unbedingte zu ſuchen ſey; nun zeigt es ſich, daſs es überall nicht in der Sphäre der Objekte, und ſelbſt nicht im Subjekt, das gleichfalls als Objekt beſtimmbar iſt, zu ſuchen ſeye.

§. 3.

Die philoſophiſche Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den urſprünglichen ſichtbar wird, iſt ein wahrhaftes durch den Mechaniſmus des menſchlichen Geiſtes gewirktes Wunder. So iſt unſer bisher unabſichtlich gebrauchtes deutſches Wort Bedingen nebſt den abgeleiteten in der That ein vortrefliches Wort, von dem man ſagen kann, daſs es beynahe den ganzen Schatz philoſophiſcher Wahrheit enthalte.

Bedingen heiſst die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt, das, was zum Ding gemacht iſt, woraus zugleich erhellt, daſs nichts durch sich selbst als Ding geſetzt ſeyn kann, d. h. daſs ein unbedingtes Ding ein Widerſpruch iſt. Unbedingt nämlich iſt das, was gar nicht zum Ding gemacht iſt, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem alſo, das wir zur Löſung aufſtellten, verwandelt ſich nun in das Beſtimmtere, etwas zu finden, das ſchlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.

Das Unbedingte kann alſo weder im Ding überhaupt, noch auch in dem, was zum Ding werden kann, im Subjekt, alſo nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein abſolutes ICH giebt, nur im abſoluten Ich liegen. Das abſolute Ich wäre alſo vorerſt als dasjenige beſtimmt, was ſchlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter ſoll es vorjetzt noch nicht beſtimmt werden.

Daſs es ein abſolutes Ich gebe, das läſst ſich ſchlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt beweiſen, denn eben das ſoll ja bewieſen werden, daſs es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt ſeyn ſoll, muſs auſſer aller Sphäre objektiver Beweiſsbarkeit liegen. Objektiv beweiſen, daſs das Ich unbedingt ſeye, hieſse beweiſen, daſs es bedingt ſeye. Beym Unbedingten muſs das Princip ſeines Seyns und das Princip ſeines Denkens zuſammenfallen. Es iſt, blos weil es iſt, es wird gedacht, blos weil es gedacht wird. Das Abſolute kann nur durch das Abſolute gegeben ſeyn, ja, wenn es abſolut ſeyn ſoll, muſs es ſelbſt allem Denken und Vorſtellen vorhergehen, alſo nicht erſt durch objektive Beweiſe, d. h. dadurch, daſs man über ſeinen Begriff hinausgeht, ſondern nur durch ſich ſelbſt realiſirt werden. (§. 1.) Sollte das Ich nicht durch ſich ſelbſt realiſirt ſeyn, ſo müſste der Satz, welcher ſein Seyn ausdrückte, dieſer ſeyn: wenn Ich bin, ſo bin Ich. Allein die Bedingung dieſes Satzes ſchlieſst ſelbſt ſchon das Bedingte in ſich: die Bedingung iſt ſelbſt nicht ohne das Bedingte denkbar, ich kann nicht mich unter der Bedingung meines Seyns denken, ohne mich als ſchon ſeyend zu denken. In jenem Satz alſo bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, ſondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d. h. er hebt ſich ſelbſt als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: Ich bin, weil Ich bin.

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorſtellen vorhergeht. Es iſt, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es iſt; deſswegen, weil es nur inſofern iſt und nur inſofern gedacht wird, als es sich ſelbſt denkt. Es iſt alſo, weil es nur ſelbſt ſich denkt, und es denkt ſich nur ſelbſt, weil es iſt. Es bringt ſich durch ſein Denken ſelbſt — aus abſoluter Kauſſalität — hervor.

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: das Ich iſt, weil es iſt, er wird es nicht ſo ſchnell faſſen; deſswegen, weil das Ich nur inſofern durch sich ſelbſt, nur inſofern unbedingt iſt, als es zugleich unbedingbar iſt, d. h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann. Was Objekt iſt, erwartet ſeine Exiſtenz von etwas, das auſſer der Sphäre ſeines bloſſen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein iſt nichts, iſt ſelbſt nicht denkbar, ohne daſs zugleich ſein Seyn geſetzt werde, denn es iſt gar nicht denkbar, als inſofern es sich ſelbſt denkt, d. h. insofern es iſt. Wir können alſo auch nicht ſagen: Alles, was denkt, iſt, denn dadurch würde das Denkende als Objekt beſtimmt, ſondern nur Ich denke, Ich bin. (Eben hieraus erhellt aber, daſs, ſobald wir das, was niemals Objekt werden kann, zum logiſchen Objekt machen, und Unterſuchungen darüber anſtellen wollen, dieſe Unterſuchungen eine ganz eigne Unfaſslichkeit haben müſſen. Denn es iſt als Objekt ſchlechterdings nicht zu feſſeln, und käme uns nicht eine Anſchauung zu Hülfe, die uns, inſofern wir mit unſerm Erkennen an Objekte gebunden ſind; eben ſo fremd iſt, als das Ich, das niemals zum Objekt werden kann, ſo würden wir gar nicht darüber ſprechen, einander gar nicht verſtändlich werden können.)

Das Ich iſt alſo nur durch sich ſelbſt als unbedingt gegeben. *) Jedoch, wenn es zugleich als dasjenige beſtimmt iſt, was durch das geſamte Syſtem meines Wiſſens hindurch herrſcht, ſo muſs auch

---

*) Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beyſpiel wieder aufnehme. — Gott kann für mich ſchlechterdings nicht Realgrund meines Wiſſens ſeyn, inſofern er als Objekt beſtimmt iſt, weil er dadurch ſelbſt in die Sphäre des bedingten Wiſſens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Objekt, ſondern als = Ich beſtimmen, ſo wäre er allerdings Realgrund meines Wiſſens. Aber eine ſolche Beſtimmung Gottes iſt in der theoretiſchen Philoſophie unmöglich. Iſt aber ſelbſt in der theoretiſchen Philoſophie, die Gott als Objekt beſtimmt, doch zugleich eine Beſtimmung ſeines Weſens = Ich nothwendig, ſo muſs ich allerdings annehmen, daſs Gott für sich abſoluter Realgrund ſeines Wiſſens ſeye, aber nicht für mich, denn für mich iſt er in der theoretiſchen Philoſophie nicht bloſs als Ich, ſondern auch als Objekt beſtimmt, da er hingegen, wenn er = Ich iſt, für sich ſelbſt gar kein Objekt, ſondern nur Ich iſt. Beyläufig zu ſagen, ſieht man hieraus, daſs man den ontologiſchen Beweiſs fürs Daſeyn Gottes ſehr fälſchlich als blos künſtliche Täuſchung darſtellt: vielmehr iſt die Täuſchung ganz natürlich. Denn was zu ſich ſelbſt: Ich! ſagen kann; ſagt auch: Ich bin! Nur Schade, daſs Gott in der theoretiſchen Philoſophie nicht als identiſch mit meinem Ich, ſondern in Bezug auf dieſes als Objekt beſtimmt, und ein ontologiſcher Beweiſs vom Daſeyn eines Objekts ein widerſprechender Begrif iſt.

ein Regreſsus möglich ſeyn, d. h. ich muſs, ſelbſt vom unterſten bedingten Saz, zum Unbedingten aufſteigen können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Saz zum unterſten in der Reihe der bedingten herabſteigen kann.

Man mag alſo in der Reihe der bedingten Säze heraus nehmen, welchen man will, ſo muſs er im Regreſſus auf das abſolute Ich führen. So muſs, um zu einem der vorigen Beyſpiele zurückzukehren, der Begriff von Subjekt auf das abſolute Ich leiten. Gäbe es nämlich kein abſolutes Ich, ſo wäre der Begriff von Subjekt, d. h. der Begriff des durch ein Objekt bedingten Ichs der höchſte. Allein, da der Begriff von Objekt eine Antitheſis enthält, ſo muſs er urſprünglich ſelbſt nur im Gegenſaz gegen ein andres, das ſeinen Begriff ſchlechthin ausſchlieſst, beſtimmt ſeyn, kann alſo nicht bloſs im Gegenſatz gegen das Subjekt beſtimmbar ſeyn, das nur in Bezug auf ein Objekt, alſo nicht mit Ausschliessung deſſelben, denkbar iſt; mithin muſs der Begriff von Objekt ſelbſt, und der nur in Bezug auf dieſen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Abſolutes leiten, das ſchlechthin allem Objekt entgegengeſetzt iſt, alles Objekt ausſchlieſst. Denn, ſetzet, es ſey ein Objekt urſprünglich geſetzt, ohne daſs vor allem andern Setzen ein abſolutes Ich ſchlechthin geſetzt ſeye, ſo kann jenes urſprünglich geſetzte Objekt, nicht als Objekt, d. h. als dem Ich entgegengeſetzt beſtimmt werden, weil dem, das nicht geſetzt iſt, nichts entgegengeſezt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich geſetztes Objekt kein Objekt, d. h. jene Annahme hebt ſich von ſelbſt auf.

Oder ſetzet, es ſey zwar ein Ich, aber als ſchon aufgehoben durch das Objekt, alſo ein Subjekt urſprünglich geſetzt, ſo zerſtört ſich dieſe Annahme abermals ſelbſt: denn, wo kein abſolutes Ich geſetzt iſt, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich, vor allem Objekt, ſo gäbe es auch kein Objekt, wodurch das Ich als ſchon aufgehoben geſetzt werden könnte. (Wir ſtellen uns eine Kette des Wiſſens vor, die durchaus bedingt iſt, und nur in einem oberſten unbedingten Punkte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Vorausſetzung der abſoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten, (Unbedingbaren,) ſondern nur durch dieſes, in der Entgegenſetzung gegen daſſelbe, als bedingt geſetzt werden, iſt alſo, da es nur als bedingt geſetzt iſt, nur durch das, was gar kein Ding, d. h. unbedingt iſt, denkbar.) — Das Objekt ſelbſt iſt alſo urſprünglich nur im Gegenſatz gegen das abſolute Ich, d. h. bloſs als das dem Ich entgegengeſetzte, als Nicht-Ich, beſtimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt ſind ſelbſt Bürgen des abſoluten, unbedingbaren Ichs.

§. 4.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen beſtimmt iſt, ſo muſs ſich der ganze Inhalt alles Wiſſens durch das Ich ſelbſt, und durch Entgegenſetzung gegen das Ich beſtimmen laſſen: und ſo muſs man auch alle möglichen Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nämlich das Ich das abſolute iſt, ſo kann das, was nicht Ich iſt, nur im Gegenſatz gegen das

Ich, alſo nur unter Vorausſetzung des Ich's beſtimmt werden, und ein ſchlechthin geſeztes, nicht entgegengeſeztes Nicht - Ich iſt ein Widerſpruch. Wird hingegen das Ich nicht als das abſolute vorausgeſetzt, ſo kann das Nicht - Ich entweder vor allem Ich, oder dem Ich gleich geſetzt werden. Ein Drittes iſt nicht möglich.

Die beiden Extreme ſind Dogmatismus und Kriticismus. Princip des Dogmatismus iſt ein vor allem Ich geſeztes Nicht - Ich, Princip des Kriticiſmus ein vor allem Nicht - Ich, und mit Ausſchlieſſung alles Nicht - Ichs geſeztes Ich. Mitten inne zwiſchen beiden liegt das Princip des durch ein Nicht - Ich bedingten Ichs, oder, was daſſelbe iſt, des durch ein Ich bedingten Nicht - Ichs.

1) Das Princip des Dogmatismus widerſpricht ſich ſelbſt (§. 4.), denn es ſezt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding iſt, voraus. Man gewinnt alſo beim Dogmatismus durch Konſequenz (das erſte Erforderniſs einer wahren Philoſophie) nichts, als daſs das, was nicht Ich iſt, Ich, das, was Ich iſt, Nicht - Ich werde, wie dieſs auch bei Spinoza der Fall iſt. Aber noch hat kein Dogmatiſt bewieſen, daſs ein Nicht - Ich ſich ſelbſt Realität geben, und auſſer der bloſſen Entgegenſezung gegen ein abſolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewieſen, daſs das Unbedingte im Nicht - Ich liegen könne, und liegen müſſe; vielmehr ſezt er, nur durch ſeinen Begriff des Abſoluten geleitet, dieſes geradezu in ein abſolutes Objekt, gleichſam als ob er vorausſezte, daſs jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm dar-

in von ſelbſt folgen würde, daſs es nothwendig in ein Nicht-Ich geſetzt werden müſſe. Dabey aber erfüllte er, nachdem er einmal dieſen Satz, nicht bewieſen, ſondern vorausgeſetzt hatte, die Pflicht der Konſequenz ſo ſtrenge, als ſie vielleicht kein einiger ſeiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart ſich plötzlich, daſs er — gleichſam wider ſeinen Willen, durch die bloſse Macht ſeiner vor keiner Folge aus angenommenen Grundſätzen zurückbebenden Konſequenz, das Nicht-Ich ſelbſt zum Ich erhob, das Ich zum Nicht-Ich herabſetzte. Die Welt iſt bey ihm nicht mehr Welt, das abſolute Objekt nimmer Objekt; keine ſinnliche Anſchauung, kein Begriff erreicht ſeine Einige Subſtanz, nur der intellektuellen Anſchauung iſt ſie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Sein Syſtem kann daher überall und bei unſrer ganzen Unterſuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt ſubſtituirt werden. Kein Philoſoph war ſo würdig, wie Er, den groſſen Miſsverſtand einzuſehen: ihn einſehen und am Ziele ſeyn, wäre — für Ihn Eins geweſen. Kein Vorwurf iſt unerträglicher, als der, den man ihm ſo oft gemacht hat, daſs er die Idee von abſoluter Subſtanz willkührlich, und wohl gar nur durch willkührliche Worterklärung vorausſetze. Aber freylich iſt es leichter, ein ganzes Syſtem durch eine kleine grammatikaliſche Bemerkung umzuwerfen, als auf ſein letztes Fundament, das, ſelbſt wenn es noch ſo irrig iſt, doch irgendwo im menſchlichen Geiſte entdeckbar ſeyn muſs, anzudringen. — Der Erſte, der es einſah, daſs Spinoza's Irrthum nicht in jener Idee, ſondern darin liege, daſs er ſie auſſerhalb alles Ich's ſetzte, hatte ihn verſtanden und den Weg zur Wiſſenſchaft gefunden.

§. 5.

2) Das Syſtem, das vom Subjekt, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich ausgeht, das alſo weder Dogmatismus noch Kriticismus iſt, widerſpricht ſich in ſeinem Princip, inſofern es höchſtes Princip ſeyn ſoll, ſo gut als der Dogmatismus. Es iſt aber wohl der Mühe werth, dem Urſprung dieſes Princips weiter nachzugehen.

Man ſetzte — freylich etwas ſchnell — voraus, das oberſte Princip aller Philoſophie müſſe eine Thatſache ausdrücken. Verſtand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatſache etwas, das auſſer dem reinen, abſoluten Ich (alſo in der Sphäre des Bedingten) liegt, ſo muſste nothwendig die Frage entſtehen: was ſoll Princip dieſer Thatſache ſeyn? — Eine Erſcheinung oder ein Ding an ſich? — war die nächſte Frage, die man, da man einmal in der Welt der Objekte war, nun thun konnte? — Eine Erſcheinung? — Was ſollte Princip dieſer Erſcheinung ſeyn? (z. B. wenn die Vorſtellung, die doch ſelbſt nur Erſcheinung iſt, als Princip aller Philoſophie aufgeſtellt wurde.) Wieder eine Erſcheinung, und ſo ins Unendliche? — Oder wollte man, daſs jene Erſcheinung, die Princip der Thatſache ſeyn ſollte, keine andre Erſcheinung mehr vorausſetze? — Oder ein Ding an ſich? Laſst uns die Sache genauer betrachten!

Das Ding an sich iſt das vor allem Ich geſetzte Nicht-Ich. — (Die Speculation verlangt das Unbedingte. Iſt nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom Einen fürs Ich, vom Andern fürs Nicht-Ich entſchieden, ſo müſſen die Syſteme beyder ganz gleich fortgehen: was der Eine vom Ich behauptet, muſs der Andre vom Nicht - Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muſs alle ihre Sätze durchaus verwechſeln können, wenn man nur beim Einen ſtatt des Ichs Nicht - Ich, beim Andern ſtatt des Nicht - Ichs Ich ſetzt, wo man dieſs nicht ohne Schaden des Syſtems thun könnte, müſste einer von beyden inkonſequent geweſen ſeyn.) — *Erſcheinung* iſt das durch's Ich bedingte Nicht - Ich.

Soll nun das Princip aller Philoſophie eine Thatſache, und das Princip dieſer ein *Ding an ſich* ſeyn, ſo iſt eben dadurch alles Ich aufgehoben, es giebt kein reines Ich mehr, keine Freyheit, keine Realität — nichts als Negation im Ich. Denn es iſt urſprünglich *aufgehoben*, wenn ein Nicht - Ich abſolut geſetzt iſt, ſo wie umgekehrt, wenn das Ich abſolut geſetzt iſt, alles Nicht - Ich urſprünglich aufgehoben, und als bloſſe Negation geſetzt wird. (Das Syſtem, das vom *Subjekt*, d. i. vom *bedingten* Ich ausgeht, muſs alſo nothwendig ein *Ding an ſich* vorausſetzen, das jedoch in der Vorſtellung, d. h. als *Objekt* nur in Bezug auf das Subjekt, d. h. als *Erſcheinung* vorkommen kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichſte, inkonſequenteſte von allen iſt.)

Soll das letzte Princip jener Thatſache eine *Erſcheinung* ſeyn, ſo hebt es ſich ſelbſt unmittelbar als höchſtes Princip auf; denn eine unbedingte Erſcheinung widerſpricht ſich, und alle Philoſophen, die ein Nicht - Ich zum Princip ihrer Philoſophie machten, erhoben daſſelbe zugleich zu einem abſoluten, unabhängig von allem Ich geſetzten Nicht - Ich, d. i. zu einem Ding an ſich.

Befremdend würde es alſo allerdings ſeyn, aus dem Munde ſolcher Philoſophen, die eine Freyheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daſs das Princip aller Philoſophie eine Thatſache ſeyn müſſe, zu hören, wenn man wirklich vorausſetzen dürfte, daſs ſie als nächſte Folge jener Behauptung auch die Behauptung gedacht hätten, daſs das Princip aller Philoſophie ein Nicht - Ich ſeyn müſſe.

(Dieſe Folge iſt nothwendig. Denn das Ich iſt nur als Subjekt, d. h. bedingt geſetzt, kann alſo nicht das Princip ſeyn. Alſo muſs entweder zugleich mit dieſem Princip, inſofern es das höchstmögliche ſeyn ſoll, alle Philoſophie als unbedingte Wiſſenſchaft aufgehoben, oder das Objekt als urſprünglich, und unabhängig von allem Ich vorausgeſetzt, das Ich ſelbſt alſo als nur im Gegenſatz gegen ein abſolutes Etwas ſetzbar, d. h. als abſolutes Nichts beſtimmt werden.)

Allein jene Philoſophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht - Ich zum Princip der Philoſophie, aber der Begriff von Thatſache ſollte deſshalb nicht aufgegeben werden. Um ſich aus dem Dilemma, das ſie vor ſich ſahen, herauszuhelfen, muſsten ſie alſo zwar das Ich, aber nicht das abſolute, ſondern das empiriſch - bedingte als Princip aller Philoſophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philoſophie — ihre Philoſophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten ſie eine Thatſache, denn daſs das empiriſche Ich Princip einer Thatſache ſeye, wer wollte das läugnen?

Allein freylich konnte man ſich damit nur eine Zeitlang zufrieden ſtellen. Denn, die Sache näher betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daſs man wieder ein Nicht - Ich zum Prinzip der Philoſophie hatte. Denn, daſs es gleich viel iſt, ob ich von dem durch's Nicht - Ich bedingten Ich, oder von dem durch's Ich bedingten Nicht - Ich ausgehe, leuchtet von ſelbſt in die Augen. Auch iſt gerade das durch's Nicht - Ich beſtimmte Ich etwas, worauf der Dogmatismus auch, nur etwas ſpäter, kommen muſs, ja, worauf alle Philoſophie nothwendig hinführt. Auch müſsten nothwendig alle Philoſophen das durch's Nicht - Ich bedingte Ich auf dieſelbe Weiſe erklären, wenn ſie nicht vor dieſer Thatſache (dem Bedingtſeyn des Ichs) etwas Höheres, worüber ſie verſteckter Weiſe uneinig ſind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht - Ichs aufſtellten; was nun nichts anders mehr ſeyn kann, als entweder ein nicht durch's Ich bedingtes abſolutes Nicht - Ich, oder ein nicht durch's Nicht - Ich bedingtes (abſolutes) Ich. Allein dieſes war eben dadurch ſchon als aufgehoben geſetzt, daſs das Subjekt als Princip der Philoſophie aufgeſtellt war; mithin muſste, wenn man konſequent ſeyn wollte, entweder alle weitere Beſtimmung dieſes Grundſatzes, d. h. alle Philoſophie aufgegeben, oder ein abſolutes Nicht - Ich, d. h. das Princip des Dogmatismus, alſo wieder ein ſich ſelbſt widerſprechendes Princip (§. 4.), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchſte ſeyn ſollte, muſste, es mochte ſich hinwenden, wo es wollte, auf Widerſprüche ſtoſſen, die auch nur durch Inkonſequenz und prekäre Beweiſe einigermaſſen verſteckt werden konnten. Und ſo wäre denn freylich, wenn die Philoſophen einmal über dieſes Princip, als das höchſte, einig gewiſſen wären, Friede in der philoſophiſchen Welt entſtanden: denn über die bloſſe Analyſe deſſelben wäre man bald einig geworden, und ſo wie irgend einer über dieſe hinauszugehen, und die aus demſelben analyſirte Thatſache einer Beſtimmung des Ichs durch's Nicht-Ich, und des Nicht-Ichs durch's Ich (denn weiter wäre man durch bloſſe Analyſe nicht gekommen) ſynthetiſch zu erklären verſucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgeſetzt.

Anmerk. Dieſen Verſuch, das empiriſch-bedingte (im Bewuſstſeyn vorkommende) Ich zum Princip der Philoſophie zu erheben, hat bekanntermaſſen Reinhold gemacht. Man würde ſehr wenig Einſicht in den nothwendigen Gang aller Wiſſenſchaften verrathen, wenn man dieſes Verſuchs, auch dann, wann die Philoſophie weiter vorgerückt iſt, nicht mit der gröſten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu beſtimmt, das eigentliche Problem der Philoſophie zu löſen, aber dazu, es auf die beſtimmteſte Art vorzuſtellen, und wer weiſs nicht, welche groſſe Wirkung eine ſolche beſtimmte Vorſtellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philoſophie hervorbringen muſs, wo dieſe Beſtimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit ſelbſt moglich wird. Auch der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft wuſste bey ſeiner Abſicht, endlich den Streit der Philoſophen nicht nur, ſondern ſogar der Philoſophie ſelbſt zu ſchlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefaſſenden Frage zu beſtimmen, die er ſo ausdrückte: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Es wird ſich im Verlauf dieſer Unterſuchung zeigen, daſs dieſe Frage, in ihrer höchſten Abſtraktion vorgeſtellt, keine andere, als dieſe iſt: wie kommt das abſolute Ich dazu, aus ſich ſelbſt herauszugehen, und ſich ein Nicht - Ich ſchlechthin entgegenzuſetzen? Es war ganz natürlich, daſs die Frage, ſo lange ſie nicht in ihrer höchſten Abſtraktion vorgeſtellt war, ſo wie die Antwort darauf, miſsverſtanden werden muſste. Das nächſte Verdienſt alſo, das ein denkender Kopf ſich machen konnte, war offenbar dieſes, die Frage ſelbſt in einer höhern Abſtraktion vorzuſtellen, und ſo die Antwort darauf auf eine ſichere Art vorzubereiten. Dieſes Verdienſt hat ſich auch der Verfaſſer der Theorie des Vorſtellungsvermögens durch Aufſtellung des Grundſatzes des Bewuſstſeyns wirklich erworben; in ihm war die letzte Stuffe der Abſtraktion erſtiegen, auf der man ſtehen muſste, ehe man zu dem kommen konnte, das höher iſt, denn alle Abſtraktion.

§. 6.

Das vollendete Syſtem der Wiſſenſchaft geht vom abſoluten, alles entgegengeſetzte ausſchlieſſenden Ich aus. Dieſes als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wiſſens, beſchreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrſcht durch das ganze Syſtem unſers Wiſſens als die abſolute alles begreifende Realität. Nur durch ein abſolutes Ich, nur dadurch, daſs dieſes ſelbſt ſchlechthin geſetzt iſt, wird es möglich, daſs ein Nicht - Ich ihm entgegengeſetzt, ja daſs Philoſophie ſelbſt möglich werde, denn das ganze Geſchäft der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt nichts als Löſung des Widerſtreits zwiſchen dem reinen und empiriſch - bedingten Ich *).

---

*) Das Wort empiriſch wird gewöhnlich in einem gar zu eingeſchränkten Sinne genommen. Empiriſch iſt

Jene nämlich geht, um dieſen Widerſtreit zu löſen, von Syntheſis zu Syntheſis fort, biſs zu der höchſtmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich geſetzt wird, (Gott), wo dann, da die theoretiſche Vernunft ſich in lauter Widerſprüchen endet, die praktiſche eintritt, um den Knoten zwar nicht zu löſen, aber durch abſolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte demnach das Princip aller Philoſophie das empiriſch-bedingte Ich ſeyn, (worin im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen,) ſo wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretiſche und praktiſche, ganz unerklärbar. Das theoretiſche Ich nämlich ſtrebt, Ich und Nicht-Ich gleich zu ſetzen, alſo das Nicht-Ich ſelbſt zur Form des Ichs zu erheben; das praktiſche ſtrebt nach reiner Einheit, mit Ausſchlieſsung alles Nicht-Ichs — beide nur inſofern, als das abſolute Ich abſolute Kauſſalität, und reine Identität hat. Das letzte Princip der Philoſophie kann alſo ſchlechterdings nichts auſſer dem abſoluten Ich liegendes, es kann weder Erſcheinung noch Ding an ſich ſeyn.

---

alles, was dem reinen Ich entgegengeſetzt iſt, alſo überhaupt im Bezug auf ein Nicht-Ich ſteht, ſelbſt das urſprüngliche, im Ich ſelbſt gegründete, Entgegenſetzen eines Nicht-Ichs; durch welche Handlung dieſes überall erſt möglich wird. Rein iſt, was ohne allen Bezug auf Objekte gilt. Erfahrungsmäſsig, was nur durch Objekte möglich wird. — A priori, was nur in Bezug auf Objekte (nicht durch ſie) möglich iſt. — Empiriſch das, wodurch Objekte möglich ſind.

Das abſolute Ich iſt keine Erſcheinung: denn dem widerſpricht ſchon der Begriff des Abſoluten; es iſt aber weder Erſcheinung, noch Ding an ſich, weil es überhaupt kein Ding, ſondern ſchlechthin Ich, und bloſſes Ich iſt, das alles Nicht-Ich ausſchlieſst.

Der letzte Punkt, an dem unſer ganzes Wiſſen, und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muſs ſchlechterdings durch nichts weiter bedingt ſeyn. Das Ganze unſers Wiſſens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das ſich durch eigene Kraft trägt, und dieſs iſt nichts, als das durch Freyheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philoſophie iſt — Freyheit!

§. 7.

Wir haben das Ich bis jetzt blos als dasjenige beſtimmt, was für ſich ſelbſt ſchlechterdings nicht Objekt, und für etwas auſſer ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, d. h. gar nichts ſeyn kann, was alſo ſeine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas auſſer ſeiner Sphäre liegendes, ſondern einzig und allein durch ſich ſelbſt erhält. Dieſer Begriff des Ichs iſt auch der Einzige, wodurch es als das Abſolute bezeichnet wird, und unſere ganze weitere Unterſuchung iſt nun nichts mehr als bloſſe Entwickelung deſſelben.

Iſt das Ich nicht ſich ſelbſt gleich, iſt ſeine Urform nicht die Form reiner Identität, ſo iſt eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben ſchienen. Denn das Ich iſt, nur weil es iſt. Wäre es alſo nicht reine Identität,

d. h. ſchlechthin nur das, was es iſt, ſo könnte es auch nicht durch sich selbſt geſezt ſeyn, d. h. es könnte ſeyn, auch, weil es das iſt, was es nicht iſt. Das Ich aber iſt entweder gar nicht, oder nur durch ſich ſelbſt. Alſo muſs die Urform des Ichs reine Identität ſeyn.

Nur das, was durch sich selbſt iſt, giebt ſich ſelbſt die Form der Identität, denn nur das, was ſchlechthin iſt, weil es iſt, iſt ſeinem Seyn ſelbſt nach durch Identität, d. h. durch ſich ſelbſt bedingt; da hingegen die Exiſtenz jedes andern Exiſtirenden nicht bloſs durch ſeine Identität, ſondern durch etwas auſſer derſelben beſtimmt iſt. Gäbe es aber nicht etwas, das nur durch ſich ſelbſt iſt, deſſen Identität einzige Bedingung ſeines Seyns iſt, ſo wäre auch überall nichts identiſch mit ſich ſelbſt; denn nur das, was durch ſeine Identität iſt, kann allem andern, was iſt, Identität verleihen; nur in einem Abſoluten, durch ſein Seyn ſelbſt als identiſch Geſezten, kann alles, was iſt, zur Einheit ſeines Weſens kommen. Wie ſollte überhaupt etwas geſezt werden, wenn alles Sezbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Sezbare Beſtand und Unwandelbarkeit erhielte: was ſollte es heiſſen, etwas ſezen, wenn alles Sezen, alles Daſeyn, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort ſich ins Unendliche zerſtreute, und nicht ein gemeinſamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anders, ſondern nur durch ſich ſelbſt, durch ſein bloſſes Seyn abſolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daſeyns im Centrum ſeiner Identität zu ſammeln, und alles, was geſezt iſt, im Kreiſe ſeiner Macht zuſammenzuhalten.

Nur das Ich alſo iſt es, das allem, was iſt, Einheit und Beharrlichkeit verleiht, alle Identität kommt nur dem im Ich Geſezten, und dieſem nur inſofern zu, als es im Ich geſezt iſt.

Mithin wird ſelbſt alle Form der Identität (A = A) erſt durch das abſolute Ich begründet. Gienge dieſe Form (A = A) dem Ich ſelbſt voran, ſo könnte A nicht das im Ich, ſondern nur das auſſer dem Ich geſezte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objekte, als ſolcher, und ſelbſt das Ich würde unter ihr, als ein durch ſie beſtimmtes Objekt, ſtehen. Das Ich wäre nicht das Abſolute, ſondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Objekte (den Modifikationen des allein identiſch abſoluten Nicht-Ichs) untergeordnet.

Da das Ich ſeinem Weſen ſelbſt nach, durch ſein bloſſes Seyn, als abſolute Identität geſezt iſt, ſo iſt es gleichviel, ob der oberſte Grundſaz ſo ausgedrückt wird:

Ich bin Ich, oder: Ich bin!

§. 8.

Das Ich läſst ſich anders nicht, als bloſs inſofern es unbedingt iſt, beſtimmen, denn es iſt bloſs durch ſeine Unbedingtheit, bloſs dadurch, daſs es ſchlechterdings nicht zum Ding werden kann, Ich. Es iſt alſo erſchöpft, wenn ſeine Unbedingtheit erſchöpft iſt. Denn, da es blos durch ſeine Unbedingtheit

heit iſt, ſo würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbares Prädikat anders als durch ſeine Unbedingtheit denkbar wäre, alſo dieſer entweder widerſpräche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem ſie beide, das Unbedingte und das vorausgeſezte Prädikat, vereinigt wären, vorausſezte.

Das Weſen des Ichs iſt Freyheit, d. h. es iſt nicht anders denkbar, denn nur inſofern es aus abſoluter Selbſtmacht ſich nicht als irgend Etwas, ſondern als bloſſes Ich ſezt. Dieſe Freyheit läſst ſich poſitiv beſtimmen, denn wir wollen keinem Ding an ſich, ſondern dem reinen, durch ſich ſelbſt geſezten, ſich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausſchlieſſenden, Ich Freyheit zuſchreiben. Dem Ich kommt keine objektive Freyheit zu, weil es gar kein Objekt iſt; ſo wie wir das Ich als Objekt beſtimmen wollen, zieht es ſich in die beſchränkteſte Sphäre, und unter die Bedingungen der Wechſelbeſtimmung zurück — ſeine Freyheit und Selbſtſtändigkeit verſchwindet. Objekt iſt nur durch Objekt und nur inſofern, als es an Bedingungen gefeſſelt iſt, möglich — Freyheit iſt nur durch ſich ſelbſt, und umfaſst das Unendliche.

Wir ſind alſo in Anſehung objektiver Freyheit nicht unwiſſender, als wir es in Rückſicht auf jeden Begriff ſind, der ſich ſelbſt widerſpricht. Unfähigkeit aber, einen Widerſpruch zu denken, iſt keine Unwiſſenheit. Jene Freyheit des Ichs läſst ſich alſo auch poſitiv beſtimmen. Sie iſt für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in ſich ſelbſt durch abſolute Selbſtmacht. — Negativ beſtimmbar iſt ſie als gänzliche Unabhängigkeit, ja ſogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Ihr verlangt, daſs ihr euch dieſer Freyheit bewuſst ſeyd? Aber bedenkt ihr auch, daſs erſt durch ſie all' euer Bewuſstſeyn möglich iſt, und daſs die Bedingung nicht im Bedingten enthalten ſeyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, daſs das Ich, inſofern es im Bewuſstſeyn vorkommt, nicht mehr reines abſolutes Ich iſt, daſs es für das abſolute Ich überall kein Objekt geben, und daſs es alſo noch viel weniger ſelbſt Objekt werden kann? — Selbſtbewuſstſeyn ſetzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es iſt kein freyer Akt des unwandelbaren, ſondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das durch Nicht-Ich bedingt ſeine Identität zu retten, und im fortreiſſenden Strom des Wechſels ſich ſelbſt wieder zu ergreifen ſtrebt; *) (oder fühlt ihr euch

---

*) Der Charakter der Endlichkeit iſt, nichts ſetzen zu können, ohne zugleich entgegenzuſetzen. Dieſe Form der Entgegenſetzung iſt urſprünglich beſtimmt durch die Entgegenſetzung des Nicht-Ichs. Es iſt nemlich dem endlichen Ich nothwendig, indem es ſich als ſich ſelbſt abſolut gleich ſetzt, zugleich alles Nicht-Ich ſich entgegenzuſetzen, was nicht möglich iſt, ohne das Nicht-Ich ſelbſt zu ſetzen. Das unendliche Ich würde alles Entgegengeſetzte ausſchlieſsen, ohne es ſich entgegenzuſetzen: es würde überhaupt alles ſich ſchlechthin gleich ſetzen, alſo, wo es ſetzt, nichts als ſeine Realität ſetzen; es würde alſo in ihm auch kein Streben vorhanden ſeyn, ſeine Identität zu retten, alſo keine Syntheſis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewuſstſeyns u. ſ. w. Das empiriſche Ich iſt daher nur durch die urſprüngli-

wirklich frey bey'm Selbſtbewuſstſeyn?) Aber jenes Streben des empiriſchen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewuſstſeyn wäre ſelbſt ohne Freyheit des abſoluten Ichs nicht möglich, und die abſolute Freyheit iſt als Bedingung der Vorſtellung eben ſo nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer empiriſches Ich würde niemals ſtreben, ſeine Identität zu retten, wenn nicht das abſolute ur-

---

che Entgegensetzung beſtimmt, alſo auſſer dieſer ſchlechterdings nichts. Es verdankt alſo auch ſeine Realität, als empirisches Ich, nicht ſich ſelbſt, ſondern einzig und allein ſeiner Einſchränkung durch ein Nicht-Ich. Es kündigt ſich nicht durch das bloſſe: Ich bin; ſondern durch das: Ich denke, an, d. h. es iſt nicht durch ſein bloſſes Seyn, ſondern dadurch, daſs es Etwas, daſs es Objekte denkt. Um nemlich die urſprüngliche Identität des Ichs zu retten, muſs die Vorſtellung des identiſchen Ichs alle andere Vorſtellungen begleiten, um ſo die Vielheit derſelben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empiriſche Ich exiſtirt alſo nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorſtellungen, hat alſo ausser dieſer ſchlechterdings keine Realität in sich selbſt, ſondern verſchwindet, ſo wie man Objekte überhaupt und die Einheit ſeiner Syntheſis aufhebt. Seine Realität, als empirisches Ich, iſt ihm alſo durch etwas ausser ihm geſetztes, durch Objekte beſtimmt, ſein Seyn wird ihm nicht ſchlechthin, ſondern durch objektive Formen — als ein Daseyn — beſtimmt. Jedoch iſt es ſelbſt nur in dem unendlichen Ich, und durch daſſelbe; denn bloſſe Objekte könnten niemals die Vorſtellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

ſprünglich durch sich selbſt zur abſoluter Macht als reine Identität geſetzt wäre.

Wollt ihr dieſe Freyheit als eine objektive erreichen, ſo ſchlägt euch dieſs immer fehl, ihr mögt ſie dadurch begreifen, oder widerlegen wollen; denn eben darin beſteht ſie, daſs ſie alles Nicht-Ich ſchlechthin ausſchlieſst.

Das Ich kann durch keinen bloſſen Begriff gegeben ſeyn. Denn Begriffe ſind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, ſo müſst' es etwas Höheres geben, in dem er ſeine Einheit — etwas Niederer's, in dem er ſeine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anſchauung beſtimmt ſeyn. Aber das Ich iſt nur dadurch Ich, daſs es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner ſinnlichen Anſchauung, alſo nur in einer ſolchen, die gar kein Objekt anſchaut, gar nicht ſinnlich iſt, d. h. in einer intellektualen Anſchauung beſtimmbar ſeyn. — Wo Objekt iſt, da iſt ſinnliche Anſchauung, und umgekehrt. Wo alſo kein Objekt iſt, d. i. im abſoluten Ich, da iſt keine ſinnliche Anſchauung, alſo entweder gar keine, oder intellektuale Anſchauung. Das Ich alſo iſt für sich selbſt als blosses Ich in intellektualer Anschauung beſtimmt.

Ich weiſs es recht gut, daſs Kant alle intellektuale Anſchauung geläugnet hat; aber ich weiſs auch, wo er dieſs gethan hat, in einer Unterſuchung, die das abſolute Ich überall nur vorausſetzt, und aus vorausgeſetzten höhern Principien nur das empiriſch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Syntheſis mit dem Ich, beſtimmt.

Ich weiſs es eben ſo, daſs dieſe intellektuale Anſchauung, ſobald man ſie der ſinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich ſeyn muſs, daſs ſie überdieſs eben ſo wenig als die abſolute Freyheit im Bewuſstſeyn vorkommen kann, da Bewuſstſeyn Objekt vorausſetzt, intellektuale Anſchauung aber nur dadurch möglich iſt, daſs ſie gar kein Objekt hat. Der Verſuch alſo, ſie aus dem Bewuſstſeyn zu widerlegen, muſs eben ſo ſicher fehlſchlagen, als der Verſuch, ihr durch daſſelbe objektive Realität zu geben, was nichts anders hieſſe, als ſie ſchlechterdings aufheben.

Das Ich iſt nur durch ſeine Freyheit, mithin muſs alles, was wir vom reinen Ich ausſagen, durch ſeine Freyheit beſtimmt ſeyn.

§. 9.

Das Ich iſt ſchlechthin Einheit. Denn, wäre es Vielheit, ſo wäre es nicht durch ſein bloſſes Seyn, ſondern durch die Wirklichkeit ſeiner Theile. Es wäre bedingt nicht blos durch ſich ſelbſt, durch ſein bloſſes Seyn (d. h. es wäre gar nicht), ſondern es wäre bedingt durch alle einzelne Theile der Vielheit, weil, wofern einer derſelben aufgehoben würde, es eben dadurch ſelbſt (in ſeiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dieſs widerſpricht dem Begriff ſeiner Freyheit, mithin (§. 8.) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muſs ſchlechthin Einheit — nichts als Ich ſchlechthin ſeyn.

Wo Unbedingtheit, durch Freyheit beſtimmt, iſt, da iſt Ich. Das Ich iſt alſo ſchlechthin Eines. Denn ſollte es mehrere Ich, ſollte es ein Ich auſſer dem Ich geben, ſo müſsten dieſe verſchiedene Ich durch irgend etwas unterſchieden werden. Allein das Ich iſt blos durch ſich ſelbſt bedingt, und nur in intellektualer Anſchauung beſtimmbar, es muſs ſich alſo ſelbſt ſchlechthin gleich (gar nicht durch Zahl beſtimmbar) ſeyn; mithin fiele das Ich auſſer dem Ich mit dieſem zuſammen, wäre gar nicht von ihm unterſcheidbar. Alſo kann das Ich ſchlechterdings nur Eines ſeyn. (Wäre das Ich nicht Eines, ſo läge der Grund, warum mehrere Ich wären, nicht im Weſen des Ichs ſelbſt, denn dieſes iſt gar nicht als Objekt beſtimmbar (§. 7.) — alſo auſſer dem Ich, was nichts anders hieſſe, als das Ich ſelbſt aufheben (daſ.) —. Das reine Ich iſt überall daſſelbe, Ich überall = Ich. Wo ſich ein Attribut des Ichs findet, da iſt Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht von einander verſchieden ſeyn, da ſie alle durch dieſelbe Unbedingtheit beſtimmt (alle unendlich) ſind. Denn ſie wären als verſchieden von einander beſtimmt, entweder durch ihren bloſſen Begriff, was unmöglich iſt, da das Ich abſolute Einheit iſt, oder durch irgend etwas auſſer ihnen, wodurch ſie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals ungereimt iſt; das Ich iſt überall Ich, es füllt, wenn man ſo ſagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenige, die von keinem Ich, als dem empiriſchen, wiſſen (das doch ohne Vorausſetzung des reinen Ichs ſchlechterdings unbegreiflich iſt), die ſich noch nie zur intellektualen Anſchauung ihres Selbſt's erhoben haben, müſſen dieſen Satz, daſs das Ich nur Eines ſeye, freylich ungereimt finden. Denn, daſs das empiriſche Ich Vielheit ſeye, muſs die vollendete Wiſſenſchaft ſelbſt beweiſen. (Denket euch eine unendliche Sphäre (eine unendliche Sphäre iſt nothwendig nur Eine), in dieſer endliche Sphären, ſo viel ihr wollt. Dieſe aber ſind ſelbſt nur in der Einen unendlichen möglich, zernichtet jene, ſo iſt nur Eine Sphäre). Jenen ſcheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, blos das empiriſche Ich zu denken, nothwendig, daſs es mehrere Ich gebe, die wechſelſeitig für einander Ich und Nicht-Ich ſeyen, ohne zu bedenken, daſs ein reines Ich nur durch Einheit ſeines Weſens denkbar ſeye.

Eben ſo wenig werden ſich dieſe Anhänger des empiriſchen Ichs den Begriff von reiner abſoluter Einheit (unitas) denken können, weil ſie, wo von abſoluter Einheit die Rede iſt, ſchlechterdings nur an empiriſche, abgeleitete Einheit (des durch das Schema von Zahl verſinnlichten Verſtandesbegriffs) denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empiriſchen Sinne (unicitas) ſo wenig zu, als Vielheit. Es iſt ganz auſſer der Sphäre der Beſtimmung dieſes Begriffs; es iſt nicht — eines, nicht — vieles im empiriſchen Sinne, d. h. beydes widerſpricht ſeinem Begriff, ſein Begriff liegt nicht nur auſſerhalb aller Beſtimmbarkeit durch dieſe beyden Begriffe, ſondern ſelbſt in einer ganz entgegengeſetzten Sphäre. — Wo von numeriſcher Einheit die Rede iſt, ſetzt man irgend etwas voraus, in Bezug auf welches das numeriſch Einzige als ſolches gedacht wird; man ſetzt einen Gattungs-Begriff voraus, unter dem es, als das einzige ſeiner Art begriffen iſt, wobey aber doch die (reale und logiſche) Möglichkeit übrig bleibt, daſs es nicht das einzige wäre, d. h. es iſt nur ſeinem Daseyn, nicht ſeinem Weſen nach Eines.

Allein das Ich iſt gerade nicht ſeinem Daseyn (was ihm gar nicht zukömmt), ſondern ſeinem bloſſen, reinen Seyn nach ſchlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungs - Begriff ſtehen. — Begriff überhaupt iſt etwas, das Vielheit in Einheit zuſammenfaſst: das Ich kann alſo kein Begriff ſeyn, weder ein reiner, noch ein abſtrahirter, denn es iſt weder zuſammenfaſſende, noch zuſammengefaſste, ſondern absolute Einheit. Es iſt alſo weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum ſind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numeriſche Einheit oder Vielheit ausſagen kann, weiſs nichts vom Ich. Wer es in einen demonſtrirbaren Begriff verwandeln will, der muſs es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Abſolute kann nimmer vermittelt werden, alſo nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonſtrirbare ſetzt etwas ſchon demonſtrirtes, oder das höchſte nicht mehr Demonſtrirbare voraus. Wer alſo das Abſolute demonſtriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freyheit, alle abſolute Identität u. ſ. w.

Anmerk. Man könnte die Sache auch wohl umkehren. „Eben weil das Ich nichts allgemeines iſt, kann es nicht Princip der Philoſophie werden.„

Soll die Philoſophie vom Unbedingten ausgehen, was wir jetzt vorausſetzen, ſo kann ſie von nichts Allgemeinem ausgehen. Denn das Allgemeine iſt bedingt durch das Einzelne, und iſt nur in Bezug auf bedingtes (empiriſches) Wiſſen überhaupt möglich. Deſswegen auch das konſequenteſte Syſtem des Dogmatismus, das Spinoziſtiſche, ſich gegen nichts ſtarker erklärt, als dagegen, daſs man die einige, abſolute Subſtanz für ein *Ens rationis*, für einen abſtrakten Begriff halte. Spinoza ſetzt das Unbedingte ins abſolute Nicht-Ich, nicht aber in einen abſtrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, eben ſo wenig in ein einzelnes exiſtirendes Ding: vielmehr erklärt er ſich mit einer Art von Heftigkeit — wenn man anders dieſen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf — dagegen, *) und erklärt, daſs, wer

---

*) Siehe einige Stellen bey Jacobi über Spinoza's Lehre S. 179 ff. Noch gehören zu dieſen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II. Prop. XL. Schol. und S. 467. ſeiner Briefe. Hier ſagt er: „Cum multa ſint, quae nequaquam in *imaginatione*, ſed ſolo *intellectu* aſſequi poſſumus, qualia ſunt *Subſtantia*, *Aeternitas* et al. ſi quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia *imaginationis* ſunt, explicare conatur, nihilo plus agit, *quam ſi det operam, ut ſua imaginatione inſaniat.*" Man muſs, um dieſe Stelle zu verſtehen, wiſſen, daſs er die abſtrahirten Begriffe für bloſſe Produkte der Einbildungskraft hielt. Die transſcendentalen Ausdrücke (ſo nennt er die Ausdrücke, Ens, Res u. ſ. w.), ſagt er, entſtehen daher, daſs der Körper nur einer gewiſſen beſtimmten Quantität von Eindrücken fähig iſt, und alſo, wenn er mit allzuvielen überhäuft wird, die Seele ſie nicht anders, als verworren, und ohne alle Unterſcheidung — alle zuſammen unter Einem Attribut — imaginiren kann. Eben ſo erklärt er die Allgemeinbegriffe, z. B. Menſch, Thier u. ſ. w. — Man vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbeſondere auch ſeine Abh. de intellectus Emendatione, in den Opp. poſth. — Die niedrigſte Stuffe der Erkenntniſs iſt ihm bloſſe Imagination der einzelnen Dinge, die höchſte — seine intellectuale Anſchauung der unendlichen Attribute

Gott im empiriſchen Sinne Einen nenne, oder für ein bloſſes Abſtraktum halte, keine Ahndung von ſeinem Weſen habe. Freylich begreift man nicht, wie das Nicht - Ich auſſer aller numeriſcher Beſtimmung liegen ſoll, aber im Grunde ſetzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht - Ich, er hatte das Nicht - Ich ſelbſt zum Ich gemacht, indem er es zum Abſoluten erhoben hatte.

Leibniz ſoll vom **Gattungsbegriffe** des Dings überhaupt ausgegangen ſeyn: es käme darauf an, die Sache genauer zu unterſuchen, wozu hier der Ort nicht iſt. Aber gewiſs iſt es, daſs ſeine Schüler von dieſem Begriff ausgiengen, und dadurch ein Syſtem des unvollendeten Dogmatiſmus begründeten.

(**Frage**: Wie laſſen ſich jetzt die Monaden erklären, und die präſtabilirte Harmonie? — Wie die theoretiſche Vernunft dem Kriticiſmus zufolge damit endet, daſs das Ich = Nicht - Ich wird, ſo muſs ſie umgekehrt dem Dogmatiſmus zufolge damit enden, daſs Nicht - Ich = Ich wird. Die praktiſche Vernunft muſs, dem Kriticiſmus zufolge auf Wiederherſtellung des abſoluten Ichs, dem Dogmatiſmus zufolge auf

---

der abſoluten Subſtanz, und die dadurch entſtehende adäquate Erkenntniſs des Weſens der Dinge. Dieſs iſt der höchſte Punkt ſeines Syſtems. Bloſſe verworrene Imagination iſt ihm Quelle alles Irrthums: intellectuale Anſchauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehnteſten Sinn des Worts. — „Quid, ſagt er im zweiten Buch ſeiner Ethik. Prop. XLIII. Schol., quid idea vera clarius & certius dari poteſt, quod norma ſit veritatis? Sane, ſicut lux ſe ipſam & tenebras manifeſtat, ita veritas norma ſui & falſi eſt" — Was geht über die ſtille Wonne dieſer Worte, des Ἓν καὶ πᾶν unſers beſſern Lebens? —

Wiederherſtellung des abſoluten Nicht-Ichs geben. Es wäre intereſſant, ein konſequentes Syſtem des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geſchieht es noch.)

. . . . „Das höchſte Verdienſt des philoſophiſchen Forſchers iſt nicht, abſtrakte Begriffe aufzuſtellen, und aus ihnen Syſteme herauszuſpinnen. Sein letzter Zweck iſt reines abſolutes Seyn; ſein größtes Verdienſt das, was ſich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läſst — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren“ . . . .

§. 10.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität auſſerhalb des Ichs geben, ſo würde ſie mit der im Ich geſetzten entweder übereinſtimmen oder nicht. Nun iſt alle Realität des Ichs beſtimmt durch ſeine Unbedingtheit: es hat keine Realität, als inſofern es unbedingt geſetzt iſt. Gäbe es alſo eine Realität auſſer dem Ich, die mit der Realität im Ich übereinſtimmte, ſo müſste dieſe Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich alle ſeine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müſste Eine Realität des Ichs, die auſſer ihm geſetzt wäre, zugleich alle Realität deſſelben enthalten, d. h. es würde ein Ich auſſer dem Ich geben, was (§. 9.) ungereimt iſt. — Würde aber jene Realität auſſer dem Ich ſeiner Realität widerſtreiten, ſo würde durch das Setzen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich ſchlechthin Einheit iſt, das Ich ſelbſt mit aufgehoben, was ungereimt iſt. (Wir ſprechen vom abſoluten Ich. Dieſes ſoll Inbegriff aller Realität ſeyn, und alle Realität ſoll ihm gleich geſetzt; d. h. seine Realität ſeyn. Es ſoll die Data, die abſolute Materie der Beſtimmung alles Seyns, aller möglichen Realität enthalten.) Will man Einwürfe anticipiren, ſo müſſen wir auch Antworten anticipiren. Unſer Satz nemlich wäre freylich ſehr bald widerlegt, wenn entweder ein vor allem Ich geſetztes Nicht-Ich denkbar, oder das dem Ich urſprünglich und ſchlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich als abſolutes Nicht-Ich realisirbar, kurz, wenn die Realität der Dinge an ſich in der bisherigen Philoſophie beweiſsbar wäre; denn alsdann würde alle urſprüngliche Realität ins abſolute Nicht-Ich fallen.

Ding an sich nemlich wäre entweder das vor allem Ich gesetzte Nicht-Ich; allein es iſt ſchon bewieſen, daſs ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich ſchlechterdings keine Realität habe, ja nicht einmal denkbar ſeyn könne, weil es ſich nicht, wie das Ich ſelbſt, realiſirt, und nur in der Entgegenſetzung gegen das Ich, und zwar nicht gegen das bedingte (denn dieſes iſt nur Korrelatum des Objekts), ſondern gegen das absolute Ich gedenkbar iſt.

Oder wäre das Ding an ſich das dem Ich in ſeiner Endlichkeit schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich in ſeiner blossen Entgegensetzung. Nun iſt es zwar richtig, daſs das Nicht-Ich urſprünglich dem Ich schlechthin, und blos als ſolches, entgegengeſetzt wird, *) weſswegen auch das ur-

---

*) Inſofern das Nicht-Ich dem Ich urſprünglich entgegengeſetzt wird, ſetzt es das Ich nothwendig voraus.

ſprüngliche Nicht-Ich kein blos empiriſcher, abſtrahirter Begriff ſeyn kann (denn um einen ſolchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müſste Erfahrung ſelbſt, d. h. das Daſeyn eines Nicht-Ichs vorausgeſetzt werden), eben ſo wenig ein allgemeiner Begriff a priori; (denn es iſt zwar nicht ſchlechthin gesetzt, aber ſchlechthin entgegengesetzt,

---

Aber die Entgegensetzung ſelbſt geſchieht schlechthin, ſo gut als das Setzen des Ichs: ebendeſswegen aber iſt das der Realität schlechthin entgegengeſetzte nothwendig abſolute Negation. Daſs das Ich ſich ein Nicht-Ich entgegengeſetzt, dafür läſst ſich ſo wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daſs es ſich ſelbſt ſchlechthin ſetzt, ja Eins ſchlieſst unmittelbar das Andre ein. Das Setzen des Ich iſt abſolutes Entgegenſetzen, d. h. Negiren deſſen, was Nicht = Ich iſt. Aber urſprünglich kann überhaupt nichts, noch viel weniger aber etwas schlechthin entgegengeſetzt werden, wie doch geſchieht, ohne daſs zuvor etwas schlechthin gesetzt iſt. — Der zweyte Grundſatz der Wiſſenſchaft, der das Nicht-Ich dem Ich ſchlechthin entgegenſetzt, erhält insofern ſeinen Inhalt (das Entgegengesetzte) schlechthin, ſeine Form aber (das Entgegensetzen ſelbſt) iſt nur durch den erſten Grundſatz beſtimmbar. — Der zweyte Grundſatz ſoll aber nicht aus dem erſten analytisch hergeleitet werden, denn aus dem abſoluten Ich kann kein Nicht-Ich hervorgehen, vielmehr findet ein Progressus von Theſis zu Antitheſis, und von da zu Syntheſis ſtatt. Es wäre freylich nicht zu begreifen, wie die geſammte Wiſſenſchaft auf einen Grundſatz gegründet werden konnte, wenn man annähme, daſs ſie in demſelben gleichſam eingeschachtelt wäre; allein dieſs hat auch, ſo viel ich weiſs, kein Philoſoph behauptet.

muſs alſo, als ein Entgegengeſetztes, in der Qualität ſeines Entgegengeſetztſeyns eben ſo abſolut (entgegengeſetzt) ſeyn, als das Ich geſetzt iſt.) Dieſes urſprüngliche Entgegenſetzen des Nicht-Ichs ſchlechthin kann es auch allein möglich gemacht haben, ſich ein abſolutes Nicht-Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus ſich anſtellt, als ob er im Stande wäre, ein Nicht-Ich vor allem Ich nicht entgegengeſetzt, ſondern ſchlechthin geſetzt zu denken, ſo wäre ihm doch ſelbſt das bloſſe Denken eines abſolut-geſetzten Nicht-Ichs unmöglich geweſen, hätte ihm nicht das abſolut-entgegengeſetzte vorgeſchwebt, dem er dann überdieſs noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die nicht, dem ſchlechthin entgegengeſetzten, ſondern dem im Ich geſetzten Nicht-Ich zukömmt.

Jenes ſchlechthin entgegengeſetzte Nicht-Ich nemlich iſt zwar nicht ſchlechterdings undenkbar, wie das ſchlechthin (d. i. vor allem Ich) geſetzte Nicht-Ich, aber es hat als ſolches ſchlechterdings keine, auch nicht einmal denkbare, Realität. Denn es iſt eben deſswegen, weil es dem Ich ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, nur als bloſse Negation, als abſolutes Nichts geſetzt, von dem ſich alſo auch nichts, ſchlechterdings nichts, als ſeine bloſse Entgegenſetzung gegen alle Realität ausſagen läſst. So wie wir ihm Realität mittheilen wollen, verſetzen wir es aus der bloſſen Sphäre des abſoluten Entgegenſetzens in die Sphäre des Bedingten, im Ich Geſetzten. Entweder iſt es nemlich dem Ich ſchlechthin entgegengeſetzt, alſo abſolutes Nicht-Ich, d. h. abſolutes Nichts, oder es wird zum Etwas, zum Ding. d. i. es wird nicht mehr ſchlechthin entgegengeſetzt, ſondern *bedingt*, ins Ich geſetzt, d. h. es hört auf, *Ding an ſich* zu ſeyn.

Will man alſo das dem Ich urſprünglich und ſchlechthin entgegengeſetzte Nicht-Ich Ding an ſich nennen, ſo geht das recht gut an, ſobald man nur unter Ding an ſich abſolute Negation *aller* Realität verſteht; will man ihm aber als ſchlechthin entgegengeſetztem Nicht-Ich Realität beylegen, ſo iſt dieſs nur durch eine Täuſchung der empiriſchen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht-Ich *nur in der Qualität ſeines Geſetztſeyns im Ich zukömmt*. Da nemlich dem urſprünglich entgegengeſetzten Nicht-Ich ſchlechterdings keine Realität, ſondern bloſſe Negation, weder reines noch empiriſches Seyn, ſondern gar kein Seyn (abſolutes Nichtſeyn) zukömmt, ſo muſs es, wenn es Realität bekommen ſoll, dem Ich nicht ſchlechthin entgegen, ſondern *in ihm* ſelbſt geſetzt ſeyn. *Inſofern* nemlich das Ich ſich urſprünglich ein Nicht-Ich entgegenſetzt, (daſſelbe nicht bloſs *ausſchlieſst*, wie das abſolute Ich) ſetzt es ſich ſelbſt als *aufgehoben*. Da es aber zugleich ſich ſelbſt ſchlechthin ſetzen ſoll, ſo ſetzt es hinwiederum das Nicht-Ich als ſchlechthin aufgehoben = 0. Setzt es alſo das Nicht-Ich ſchlechthin, ſo hebt es ſich auf, ſetzt es ſich ſchlechthin, ſo hebt es das Nicht-Ich auf — und doch ſollten beyde *geſetzt* ſeyn. Dieſer Widerſpruch iſt nicht lösbar, als nur dadurch, daſs das Ich ſich das Nicht-Ich gleich ſetzt. Allein dem widerſtrebt die Form des Nicht-Ichs. Mithin kann es dem Nicht-Ich nur Realität *mittheilen*, es kann das Nicht-Ich nur ſetzen als Realität, verbunden mit Negation. Das Nicht-Ich das alſo ſo lange keine Realität, als es dem Ich nur entgegengeſetzt d. h. reines, abſolutes Nicht-Ich iſt, ſobald ihm Realität mitgetheilt wird, muſs es in den Innbegriff aller Realität, ins Ich, geſetzt werden, d. i. es muſs aufhören, reines Nicht-Ich zu ſeyn. Um es nemlich in ſich ſetzbar zu machen (was nothwendig iſt, da es zwar dem Ich entgegen — aber doch geſezt ſeyn ſoll), iſt das Ich ſchlechthin genöthigt, ihm ſeine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieſer Form aber widerſtrebt die Form des urſprünglich entgegengeſetzten Nicht-Ichs; mithin iſt die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht-Ich nur durch Syntheſis beider möglich, und aus dieſer übertragenen Form des Ichs, der urſprünglichen Form des Nicht-Ichs, und der Syntheſis dieſer beyden entſtehen die Kategorien, durch welche allein das urſprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorſtellbar wird), ebendeſswegen aber aufhört, abſolutes Nicht-Ich zu ſeyn.

Mithin iſt die Idee von Ding an ſich ſchlechterdings nicht, weder durch ein vor allem Ich geſetztes, noch durch das dem Ich urſprünglich entgegengeſetzte Nicht-Ich zu realiſiren. Aber eben ſo leicht könnte der Satz, daſs im Ich alle Realität enthalten ſey, umgeſtoſſen werden, wenn die theoretiſche Idee eines objektiven, auſser dem Ich vorhandenen Innbegriffs aller Realität realiſirbar wäre. Wir räumen es ein, daſs die höchſte Syntheſis, durch welche die theoretiſche Vernunft den Widerſtreit zwiſchen Ich und Nicht-Ich zu löſen verſucht, irgend ein X iſt, in welchem dieſe beyde Realitäten, das

Ich,

Ich, und das im Ich geſetzte Nicht-Ich, als einem Innbegriff aller Realität, vereinigt werden ſollen, daſs demnach dieſes X als etwas auſſer dem Ich, alſo = Nicht-Ich, aber eben ſowohl als etwas auſſer dem Nicht-Ich, alſo = Ich beſtimmt iſt, kurz, daſs die theoretiſche Vernunft ſich genöthigt ſieht, zu einem abſoluten Innbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich ſeine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das abſolute Ich als Innbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber dieſe höchſte Syntheſis der theoretiſchen Vernunft, die anders nichts, als der letzte Verſuch, den Widerſtreit zwiſchen Ich und Nicht-Ich beyzulegen, iſt, wird für uns, obgleich ſie die abſolute Realität des abſoluten Ichs geradezu aufzuheben ſcheint, doch zugleich ſelbſt der vollgültigſte Bürge derſelben, weil das Ich niemals genöthigt ſeyn könnte, jenen Widerſtreit durch die Idee eines objektiven Innbegriffs aller Realität beyzulegen, wäre nicht dieſer Widerſtreit erſt dadurch möglich geworden, daſs das Ich urſprünglich und vor allem Nicht-Ich als Innbegriff aller Realität geſetzt iſt. Denn wäre dieſs nicht der Fall, ſo könnte das Nicht-Ich eine vom Ich unabhängige, und mit der Realität des Ichs zugleich ſetzbare Realität haben, mithin gäbe es keinen Widerſtreit zwiſchen beyden, alſo wäre auch keine Syntheſis, und kein objektiver Innbegriff widerſtreitender Realität nothwendig. Eben ſo wäre ohne jene Vorausſetzung, daſs das abſolute Ich Innbegriff aller Realität ſey, keine praktiſche Philoſophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherſtellung des abſoluten Ichs in ſeiner höchſten Identität, d. h. als Inbegriffs aller Realität, ſeyn muſs.

§. 11.

Enthält das Ich alle Realität, ſo iſt es unendlich. Denn wodurch anders ſollte es begränzt werden, als entweder durch eine Realität ausser ihm, was (§. 9.) unmöglich iſt, oder durch eine Negation auſſer ihm, was abermals unmöglich iſt, ohne es ſelbſt vorher als ſchlechthin nichtbegränzt zu ſetzen, da Negation als ſolche nur im Gegenſatz gegen ein Abſolutes beſtimmbar iſt; oder durch ſich ſelbſt, dann wäre es nicht ſchlechthin, ſondern unter Bedingung einer Gränze geſetzt, was abermals unmöglich iſt. — Das Ich muſs ſchlechthin unendlich ſeyn. Wäre eines ſeiner Attribute endlich, ſo wäre es dieſem Attribute zufolge ſelbſt endlich, alſo zugleich unendlich und endlich. Demnach müssen auch alle Attribute des Ichs unendlich ſeyn. Denn das Ich iſt nur durch das, was es iſt, d. h. durch ſeine Attribute unendlich. — Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Theile zerlegen, ſo würden dieſe Theile entweder die Unendlichkeit der Realität beybehalten oder nicht. Im erſtern Falle gäbe es ein Ich auſſer dem Ich (denn wo Unendlichkeit iſt, da iſt Ich), eine Unendlichkeit auſſer der Unendlichkeit, was ungereimt iſt: im andern Falle könnte das Ich durch Theilung aufhören, d. h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht abſolute Realität. Das Ich iſt alſo untheilbar. Iſt es untheilbar, ſo iſt es auch unveränderlich. Denn da es durch nichts auſſer ſich verändert werden kann (§. 8.), ſo müſste es durch ſich ſelbſt verändert werden, alſo müſste ein Theil deſſelben den andern beſtimmen, d. h. es wäre theilbar. Das Ich aber ſoll immer ſich ſelbſt gleich, und abſolute auſſerhalb alles Wechſels geſetzte Einheit ſeyn.

§. 12.

Wenn Subſtanz das Unbedingte iſt, ſo iſt das Ich die einige Subſtanz. Denn gäbe es mehrere Subſtanzen, ſo gäbe es ein Ich auſſer dem Ich, was ungereimt iſt. Demnach iſt alles, was iſt, im Ich, und ausser dem Ich iſt nichts. Denn das Ich enthält alle Realität (§. 8.) und alles, was iſt, iſt durch Realität. Alſo iſt alles im Ich. — Ohne Realität iſt nichts, nun iſt keine Realität auſſer dem Ich, alſo iſt nichts ausser dem Ich. Iſt das Ich die einzige Subſtanz, ſo iſt alles, was iſt, blosses Accidens des Ichs.

Wir ſtehen an der Grenze alles Wiſſens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorſtellen verſchwindet. Alles iſt nur im Ich und für das Ich. Das Ich ſelbſt iſt nur für ſich ſelbſt. Um irgend etwas anders zu finden, müſſen wir ſchon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit* gelangen wir nur durch eine andre Wahrheit — aber zum Ich nur durch das Ich, deſswegen, weil es nur inſofern iſt, als es nur für ſich ſelbſt, und für alles, was ausser ihm iſt, nichts, d. h. gar kein Objekt iſt: denn es iſt blos, nicht inſofern es gedacht wird, ſondern inſofern es ſich ſelbſt denkt. —

Um Wahrheit zu finden, muſst du ein Princip aller Wahrheit haben: ſetze es ſo hoch als du willſt, es muſs doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erſt ſuchen willſt. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich ſelbſt hervorbringſt, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich iſt, und dieſes nur durch ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt iſt, ſo iſt alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beſchreibſt, indem du dich ſelbſt als Ich ſetzſt, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit iſt. Alles iſt nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philoſophie ihr Ἑν και παν gefunden, nach dem ſie bisher als dem höchſten Preiße des Siegs gerungen hat.

Anmerk. Ihr wollt mit eurem abgeleiteten Begriff von Subſtantialität des Nicht - Ichs die höchſte des abſoluten Ichs meſſen. Oder glaubt ihr, daſs ihr den Urbegriff der Subſtantialität im Nicht - Ich gefunden habt?

Freylich hat die Philoſophie ſchon längſt einen Begriff von Subſtantialität des Nicht - Ichs aufgeſtellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müſst ihr nothwendig auch das Nicht - Ich, deſſen Urform Vielheit, iſt, zur Identität erheben, und dem Ich gleichſam aſſimiliren. Damit es nicht als Nicht - Ich, d. h. als Vielheit mit eurem Ich zuſammenfalle, ſetzt es eure Einbildungskraft in den Raum: damit aber euer Ich, indem es, um die Syntheſis zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerſtreut werde, ſetzt ihr die Vielheit ſelbſt in Wechſel (Succeſſion), und für jeden Punkt des Wechſels wieder daſſelbe, durch ein identiſches Streben beſtimmte, Subjekt: ſo erhaltet ihr vermittelſt der Syntheſis ſelbſt, und der mit der Syntheſis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechſel beharrendes Objekt — eine *übergetragene* (gleichſam geliehene) *Subſtantialität*, die aber eben deſswegen nicht begreiflich iſt, ohne eine urſprüngliche, nicht übergetragene, Subſtantialität des abſoluten Ichs vorauszuſetzen.

Spinoza war es, der vorher ſchon jenen Urbegriff der Subſtantialität in ſeiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daſs urſprünglich allem Daſeyn ein reines unwandelbares Urſeyn, allem Entſtehenden und Vergehenden etwas durch ſich ſelbſt beſtehendes zu Grunde liegen müſste, in welchem und durch welches erſt alles, was Exiſtenz hätte, zur Einheit des Daſeyns gekommen wäre. Man bewieſs ihm nicht, daſs dieſe unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar ſeye. Man hielt ihm den abſtrahirten Begriff von Subſtantialität der Erſcheinungen entgegen — (denn, ſo lange der Urbegriff nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übergetragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur in *Bezug* auf ſie mögliche Begriff von Subſtantialität der Erſcheinungen ein blos abſtrahirter Begriff) — als ob Spinoza dieſen nicht recht gut gekannt, und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daſs es ihm nicht um das in Zeit und Wechſel beharrende, ſondern um das auſſer aller Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit geſetzte zu thun ſey, daſs jener abgeleitete Begriff ſelbſt ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe u. ſ. w. Man ſuchte alſo, das Unbedingte durch's Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg iſt bekannt.

§. 13.

Wenn auſſer dem Ich nichts iſt, ſo muſs das Ich alles in ſich, d. h. sich gleich ſetzen. Alles, was es ſetzt, muſs nichts, als ſeine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit ſeyn. Das abſolute Ich kann ſich zu nichts beſtimmen, als überall unendliche Realität, d. h. sich ſelbst zu ſetzen.

Wollen wir das Setzende, weil wir kein anders Wort haben, Urſache, und eine Urſache, die nichts ausser ſich, alles in ſich ſelbſt, ſich gleich ſetzt, immanente Urſache nennen, ſo iſt das Ich Immanente Urſache alles dessen, was iſt. Was alſo iſt, iſt nur dadurch, daſs es Realität hat. Sein Weſen (Eſſentia) iſt Realität, denn es verdankt ſein Seyn (Eſſe) nur der unendlichen Realität; es iſt nur inſofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich iſt alſo nicht nur Urſache des Seyns, ſondern auch des Weſens alles dessen, was iſt. Denn alles, was iſt, iſt nur durch das, was es iſt, d. i. durch ſein Weſen, durch ſeine Realität, und Realität iſt nur im Ich. (Wer alle dieſe Sätze mit Sätzen widerlegen will, auf die wir ſelbſt ſpäterhin kommen müſſen, mag es immerhin thun. Er wird aber finden, daſs er ſich die Mühe hätte erſparen können, und daſs der Widerſpruch, der die hier aufgeſtellten Sätze erwartet, gerade Problem der ganzen Philoſophie iſt. Doch wird er einräumen, daſs vor der Antitheſis Theſis, und beyde vor der Syntheſis vorhergehen müſſen).

§. 14.

Die höchſte Idee, welche die Kauſſalität der abſoluten Subſtanz (des Ichs) ausdrückt, iſt die Idee von abſoluter Macht.

Kann man das Reine mit empiriſchem Maſse meſſen? Könnt ihr euch nicht von allen empiriſchen Beſtimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreiſſen, ſo ſuchet die Schuld eures Miſsverſtändniſſes nicht in der Idee, ſondern in euch ſelbſt. Dieſe Idee iſt ſo ferne von allem Empiriſchen, daſs ſie ſich nicht nur darüber erhebt, ſondern es ſogar vernichtet. —

Auch für Spinoza war ſie einzige Bezeichnung der Kauſſalität der abſoluten Subſtanz. Die abſolute Macht der einigen Subſtanz iſt ihm das Letzte, ja vielmehr das Einige. In ihr iſt, nach Spinoza, keine Weisheit; denn ihr Handeln ſelbſt iſt Geſetz: kein Wille, denn ſie handelt aus der Selbſtmacht ihres Weſens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns. Sie handelt nicht zufolge einer Beſtimmung, durch irgend eine auſſer ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); ſie handelt nach ihrem Weſen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Weſen ſelbſt iſt nur dieſe Macht. *)

---

*) Eth. L. I. Prop. XXXI. — Prop. XXXII. Deus non agit ex ratione boni, ſed ex naturae ſuae perfectione. Qui illud ſtatuunt, videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum ſcopum collimat, quod

Dieſe erhabenſte Idee im Syſteme Spinoza's fand man nicht nur theoretiſch falſch, ſondern auch durch praktiſche Gründe widerlegbar. Dieſe Idee, ſagte man, hebe alle Begriffe von freyer, obwohl durch Geſetze beſtimmter Weisheit auf, weil man ſich nemlich einerſeits nicht zu der reinen Vorſtellung einer abſoluten Macht, die nicht nach Geſetzen ausser ſich, ſondern nur durch die Geſetze ihres Seyns, durch ihr Seyn ſelbſt, als ſolches, handelt, erhoben hatte, und andrerſeits, weil man nicht bedachte, daſs jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Vorausſetzung einer Einſchränkung denkbar iſt, ſelbſt ein Unding ſeyn müſste, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens abſolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Weſens ſchlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückſeligkeit, ſondern Macht ſchlechthin iſt, vorausgeſetzt wird.

Anmerk. Freylich hat Kant von Moralität und verhältniſsmäſsiger Glückſeligkeit als dem höchſten Gut und dem letzten Endzwecke geſprochen. Aber er wuſste es ſelbſt am beſten, daſs Moralität ohne höhern Endzweck ſelbſt keine Realität habe, daſs ſie Einſchränkung, Endlichkeit vorausſetze, und nicht als letztes Ziel ſelbſt, ſondern nur als Annäherung zu demſelben denkbar ſeye. Eben ſo vermied er überall, ſich über das Verhältniſs von Glückſeligkeit zur Moralität beſtimmt zu erklären, unerachtet er

---

profecto nihil aliud eſt, quam Deum fato ſubjicere. — Prop. XXXIII. Dei potentia eſt ipſius essentia.

wohl wuſste, daſs Glückſeligkeit als bloſſes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein Schema ſeye, durch welches die praktiſche Vorſtellbarkeit des Nicht-Ichs vermittelt werde *), alſo nicht zum (letzten) Endzweck ge-

---

*) Da das Nicht-Ich Gegenſtand eines Strebens' des Ichs werden ſoll, ſo muſs es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit geſteigert werden. Allein, da das Nicht-Ich als Nicht-Ich Gegenſtand dieſes Strebens ſeyn ſoll, ſo kann dadurch nur ſinnliche, d. h. imaginirbare Unbedingtheit, d. h. Erhebung des Nicht-Ichs ſelbſt zu einer Form, die durch keine Form des Verſtandes oder der Sinnlichkeit erreichbar iſt, entſtehen.

Eine ſolche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten iſt nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glückſeligkeit entſteht alſo urſprünglich durch eine blos theoretiſche Operation. Praktiſch vorgeſtellt aber iſt ſie nichts als nothwendige Zuſammenſtimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich, und da dieſe Zuſammenſtimmung eine unendliche Aufgabe für das Ich iſt, bleibt ſie ſelbſt in praktiſcher Bedeutung eine Idee, die nur in unendlichem Fortſchritt realiſirt wird. Aber in praktiſcher Bedeutung iſt ſie auch ganz identiſch mit dem letzten Endzweck des Ichs, und inſofern, da Moralität ſtuffenweiſe Annäherung zum letzten Endzweck iſt, kann ſie freylich als das, nur durch Moralität realiſirbare, mit Moralität immer in gleichem Verhältniſs ſtehende, vorgeſtellt werden. Und in dieſer Bedeutung allein kann Kant Glückſeligkeit im Verhältniſs mit Moralität gedacht haben. Man kann empiriſche Glückſeligkeit, als zufällige Uebereinſtimmung der Objekte mit unſerm Ich erklären. Empiriſche Glückſeligkeit kann alſo unhören könne, da dieſer auf Identifikation des Nicht - Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung deſſelben, als Nicht - Ichs, geht, daſs demnach das Streben nach empiriſcher Glückſeligkeit (als einer durch Natur bewirkten Uebereinſtimmung der Objekte mit dem Ich) ſelbſt unvernünftig ſey, ohne vorauszuſetzen, daſs das letzte Ziel alles Strebens nicht ſie ſelbſt, ſondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre ſey *), daſs wir alſo in's Unendliche fort ſtreben

---

möglich als im Zuſammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn dieſe geht nicht auf zufällige, ſondern auf nothwendige Uebereinſtimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich. Reine Glückſeligkeit beſteht alſo gerade in Erhebung über die empiriſche Glückſeligkeit, die reine ſchlieſst die empiriſche nothwendig aus. Aber es iſt ſehr begreiflich, warum man bey Kant, ſo oft von Glückſeligkeit die Rede war, immer empiriſche Glückſeligkeit verſtand; aber zu verwundern iſt, daſs, ſo viel ich weiſs, noch niemand die moraliſche Verderblichkeit eines ſolchen Syſtems gerügt hat, das empiriſche Glückſeligkeit als mit Moralität, nicht durch inneren Zuſammenhang, ſondern blos durch äussere Kauſſalität verbunden vorſtellt.

*) Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht - Ichs mit ſich ſelbſt, ſo würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinſtimmung der Objekte mit unſerem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine ſolche Uebereinſtimmung in Bezug auf unſere ganze Thätigkeit (die vom unterſten Grade an bis zum höchſten auf nichts anders, denn Uebereinſtimmung des Nicht - Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinſtimmung als Begünſtigung (nicht als Be-

müſsen, nicht glückſelig zu werden, ſondern der Glückſeligkeit gar nicht mehr zu bedürfen, ja ihrer ganz unfähig zu werden, und unſer Weſen ſelbst zu einer Form zu erheben, die der Form der Glückſeligkeit ſowohl, als der ihr entgegengeſetzten Form geradezu widerſpricht.

* * *

Das abſolute Ich nemlich fordert ſchlechthin, daſs das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. daſs es alle Vielheit und allen Wechſel in sich ſchlechthin zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beſchränkte, Ich, moraliſches Geſetz ist, ist für das unendliche Naturgeſetz, d. h. es ist zugleich mit und in ſeinem bloſſen Seyn gegeben. Das unendliche Ich ist bloſs inſofern, als es sich ſelbst gleich, als es durch ſeine blosse Identität bestimmt ist; es ſoll nicht erst ſein Seyn bloſs durch Identität mit sich ſelbst bestimmen. Das unendliche Ich alſo kennt gar kein Moralgeſetz, und ist ſeiner Kauſsalität nach bloſs als abſolute, sich ſelbst gleiche, Macht bestimmt. Aber moraliſches Geſetz, obgleich es bloſs in Bezug auf Endlichkeit statt findet, hat doch ſelbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und ſeine eigene Umwandlung in ein blosses

---

lohnung), als ein freywilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterſtützung, die ſie unſerer geſammten (nicht nur unſerer moraliſchen) Thätigkeit angedeihen läſst.

Naturgeſetz *) des Ichs aufſtellt. — Das moraliſche Geſetz im endlichen Weſen ist alſo vorerst Schema des Naturgeſetzes, wodurch das Seyn des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieſes als Seyend vorgestellt wird, muſs jenes als Gefordert vorstellen. Da nun das höchste Geſetz, wodurch das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Geſetz ſeiner Identität ist (§. 7.), ſo muſs das Moralgeſetz im endlichen Weſen dieſe Identität nicht als Seyend, ſondern als Gefordert vorstellen, und das höchste Geſetz für das endliche Weſen ist demnach dieſes: Sey abſolut — identiſch mit dir ſelbst. **)

Allein inſofern dieſes Geſetz auf ein moraliſches Subjekt, d. h. auf ein durch Wechſel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden ſoll, widerstrebt dieſes jener Form der Identität ſchlechthin, und das Geſetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moraliſchen Urgeſetz des endlichen Ichs: Sey identiſch, widerstrebt nemlich das Naturgeſetz desselben Ichs, kraft dessen es nicht — identiſch, d. h. Vielheit — nicht ſeyn ſoll, ſondern — ist. Dieſer Widerstreit zwiſchen dem Moral- und zwiſchen dem Naturgeſetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nemlich das des Hervorbringens in der Zeit vermittelt werden, ſo daſs nun jenes Geſetz, das auf eine Forderung des Seyns geht, zu einer Forderung des Werdens wird. Das moraliſche Urgeſetz, in ſeiner ganzen Versinnlichung ausgedrückt, lautet daher ſo: werde identiſch, erhebe (in der Zeit) die ſubjektiven Formen deines Weſens zu der Form des Abſoluten. (Das reine moraliſche Urgeſetz ſchlieſst ſchon alle ſubjektive Formen (alle Formen, die nur dem durch Objekte bedingten Ich angehören) aus, und fordert geradezu: ſey identiſch! Dieſem Geſetz aber widerstreben eben jene Formen ſchlechthin, mithin ist eine Synthesis nothwendig, in die sie selbst, aber nicht mehr als Formen des Subjekts (des Endlichen), ſondern als Formen des Abſoluten aufgenommen werden. *)

---

*) Man kann alſo auch ſagen, der letzte Endzweck des Ichs ſey, die Freyheitsgeſetze zu Naturgeſetzen, und die Naturgeſetze zu Freyheitsgeſetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

**) Dieſes Geſetz läſst ſich durch alle der Urform der Identität untergeordnete Formen verfolgen. Der Quantität nach ausgedrückt heiſst es: ſeye ſchlechthin Eines. Der Qualität nach: ſetze alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir gleich. Der Relation nach: ſey von aller Relation, d. i. von aller Bedingtheit frey. — Der Modalität nach: ſetze dich auſſer aller Sphäre des Daſeyns, ſetze dich in die Sphäre des reinen abſoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u. ſ. w.).

---

*) Verfolgen wir dieſes ſchematiſirte Geſetz wiederum durch die untergeordneten Formen, ſo erhält man folgende Geſetze: der Quantität nach: werde ſchlechthin Eines. (Was erst Einheit wird, ſetzt Vielheit in ſich voraus, und wird es nur durch Erhebung deſſelben

(Durch dieſen Schematismus des moraliſchen Geſetzes wird die Idee von moraliſchem Fortſchritt und zwar von Fortſchritt ins Unendliche möglich. Das abſolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deſswegen muſs das endliche Ich, da es strebt, identiſch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, alſo, da es das, was im unendlichen Ich als Seyend geſetzt ist, in ſich als Werdend ausdrückt, in ſich ſelbst auch werdende, d. i. empiriſche Ewigkeit, unendliche Dauer ſetzen. Das

---

zur Einheit: alſo iſt jener Ausdruck identiſch mit dieſem: Erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir ſelbſt beſchloſſene Totalität.) Der Qualität nach: werde Realität ſchlechthin! (was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, alſo kann es auch ſo ausgedrückt werden: Erhebe die Negation in dir zur Realität, d. h. gieb dir eine Realität, die ins Unendliche fort (in der Zeit) nie aufgehoben werden kann). — Der Relation nach: werde abſolut unbedingt, ſtrebe nach abſoluter Kauſſalität — abermals Ausdruck eines urſprünglichen Widerſtreits, alſo eben ſoviel, als: mache die paſſive Kauſſalität in dir identiſch mit der aktiven, (bringe Wechſelwirkung hervor, mache, daſs, was paſſive Kauſſalität in dir iſt, zugleich aktive, und was aktive iſt, paſſive werde). Der Modalität nach: ſtrebe, dich in die Sphäre des abſoluten Seyns, unabhängig vom Zeitwechſel, zu ſetzen. Streben iſt nur in der Zeit möglich, mithin iſt ein Streben, ſich auſſer alles Zeitwechſels zu ſetzen, ein Streben in aller Zeit. Alſo kann jenes Geſetz auch ſo ausgedrückt werden: Werde ein nothwendiges Weſen, ein Weſen, das in aller Zeit beharrt.

letzte Ziel des endlichen Ichs iſt alſo Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich iſt Einheit des Bewuſstſeyns, d. h. Perſönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, alſo auch kein Bewuſstſeyn und keine Einheit des Bewuſstſeyns, Perſönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Perſönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derſelben vorgeſtellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ichs ſowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der *Welt* iſt ihre *Zernichtung*, *als* einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu dieſem Endzweck findet nur unendliche Annäherung ſtatt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, *Unſterblichkeit*.

Gott in theoretiſcher Bedeutung iſt Ich = Nicht-Ich, in praktiſcher *abſolutes* Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Inſofern das unendliche Ich ſchematiſch als letztes Ziel des endlichen, alſo *auſſer* demſelben vorgeſtellt wird, kann Gott in der praktiſchen Philoſophie zwar als *auſſer* dem *endlichen* (*ſchematiſch*), aber nur als *identiſch* mit dem unendlichen vorgeſtellt werden.

* * *

Aus dieſen Deduktionen erhellt, daſs die Kauſalität des *unendlichen* Ichs ſchlechterdings nicht als Moralität, Weisheit u. ſ. w. ſondern nur als abſolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes; ſelbst nicht das als unendlich vorgeſtellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgeſtellt werden kann: daſs alſo auch das Moralgeſetz, ſelbst in ſeiner ganzen Verſinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Geſetz des Seyns, das im Gegenſatz gegen das Geſetz der Freyheit, Naturgeſetz heiſsen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freylich werden diejenige mit dieſen Deduktionen nicht zufrieden ſeyn, die das Ziel unſers moraliſchen Strebens ſo nah und ſo tief als nur immer möglich zu stecken bemüht sind — auch nicht diejenige, die an den Kantiſchen Buchstaben und an den einzigen Punkt ihres empiriſchen Systems, den er ſcheinbar noch übrig lieſs, ſchon wieder eine ſo groſse Menge von Postulaten der Glückſeligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückſeligkeit nicht als identiſch mit dem letzten Endzweck, d. h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empiriſcher Glückſeligkeit gedacht wird, ſie ſelbst nicht einmal zu den Forderungen der moraliſchen Vernunft gehören kann, und doch nur dieſen Forderungen erlaubt sind; — eben ſo wenig diejenigen, die glauben konnten, daſs Kant eine Erkenntniſs, die er in der theoretiſchen Philoſophie für unmöglich hielt, in der praktiſchen für möglich halten, und alſo in dieſer die überſinnliche Welt (Gott u. ſ. w.) wieder als etwas auſſer dem Ich, als Objekt aufstellen könne, als ob nicht, was Objekt ist, möge es nun zum Objekt geworden ſeyn, wodurch es wolle, auch

für

für die theoretiſche Philoſophie Objekt, d. h. erkennbar werden müſste. (Was nur Objekt ist, muſs auch erkennbar ſeyn, im Kantiſchen Sinne des Worts, d. h. ſinnlich anſchaubar, und durch Kategorien denkbar. — Siehe unten). — Freylich führt nach Kant das Ueberſinnliche in der theoretiſchen Philoſophie auf Widerſprüche, weil dieſe alles Abſolute (alles Ich) zernichtet; freylich führt nach eben demſelben die praktiſche Philoſophie in's überſinnliche Gebiet, weil ſie umgekehrt alles theoretiſche vernichtet, und das, was allein intellektual angeſchaut wird (das reine Ich), wiederherſtellt. Aber da wir nur durch Wiederherſtellung des abſoluten Ichs in die überſinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur das Ich, wieder finden? — alſo keinen Gott, als *Objekt*, überhaupt kein Nicht-Ich, keine empiriſche Glückſeligkeit u. ſ. w. blosses reines abſolutes Ich!

§. 15.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einſchränkung. *Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seyns*: von ihm kann man nicht ſagen: es *war*, es *wird ſeyn*, ſondern ſchlechthin: es ist. Wer es anders, denn nur durch ſein Seyn ſchlechthin beſtimmen will, muſs es in die empiriſche Welt herabziehen. Es ist *ſchlechthin*, alſo ausser *aller* Zeit geſetzt, die Form ſeiner intellektualen Anſchauung ist *Ewigkeit*. Es ist unendlich *durch ſich ſelbst*; auch nicht eine vage

Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, ſich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in ſeinem Weſen ſelbst enthaltne, Unendlichkeit, ſeine Ewigkeit ist ſelbst die Bedingung ſeines Seyns. Inſofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man ſpricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeuiternitas), d. i. von einem Daſeyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas), ist Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieſer widerstrebt das Daseyn des Nicht-Ichs in bestimmter Zeit, welchen Widerstreit dann die transſcendentale Einbildungskraft durch das Daſeyn zu aller Zeit, d. h. durch die Vorstellung empiriſcher Ewigkeit vereiniget. *) Allein dieſe empiriſche Ewigkeit, (figürlich durch eine immerfort ver-

---

*) Der Gang aller Syntheſis iſt der, daſs ſie, was im abſolut Geſetzten abſolut geſetzt iſt, im Entgegengeſetzten bedingt (mit Einſchränkung) ſetzt. So iſt das Nicht-Ich in ſeiner urſprünglichen Entgegenſetzung abſolut, deſswegen aber auch als ſchlechthin = 0 geſetzt, denn ein unbedingtes Nicht-Ich iſt ein Widerſpruch, d. h. ſchlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht-Ich in der Syntheſis Realität, verliert aber eben dadurch ſeine Unbedingtheit, d. h. es wird Realität, mit Negation verbunden, bedingte (limitirte) Realität. So iſt das Nicht-Ich urſprünglich auſſerhalb aller Zeit geſetzt, wie das Ich, dafür aber auch ſchlechthin = 0; erhält es Realität, ſo verliert es dadurch ſein Geſetztſeyn auſſer aller Zeit, und wird in beſtimmte Zeit, durch eine neue Syntheſis endlich in alle Zeit geſetzt, d. h. die abſolute Ewigkeit des Ichs wird im Nicht-Ich,

längerte Linie darſtellbar), iſt ſelbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann alſo unmöglich auf das abſolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übergetragen werden. Das *Endliche* *dauert*; die *Subſtanz* ſchlechthin iſt, durch ihre unendliche Macht, zu ſeyn.

Anmerk. 1. Auch Spinoza hatte gegen dieſen Begriff von Dauer, als Form des abſoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit iſt ihm Form reiner intellektualer Anſchauung, aber nicht relative, empiriſche, ſondern abſolute, reine Ewigkeit, Dauer, ſelbst Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empiriſch-bedingten) Subjekts, die aber ſelbst nur durch die höhere Form des ewigen Seyns möglich wird. Versteht man unter Ewigkeit empiriſche Ewigkeit, ſo war ihm die abſolute Substanz *nicht* — ewig, d. h. überall nicht durch dieſe Form beſtimmbar, weder in beſtimmter, noch in aller Zeit, ſondern in gar keiner Zeit existirend. *)

ſofern es Realität durchs Ich erhält, *empiriſche* Ewigkeit.

*) Eth. L. V. Prop. XXIII. Schol. — „*aeternitas* nec *tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest.* At nihilominus ſentimus, experimurque, nos *aeternos* eſſe. Nam mens non minus res illas ſentit, quas *intelligendo concipit*, quam quas in memoria habet. *Mentis enim oculi, quibus res videt obſervatque, ſunt ipſae demonſtrationes.* Quamvis igitur non recordemur, nos ante corpus extitiſſe, ſentimus tamen mentem noſtram, qua-

2. Nun iſt es auch Zeit, das Ich ſelbſt vollends ganz zu beſtimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben beſtimmten wir das Ich blos als das, was ſchlechterdings niemals Objekt werden kann. Wollten wir alſo vom Ich als Objekt etwas ausſagen, ſo würden wir allerdings in einen dialektiſchen Schein verfallen. Denn inſofern es Objekt einer blossen Idee wäre, hätte es allerdings keine Realität, und inſofern es überhaupt Objekt wäre, müſsten wir, um es als ſolches zu realiſiren, auf eine objektive Anſchauung hinausgehen, was nothwendig auf Widerſprüche führte.

Allein wir haben das Ich ſelbst blos dadurch beſtimmt, daſs es ſchlechterdings nicht Objekt werden könne: wir haben ferner gezeigt, daſs es eben ſo wenig eine blosse Idee ſeyn kann, daſs

---

tenus corporis eſſentiam ſub aeternitatis ſpecie involvit aeternam eſſe, et hanc ejus exiſtentiam tempore definiri ſ. per durationem explicari non poſſe. Mens igitur noſtra eatenus tantum dici poteſt durare, ejusque exiſtentia certo tempore definiri, quatenus actualem corporis exiſtentiam involvit, & eatenus tantum potentiam habet, rerum exiſtentiam tempore determinandi, easque ſub duratione concipiendi.“

Eben ſo ſtark erklärt er ſich auch in ſeinen Briefen gegen dieſe Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, ſo wie überhaupt gegen alle Vermiſchung der reinen Urbegriffe des Seyns mit den abgeleiteten Formen der empiriſchen Exiſtenz. S. vorzüglich Opp. poſth. p. 467.

alſo hier die einzig-mögliche intellektuale Anſchauung gegeben ſey. Ich wünſchte ſehr, irgend eine Deduktion des abſoluten Ichs aus Begriffen zu ſehen. Eben deſswegen behauptete Kant, daſs keine Philoſophie aus Begriffen möglich ſey, weil er wuſste, daſs die einzig mögliche Philoſophie, die kritiſche, auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objektive Begriffe erreicht wird. Daſs eine Deduktion des Ichs aus bloſsen Begriffen unmöglich ſey, hat Kant ſchon dadurch angedeutet, daſs er den urſprünglichen Satz: Ich bin! der keine Folge des Satzes: Ich denke, ſondern in dieſem enthalten iſt, *) als vor allen Begriffen vorhergehend, und sie nur, gleichſam als Vehikel, begleitend aufgeſtellt hat. Will man aber, daſs es gar kein abſolutes Ich gebe, ſo muſs nach dem Obigen nicht nur alle Freyheit, ſondern ſelbst alle Philoſophie geläugnet werden. Denn ſelbst der niedrigste Grad von Spontaneität in der theoretiſchen Philoſophie offenbart eine urſprüngliche Freyheit des abſoluten Ichs ſo gut, als der höchst-mögliche in der praktiſchen Philoſophie. Auch iſt durch Läugnung des abſoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn,

---

*) Das abſolute Ich iſt ohne allen Bezug auf Objekte, alſo nicht dadurch, daſs es überhaupt denkt, ſondern dadurch, daſs es nur ſich ſelbſt denkt. Eben deſswegen konnte Carteſius mit ſeinem Cogito, ergo ſum, nicht weit kommen. Denn er ſetzte dadurch als Bedingung des Ichs ſein Denken überhaupt, d. h. er hatte ſich nicht bis zum abſoluten Ich erhoben.

wenn das Daſeyn eines empiriſch - bedingten Ich's nicht durch Vorausſetzung eines abſoluten Ich's erklärt werden kann, ſo bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem abſoluten Nicht-Ich, d. h. aus dem Princip alles Dogmatismus, das ſich ſelbſt widerſpricht. Mithin iſt mit Aufhebung eines abſoluten Ichs nicht nur eine beſtimmte, ſondern alle Philoſophie aufgehoben. Die Behauptung eines abſoluten Ichs iſt

1) nichts weniger, als tranſcendente Behauptung, ſo wenig als der praktiſche Uebergang in's überſinnliche Gebiet tranſcendent iſt. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung tranſcendent iſt, die das Ich überfliegen will, ſo muſs die Behauptung eines abſoluten Ichs die immanenteſte aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philoſophie ſeyn. Die Behauptung eines abſoluten Ichs würde allerdings tranſcendent, wenn ſie über das Ich hinausgienge, d. i. wenn ſie ihm zugleich ſein Daſeyn als Objekt beſtimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung iſt ja gerade der, daſs das Ich ſchlechterdings kein Objekt ſeye, und daſs es alſo unabhängig von allem Nicht-Ich, ja ſogar alles Nicht-Ich urſprünglich ausſchlieſſend, ſein Seyn in ſich ſelbſt habe, ſich ſelbſt hervorbringe. In der tranſcendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht beym reinen Ich ſtehen, vielmehr ſucht er das durch Nicht-Ich bedingte, alſo ſelbſt zum Objekt gewordene Ich als Objekt einerſeits und doch andrerſeits als Ich, d. h. als abſolute Subſtanz zu realiſiren. Das abſolute

Ich aber realiſirt ſich ſelbſt; ich darf, um zu ſeinem Seyn zu gelangen, nicht über ſeine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterſcheidet ſich eben dadurch als der Einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Exiſtentialſätzen. Der ganze Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie beruht alſo gerade darauf, daſs man das, was blos dem abſoluten Ich zukömmt, durch ein Objekt realiſiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerſtörung des abſoluten Ichs, und Realiſirung des abſoluten Nicht-Ichs (= Ich), d. i. des Dings an ſich).

„Ich denke. Ich bin!« das ſind lauter analytiſche Sätze. Aber die transſcendentale Dialektik macht das Ich zum Objekt, und ſagt: was denkt, iſt, was als Ich gedacht wird, iſt Ich. Dieſs iſt ein ſynthetiſcher Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt, als Nicht-Ich geſetzt wird. Ein Nicht-Ich aber bringt ſich nicht ſelbſt durch ſein Denken hervor, wie Ich!

Das abſolute Ich iſt

2) eben ſo wenig gleichbedeutend mit dem logiſchen Ich. Im blos empiriſchen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf logiſches Subjekt und auf Beſtimmbarkeit meines Daſeyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anſchauung das Ich ſich als abſolute Realität auſſerhalb aller Zeit hervorbringt. Wenn wir alſo vom abſoluten Ich ſprechen, wollen wir nichts weniger als das logiſche im Bewuſstſeyn enthaltne Subjekt bezeichnen. Al-

lein dieſes logiſche Subjekt iſt doch ſelbſt nur durch die Einheit des abſoluten Ichs möglich. (Mein empiriſches Ich wird in Wechſel geſetzt, damit es aber doch wenigſtens im Wechſel ſich gleich bleibe, ſtrebt es, die Objekte ſelbſt, durch die es in Wechſel geſetzt wird, zur Einheit zu erheben — (Kategorien) — und beſtimmt durch die Identität ſeines Strebens die Identität ſeines Daſeyns, als eines im Wechſel der Zeit beharrenden Princips der Vorſtellungen). Die Einheit des Bewuſstſeyns beſtimmt alſo nur Objekte, kann aber nicht hinwiederum das Ich, als Objekt beſtimmen: denn als reines Ich kommt es im Bewuſstſeyn gar nicht vor, und, käme es darin vor, ſo könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht-Ich werden; als empiriſches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur in der Einheit der Apperception, und blos in Bezug auf Objekte. Ich denke! iſt blosser Ausdruck der Einheit der Apperception, die alle Begriffe begleitet, alſo nicht in intellektualer Anſchauung, wie der Satz: Ich bin! ſondern nur in Bezug auf Objekte, d. i. nur empiriſch beſtimmbar. Es iſt Ausdruck nicht einer abſoluten, ſondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als Erſcheinung, noch als Ding an ſich, (alſo überhaupt nicht als Ding), aber eben ſo wenig als abſolutes Ich, ſondern nur als Princip eines in der blossen Einheit des Denkens beſtimmten, alſo ausser dem Denken alle Realität verlierenden Etwas beſtimmt wird. Dagegen iſt doch dieſes blos denkbare, nur in der Einheit des Bewuſstſeyns enthaltne Ich, einzig nur durch eine urſprünglich und abſolut vorhandne Einheit eines abſoluten Ichs begreiflich. Denn giebt es kein abſolutes Ich, ſo begreift man nicht, wie ein Nicht - Ich ein logiſches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen ſolle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht - Ich möglich ſeyn ſolle, woher es auch kommt, daſs jeder, der es verſucht, das abſolute Ich in Gedanken aufzuheben, ſich alſobald genöthigt fühlt, das Nicht - Ich ſelbſt zum Ich zu erheben. (Wie dieſs auch bey Spinoza der Fall war.) Denn es giebt ſchlechterdings nichts Denkbares für mich ohne Ich, wenigſtens ohne logiſches Ich, und logiſches Ich kann unmöglich durch Nicht - Ich, alſo nur durch abſolutes Ich hervorgebracht ſeyn.

Wenn alſo vom abſoluten Ich die Rede iſt, ſo reden wir

1) nicht vom logiſchen Ich, denn dieſs iſt blos in Bezug auf Objekt denkbar, und bloſſer Ausdruck des Strebens des Ichs, ſeine Identität im Wechſel der Objekte zu erhalten. Eben deſswegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar iſt, iſt es ſelbſt Bürge des abſoluten Ichs und ſeiner abſoluten Identität.

2) Eben ſo wenig vom abſoluten Subjekt in der transſcendentalen Dialektik, wodurch das logiſche Subjekt, das urſprünglich nichts als blos formales Princip der Einheit des Denkens, blosses Korrelatum der Apperception iſt, als Objekt realiſirt werden

ſoll, was ſich unmittelbar widerſpricht. Das dialektiſche Subjekt entſteht durch bloſſe Abſtraktion: und durch die paralogiſtiſche Vorausſetzung, daſs das Ich im Bewuſstſeyn als unabhängig vom Bewuſstſeyn beſtimmbares Objekt denkbar ſeye. Dadurch unterſcheidet ſich das dialektiſche Ich eben ſowohl vom logiſchen als vom reinen Ich. Denn keines von dieſen beyden iſt durch Abſtraktion entſtanden. Jenes iſt nichts als formales Princip der Einheit des Denkens, (und alſo der Abſtraktion ſelbſt), dieſes iſt höher, denn alle Abſtraktion, und nur durch ſich ſelbſt ſetzbar.

Das abſolute Ich iſt alſo weder blos formales Princip, noch Idee, noch Objekt, ſondern reines Ich in ihtellektualer Anſchauung als abſolute Realität beſtimmt. Wer alſo einen Beweiſs fordert, „daſs ihm auſſer unſrer Idee etwas entſpreche,“ der weiſs nicht, was er fordert, denn 1) iſt es durch keine Idee gegeben, 2) realiſirt es ſich ſelbſt, es bringt ſich ſelbſt hervor, und braucht alſo nicht erſt realiſirt zu werden. Denn, ſollte es auch realiſirbar ſeyn, ſo würde die Handlung ſelbſt, durch die es realiſirt werden ſollte, es ſchon vorausſetzen, d. h. ſeine Realiſirung, als eines auſſer ſich ſelbſt geſetzten Etwas, hebt ſich ſelbſt auf. Es iſt entweder nichts, oder durch ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt — nicht als Objekt, aber als Ich realiſirt.

Die Philoſophie wird alſo gerade dadurch, daſs das abſolute Ich als Princip aufgeſtellt wird, vor allem Schein geſichert. Denn das Ich, als

Objekt, iſt, wie wir ſelbſt erwieſen haben, nur durch dialektiſchen Schein möglich, das Ich in logiſcher Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als blos inſofern es Princip der Einheit des Denkens iſt, verſchwindet alſo mit dem Denken ſelbſt, und hat gar keine als blos denkbare Realität. *) — Oder ſoll das Princip aller Philoſophie ein Nicht-Ich ſeyn, ſo muſs man eben damit auf alle Philoſophie Verzicht thun. Denn Nicht-Ich ſelbſt iſt urſprünglich gar nicht, als nur im Gegenſatz gegen das Ich beſtimmbar, und hat keine Realität, wenn das abſolute Ich keine Realität hat.

3. Es iſt auffallend, daſs die meiſten Sprachen den Vortheil haben, das abſolute Seyn von jedem bedingten Exiſtiren unterſcheiden zu können. Ein ſolcher Unterſchied, der durch alle urſprünglichen Sprachen hindurch geht, weiſt auf einen urſprünglich vorhandenen Grund zurück, der ſchon bey der erſten Bildung der Sprache, ohne daſs man es ſich bewuſst war, denſelben beſtimmte. Aber eben ſo auffallen iſt es, daſs der gröſste Theil der Philoſophen dieſen Vortheil,

---

*) Dadurch fällt der Satz des Bewuſstſeyns als Princip der Philoſophie von ſelbſt. Denn es zeigt ſich, daſs durch ihn weder Objekt noch Subjekt anders als blos logisch beſtimmt ſind, daſs er alſo wenigſtens, ſo lange er höchſtes Princip ſeyn ſoll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philoſoph hat auf dieſen Mangel an Realität im Satz des Bewuſstſeyns ſchärfer hingedeutet, als Salomon Maimon.

den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benützten. Faſt alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daſeyn, Exiſtenz, Wirklichkeit beynahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort: Seyn, das reine, abſolute Geſetztſeyn aus, dagegen Daſeyn ſchon etymologiſch ein bedingtes, eingeſchränktes Geſetztſeyn bezeichnet. Und doch ſpricht man z. B. allgemein vom Daſeyn Gottes *), als ob Gott wirklich daſeyn, d. h. bedingt und empiriſch geſetzt ſeyn könnte. (Das wollen übrigens die meiſten Menſchen, und, wie es ſcheint, ſelbſt Philoſophen aller Zeiten und Partheyen). Wer vom abſoluten Ich ſagen kann: es iſt wirklich, weiſs nichts von ihm **).

---

*) In der theoretiſchen Philoſophie ſoll Gott als Nicht-Ich realiſirt werden, hier iſt alſo jener Ausdruck an ſeiner Stelle. Dagegen er in der praktiſchen Philoſophie anders nicht, denn nur polemiſch gegen diejenigen, die Gott zum Objekt machen wollen, gebraucht werden kann.

**) Auch das Streben des moraliſchen Ichs kann nicht als Streben nach Wirklichkeit vorgeſtellt werden, deſswegen, weil es ſtrebt, alle Realität in ſich zu ſetzen. Vielmehr ſtrebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum reinen Seyn, und ſich ſelbſt, da es, durchs Nicht-Ich bedingt, in die Sphäre des Daſeyns herabfällt, wieder aus dieſer zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Objekt des Strebens eines moraliſchen Subjekts, d. h. eines bedingten Ichs nur ſchematiſch, d. h. als Daſeyn in aller Zeit dargeſtellt werden. Darinn liegt eben die unendliche Aufgabe der praktiſchen Vernunft, abſolutes Seyn und empiriſches Daſeyn in uns identiſch zu machen. Weil empiriſches Daſeyn in alle Ewigkeit

„*Seyn* drückt das absolute, *Daseyn* aber *überhaupt* ein *bedingtes*, *Wirklichkeit* ein auf *bestimmte* Art, durch eine *bestimmte* Bedingung, bedingtes Geſetztſeyn aus. Die *einzelne Erſcheinung* im ganzen Zuſammenhang der Welt hat *Wirklichkeit*, die Welt der Erſcheinungen *überhaupt Daſeyn*, das abſolutgeſetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich ausſagen kann.

Man dachte wohl ſonst, das reine Seyn komme den *Dingen an sich* zu. — Ich glaube aber, daſs das, was Kant von Dingen an sich ſagt, sich ſchlechterdings nicht anders, denn nur aus ſeinem durchgängig beobachteten *Herablassungssystem* erklären läſst. Denn die Idee von Ding an sich muſs nach den Kantiſchen Deduktionen ſelbst eine *widerſprechende* Idee ſeyn. Denn Ding an sich heiſst nichts mehr und nichts weniger, als ein Ding, das kein Ding ist. Wo sinnliche Anſchauung ist, da ist Nicht-Ich, und wo Nicht-Ich ist, sinnliche Anſchauung. *Intellektual* wird gar kein Nicht-Ich, ſondern blosses Ich angeſchaut. Man kann alſo z. B. nicht ſagen, Gott ſchaue die Dinge an sich

---

nicht zu abſolutem Seyn erhoben, dieſes aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als *wirklich* in uns, dargeſtellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daſeyn für das empiriſche Ich, denn das abſolute hat Ewigkeit *in sich selbst*, und kann durch den Begriff von Dauer, ſelbſt unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

an. Freylich ſchaut Gott keine Erſcheinungen, aber eben ſo wenig Dinge an sich, ſondern gar kein Ding, blos sich ſelbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt, an (woraus erhellt, daſs Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort zu realisiren streben können). Ist Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, ſo müssen alle Objekte in ihm enthalten ſeyn, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daſs Gott als mit dem abſoluten Ich, (das alles Objekt ausschlieſst), identiſch vorgestellt wird. Freilich hat Kant ſeinem Akkommodationsſystem zuſolge von den Formen der sinnlichen Anſchauung als blossen Formen der menschlichen Anſchauung geſprochen; allein die Formen der sinnlichen Anſchauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derſelben sind Formen der Endlichkit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem blossen Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt deducirt werden, woraus folgt, daſs, wo Objekt ist, auch sinnliche Anſchauung ſeyn muſs, und alſo Nicht-Ich ausserhalb aller sinnlichen Anſchauung (Ding an sich) sich ſelbst aufhebt, d. h. gar kein Ding, blosses Nicht-Ich, alſo ſchlechthin nichts ist. — Man ſagte wohl auch ſonst, es ſey Schuld der Schwäche der menſchlichen Vernunft, (ein Wort, womit man von jeher viel Miſsbrauch getrieben hat), daſs wir die Dinge an sich nicht erkennen; man könnte noch eher ſagen, die Schwäche liege darinn, daſs wir überhaupt Objekte erkennen.

(Die Begriffe von Idealismus und Realismus werden nun erst, nachdem der Begriff von Nicht-Ich im Gegenſatz gegen das abſolute Ich beſtimmbar iſt, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechſelt beide in *empiriſcher* und *reiner* Bedeutung. *Reiner* Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Beſtimmung des Verhältniſſes des *vorgeſtellten* Objekts zum *empiriſchen* Subjekt zu thun. Beyde bekümmern ſich nur *darum*, die Frage zu löſen: Wie es möglich ſey, daſs dem Ich überhaupt etwas urſprünglich entgegengeſetzt, d. h. daſs es *überhaupt empiriſch* ſey. — Die Antwort darauf nun könnte beym *Idealiſten* nur dieſe ſeyn, daſs das Ich *gar nicht empiriſch* ſey, in welchem Fall alſo die Nöthigung deſſelben, ſich *etwas ſchlechthin* entgegenzuſetzen, mithin die Befugniſs zur theoretiſchen Philoſophie überhaupt geläugnet würde *). Dieſer Idealismus iſt aber nur als Idee (des letzten Endzwecks) in *praktiſcher* Abſicht, (als praktiſches Regulativ), denkbar, denn als theoretiſcher Idealismus hebt er ſich ſelbst auf. Mithin giebt es keinen reinen theoretiſchen Idealismus, und da der empiriſche kein Idealismus ist, überhaupt keinen Idealismus in der theoretiſchen Philoſophie.

---

*) Transſcendenter und immanenter Idealismus fallen zuſammen, denn immanenter Idealismus konnte nichts, als das Daſeyn der Objekte in den Vorſtellungen läugnen, was der transſcendente gleichfalls läugnen muſs. Denn eben, weil er Idealismus iſt, und keine objektive Welt zuläſst, müſste er auch die Gründe ſeiner Behauptung nur im Ich ſuchen, alſo im Grunde immanenter Idealismus ſeyn.

Der reine Realismus ſetzt das Daseyn des Nicht-Ichs überhaupt, und dieſes entweder gleich dem reinen absoluten Ich, wie man allenfalls den Idealismus Berkley's deuten könnte — (ſich ſelbst aufhebender Realismus.)

Oder unabhängig vom Ich überhaupt, wie bey Lebnitz und Berkley, der ſehr fälſchlich unter die Idealisten gezählt wird, (transſcendenter Realismus).

Oder abhängig vom Ich, durch die Behauptung, daſs überhaupt nichts existire, als was das Ich ſetze, und daſs das Nicht-Ich nur unter Vorausſetzung eines absoluten, noch durch kein Nicht-Ich bedingten, Ichs denkbar, alſo ſelbst nur durch das Ich setzbar ſey. (Nemlich um 1) das Nicht-Ich überhaupt ſetzen zu können, muſs das abſolute Ich zuvor geſetzt ſeyn, weil jenes nur im Gegensatz gegen dieſes bestimmbar ist. Im urſprünglichen Setzen aber ist es eben deſswegen blosses Entgegensetzen mit abſoluter Negation. Um es alſo 2) überhaupt setzbar zu machen, und ihm Realität mitzutheilen, muſs es ins abſolute Ich, durch welches allein alles, was ist, ſetzbar ist, gesetzt, d. h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen abſoluten Inbegriff

begriff aller Realität erhalten — immanenter, Kantischer Realismus *).

Oder endlich zwar urſprünglich unabhängig vom Ich, aber in der Vorſtellung nur durch und für das Ich vorhanden — (tranſſcendent - immanenter (unbegreiflicher) Realiſmus vieler Kantianer, und namentlich Rein-

---

*) Durch dieſen Realiſmus wird zugleich der Naturforſchung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daſs ſie nemlich ſchlechterdings nicht darauf gehen kann, „in das Innere der Objekte einzudringen," d. h. die Erſcheinungen als ihrer Realität nach unabhängig vom Ich beſtimmbar anzunehmen, ſondern die geſamte Realität, die ihnen zukommt, blos als Realität überhaupt, die keinen in den Objekten ſelbſt gegründeten Beſtand hat, ſondern nur in Beziehung (auf's Ich) denkbar iſt, zu betrachten, alſo auch den Objekten keine von dieſer geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuſchreiben, und ſie ſelbſt als ausser derſelben vorhanden vorauszuſetzen, da ſie vielmehr, wenn man von jener übertragenen Realität abſtrahirt, ſchlechterdings = 0 ſind; weſswegen auch ihre Geſetze ſchlechterdings nur in Bezug auf ihre erſcheinende Realität beſtimmbar ſind, und nicht vorausgeſetzt werden kann, daſs die Realität in der Erſcheinung noch durch die Kauſalität irgend einer andern nicht in der Erſcheinung enthaltenen Realität, durch ein noch auſſer der Erſcheinung wirkliches Subſtrat des Objekts beſtimmbar ſey; vielmehr würde man, wenn man noch gleichſam hinter der erſcheinenden (übergetragenen) Realität eine andre, dem Objekt urſprünglich zukommende ſuchen wollte, auf nichts als Negation ſtoſsen.

hold's, *) der ſich übrigens den Sektennamen Kantianer ſelbſt verbeten hat.)

Empiriſcher Idealismus iſt entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transſcendenten Realismus denkbar. So war Leibniz (auch Des Cartes), indem er das Daſeyn der äuſſern Gegenſtände als Körper läugnete, dagegen aber das Daſeyn eines Nicht-Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rückſicht auf jenes empiriſcher Idealiſt, in Rückſicht auf dieſes reiner, objektiver Realiſt.

Transſcendenter Realismus iſt nothwendig empiriſcher Idealismus und umgekehrt. Denn da der transſcendente Realismus die Objekte überhaupt als Dinge an ſich anſieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empiriſchen Ichs anſehen, und ſie nur, inſofern ſie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an ſich betrachten. So muſste Leibniz, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an ſich zu retten, zur präſtabilirten Harmonie ſeine Zuflucht nehmen. Kurz zu ſagen, muſs der Dogmatismus (der das Nicht-Ich als das Abſo-

---

*) Anders kann ich mir wenigſtens den Ausdruck nicht erklären: die Dinge an sich geben den Stoff zu den Vorſtellungen. (Die Dinge an ſich geben nichts als die Schranken der abſoluten Realität in der Vorſtellung). — Man ſehe ſtatt alles andern den 23. §. der Theorie des Vorſtellungsvermögens, wiewohl dieſer nach ſpätern Erklärungen des Verfaſſers eine philoſophiſche — Excursion ſeyn ſoll!

lute behauptet) die Dinge an ſich unter denjenigen Formen vorſtellen, die nach dem Kriticiſmus dem Ich (als dem einigen Abſoluten) eigenthümlich ſind, und erſt von dieſem (in der Syntheſis) aufs Nicht - Ich übergetragen werden (identiſche Subſtantialität, reines Seyn, Einheit u. ſ. w.); dagegen er diejenige Formen, welche das Objekt in der Syntheſis vom urſprünglichen Nicht - Ich erhält, (Wechſel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u. ſ. w.) als blos der Erſcheinung des Dings an ſich zugehörig betrachten muſs. Deſswegen die Leibniziſchen Monaden die Urform des Ichs (Einheit und Realität, identiſche Subſtantialität und reines Seyn, als vorſtellende Weſen) haben: dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht - Ich aufs Objekt übergehen (Negation, Vielheit, Accidentalität, Kauſalität in paſſiver Bedeutung, d. i. Bedingtheit), als blos in der ſinnlichen Vorſtellung deſſelben vorhanden empiriſch - idealiſtiſch erklärt werden muſsten. — Im konſequenten Dogmatiſmus hat alſo der empiriſche Idealiſmus Sinn und Bedeutung, denn er iſt nothwendige Folge des tranſſcendenten Realiſmus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht - Ichs überhaupt gedacht werden, ſo hebt er ſich ſelbſt auf. Denn es iſt lächerlich, das Nicht - Ich ſeinem Daſeyn nach blos als Produkt eines empiriſchen Vermögens, z. B. der Einbildungskraft, begreiflich machen zu wollen. Denn man will ja wiſſen, wie Nicht - Ich überhaupt; d. h. wie empiriſches Vermögen überhaupt möglich werde.

Leibniz, oder beſſer noch, der konſequente Dogmatismus, ſieht die Erſcheinungen als eben ſo viele Einſchränkungen der unendlichen Realität des Nicht-Ichs an; nach dem kritiſchen Syſtem ſind ſie eben ſo viele Einſchränkungen der unendlichen Realität des Ichs. (Erſcheinungen alſo ſind vom Ich nicht der Art (Realität), ſondern nur der Quantität nach verſchieden. Leibniz hatte wohl recht, wenn er ſagte, die Erhaltung der Welt der Erſcheinungen ſey derſelbe Akt des abſoluten Objekts, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erſcheinungen entſteht und beharrt dem Dogmatiſmus zufolge blos in der Einſchränkung des abſoluten Nicht-Ichs. — Schöpfung iſt alſo nach dem kritiſchen Syſtem, das nur immanente Behauptungen zuläſst, nichts als Darſtellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Beſtimmung derſelben durch eine auſſer dem abſoluten Ich wirkliche Kauſſalität — durch ein Unendliches auſſer dem Unendlichen — hieſſe das Ich überfliegen.). Bey Leibniz iſt alles, was da iſt, Nicht-Ich, ſelbſt Gott, in dem alle Realität, aber auſſerhalb aller Negation vereinigt iſt; nach dem kritiſchen Syſtem (das von einer Kritik der ſubjektiven Vermögen, d. h. vom Ich ausgeht) iſt das Ich alles; es befaſst Eine unendliche Sphäre, in welcher ſich endliche Sphären (durch's Nicht-Ich beſchränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre, und durch ſie möglich ſind, auch alle Realität nur von dieſer und in dieſer erhalten. *) (Theoretiſche Philoſophie). In jener unendlichen Sphäre iſt alles intellektual, alles abſolutes Seyn, abſolute Einheit, abſolute Realität, in dieſen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einſchränkung: durchbrechen wir dieſe Sphären (praktiſche Philoſophie), ſo ſind wir in der Sphäre des abſoluten Seyns, in der überſinnlichen Welt, wo alles Ich auſſer dem Ich nichts, und dieſes Ich nur Eines iſt.

* * *

. . . Ich wünſchte mir Platon's Sprache oder die ſeiner Geiſtesverwandten, Jacobi's, um das abſolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Exiſtenz unterſcheiden zu können. Aber ich ſehe, daſs dieſe Männer ſelbſt, wenn ſie vom Unwandelbaren, Ueberſinnlichen ſprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften — und ich denke, daſs jenes Abſolute in uns durch kein bloſſes Wort einer menſchlichen Sprache gefeſſelt wird, und daſs nur ſelbſterrungnes Anſchauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unſrer Sprache zu Hülfe kommt.

---

*) Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche ſeye im Ueberſinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdiſche im Himmliſchen befaſst, leidet alſo eine ſehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrücke ſehr häufig einen Schatz geahndeter, und gefühlter Wahrheit. Sie ſind, nach Leibnitzens Vergleichung, die güldnen Gefäſse der Aegypter, die der Philoſoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muſs.

Selbſterrungnes Anſchauen. Denn das Unbedingte in uns iſt getrübt durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und — wie, wenn du hoffſt, daſs das Bedingte dir ſelbſt wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechſels die Urform deines Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darſtellen werde? —

Weil du mit deiner Erkenntniſs an Objekte gebunden biſt, weil deine intellektuale Anſchauung getrübt, und dein Daſeyn ſelbſt für dich in der Zeit beſtimmt iſt, wird ſelbſt das, wodurch du allein zum Daſeyn gekommen biſt, in dem du lebſt und webſt, denkſt und erkennſt, am Ende deines Wiſſens nur ein Objekt des Glaubens für dich — gleichſam ein von dir ſelbſt verſchiednes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir ſelbſt als endlichem Weſen darzuſtellen ſtrebſt, und doch niemals als wirklich in dir findeſt — der Anfang und das Ende deines Wiſſens daſſelbe — dort Anſchauung, hier Glaube!

* * *

§. 16.

Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ſchlechthin und alle Realität in sich: Es ſetzt alles als reine Identität, d. h. alles gleich mit sich ſelbſt. Die materiale Urform des Ichs iſt demnach die Einheit ſeines Setzens, inſofern es alles sich gleich ſetzt. Das abſolute Ich geht niemals aus ſich ſelbſt heraus.

Durch dieſe materiale Urform aber iſt nothwendig zugleich eine formale Form des Setzens im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nemlich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Denn, wenn das Ich materialer Inbegriff aller Realität ist (§. 8.), ſo ist es zugleich auch formale Bedingung des Setzens überhaupt, und ſo erhalte ich eine blosse Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene materiale Urform der Identität des Ichs (mittelst welcher es alle Realität sich ſelbst gleich, d. h. in sich ſelbst ſetzt) nothwendig bestimmt ist. Setzte nemlich das Ich nicht urſprünglich alles ſeiner Realität gleich, d. h. identiſch mit sich, sich ſelbst aber als die reinste Identität, ſo könnte im Ich ſchlechterdings nichts identiſch geſetzt werden, und es wäre möglich, daſs A = nicht = A geſetzt würde. Das Ich ſey, was es wolle (es ist aber nichts, wenn es nicht sich ſelbst abſolut gleich ist, weil es nur durch sich ſelbst geſetzt ist), ſo ist, wenn es nur überhaupt identiſch mit sich ſelbst geſetzt ist, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm: A = A. Ist das Ich als identiſch mit sich ſelbst geſetzt, ſo ist, abgeſehen von allem dem, was das Ich ist, alles, was im Ich geſetzt ist, nicht als verſchieden von sich ſelbst, ſo wie es geſetzt ist, ſondern als in demſelben Ich geſetzt bestimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch ſeine Identität ist, durch das Seyn des Ichs überhaupt, wird alſo ein Setzen im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit sich ſelbst gleich, ſo wäre alles; was im Ich geſetzt ist, zugleich geſetzt und nicht geſetzt, d. h. es wäre gar nichts geſetzt, es gäbe keine Form des Setzens.

Allein, da das Ich alles, was es ſetzt, ſeiner Realität gleich ſetzt, ſo wird, inſofern die Form des Setzens im Ich blos durch das Ich bestimmt ist, das Geſetzte nur in der Qualität ſeines Geſetztſeyns im Ich, d. h. nicht als etwas dem Ich entgegengeſetztes betrachtet, das Ich bestimmt durch ſeine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und ſchlechterdings kein Objekt, als ſolches, inſofern es dem Ich entgegengeſetzt ist. Der Satz Ich = Ich ist alſo die Grundlage alles Setzens. Denn das Ich ſelbst heiſst nur inſofern geſetzt, als es nur für sich ſelbst und durch sich ſelbst geſetzt ist: alles andre aber, was geſetzt ist, ist es nur inſofern, als das Ich zuvor geſetzt ist, was aber geſetzt ist, ist ſchlechthin geſetzt, nur inſofern es dem ſchlechthin-geſetzten Ich gleich geſetzt, und alſo, da das Ich nur sich ſelbst gleich geſetzt ſeyn kann, mit sich ſelbst identiſch ist. A = A ist inſofern die allgemeine Formel des ſchlechthin-Setzens, weil dadurch nichts ausgeſagt wird, als daſs, was geſetzt ist, geſetzt ſeye.

Nun kann ich in's Ich ſetzen nach freyer Willkühr, ich kann nur das nicht ſetzen, was ich nicht ſetze. Ich ſetze alſo A, und, da ich es ins Ich ſetze, gleich irgend einer Realität = B; aber nothwendig als etwas sich ſelbst gleiches, d. h. entweder als B oder als — B = C. Würd' es als B und als — B = C geſetzt, ſo wäre das Ich ſelbst aufgehoben. Inſofern geht der Satz A = A als allgemeine Formel (des sich ſelbst gleich-Setzens) allen andern formalen Grundsätzen voraus, inſofern er ein beſonderer Satz — (von beſonderem Inhalt) — ist, steht er unter der allgemeinen Gattung der ſchlechthin geſetzten, durch ihn, inſofern er blosse Formel ist, bedingten, Sätze.

Alle unbedingt-geſetzte Sätze, alle, deren Setzen blos durch die Identität des Ichs bedingt ist, können *analytiſche* heissen, weil ihr Geſetztſeyn aus ihnen ſelbst entwickelt werden kann, besser noch, *thetiſche* Sätze. Thetiſche Sätze sind alle, die blos durch ihr Geſetztſeyn im Ich bedingt, d. h. da alles ins Ich geſezt wird, die *unbedingt* geſetzt sind. (Ich ſage, *geſetzt* sind. Denn nur das blosse *Geſetztſeyn* gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetiſcher Sätze, sind *identiſche* Sätze, dergleichen A = A als beſondrer Satz betrachtet ist (d. h. ſolche, in denen Subjekt und Prädikat dasselbe sind, deren Subjekt nur sich ſelbst zum Prädikat hat. So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die ausser ſeinem Weſen liegen). Daſs sie thetiſche Sätze sind, gehört zur *formalen* Form, daſs sie *identiſche* sind, zur *materialen*. Identiſche Sätze sind nothwendig thetiſche, weil in ihnen A ſchlechthin als ſolches, und, *weil* es A ist, geſetzt wird. Aber thetiſche Sätze sind nicht nothwendig identiſche, denn thetiſche Sätze sind alle, deren Geſetztſeyn nicht durch ein anders Geſetztſeyn bedingt ist. So kann A = B ein thetiſcher, obwohl kein identiſcher Satz ſeyn, wenn nemlich durch das *blosse* Setzen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das blosse Setzen von B, A geſetzt ist.

Die Form der thetiſchen Sätze ist blos bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da sie alſo überall nur die materiele, durchs Ich bestimmte; Form der Unbedingtheit formal ausdrücken, ſo muſs auch die formale Form derſelben durchaus parallel ſeyn der materialen Form des Ichs.

Das Ich ist blos dadurch, daſs es ist, d. h. daſs es sich selbst gleich ist, alſo durch die blosse Einheit seiner Anſchauung. Nun sind die thetiſchen Sätze blos bedingt durch ihr Geſetztſeyn im Ich. Das Ich aber ist blos durch Einheit ſeiner Anſchauung. Mithin muſs das im thetischen Satze Geſetzte blos bedingt ſeyn durch die im Ich bestimmte Einheit ſeiner Anſchauung. (Wenn ich urtheile, A = B, ſo urtheile ich nicht von A, inſofern es durch irgend etwas ausser sich, ſondern inſofern es blos durch sich ſelbst, durch Einheit ſeines Geſetztſeyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, ſondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt ſetzbar bestimmt ist. Ich urtheile alſo nicht, dieſes oder jenes A in dieſem oder jenem bestimmten Punkt des Raums oder der Zeit, ſondern A, als ſolches, ist, inſofern es A ist, durch eben die Bestimmung, durch die es A, d. h. sich ſelbst gleich ist = B. — Alle numeriſche Bestimmung von A ist alſo eben dadurch ausgeſchlossen, ſey es nun numeriſche Bestimmung der Einheit oder der Vielheit. Numeriſche Einheit kann zwar im thetiſchen Satze vorkommen, aber nicht als zur Form desselben gehörig. So kann man z. B. urtheilen: der Körper A ist ausgedehnt. Soll dieſer Satz ein thetiſcher ſeyn, ſo muſs der Körper A blos in der Einheit ſeines Geſetztſeyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, in bestimmtem Raum, gedacht werden: oder vielmehr, inſofern der Satz thetiſch ist, wird A wirklich blos in der Einheit ſeines Geſetztſeyns gedacht. Das, was ihn zum thetiſchen Satz macht, ist nicht der bestimmte Körper A, ſondern das Denken desselben in ſeiner Einheit. — Das A im thetiſchen Satze überhaupt ist ſeinem blossen Geſetztſeyn nach, alſo weder als Gattung, noch als Art, noch als Individuum bestimmt. Vielheit ist geſetzt, weil eins mehrmals, alſo nicht weil es ſchlechthin geſetzt ist. Der Satz alſo, der eine Vielheit ausſagt, ist nicht nur ſeinem Inhalt, ſondern auch der blossen Form ſeines Geſetztſeyns nach ein antithetiſcher Satz. Nur dadurch, daſs dem Ich urſprünglich etwas entgegengeſetzt, daſs das Ich ſelbst als Vielheit (in Zeit) geſetzt wird, ist es möglich, daſs das Ich über die Einheit des blossen Geſetztſeyns in ihm hinausgehe, und z. B. daſſelbe Geſetzte mehrmals ſetze, oder zween Begriffe, die nichts mit einander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar sind, z. B. Körper und Schwere zugleich ſetze.

Allgemeinheit ist empiriſche, d. h. durch Vielheit hervorgebrachte Einheit, alſo Form einer Synthesis. Allgemeine Sätze sind alſo weder thetiſche, noch antithetiſche, ſondern ſynthetiſche Sätze.

Das Ich ist blos dadurch, daſs es alle Realität ſetzt. Sollen alſo thetiſche Sätze (d. h. ſolche, die durch ihr blosses Setzen im Ich bestimmt sind) möglich ſeyn, ſo müssen sie ſchlechthin etwas ſetzen (bejahen). So wie sie verneinen, ist ihr Setzen nicht durchs blosse Ich, denn das enthält keine

Verneinung, ſondern durch etwas *auſser* demſelben (ihm entgegengeſetztes) bedingt. (Der bejahende Satz ſetzt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität — der thetiſch-bejahende Satz nur in die Sphäre der Realität *überhaupt*. Der verneinende Satz ſetzt nur überhaupt nicht in eine *beſtimmte* Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andre ſetzt, ſo nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. — Das thetiſch-verneinende (ſonſt unendliche) Urtheil nimmt A nicht nur aus einer beſtimmten Sphäre weg, ſondern ſetzt es zugleich in eine andre, jener entgegengeſetzte. So z. B. der Satz: Gott iſt nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andre zu ſetzen, der Satz aber: Gott iſt nicht = wirklich, ſetzt ihn zugleich in eine andre, der Sphäre der Wirklichkeit widerſprechende, Sphäre. Es kommt aber, um ein thetiſch-verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, daſs man die Negation mit dem Prädikat willkührlich verbindet, ſondern darauf, daſs das Subjekt ſchon durch ſein *bloſses* Setzen im Ich in eine dem Prädikat entgegengeſetzte Sphäre geſetzt werde. So kann ich z. B. den verneinenden Satz: ein Zirkel iſt nicht viereckigt, in kein thetiſch-verneinendes Urtheil verwandeln, denn das Subjekt Zirkel iſt nicht ſchon durch ſein *bloſses* Geſetztſeyn in eine der Sphäre des Viereckigten ſchlechthin entgegengeſetzte Sphäre geſetzt; der Zirkel könnte eben auch fünf- oder vieleckigt ſeyn. Dagegen iſt der Satz: ein Zirkel iſt nicht ſüſs, nothwendig ein unendliches Urtheil, denn das Subjekt Zirkel iſt ſchon durch ſein bloſses Geſetztſeyn, auſser der

Sphäre des Süssen, alſo in eine jener Sphäre geradezu entgegengeſetzte Sphäre geſetzt. Deſswegen auch im thetiſch-verneinenden Urtheil die Negation nicht bei der Kopula, ſondern beim Prädikat steht, d. h. das Subjekt wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, ſondern in eine ganz andre, jener entgegengeſetzten Sphäre von Prädikat geſetzt. — Maimon war, ſo viel ich weiſs, bis jezt derjenige, der am bestimmtesten auf dieſe Unterſcheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich ist blos durch sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich geſetzt werden, blos weil es geſetzt ist, ſo muſs es durch nichts ausser dem Ich bedingt ſeyn, denn es ist blos durch ſein Geſetztſeyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts ausser der Sphäre ſeines Weſens liegendes. Thetiſche Sätze ſetzen alſo ein Seyn, das blos durch sich selbst bedingt ist (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, ſondern blosses Seyn).

(Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht-Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen ist Thesis und Antithesis, (der Widerſpruch zwiſchen Ich und Nicht-Ich), ganz allgemein und blos formal enthalten: sie müssen alſo, wenn dieſer Widerspruch durch Synthesis vermittelt wird, diese Synthesis ebenfalls ganz allgemein, und blos formal, ausdrücken. Eben deſswegen aber gehört materiale (objektive) Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gar nicht zu jenen urſprünglichen, aller Syntheſis vorhergehenden Formen, denn ſie drücken das, was jene blos formal ausdrücken, material, d. i. in Bezug auf ſchon vollbrachte Syntheſis aus. Alſo ſind ſie, da Kategorien eigentlich diejenige Formen ſind, durch welche die Syntheſis des Ichs und Nicht-Ichs beſtimmt wird, keine Kategorien, ſondern ſie enthalten alle zuſammen die Syllepsis aller Kategorien. Denn da ſie ſelbſt das bloſſe Setzen ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt iſt, ſo können ſie nicht mehr ſelbſt Bedingungen dieſer Setzbarkeit, ſondern nur Reſultat der Syntheſis, oder ſylleptiſche Begriffe aller Syntheſis ſeyn.

Reines Seyn nemlich iſt urſprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieſer Form geſetzt werden, als was dem Ich gleich geſetzt iſt: weſswegen auch einzig und allein in thetiſchen Sätzen reines Seyn ausgedrückt wird, weil nemlich in dieſen das Geſetzte gar nicht als Etwas dem Ich Entgegengeſetztes, als Objekt, ſondern nur als Realität des Ichs überhaupt beſtimmt iſt.

Die eigentliche Formel für thetiſche Sätze iſt dieſe: A ist — d. h. es hat eine eigne identiſche Sphäre des Seyns, in die nun alles geſetzt werden kann, was blos durch das Seyn von A, durch ſein Geſetztſeyn im Ich bedingt iſt. Dagegen muſs es eben ſo eine allgemeine Formel für die Antitheſis geben, die, weil A das Seyn überhaupt ausdrückt, dieſe ſeyn muſs: A ⋗ — A. Dadurch nemlich wird, da A im Ich geſetzt iſt, — A nothwendig ausser dem Ich, unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtſeyns geſetzt. Wie nun die erſtere Formel eine urſprüngliche Theſis möglich macht, ſo macht dieſe eine urſprüngliche Antitheſis möglich.

Nun iſt aber eben dieſe urſprüngliche Theſis und Antitheſis das Problem der geſammten Syntheſis der Philoſophie, *) und ſo, wie die reinen Formen der Modalität die Form der Theſis und Antitheſis urſprünglich und allgemein ausdrücken, müſſen ſie auch die Form möglicher Syntheſis urſprünglich, und vor aller Syntheſis enthalten. Dieſe Form iſt Beſtimmung des Nichtſeyns durch das Seyn, und dieſe liegt als urſprüngliche Form der Beſtimmung aller möglichen Syntheſis zu Grunde.

Reines Seyn iſt nemlich nur im Ich denkbar. Das Ich iſt ſchlechthin geſetzt. Das Nicht-Ich aber iſt entgegengeſetzt dem Ich, mithin iſt es ſeiner Urform nach reine Unmöglichkeit, d. h. ſchlechterdings nicht im Ich ſetzbar. Nun ſoll es aber doch im Ich geſetzt werden, und dieſes Setzen des Nicht-Ichs im Ich vermittelt nun die Syntheſis dadurch, daſs ſie die Form des Nicht-Ichs ſelbſt mit

---

*) Unter den Kategorien jeder einzelnen Form iſt jedesmal die erſte Ausdruck der Urform des Ichs, die zweyte Ausdruck der Urform des Nicht-Ichs, die dritte endlich die Syntheſis, in welcher die beyden erſtern vereinigt werden, und nun erſt Sinn und Bedeutung in Bezug aufs Objekt erhalten. Beyläufig zu ſagen bezieht ſich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, alſo ſind die mathematiſchen Kategorien durch die dynamiſchen, nicht umgekehrt, beſtimmt.

der Form des Ichs zu identificiren, d. h. das Nicht-Seyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs zu beſtimmen ſtrebt.

Da nun reines Seyn Urform aller Setzbarkeit im Ich iſt, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch Syntheſis vermittelt wird, ſo iſt die Form des reinen Seyns, inſofern ſie dem Nicht-Ich zukommen ſoll, nur als Angemessenheit zur Synthesis überhaupt denkbar (nach kantiſcher Sprache: objektive Möglichkeit, d. i. Möglichkeit, (Setzbarkeit im Ich) die einem Objekt, als ſolchem, zukommt, iſt nur in der Angemeſſenheit zur Syntheſis enthalten.). Das Nicht-Ich nemlich iſt urſprünglich für das Ich logiſch unmöglich; denn für das Ich giebt es keine, als thetiſche, Sätze, das Nicht-Ich aber kann nie Innhalt eines thetiſchen Satzes werden, ſondern widerſpricht der Form des Ichs geradezu. Nur inſofern das Nichtſeyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs beſtimmt, d. h. inſofern eine Synthesis des Seyns und Nicht-Seyns vorgenommen wird, wird das Nicht-Ich ſetzbar im Ich, alſo kann ſeine Möglichkeit nur als Angemeſſenheit zur Syntheſis überhaupt vorgeſtellt werden: mithin wird die logiſche Möglichkeit des Nicht-Ichs durch die objektive, die formale durch die materiale bedingt.

Problematiſche Sätze ſind daher ſolche, deren logiſche Möglichkeit durch die objektive bedingt iſt, ſtehen aber in der Logik ſelbſt nur unter der reinen, aller Syntheſis vorangehenden, Form des Seyns, und können unmöglich ſelbſt als beſondre Gattung aufgeſtellt werden. Denn da ſie blos eine Aus-

Ausſage der durch objektive Möglichkeit vermittelten logiſchen Möglichkeit ſind, logiſche Möglichkeit aber überall dieſelbe iſt, ſo gehören ſie nur in Rückſicht auf das, wodurch ſie problematiſche Sätze ſind, zur Logik. — Ich will die objektive Möglichkeit, inſofern ſie die logiſche vermittelt (Schema der logiſchen iſt), objektiv-logiſche Möglichkeit; Sätze, die blos reines Seyn, reine Möglichkeit *) ausdrücken, Eſſentialſätze, ſolche aber, die eine objektiv-logiſche Möglichkeit ausdrücken, problematiſche nennen. Die problematiſchen Sätze kommen alſo in der Logik nur inſofern vor, als ſie zugleich Eſſentialſätze ſind.

Exiſtentialſätze ſind durch die urſprüngliche Entgegenſetzung des Nicht-Ichs beſtimmt, bekom-

---

*) Man ſollte das Wort logiſche, reine Möglichkeit untergehen laſſen: der Ausdruck veranlaſst nothwendig Miſsverſtändniſs. *Es* giebt eigentlich nur reale, objektive Möglichkeit; die ſogenannte logiſche Möglichkeit iſt nichts, als reines Seyn, ſo wie es in der Form des thetiſchen Satzes ausgedrückt iſt. Wenn man z. B. ſagt, der Satz: Ich iſt Ich, habe die *Form* reiner Möglichkeit, ſo iſt dieſs leicht miſszuverſtehen, nicht ſo, wenn man ſagt: ſeine Form ſey die des reinen Seyns (im Gegenſatz gegen Daſeyn oder gegen logiſche Möglichkeit, die nur durch objektive Möglichkeit bedingt iſt).

men aber nur erſt durch die Syntheſis Möglichkeit. Sie ſind alſo bedingt durch objektiv-logiſche Möglichkeit, obgleich ſie nicht bloſſe Möglichkeit ausſagen. Durch objektiv-logiſche Möglichkeit nemlich wird das Nicht-Ich nur in Syntheſis überhaupt geſetzt: ein Exiſtentialſatz aber ſetzt es in beſtimmte Syntheſis. Nun ſoll aber das Nicht-Ich, als zur Form des Ichs erhoben, nur durch das Schema des reinen Seyns, durch ſeine bloſſe Möglichkeit, d. h. durch Syntheſis überhaupt, geſetzt ſeyn, ſo wie das Ich durch Theſis überhaupt geſetzt iſt (denn wo Theſis iſt, da iſt Ich, und wo Ich iſt, da iſt Theſis). Allein die Urform des Objekts iſt Bedingtheit. Mittelſt dieſer, inſofern ſie durch das Schema der Zeit darſtellbar iſt, bekommen die Objekte nur dadurch Daseyn, daſs ſie einander wechſelſeitig ihre Stelle in der Zeit beſtimmen, ihr Daſeyn überhaupt iſt nur beſtimmt durch ihre Wirklichkeit, d. h. durch ihr Daſeyn in einer beſtimmten Syntheſis. Mithin muſs hier eine neue Syntheſis eintreten, die, ſo wie Seyn und Nichtſeyn urſprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daſs das Nicht-Seyn durch das Seyn beſtimmt wurde, nun hinwiederum objektive Möglichkeit (das Reſultat jener Syntheſis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daſs ſie dieſe durch jene beſtimmt. Nun iſt objektiv-logiſche Möglichkeit Geſetztſeyn in der Syntheſis überhaupt, Wirklichkeit Geſetztſeyn in beſtimmter Syntheſis, alſo muſs das Nicht-Ich nur inſofern in beſtimmter Syntheſis geſetzt ſeyn, als es zugleich in Syntheſis überhaupt geſetzt iſt, d. h. es muſs in aller Syntheſis geſetzt ſeyn, denn alle Syntheſis iſt gleich der Syntheſis überhaupt, ſowohl als der beſtimmten Syntheſis.

* * *

Ich glaube, daſs der ganze Fortgang dieſer Syntheſis, in einer Tafel vorgeſtellt, dem Leſer deutlicher wird.

Hier iſt eine.

Tafel aller Formen

I.

1. Theſis.	2. Antitheſis.
Abſolutes Seyn, blos in und durch das Ich urſprünglich beſtimmte abſolute Setzbarkeit.	Abſolutes Nicht-Seyn, abſolute Unabhängigkeit vom Ich, und nur im Gegenſatz gegen daſſelbe beſtimmbare, abſolute Nichtſetzbarkeit.

3.

Syntheſis.

Bedingte, durch Aufnahme ins Ich beſtimmbare Setzbarkeit, d. h. Möglichkeit des Nicht-Ichs.*) (Dieſe Möglichkeit heiſst, weil das Nicht-Ich nur durch Aufnahme ins Ich Objekt wird, objektiv-logiſche Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vorangegangene Syntheſis (mittelſt der Kategorien) möglich wird, Angemeſſenheit zur Synthesis (den Kategorien) überhaupt, Daseyn in der Zeit überhaupt.

---

*) Das Nicht-Ich iſt in der urſprünglichen Entgegenſetzung (Antitheſis) abſolute Unmöglichkeit, nun erhält es in der Syntheſis zwar Möglichkeit, aber nur unbedingte, alſo tauſcht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichkeit ein.

der Modalität.

II.

1.

Theſis.

Bedingtſeyn durch die Syntheſis überhaupt, d. h. durch die objektive Aufnahme ins Ich. Objektiv-logische Möglichkeit, Daseyn in der Zeit überhaupt.

2.

Antitheſis.

Objektives, nicht blos durchs Ich beſtimmtes Bedingtſeyn, Daſeyn in bestimmter Syntheſis (Zeit), d. h. Wirklichkeit.

3.

Syntheſis.

Bedingtſeyn des (durchs Objekt beſtimmten) Geſetztſeyns in bestimmter Syntheſis durch das (durchs Ich beſtimmte) Geſetztſeyn in der Syntheſis überhaupt, Daseyn *) in aller Syntheſis. — Beſtimmung der Wirklichkeit durch die objektiv-logiſche Möglichkeit — Nothwendigkeit. (Mithin geht der ganze Progreſſus der Syntheſis 1) von Seyn und Nicht-Seyn zu Möglichkeit, 2) von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

---

*) Daſeyn iſt die gemeinſchaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſtehen. Der Unterſchied bey dieſen iſt nur die Zeitbeſtimmung ſelbſt, nicht das Setzen oder Nichtſetzen in Zeit überhaupt. Daseyn überhaupt iſt alſo Reſultat der erſten Syntheſis. In der zweyten wird es in der Theſis als Möglichkeit, in der Antitheſis als Wirklichkeit, in der Syntheſis als Nothwendigkeit beſtimmt.

* * *

[Da Zeit Bedingung aller Syntheſis iſt, und eben deſswegen von der transſcendentalen Einbildungskraft durch und in der Syntheſis hervorgebracht wird, ſo kann man das Ganze auch ſo darſtellen. Das Schema des reinen (ausserhalb aller Zeit geſetzten) Seyns iſt Daſeyn in Zeit überhaupt (d. i. in der Handlung der Syntheſis überhaupt). Objektive Möglichkeit iſt alſo Geſetztſeyn in der Zeit überhaupt. Da das Daſeyn in der Zeit wechſelt, ſo iſt das Objekt, obgleich in der Zeit überhaupt geſetzt, doch zugleich ſetzbar und nicht ſetzbar. Um ein Objekt zu ſetzen, muſs ich es in beſtimmte Zeit ſetzen, was nur dadurch möglich wird, daſs ein andres ihm ſeine Stelle in der Zeit beſtimmt, und ſich die ſeine wieder von ihm beſtimmen läſst. Nun ſoll aber das Nicht-Ich blos durch ſeine Möglichkeit, blos durch das Schema des reinen Seyns, geſetzt werden.

Dieſem Setzen durch bloſſe Möglichkeit aber widerſtrebt das Schema ſeiner eigenen Form, mittelſt deſſen es nur, als in beſtimmter Zeit geſetzt, gedacht werden kann. Nun iſt, ſo wie Zeit überhaupt Schema der gänzlichen Zeitloſigkeit iſt, alle Zeit (d. h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Syntheſis) hinwiederum Darſtellung (Bild) *)

---

*) Das, was ein Schema mit ſeinem Gegenſtand vermittelt, iſt immer ein Bild. Schema iſt das in der Zeit überhaupt Schwebende; Bild das in beſtimmter Zeit geſetzte, und doch für alle Zeit ſetzbare, da hingegen der Gegenſtand ſelbſt für mich nur in beſtimmte Zeit geſetzt iſt.

der Zeit überhaupt (d. i. der Handlung der Syntheſis überhaupt), wodurch Daſeyn in der Zeit überhaupt mit Daſeyn in beſtimmter Zeit vermittelt wird. Alle Zeit alſo iſt nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich beſtimmte Zeit, weil alle Zeit ſo gut beſtimmt iſt, als ein einzelner Zeittheil. Inſofern nun das Nicht - Ich in beſtimmte Zeit geſetzt iſt, erhält es ſeine urſprüngliche Form (des Wechſels, der Vielheit, der Negabilität), inſofern es in Zeit überhaupt geſetzt iſt, drückt es die ſchematiſche Urform des Ichs aus, Subſtantialität, Einheit, Realität. Aber es iſt in beſtimmte Zeit nur inſofern geſetzt, als es zugleich in Zeit überhaupt geſetzt iſt, und umgekehrt. Seine Subſtantialität iſt nur in Bezug auf Wechſel, ſeine Einheit nur in Bezug auf Vielheit, ſeine Realität nur in Bezug auf Negation (d. h. mit Negation — aber ins Unendliche) denkbar.]

Anmerk. 1) Das Ich ſetzt urſprünglich, und, da es die reinſte Einheit iſt, alles ſich gleich, nichts ſich entgegen. Der thetiſche Satz hat alſo eigentlich gar keinen andern Inhalt, als das Ich, denn was in ihm geſetzt iſt, iſt nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form ſeiner Identität mit dem Ich geſetzt. — Die Vernunft geht im theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Gebrauche auf nichts, als abſolut - thetiſche Sätze = dem Satz: Ich = Ich. - Im theoretiſchen Gebrauche ſtrebt ſie, das Nicht - Ich zur höchſten Einheit zu erheben, alſo ſeine Exiſtenz in einem thetiſchen Satze zu beſtimmen, = dem Satze, Ich = Ich. Bey dieſem nemlich frägt es ſich nicht: Iſt das Ich geſetzt? ſondern es iſt geſetzt, weil es geſetzt iſt. Alſo ſtrebt das Ich, das Nicht - Ich zu ſetzen, weil es geſetzt iſt, d. h. es zur Unbedingtheit zu erheben. Dieſe materiale Form des Strebens der Vernunft beſtimmt die formale im ſyllogiſtiſchen Regreſſus; beyde gehen auf ein Streben nach thetiſchen Sätzen. Die theoretiſche Vernunft nemlich ſtrebt in ihrem materialen Gebrauche nothwendig nach einem material - thetiſchen Satz, dergleichen blos der Satz Ich = Ich iſt, und niemals ein andrer, der vom Nicht - Ich etwas ausſagt, ſeyn kann, weſswegen auch jenes Streben auf Widerſprüche führen muſs: in ihrem formalen Gebrauche aber ſtrebt ſie nach formal - thetiſchen Sätzen, die eine ganze Reihe von Epiſyllogismen begründen. — Was der theoretiſchen Vernunft unmöglich war, indem ſie durch ein Nicht - Ich beſchränkt war, das thut nun die praktiſche, ſie erreicht den einzigen abſolut - (d. h. formal - und material -) thetiſchen Satz: Ich = Ich.

2) Die Form der Identität beſtimmt ſchlechterdings kein Objekt, als ſolches. *) Daſs aber Leibniz, und alle die Männer, die in ſeinem Geiſte dachten, das Princip der Identität als Princip der objektiven Realität anſahen, iſt bey

---

*) Der Grundſatz der Identität iſt A = A. Nun könnte ja aber A auch gar nicht wirklich ſeyn, alſo erhellt, daſs A durch die Form der Identität gar nicht ſeinem Geſetztſeyn auſſer dem Ich zufolge beſtimmt, ſondern nur inſofern es durch das Ich, d. h. gar nicht als Objekt geſetzt iſt, betrachtet wird.

weitem ſo unbegreiflich nicht, als es viele ſeynwollende Kenner der Philoſophie zu finden ſchienen, von denen man es ſchon gewohnt iſt, daſs ſie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meiſter ſagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenige ſagen, auf deren Wort ſie nicht geſchworen haben. Die Form der Identität iſt für die kritiſche, d. h. diejenige Philoſophie, die alle Realität ins Ich ſetzt, Princip aller Realität des Ichs, eben deſswegen aber kein Princip objektiver, d. h. nicht im Ich enthaltner Realität: *) dagegen dem Dogmatismus eben dieſelbe Form gerade umgekehrt — Princip der objektiven, aber nicht der ſubjektiven Realität ſeyn muſs. Durch die Form der Identität beſtimmt Leibniz das Ding an ſich überhaupt,

---

*) Sie kann Princip auch der objektiven Realität werden, aber nur, inſofern das Setzen derſelben im Ich ſchon vermittelt iſt: beſtimmt aber alsdann dieſe doch nicht als objektive Realität, ſondern nur in der Qualität ihres Geſetzſeyns im Ich. — Der Satz des zureichenden Grundes, ſagt Kant, kann gar nicht in der überſinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Objekt derſelben zu beſtimmen — deſswegen, weil in dieſer alles abſolut iſt, und jener Satz nur die Form der Bedingtheit ausdrückt. Enthielte die überſinnliche Welt wirklich Objekte, und mehr als nur abſolutes Ich, ſo würde dieſer Grundſatz in ihr ſo gut als in der Welt der Erſcheinungen anwendbar ſeyn. Kant braucht alſo auch dieſen Grundſatz im überſinnlichen Gebiet nur polemiſch, oder dann, wann er ſeinem Accommodationsſyſtem zufolge von Objekten der überſinnlichen Welt ſpricht.

ohne Bezug auf ein Entgegengeſetztes, (das Ich), Kant hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengeſetztes, d. h. ein Nicht-Ich. Daſs aber durch die Form der Identität zwar das Ding an ſich überhaupt, die objektive Realität deſſelben, nicht aber die ſubjektive, d. h. die Erkenntniſs des Dings an ſich (das Herausgehen aus der bloſſen Sphäre des Dings an ſich überhaupt), beſtimmt ſeye, erklärte Leibniz ſo ſtark und ſo auffallend, als Kant umgekehrt erklärte, daſs durch die Form der Identität zwar die ſubjektive, d. h. die blos im Ich geſetzte Realität, nicht aber die objektive, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs beſtimmbare Realität, beſtimmt ſeye. Für den Dogmatismus müſſen thetiſche Sätze nur durch's Nicht-Ich, antithetiſche aber und ſynthetiſche nur durch's Ich; für den Kriticismus umgekehrt thetiſche nur durch's Ich, antithetiſche und ſynthetiſche nur durch's Nicht-Ich möglich werden. Leibniz beſtimmt die abſolute Sphäre durch's abſolute Nicht-Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form ſynthetiſcher Sätze auf, ſondern braucht ſie, um aus ſeiner abſoluten Sphäre herauszukommen, ſo gut als ſie Kant braucht. Beyde haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieſelbe Brücke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an ſich, des ſchlechthin Geſetzten, in die Sphäre des beſtimmten (vorſtellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniz den Satz des zureichenden Grundes; eben dieſen — (d. h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt —) braucht Kant, um aus der

Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten. Leibniz hat alſo den Satz der Identität ſo gut verſtanden, als Kant, und ihn für ſein Syſtem ſo gut, als dieſer für das ſeinige zu brauchen gewuſst: das, worin beyde uneinig ſind, iſt nicht der Gebrauch deſſelben, ſondern ſeine höhere Beſtimmung durch's Abſolute im Syſtem unſers Wiſſens.

5) Für das abſolute Ich giebt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; denn alles, was das abſolute Ich ſetzt, iſt durch die bloſſe Form des reinen Seyns beſtimmt. Für das endliche Ich aber giebt es im theoretiſchen und praktiſchen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Und da die höchſte Syntheſis der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit — Nothwendigkeit iſt, ſo kann auch dieſe Vereinigung als eigentlicher Gegenſtand (wenn gleich nicht als letztes Ziel) alles Strebens aufgeſtellt werden. Für das unendliche Ich nemlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für daſſelbe gäbe, alle Möglichkeit, Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit, Möglichkeit ſeyn. Für das endliche Ich aber giebt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muſs ſein Streben in Bezug auf dieſelbe ſo beſtimmt werden, wie das Seyn des unendlichen Ichs beſtimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Alſo ſoll das endliche Ich ſtreben, alles, was in ihm möglich iſt, wirklich, und was wirklich iſt, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich

giebt es ein Sollen, d. h. praktiſche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nemlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloſſe Theſis (Geſetz des abſoluten Seyns), ſondern durch Antitheſis (Naturgeſetz der Endlichkeit), und Syntheſis (moraliſches Gebot) bedingt iſt. Alſo iſt praktiſche Möglichkeit Angemeſſenheit der Handlung zur praktiſchen Syntheſis überhaupt, praktiſche Wirklichkeit Angemeſſenheit der Handlung zur beſtimmten moraliſchen Syntheſis, praktiſche Nothwendigkeit endlich — (die höchſte Stuffe, die ein endliches Weſen erreichen kann) — Angemeſſenheit zu aller Syntheſis (in einem Syſtem des Handelns, in welchem alles, was praktiſch-möglich iſt, wirklich, alles, was wirklich iſt, zugleich auch möglich ſeyn muſs.) *)

---

*) Auf dem Begriff der praktiſchen Möglichkeit (Angemeſſenheit zur Syntheſis überhaupt) beruht der Begriff des Rechts überhaupt, und das ganze Syſtem des Naturrechts; auf dem Begriff praktiſcher Wirklichkeit aber der Begriff von Pflicht, und das ganze Syſtem der Ethik. Nun iſt für das endliche Weſen alles, was wirklich iſt, auch möglich, mithin muſs, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d. h. was der beſtimmten (moraliſchen) Syntheſis angemeſſen iſt, muſs auch der Syntheſis überhaupt angemeſſen ſeyn, aber nicht umgekehrt. Hingegen iſt im abſoluten Ich gar keine Syntheſis, alſo auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muſs denn doch ſo handeln, als ob es für das abſolute Ich Recht und Pflicht gäbe, alſo ſeine Handlungsweiſe gerade ſo beſtimmen, wie das

Dagegen beym abſoluten Ich gar kein *Sollen* ſtatt findet, weil, was dem endlichen Ich prakti-

---

Seyn des Unendlichen beſtimmt wäre, wenn es für daſſelbe Pflicht und Recht gäbe. Nun würde im abſoluten Ich Pflicht und Recht identiſch ſeyn, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Alſo kann der eigentliche *Gegenſtand* alles moraliſchen Strebens auch als Identificirung von Pflicht und Recht vorgeſtellt werden. Denn, wenn jede Handlung, wozu das freie Weſen, als ſolches, ein Recht hätte, zugleich auch Pflicht wäre, ſo würden ſeine freie Handlungen keine andre Norm mehr vorausſetzen, als die des moraliſchen Geſetzes. Deſswegen auch insbeſondere das höchſte Ziel, worauf alle Staatsverfaſſungen (die auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründet ſind) hinwirken müſſen, nur jene Identificirung der Rechte und Pflichten jedes einzelnen Individuums ſeyn kann; denn woferne jedes einzelne Individuum nur durch Vernunftgeſetze regiert würde, gäbe es im Staate ſchlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anſpruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn *alle* Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, ſelbſt nichts, als ſeine Pflicht vor Augen hätte. Denn, wenn alle Individuen ihre *Pflicht* erfüllten, ſo würde kein einzelnes Individuum mehr fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht ſchon realiſirt wäre. *Recht* aber hört ſobald auf, als die *Pflicht*, die ihm entſpricht, erfüllt iſt; denn Möglichkeit überhaupt gilt nur ſo lange, als ſie nicht von Wirklichkeit verdrungen iſt, und, wer im Beſitz der Wirklichkeit (der erfüllten Pflicht) iſt, bekümmert ſich nicht mehr um Möglichkeit (ſein Recht). — Dieſe [illegible] lag auch ſches Gebot iſt, jenem konſtitutives Geſetz ſeyn muſs, durch welches weder Möglichkeit noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, ſondern abſolutes Seyn, nicht imperativ, ſondern kategoriſch ausgeſagt wird.

Jener Begriff des Sollens aber und der praktiſchen Möglichkeit ſetzt einen andern Begriff voraus, der zu den ſchwerſten Problemen der ganzen Philoſophie den Stoff hergegeben hat. Dieſe müſſen hier wenigſtens noch kurz berührt werden.

Giebt es nemlich für das endliche Ich eine praktiſche Möglichkeit, d. h. ein Sollen, ſo iſt dieſs ſchlechterdings nicht ohne den Begriff der Freyheit des empiriſchen Ichs denkbar. Schon oben (§. 8.) wurde dem abſoluten Ich abſolute Freyheit beygelegt, d. h. Freyheit, die blos auf ſein Seyn ſelbſt gegründet iſt, die ihm nur inſofern zukömmt, als es Ich ſchlechthin iſt, das alles Nicht-Ich urſprünglich ausſchlieſst. Dieſe abſolute Freyheit des Ichs iſt nur durch ſich ſelbſt begreiflich. Denn ein abſolutes Ich, das alles Nicht-Ich ausſchlieſst, hat inſofern abſolute Freiheit, die ſo bald aufhört, unbegreiflich

---

der Platoniſchen Republik zu Grunde; denn auch in dieſer ſollte alles praktiſch-mögliche wirklich, alles praktiſch-wirkliche möglich ſeyn; eben deſswegen ſollte in ihr aller Zwang aufhören, weil Zwang nur gegen ein Weſen eintritt, das ſich der praktiſchen Möglichkeit verluſtig macht. Aufhebung der praktiſchen Möglichkeit aber in einem Subjekte iſt Zwang, denn praktiſche Möglichkeit iſt nur durch Freyheit denkbar.

zu ſeyn, als das Ich aus der Sphäre aller Objekte, alſo auch aus der Sphäre aller objektiven Kauſſalität hinweggenommen iſt. Aber das Ich in die Sphäre der Objektivität verſetzen, und ihm doch noch Kauſſalität durch Freyheit zuſchreiben wollen — dieſs ſcheint ein gewagtes Unternehmen zu ſeyn.

Die Rede iſt alſo hier nicht von der abſoluten Freyheit des abſoluten Ichs (§. 8.), denn dieſe realiſirt ſich ſchlechthin ſelbſt, weil ſie dieſelbe Kauſſalität des Ichs iſt, mittelſt welcher es ſich ſchlechthin als Ich ſetzt. Das Ich iſt aber nur inſofern Ich, als es durch ſich ſelbſt, d. h. durch *abſolute* Kauſſalität geſetzt iſt. Alſo ſetzt das Ich, indem es ſich ſelbſt ſetzt, zugleich ſeine abſolute, unbedingte Kauſſalität. Hingegen kann ſich Freyheit des empiriſchen Ichs unmöglich ſelbſt realiſiren, denn das *empiriſche* Ich, als ſolches, exiſtirt nicht durch ſich ſelbſt, durch eigne freye Kauſſalität. Auch könnte dieſe Freyheit des empiriſchen Ichs nicht, wie die des abſoluten Ichs, abſolut ſeyn, denn durch dieſe wird ſchlechthin und zwar bloſſe Realität des Ichs *geſetzt*, durch die Kauſſalität jener aber *ſoll* erſt die abſolute Realität des Ichs *hervorgebracht* werden. Jene iſt durch ſich ſelbſt, und abſolut-unendlich, dieſe empiriſch-unendlich, weil, eine *abſolute* Realität *hervorzubringen*, eine empiriſch-unendliche Aufgabe iſt. Jene iſt ſchlechthin immanent, denn ſie iſt nur inſofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt iſt, aus ſich ſelbſt herauszugehen, dieſe iſt nur als *transſcendentale* Freyheit beſtimmher, d. h. als Freyheit, die nur in Bezug auf Objekte, obgleich nicht durch ſie wirklich iſt.

Das Problem der transſcendentalen Freyheit hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer miſsverſtanden, und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, ſelbſt nachdem die Kritik der reinen Vernunft ſo groſſes Licht darüber verbreitet hat, ſcheint doch bis jetzt noch der eigentliche Streitpunkt nicht ſcharf genug beſtimmt zu ſeyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit abſoluter Freyheit, denn ein Abſolutes ſchlieſst ſchon durch ſeinen Begriff jede Beſtimmung durch fremde Kauſſalität aus; die abſolute Freyheit iſt nichts anders, als die abſolute Beſtimmung des Unbedingten durch die bloſſe (Natur-) Geſetze ſeines Seyns, Unabhängigkeit deſſelben von allen nicht durch ſein Weſen ſelbſt beſtimmbaren Geſetzen, von allen Geſetzen, die etwas in ihm ſetzen würden, was nicht ſchon durch ſein bloſſes Seyn, durch ſein Geſetztſeyn überhaupt, geſetzt wäre (Moralgeſetzen). Die Philoſophie muſste alſo entweder das Abſolute überhaupt läugnen, oder, wenn ſie dieſes eingeräumt hatte, ihm auch abſolute Freyheit beylegen. Der eigentliche Streit konnte alſo nie abſolute, ſondern nur transſcendentale Freyheit, d. h. die Freyheit eines durch Objekte bedingten empiriſchen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche iſt nicht, wie ein abſolutes, ſondern wie ein empiriſches Ich Freyheit haben ſolle, nicht wie ein intellektuales Ich *) intellektual, d. h. abſolut-frey ſeyn könne, ſondern wie es möglich ſey, daſs ein empiriſches Ich zugleich intellektual ſey, d. h. Kauſſalität durch Freyheit habe.

Das empiriſche Ich exiſtirt nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein Ich hervorbringen. Daſs das empiriſche Ich empiriſch iſt, muſs es den Objekten, daſs es überhaupt Ich iſt, nur einer höhern Kauſſalität verdanken. In einem Syſtem, das die Realität der Dinge an ſich behauptet, iſt

---

*) Kant bemerkt ſehr richtig, daſs ſich der Ausdruck intellektual nur auf Erkenntniſſe beziehe, was aber nur Gegenſtand dieſer Erkenntniſſe ſey, intelligibel genannt werden müſſe. Dieſe Bemerkung gilt dem Dogmatismus, der, da er intelligible Objekte zu erkennen vermeint, allerdings von dieſen Objekten den Ausdruck intellektual nicht gebrauchen ſollte; für den Kriticismus aber (wenigſtens den vollendeten) bedarf es dieſer Unterſcheidung nicht, da er gar keine intelligible Objekte zuläſst, und nur dem, was gar nicht Objekt werden kann, dem abſoluten Ich, Intellektualität beylegt. Beym abſoluten Ich nemlich, das nie zum Objekt werden kann, fällt das Principium essendi und cognoscendi zuſammen; mithin muſs man eben ſo wohl vom Ich als z. B. von ſeiner Anſchauung den Ausdruck intellektual gebrauchen. Hingegen kann das empiriſche Ich, inſofern ſeine Kauſſalität in der Kauſſalität des abſoluten befaſst iſt, intelligibel heiſſen, weil es einerſeits als Objekt, andrerſeits als durch abſolute Kauſſalität beſtimmt betrachtet werden muſs.

ſelbſt das empiriſche Ich unbegreiflich; denn da durch das Setzen eines abſoluten, allem Ich vorhergehenden, Nicht-Ichs alles abſolute Ich aufgehoben iſt, ſo begreift man nicht, wie durch dieſelbe Objekte nun ein empiriſches Ich hervorgebracht werden ſoll. Noch viel weniger aber kann von transſcendentaler Freyheit eines empiriſchen Ichs in einem ſolchen Syſteme die Rede ſeyn. Wenn aber Ich als das Abſolute, alles Nicht-Ich ſchlechthin ausſchlieſſende, geſetzt iſt, ſo kömmt ihm nicht nur urſprünglich eine abſolute Kauſſalität zu, ſondern es wird auch begreiflich, wie ein empiriſches Ich, und in dieſem transſcendentale Freyheit wirklich ſey.

Daſs nemlich das empiriſche Ich Ich iſt, verdankt es derſelben abſoluten Kauſſalität, durch welche das abſolute Ich Ich iſt: den Objekten aber verdankt es nichts, als ſeine Schranken, und die Endlichkeit ſeiner Kauſſalität. Alſo iſt die Kauſſalität des empiriſchen Ichs von der des abſoluten ſchlechterdings nicht dem Princip (der Qualität), ſondern nur der Quantität nach verſchieden. Daſs ſie Kauſſalität durch Freyheit iſt, verdankt ſie ihrer Identität mit der abſoluten, daſs ſie transſcendentale (empiriſche)*) Freyheit iſt, nur ihrer Endlichkeit; ſie iſt alſo im Princip, von dem ſie ausgeht, abſolute Freyheit, und wird nur erſt, wenn ſie auf ihre

---

*) Es iſt ſchon oben S. 20. bemerkt worden; daſs das Wort empiriſch in einem viel eingeſchränktern Sinne genommen wird, als gewöhnlich.

Schranken ſtöſst, transſcendental, d. h. Freyheit eines empiriſchen Ichs.

Dieſe Freyheit des empiriſchen Ichs iſt alſo nur durch ihre Identität mit der abſoluten begreiflich, und kann demnach durch keine objektive Beweiſe erreicht werden, denn ſie kommt dem Ich zwar in Bezug auf Objekte, aber doch nur in ſo fern es in der abſoluten Kauſſalität des abſoluten Ichs befaſst iſt, zu. Aber eben ſo wenig realiſirt ſie ſich ſelbſt, denn als transſcendentale Freyheit iſt ſie nur im empiriſchen Ich wirklich, nichts empiriſches aber realiſirt ſich ſelbſt. Da ſie aber nur durch die abſolute Kauſſalität möglich iſt, ſo iſt ſie im empiriſchen Ich nur durch irgend ein Faktum realiſirbar, durch welches ſie als identiſch mit der abſoluten geſetzt wird. Allein das empiriſche Ich iſt gerade nur durch Einſchränkung des Abſoluten, d. h. durch Aufhebung deſſelben, als eines Abſoluten wirklich. Inſofern alſo das empiriſche Ich blos in Bezug auf Objekte, als Schranken des abſoluten betrachtet wird (theoretiſche Philoſophie), kann ſeine Kauſſalität ſchlechterdings nicht als identiſch mit der abſoluten gedacht werden; ſoll dieſs geſchehen, ſo muſs die Kauſſalität des empiriſchen Ichs in Bezug (nicht auf Objekte, ſondern) auf Negation aller Objekte gedacht werden. Denn Negation der Objekte iſt gerade dasjenige, worin beyde, abſolute und transſcendentale Freyheit, zuſammen ſtimmen können. Denn empiriſche Freyheit kann zwar nur auf empiriſche (empiriſch - hervorzubringende), nicht auf abſolute Negation der Objekte gehen, wie die Kauſſalität des abſoluten Ichs, aber doch treffen beyde in der Negation zuſammen, und wenn ſich eine ſolche Kauſſalität des empiriſchen Ichs aufzeigen läſst, ſo iſt auch erwieſen, daſs ſie von der abſoluten Kauſſalität nicht der Art, nicht dem Princip, ſondern nur der Quantität nach (durch ihre Schranken) verſchieden iſt. Abſolute Kauſſalität kann im empiriſchen Ich nicht kategoriſch geſetzt werden, denn ſonſt hörte es auf, empiriſch zu ſeyn, alſo kann ſie nur imperativ in ihm geſetzt ſeyn durch ein Geſetz, das Negation aller Objekte, d. h. abſolute Freyheit fordert, denn abſolute Kauſſalität kann nur von einer ſolchen Kauſſalität gefordert werden, die nicht ſelbſt abſolute Freyheit iſt, aber doch von der abſoluten nicht der Qualität, ſondern nur der Quantität nach verſchieden iſt.

Tranſſcendentale Freyheit iſt alſo nicht blos durch die Form des moraliſchen Geſetzes, ſondern auch durch die Materie deſſelben realiſirt. Denn das moraliſche Geſetz, das nur im endlichen Ich möglich iſt, weil nur von dieſem Identität mit dem Unendlichen gefordert werden kann, geht zwar nicht auf abſolute Negation aller Objekte (konſtitutiv), aber doch imperativ auf bedingte, d. h. empiriſch- (progreſſiv-) hervorzubringende Negation derſelben, alſo auf abſolute Kauſſalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas kategoriſch Geſetztes, aber doch als auf etwas Hervorzubringendes. Solche Forderungen aber können nur an eine Kauſſalität gemacht werden, die von der abſoluten blos durch Schranken verſchieden iſt, weil ſie das, was dieſe ſchlechthin ſetzt, in ſich ſelbſt hervorbringen, d. h., durch Aufhebung ihrer Schranken ſetzen, ſoll. *)

---

*) Den Unterſchied der obigen Darſtellung von der Reinholdiſchen Theorie der Freyheit wird jeder von ſelbſt einſehen, der dem Faden unſrer Unterſuchungen bis hieher gefolgt iſt. Reinholds Theorie hat ſehr groſſe Verdienſte, aber in ſeinem Syſtem (das nur vom empiriſchen Ich ausgeht) iſt ſie unbegreiflich, und es würde ihrem ſcharfſinnigen Urheber ſelbſt ſchwer fallen, ſeinem Syſteme Einheit, und ſeiner Theorie der Freyheit einen durch das oberſte Princip (das nicht nur dem Ganzen zu Grunde liegen, ſondern durch alle einzelne Theile des Syſtems hindurch herrſchen ſoll) begründeten Zuſammenhang mit ſeinem übrigen Syſteme zu geben. — Die vollendete Wiſſenſchaft ſcheut alle philoſophiſche Kunſtſtücke, durch die das Ich ſelbſt gleichſam zerlegt, und in Vermögen, die unter keinem gemeinſchaftlichen Princip der Einheit denkbar ſind, zerſpaltet wird. Die vollendete Wiſſenſchaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realität haben, und nur in der künſtlichen Abſtraktion wirklich ſind; vielmehr geht ſie auf lebendige Einheit des Ichs, das in allen Aeuſſerungen ſeiner Thätigkeit daſſelbe iſt; in ihr werden alle die verſchiedenen Vermögen und Handlungen, die die Philoſophie von jeher aufgeſtellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung deſſelben identiſchen Ichs. — Selbſt die theoretiſche Philoſophie iſt nur in *Bezug* auf dieſelbe Kauſſalität des Ichs möglich, die in der praktiſchen realiſirt wird; denn ſie dient nur dazu, die praktiſche Philoſophie vorzubereiten, und der durch dieſe beſtimmten Kauſſalität des Ichs ihre Objekte zu ſichern. Endliche Weſen müſſen exiſtiren, damit das Unendliche ſeine Realität in der Wirklichkeit darſtelle. Denn auf

Nun iſt zwar eine transſcendentale Kauſſalität des empiriſchen Ichs wohl begreiflich, wenn ſie die unendliche ſelbſt, nur unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht, iſt; allein, da das empiriſche Ich ſelbſt nur erſcheinende Realität hat, und unter demſelben Geſetze der Bedingtheit ſteht, unter welchem alle Erſcheinungen ſtehen, ſo tritt die neue Frage ein: wie die transſcendentale (durch abſolute Kauſſalität beſtimmte) Kauſſalität des empiriſchen Ichs mit der Naturkauſſalität deſſelben Ichs übereinſtimmen könne?

In einem Syſtem, das die Realität der Dinge an ſich behauptet, kann dieſe Frage ſchlechterdings nicht gelöſt, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das Syſtem, das vor allem Ich ein abſolutes Nicht - Ich ſetzt, hebt eben dadurch das abſolute Ich auf *), weiſs alſo nicht einmal von

---

dieſe Darſtellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretiſche Philoſophie iſt nur dazu beſtimmt, dieſes Gebiet der Wirklichkeit für die praktiſche Kauſſalität zu bezeichnen, und gleichſam abzuſtecken. Die theoretiſche Philoſophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktiſche Kauſſalität ein Gebiet finde, worin jene Darſtellung der unendlichen Realität — die Löſung ihrer unendlichen Aufgabe — möglich iſt.

*) Es iſt unmöglich, daſs zwey Abſoluta neben einander beſtehen. Wird alſo das Nicht - Ich vor allem Ich abſolut geſetzt, ſo kann ihm das Ich nur als abſolute Negation entgegengeſetzt werden. Zwey Abſoluta können

einer abſoluten Freyheit des Ichs, geſchweige dann von einer transſcendentalen. Wenn aber ein ſolches Syſtem inconſequent genug iſt, einerſeits Dinge an ſich, andrerſeits eine transſcendentale Freyheit des Ichs zu behaupten, ſo wird es niemals, ſelbſt nicht durch eine präſtabilirte Harmonie, die Zuſammenſtimmung der Naturkauſſalität mit der Kauſſalität durch Freyheit begreiflich machen, denn auch eine präſtabilirte Harmonie kann nicht zwey ſchlechthin entgegengeſetzte Abſoluta vereinigen, was doch der Fall ſeyn müſste, da einerſeits ein abſolutes Nicht - Ich, andrerſeits ein empiriſches Ich angenommen wird, das ohne ein Abſolutes unbegreiflich iſt.

Wenn aber die Objekte ſelbſt nur durchs abſolute Ich (als dem Inbegriff aller Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, ſo iſt jede Kauſſalität des empiriſchen Ichs (deſſen Kauſſalität überhaupt nur durch die Kauſſalität des Unendlichen möglich, und von dieſer nicht der Qualität, ſondern nur der Quantität nach verſchieden iſt) zugleich eine Kauſſalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff aller Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip präſtabilirter Harmonie, das aber blos immanent, und nur im abſolu-

---

unmöglich, als ſolche, in einer ihnen vorhergehenden oder nachfolgenden Syntheſis befaſst werden; weſswegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht - Ich geſetzt wird, dieſes in keiner Syntheſis als abſolut (als Ding an ſich) geſetzt werden kann.

ten Ich beſtimmt iſt. Weil nemlich nur in der Kauſſalität des abſoluten Ichs eine Kauſſalität des empiriſchen möglich iſt, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die abſolute Realität des Ichs erhalten, ſo iſt das abſolute Ich das gemeinſchaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Kauſſalität der Objekte harmonirt mit der Kauſſalität des empiriſchen Ichs nur deſswegen, weil ſie nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, daſs ſie aber nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, kommt blos daher, daſs beyde, die Objekte und das empiriſche Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des abſoluten Ichs verdanken.

Durch eben dieſe präſtabilirte Harmonie läſst ſich nun auch die nothwendige Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit begreifen. Denn da reine Glückſeligkeit, von der allein die Rede ſeyn kann, auf Identificirung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, ſo iſt, da Objekte überhaupt nur als Modifikationen der abſoluten Realität des Ichs wirklich ſind, jede Erweiterung der Realität des Ichs (moraliſcher Fortſchritt) Erweiterung jener Schranken, und Annäherung derſelben zur Identität mit der abſoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es alſo fürs abſolute Ich kein Sollen, keine praktiſche Möglichkeit giebt, ſo würde, wenn das Endliche jemals ſeine ganze Aufgabe löſen könnte, das Freyheitsgeſetz (des Sollens) die Form eines Naturgeſetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Geſetz ſeines Seyns nur durch Freyheit konſtitutiv geworden wäre, dieſes Geſetz ſelbſt zugleich ein Geſetz der Freyheit ſeyn. *) Alſo iſt das letzte, worauf alle Philoſophie hinführt, kein objektives, ſondern ein immanentes Princip präſtabilirter Harmonie, in welchem Freyheit und Natur identiſch ſind, und dieſes Princip iſt nichts anders, als das abſolute Ich, von dem alle Philoſophie ausgieng.

Giebt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, ſo kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechaniſm oder Technik der Natur, ſo wäre ihm Technik Mechaniſm und Mechaniſm Technik, d. h. beyde fielen in ſeinem abſoluten Seyn zuſammen. Demnach muſs ſelbſt die theoretiſche Nachforſchung das Teleologiſche als mechaniſch, das Mechaniſche als teleologiſch, und beydes als in Einem Princip der Einheit befaſst, betrachten, das ſie zwar nirgends (als Objekt) zu realiſiren im Stande, doch aber vorauszuſetzen genöthigt iſt, um die Vereinigung der beyden widerſtreitenden Principien (des mechaniſchen und teleologiſchen), die in den Objekten ſelbſt unmöglich iſt, in einem über alle Objekte erhabnen Princip begreifen zu können. So, wie die praktiſche Vernunft genöthigt iſt, den Widerſtreit zwi-

---

*) Hierdurch läſst ſich auch die Frage beantworten, welches Ich denn eigentlich in's Unendliche fortſchreiten ſoll? die Antwort iſt: das empiriſche, das aber nicht in der intelligibeln Welt fortſchreitet, denn ſo wie es in dieſer wäre, hörte es auf, empiriſches Ich zu ſeyn, weil in der intelligibeln Welt alles abſolute Einheit, alſo kein Fortſchritt, keine Endlichkeit gedenkbar iſt. Das endliche Ich iſt alſo zwar nur durch intelligible Kauſſalität Ich, aber als endliches Weſen, ſo lange es endliches Weſen iſt, ſeinem Daſeyn nach nur in der empiriſchen Welt beſtimmbar. Nun kann zwar das endliche Weſen, da ſeine Kauſſalität ſelbſt in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken ſeiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein, da dieſer Progreſſus die Unendlichkeit vor ſich hat, iſt eine immerfort gröſsere Erweiterung derſelben möglich, weil, wenn dieſe irgendwo aufhören könnte, das Unendliche ſelbſt Schranken haben müſste.

ſchen Freyheits- und Naturgeſetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freyheit ſelbſt Natur, und Natur Freyheit iſt, *) muſs die theoretiſche Vernunft in ihrem teleologiſchen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechaniſm zuſammenfallen, **) das aber eben deſswegen ſchlechterdings nicht als Objekt beſtimmbar ſeyn kann.

Was für das abſolute Ich abſolute Zuſammenſtimmung iſt, iſt für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes konſtitutives Princip immanenter Einheit iſt, iſt für dieſes nur regulatives Princip objektiver Einheit, die zur immanenten werden ſoll.

Alſo ſoll auch das endliche Ich ſtreben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich iſt, und der höchſte Beruf des Menſchen iſt — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechaniſm, Mechaniſm aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

---

*) Hieraus erhellet auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie ſeyn könne.

**) Auch Spinoza wollte, daſs im abſoluten Princip Mechaniſm und Finalität der Urſachen, als in derſelben Einheit befaſst, gedacht werden. Aber, da er das Abſolute als abſolutes Objekt beſtimmte, konnte er freylich nicht begreiflich machen, wie teleologiſche Einheit im endlichen Verſtande nur durch ontologiſche im unendlichen Denken der abſoluten Subſtanz beſtimmt ſey, und Kant hat ganz Recht, wenn er ſagt, der Spinoziſm leiſte nicht, was er wolle. — Vielleicht aber ſind nie auf ſo wenigen Blättern ſo viele tiefe Gedanken zuſammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft §. 76. geſchehen iſt.

Philoſophiſche Briefe

über

Dogmatismus und Kriticismus.

(Geſchrieben im Jahre 1795.)

Vorerinnerung.

Mehrere Phänomene haben den Verfaſſer dieſer Briefe überzeugt, daſs die Gränzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwiſchen Dogmatiſmus und Kriticiſmus gezogen hat, für viele Freunde dieſer Philoſophie noch nicht ſcharf genug beſtimmt ſeyen. Trügt er ſich nicht, ſo iſt man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticiſmus ein neues Syſtem des Dogmatiſmus zu erbauen, an deſſen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünſchen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philoſophie gewöhnlich weit ſchädlicher ſind, als das allerverderblichſte, aber dabey conſequente, philoſophiſche Syſtem, in Zeiten vorzubeugen, iſt zwar kein angenehmes, aber gewiſs ein nicht unverdienſtliches Geſchäft. — Der Verfaſſer wählte die Briefform, weil er glaubte, ſeine Ideen in dieſer deutlicher, als in einer andern Form darſtellen zu können: und um Deutlichkeit muſste er hier mehr als irgendwo beſorgt ſeyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu ſtark ſcheinen, ſo erklärt der Verfaſſer, daſs nur die lebhafteſte Ueberzeugung von der Verderblichkeit des beſtrittenen Syſtems ihm dieſe Stärke gegeben hat.

Erſter Brief.

Ich verſtehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen gröſser, gegen eine abſolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als ſich zum Voraus gegen alle Gefahr durch einen moraliſchen Gott zu ſichern. Allerdings iſt dieſer Kampf gegen das Unermeſsliche nicht nur das Erhabenſte, was der Menſch zu denken vermag, ſondern meinem Sinne nach ſelbſt das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wiſſen, wie Sie die Macht ſelbſt, mit der ſich der Menſch dem Abſoluten entgegenſtellt, und das Gefühl, das dieſen Kampf begleitet, im Dogmatismus erklärbar fänden? Der conſequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, ſondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltſamen, ſondern auf freywilligen Untergang, auf ſtille Hingabe meiner ſelbſt ans abſolute Objekt: jeder Gedanke an Widerſtand und kämpfende Selbſtmacht hat ſich aus einem beſſern Syſteme in den Dogmatismus herübergefunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine rein äſthetiſche Seite. Die ſtille Hingabe ans Unermeſsliche, die Ruhe im Arme der Welt, iſt es, was die Kunſt auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegenſtellt: ſtoiſche Geiſtesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn ſchon geendigt hat, ſteht in der Mitte.

Iſt das Schauſpiel des Kampfs dazu beſtimmt, den Menſchen im höchſten Moment ſeiner Selbſtmacht darzuſtellen, ſo findet ihn umgekehrt die ſtille Anſchauung jener Ruhe im höchſten Momente des

Lebens. Er giebt ſich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt ſeinen Durſt nach Leben und Daſeyn zu ſtillen. Daſeyn, Daſeyn! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt, als in die Arme des Todes ſtürzen.

Betrachten wir alſo die Idee eines moraliſchen Gottes von dieſer Seite (der äſthetiſchen), ſo iſt unſer Urtheil bald gefällt. Wir haben mit ſeiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der Aeſthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzuſtellen, hat nichts groſses mehr für mich, wenn ich ein höheres Weſen zwiſchen ſie und mich ſtelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig iſt, um ſie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir iſt, je mehr ich zwiſchen ſie und mich ſtelle, deſto beſchränkter wird meine Anſchauung derſelben, deſto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechſelſeitige Annäherung, jenes beyderſeitige Erliegen im Kampfe (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunſt, oder vielmehr das Θεῖον in der Kunſt, iſt ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus ſich anbildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regelloſen Anhäufung des Stoffes von auſſenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieſes innere Princip verlieren wir zugleich mit der intellektualen Anſchauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beyden widerſtreitenden Principien in uns entſteht, und ſo bald verloren iſt, als es in uns weder zum Kampfe, noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit ſind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines moraliſchen Gottes hat ſchlechterdings keine äſthetiſche Seite: aber ich gehe noch weiter, ſie hat nicht einmal eine philoſophiſche Seite, ſie enthält nicht nur nichts Erhabenes, ſondern ſie enthält überhaupt nichts, ſie iſt ſo leer, als jede andere anthropomorphiſtiſche Vorſtellung — (denn im Princip ſind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was ſie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was ſie auf der andern entreiſſen möchte: ſie will der Schwäche und der Stärke, der moraliſchen Verzagtheit und der moraliſchen Selbſtmacht zugleich huldigen.

Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt ſie nichts gegen den Dogmatismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einſchränken, ohne ihm ſelbſt zu geben, was ſie der Welt nimmt; ſtatt daſs ich die Welt fürchtete, muſs ich nun Gott fürchten.

Das unterſcheidende des Kriticismus liegt alſo nicht in der Idee eines Gottes, ſondern in der Idee eines unter moraliſchen Geſetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieſer Idee eines moraliſchen Gottes? iſt natürlicher Weiſe die erſte Frage, die ich thun kann.

Die Antwort der meiſten, iſt, beim Lichte betrachtet, keine andere, als dieſe: weil die theoretiſche Vernunft zu ſchwach iſt, einen Gott zu begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moraliſche Foderungen realiſirbar iſt; ſo muſs ich Gott auch unter moraliſchen Geſetzen denken. Ich bedarf alſo der Idee eines moraliſchen Gottes, um meine Moralität zu retten, und, weil ich, nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deſswegen muſs dieſer Gott ein moraliſcher ſeyn.

So verdenke ich alſo nicht die Idee von Gott, ſondern nur die Idee von einem moraliſchen Gott jenem praktiſchen Ueberzeugungsgrunde. Woher habt ihr denn alſo jene Idee von Gott, die ihr doch vorher haben müſſet, ehe ihr die Idee eines moraliſchen Gottes haben könnet? Ihr ſagt, die theoretiſche Vernunft ſey nicht im Stande, einen Gott zu begreifen. Gut dann — nennt es, wie ihr wollt: Annahme, Erkenntniſs, Glaube; der Idee von Gott könnet ihr doch nicht los werden. Wie ſeyd ihr denn nun gerade durch praktiſche Foderungen auf dieſe Idee gekommen? Der Grund wird doch wohl nicht in den Zauberworten: praktiſches Bedürfniſs, praktiſcher Glaube, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretiſchen Philoſophie nicht deſswegen unmöglich, weil ich kein Bedürfniſs jener Annahme hatte, ſondern weil ich für die abſolute Kauſſalität nirgends Raum wuſste.

„Aber praktiſches Bedürfniſs iſt nöthigender, dringender, als das theoretiſche.“ — Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürfniſs, ſo dringend es auch ſey, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen: ich räume euch das Dringende des Bedürfniſſes für jetzt ein, ich will nur wiſſen, wie ihr es befriedigen wollt, oder welche neue Welt ihr auf einmal entdeckt habt, in der ihr für die abſolute Kauſſalität Raum habt?

Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es ſey ſo! Aber die theoretiſche Vernunft wird, ob ſie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da ſie einmal entdeckt iſt, auch das Recht haben, ſich in Beſitz davon zu ſetzen. Die theoretiſche Vernunft ſoll für ſich ſelbſt zum abſoluten Objekt nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr ſie abhalten, an der Entdeckung auch Theil zu nehmen? Alſo müſste nun wohl die theoretiſche Vernunft eine ganz andre Vernunft, ſie müſste durch Hülfe der praktiſchen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulaſſen.

Allein, wenn es einmal möglich iſt, das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum ſoll ich ſo lange zuwarten? Behauptet ihr doch ſelbſt, daſs auch die theoretiſche Vernunft das Bedürfniſs habe, eine abſolute Kauſſalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfniſſe neue Welten erſchaffen können, warum ſollen es theoretiſche Bedürfniſſe nicht auch können? — „Weil die theoretiſche Vernunft zu eng, zu beſchränkt dafür, iſt.“ Gut, das wollten wir eben! Einmal müſst ihr doch, früher oder ſpäter, auch die theoretiſche Vernunft mit ins Spiel kommen laſſen. Denn was ihr euch bey einer bloſs *praktiſchen Annahme* denket, bekenne ich aufrichtig, nicht einzuſehen. Dies Wort kann wohl nur ſo viel heiſſen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andre, der Form nach *theoretiſch*, der *Materie*, dem *Fundament* nach aber *praktiſch* iſt. Allein darüber klagt ihr ja eben, daſs die theoretiſche Vernunft zu eng, zu beſchränkt ſey, für eine abſolute Kauſſalität. Woher erhält ſie denn nun, wenn die praktiſche Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergiebt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die abſolute Kauſſalität weit genug iſt?

Gebt mir tauſend Offenbarungen einer abſoluten Kauſſalität auſſer mir, und tauſend Foderungen einer verſtärkten praktiſchen Vernunft, ich werde nie an ſie glauben können, ſo lange meine theoretiſche Vernunft dieſelbe bleibt! Um ein abſolutes Objekt auch nur glauben zu können, müſste ich mich ſelbſt zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben! *)

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht ſtören! Ihr ſollt die Idee von Gott vorausſetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines moraliſchen Gottes?

Das Moralgeſetz ſoll eure Exiſtenz gegen die Uebermacht Gottes ſichern? Sehet wohl zu, daſs ihr die Uebermacht nicht zulaſſet, ehe ihr wegen des Willens gewiſs ſeyd, der jenem Geſetze angemeſſen iſt.

Mit welchem Geſetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgeſetze ſelbſt? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daſs der Wille jenes Weſens dieſem Geſetze angemeſſen ſey? Am kürzeſten wäre es, zu ſagen, jenes Weſen ſey ſelbſt Urheber des Moralgeſetzes. Allein dieſs iſt

---

*) Wer mir ſagt, daſs dieſe Einwendungen den Kriticismus nicht treffen, der ſagt mir nichts, was ich nicht ſelbſt gedacht habe. Sie gelten nicht dem Kriticismus, ſondern gewiſſen Auslegern deſſelben, die — ich will nicht ſagen, aus dem Geiſte jener Philoſophie, ſondern — auch nur aus dem von Kant gebrauchten Wort: „Poſtulat“ (deſſen Bedeutung ihnen wenigſtens aus der Mathematik bekannt ſein ſollte!) hätten lernen können, daſs die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als Objekt eines Fürwahrhaltens, ſondern bloſs als Objekt des Handelns aufgeſtellt werde.

dem Geiſte und Buchſtaben eurer Philoſophie zuwider. — Oder ſoll das Moralgeſetz unabhängig von allem Willen vorhanden ſeyn? ſo ſind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Geſetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Daſeyn erklärbar iſt, das über die höchſte Macht, wie über die kleinſte gebietet, hat keine Sanktion, als die der Nothwendigkeit. — Oder ſoll das Moralgeſetz aus meinem Willen erklärbar ſeyn? ſoll ich dem Höchſten ein Geſetz vorſchreiben? Ein Geſetz? Schranken dem Abſoluten? Ich, ein endliches Weſen?

... Nein, das ſollſt du nicht! Du ſollſt nur bey deiner Spekulation vom Moralgeſetz ausgehen, ſollſt dein ganzes Syſtem ſo einrichten, daſs das Moralgeſetz zuerſt und Gott zuletzt vorkommt. Biſt du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, ſo iſt das Moralgeſetz ſchon bereit, ſeiner Kauſſalität die Schranken zu ſetzen, mit denen deine Freyheit beſtehen kann. Kommt ein andrer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er iſt ſelbſt daran ſchuldig, wenn er an ſeiner Exiſtenz verzweifelt. ...

Ich verſtehe dich. Aber laſs uns den Fall ſetzen, daſs Einmal ein Klügerer über dich käme, der dir ſagte: was einmal gilt, gilt rückwärts ſo gut, als vorwärts. Glaube alſo immerhin an eine abſolute Kauſſalität auſſer dir, aber erlaube mir auch, rückwärts zu ſchlieſsen, daſs es für eine abſolute Kauſſalität kein Moralgeſetz gebe, daſs die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftſchwäche tragen, und, weil Du nur durch das Moralgeſetz zu ihr gelangen konnteſt, deſswegen ſelbſt auch nur mit dieſem Maſse gemeſſen, nur unter dieſen Schranken gedacht werden könne. Kurz, ſo lange der Gang deiner Philoſophie progreſſiv iſt, räume ich dir alles gern ein: aber, lieber Freund, wundre dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder zurückgehe, und rückwärts alles zerſtöre, was du ſo eben mühſam aufgebaut haſt. Du kannſt dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht ſuchen: hüte dich, irgendwo ſtille zu ſtehen, denn wo du ſtille ſteheſt, ergreife ich dich, und nöthige dich, umzukehren mit mir — aber vor jedem unſrer Schritte würde Zerſtörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüſte und Einöde.

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreiſungen, mit denen man die neue Philoſophie beſtürmt, und der beſtändigen Berufungen auf ſie, ſobald es Schmähung der Vernunft gilt, müde ſeyn! Kann es für den Philoſophen ein beſchämenderes Schauſpiel geben, als wegen ſeines miſsverſtandnen oder miſsbrauchten — zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgeſtimmten — Syſtems an den Pranger des Lobs geſtellt zu werden? Wenn Kant ſonſt nichts ſagen wollte, als: Liebe Menſchen, eure (theoretiſche) Vernunft iſt zu ſchwach, als daſs ſie einen Gott begreifen könnte, dagegen ſollt ihr moraliſch-gute Menſchen ſeyn, und um der Moralität willen ein Weſen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Laſterhaften beſtraft — was wäre da noch unerwartetes, ungemeines, unerhörtes, das des allgemeinen Tumults, und des Gebets werth wäre: lieber Gott, bewahre uns nur vor unſern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir ſchon fertig werden.

Zweyter Brief.

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur ſchwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er ſein ganzes Syſtem nur auf die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens, nicht auf unſer urſprüngliches Weſen ſelbſt gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reitz berufen, der dem Dogmatismus inſofern wenigſtens eigenthümlich iſt, als er nicht von Abſtraktionen oder von todten Grundſätzen, ſondern (in ſeiner Vollendung wenigſtens) von einem Daſeyn ausgeht, das aller unſrer Worte und todten Grundſätze ſpottet. Ich will nur fragen, ob der Kriticismus ſeinen Zweck — die Menſchheit frey zu machen — wirklich erreicht hätte, wenn ſein ganzes Syſtem einzig und allein auf unſer Erkenntniſsvermögen, als etwas von unſerm urſprünglichen Weſen verſchiedenes, gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein urſprüngliches Weſen ſelbſt fodert, keine abſolute Objektivität zuzulaſſen, wenn nur die Schwäche der Vernunft mir den Uebergang in eine abſolut objektive Welt verwehrt, ſo magſt du immerhin dein Syſtem der ſchwachen Vernunft erbauen, nur glaube nicht, daſs du dadurch der objektiven Welt ſelbſt Geſetze gegeben habeſt. Ein Hauch des Dogmatismus würde dein Kartengebäude zerſtören.

Wenn nicht die abſolute Kauſſalität ſelbſt, ſondern nur die Idee derſelben in der praktiſchen

Philoſophie erſt realiſirt wird, glaubſt du, daſs dieſe Kauſſalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erſt mühſam genug ihre Idee praktiſch realiſirt haſt? Willſt du frey handeln, ſo muſst du handeln, ehe ein objektiver Gott iſt: denn, daſs du an ihn glaubſt, erſt, wann du gehandelt haſt, trägt nichts aus: ehe du handelſt und ehe du glaubſt, hat ſeine Kauſſalität die deinige vernichtet.

Aber wirklich, man muſste die ſchwache Vernunft ſchonen. Schwache Vernunft aber iſt nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, ſondern die einen erkennen will. Weil ihr glaubtet, ohne einen objektiven Gott und eine abſolut objektive Welt nicht handeln zu können, muſste man euch, um euch dieſs Spielwerk eurer Vernunft deſto leichter entreiſſen zu können, mit der Berufung auf eure Vernunftſchwäche hinhalten: man muſste euch mit dem Verſprechen tröſten, ihr werdet es ſpäterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr ſelbſt handeln gelernt, und ſeyd endlich zu Männern geworden. Aber wann wird dieſe Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erſte gegen den Dogmatismus unternommene Verſuch nur von einer Kritik des Erkenntniſsvermögens ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer miſslungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längſt wünſchtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Groſse gehende Probe anſchaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, ſondern höchſtens nur die dogmatiſche Philoſophie geſtürzt. Denn weiter konnte ja der Kriticismus nicht kommen, als euch die Unbeweisbarkeit eures Syſtems zu beweiſen. Natürlich alſo muſstet ihr die Schuld jenes Reſultats nicht im Dogmatismus ſelbſt, ſondern in eurem Erkenntniſsvermögen, und da ihr einmal den Dogmatismus als das erwünſchteſte Syſtem betrachtetet, in einem Mangel, einer Schwäche deſſelben ſuchen. Der Dogmatismus ſelbſt, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntniſsvermögen, ſeinen Grund hätte, würde unſrer Beweiſe ſpotten. Je ſtärker wir euch bewieſen, daſs dieſes Syſtem durch das Erkenntniſsvermögen nicht realiſirbar ſey, deſto ſtärker ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht fandet, verſetztet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntniſsvermögen als ein umgeworfenes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet iſt, oder als eine Gröſse, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zuſetzen könne.

Mangel, Schwäche, ſind das nicht zufällige Einſchränkungen, die eine Erweiterung in's Unendliche fort zulaſſen, und hattet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft — (es iſt ein herrlicher Anblick, nun endlich Philoſophen und Schwärmer, Gläubige und Ungläubige ſich an Einem Punkte begrüſsen zu ſehen) — zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hattet ihr nicht ſogar mit dem Glauben an jene Eingeſchränktheit die Pflicht übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiſs, ihr ſeyd uns für die Widerlegungen eines Syſtems groſsen Dank ſchuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf ſpitzfindige, ſchwer zu faſſende Beweiſe einzulaſſen: Wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweiſen könnt, dem drückt ihr den Stempel der praktiſchen Vernunft auf, mit der gewiſſen Verſicherung, daſs eure Münze überall, wo Menſchenvernunft noch herrſcht, gangbar ſeyn werde. Es iſt gut, daſs die ſtolze Vernunft gedemüthigt iſt. Einſt war ſie ſich ſelbſt genug, nun erkennt ſie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünſtigte, weiter bringt, als tauſend, unter Anſtrengungen durchwachte Nächte den armen Philoſophen.

Es iſt Zeit, mein Freund, daſs man die Täuſchung zerſtöre, daſs man es recht deutlich und beſtimmt ſage, dem Kriticismus ſey es nicht bloſs darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmatismus nur *ſo viel* zu beweiſen, daſs er nicht beweisbar ſey. *Sie* wiſſen ſelbſt am beſten, wie weit jene Miſsdeutungen des Kriticismus ſchon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an ſeine Demonſtrationen nicht glaubte, galt für einen unphiloſophiſchen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonſtrationen unſrer neuſten Philoſophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem *moraliſcher* Verworfenheit.

Es iſt Zeit, daſs die Scheidung vorgehe, daſs wir keinen heimlichen Feind mehr in unſrer Mitte nähren, der, indem er hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offnen Felde der Vernunft, ſondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es iſt Zeit, der *beſſern* Menſchheit die Freyheit der Geiſter zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daſs ſie den Verluſt ihrer Feſſeln beweine.

Dritter Brief.

Das wollt' ich nicht, mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt die Schuld jener Miſsdeutungen aufbürden. Die *Veranlaſſung* dazu gab ſie allerdings; denn ſie *muſste* ſie geben. Aber die Schuld ſelbſt lag an der immer noch fortdaurenden Herrſchaft des Dogmatismus, der noch aus ſeinen Ruinen heraus die Herzen der Menſchen gefangen hielt.

Die *Veranlaſſung* dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil ſie bloſs Kritik des *Erkenntniſsvermögens* war, und als ſolche weiter nicht, als bis zur *negativen* Widerlegung des Dogmatismus kommen konnte. Der erſte Kampf gegen den Dogmatismus konnte nur von einem Punkte ausgehen, der ihm und dem beſſern Syſtem gemein war. Beyde ſind einander im erſten Princip entgegen, aber ſie *müſſen* irgend einmal an einem gemeinſchaftlichen Punkte zuſammentreffen. Denn es könnte überhaupt keine verſchiedne Syſteme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinſchaftliches Gebiet für ſie alle.

Dieſs iſt nothwendige Folge vom Begriff der Philoſophie. Philoſophie ſoll nicht ein Kunſtſtück ſeyn, das nur den Witz ſeines Urhebers bewundern läſst. Sie ſoll den Gang des menſchlichen Geiſtes ſelbſt, nicht nur den Gang eines Individuums darſtellen. Dieſer Gang aber muſs durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteyen gemein ſind.

Hätten wir bloſs mit dem Abſoluten zu thun, ſo wäre niemals ein Streit verſchiedner Syſteme entſtanden. Nur dadurch, daſs wir aus dem Abſoluten heraustreten, entſteht der Widerſtreit gegen daſſelbe, und nur durch dieſen urſprünglichen Widerſtreit im menſchlichen Geiſte ſelbſt der Streit der Philoſophen. Gelänge es irgend einmal — nicht den Philoſophen, ſondern — dem Menſchen, dieſes Gebiet verlaſſen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Abſoluten gerathen iſt, ſo würde alle Philoſophie und jenes Gebiet ſelbſt aufhören. Denn es entſteht nur durch jenen Widerſtreit, und hat nur ſo lange Realität, als dieſer fortdauert.

Wem es alſo zuerſt darum zu thun iſt, den Streit der Philoſophen zu ſchlichten, der muſs gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philoſophie ſelbſt, oder, was eben ſo viel iſt, der urſprüngliche Widerſtreit im menſchlichen Geiſte, ausgieng. Dieſer Punkt aber iſt kein anderer, als das Heraustreten aus dem Abſoluten; denn über das Abſolute würden wir alle einig ſeyn, wenn wir ſeine Sphäre niemals verlieſsen; und träten wir nie aus derſelben, ſo hätten wir kein anderes Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. Wie kommen wir überhaupt dazu, ſynthetiſch zu urtheilen? fragt Kant gleich im Anfang ſeines Werks, und dieſe Frage liegt ſeiner ganzen Philoſophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinſchaftlichen Punkt aller Philoſophie trifft. Denn anders ausgedrückt, lautet die Frage ſo: Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Abſoluten heraus, und auf ein Entgegengeſetztes zu gehen?

Syntheſis nämlich entſteht überhaupt nur durch den Widerſtreit der Vielheit gegen die urſprüngliche Einheit. Denn ohne Widerſtreit überhaupt iſt keine Syntheſis nothwendig, wo keine Vielheit iſt, iſt Einheit ſchlechthin: wäre aber Vielheit das Urſprüngliche, ſo wäre abermals keine Syntheſis. Obſchon wir aber Syntheſis ſchlechterdings nur durch eine urſprüngliche Einheit im Gegenſatze gegen Vielheit begreifen können, ſo konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener abſoluten Einheit aufſteigen, weil ſie, um den Streit der Philoſophen zu ſchlichten, gerade nur von demjenigen Factum ausgehen konnte, von welchem der Streit der Philoſophie ſelbſt ausgeht. Eben deſswegen aber konnte ſie auch jene urſprüngliche Syntheſis nur als ein Factum im Erkenntniſsvermögen vorausſetzen. Dabey hatte ſie einen groſſen Vortheil erlangt, der den Nachtheil auf der andern Seite bey weitem überwog.

Sie hatte mit dem Dogmatismus nicht über das Factum ſelbſt, ſondern nur über die Folgerungen aus demſelben, zu kämpfen. Bey Ihnen, mein Freund, darf ich dieſe Aeuſſerung nicht rechtfertigen. Denn Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmatismus die Behauptung aufbürden könne, daſs es überhaupt keine ſynthetiſche Urtheile gebe. Sie wiſſen ſchon lange, daſs beyde Syſteme nicht über die Frage: ob es überhaupt ſynthetiſche Urtheile gebe? ſondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das Princip jener Einheit, die im ſynthetiſchen Urtheile ausgedrückt iſt, liege?

Der Nachtheil auf der andern Seite war die beynahe nothwendige Veranlaſſung jenes Miſsverſtändniſſes, daſs die ganze Schuld des für den Dogmatismus ungünſtigen Reſultats bloſs am Erkenntniſsvermögen liege. Denn ſo lange man das Erkenntniſsvermögen, als Etwas, zwar dem Subjekt eigenthümliches, aber dabey nicht nothwendiges, betrachtete, war jenes Miſsverſtändniſs unvermeidlich. Dieſem Irrthum aber, daſs das Erkenntniſsvermögen vom Weſen des Subjekts ſelbſt unabhängig ſey, konnte eine Kritik des bloſsen Erkenntniſsvermögens nicht ganz begegnen, weil dieſe das Subjekt nur inſofern dieſes ſelbſt Objekt des Erkenntniſsvermögens, alſo von jenem durchaus verſchieden iſt, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieſes Miſsverſtändniſs dadurch, daſs die Kritik der reinen Vernunft, ſo wie jedes andre bloſs theoretiſche Syſtem, nicht weiter, als bis zur gänzlichen Unentſchiedenheit, d. h. nur ſo weit kommen konnte, die theoretiſche Unbeweisbarkeit des Dogmatismus zu beweiſen. Hatte nun überdieſs ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktiſch wünſchenswürdigſte Syſtem dargeſtellt, ſo war nichts natürlicher, als daſs ſich dieſer durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten ſuchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, ſo lange man ſich im Gebiete der theoretiſchen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktiſchen hinüber nahm, konnte der wohl die Stimme der Freyheit hören?

Vierter Brief.

Ja, mein Freund, ich bin feſt überzeugt, ſelbſt das vollendete Syſtem des Kriticismus kann den Dogmatismus theoretiſch nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretiſchen Philoſophie geſtürzt, aber nur, um mit deſto gröſſerer Macht wieder aufzuſtehen.

Die Theorie der ſynthetiſchen Urtheile muſs ihn beſiegen. Der Kriticismus, der mit ihm von dem gemeinſchaftlichen Punkte der urſprünglichen Syntheſis ausgeht, kann dieſes Factum nur aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt erklären. Er beweiſst mit ſiegender Evidenz, daſs das Subjekt, ſo wie es in die Sphäre des Objekts tritt (objektiv urtheilt), aus ſich ſelbſt heraustritt und genöthigt iſt, eine Syntheſis vorzunehmen. Hat der Dogmatismus einmal dieſs eingeräumt, ſo muſs er auch einräumen, daſs keine abſolut - objektive Erkenntniſs möglich ſey, d. h. daſs das Objekt überhaupt nur unter der Bedingung des Subjekts, unter der Bedingung, daſs dieſes aus ſeiner Sphäre hinaustrete und eine Syntheſis vornehme, erkennbar ſey. Er muſs einräumen, daſs in keiner Syntheſis das Objekt als abſolut vorkommen könne, weil es als abſolut ſchlechterdings keine Syntheſis, d. h. kein Bedingtſeyn durch ein Entgegengeſetztes, zulieſse. Er muſs einräumen, daſs ich zum Objekt nicht anders, als nur durch mich ſelbſt gelange, und daſs ich mich nicht auf meine eigne Schultern ſtellen kann, um über mich ſelbſt hinauszuſchauen.

So weit iſt der Dogmatismus theoretiſch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Syntheſis iſt das Erkenntniſsvermögen bey weitem noch nicht erſchöpft. Syntheſis überhaupt nämlich iſt nur unter zwey Bedingungen denkbar:

Erſtens, daſs ihr eine *abſolute Einheit vorangehe*, die erſt in der Syntheſis ſelbſt, d. h. wenn ein widerſtrebendes, eine Vielheit, gegeben iſt, zur *empiriſchen* Einheit wird. Zu jener *abſoluten* Einheit kann zwar eine bloſse Kritik des Erkenntniſsvermögens nicht emporſteigen, denn das letzte, wovon ſie anfängt, iſt ſelbſt ſchon jene Syntheſis: deſto gewiſſer aber muſs das vollendete Syſtem von dort ausgehen.

Zweytens iſt keine Syntheſis anders, als unter der Vorausſetzung, daſs ſie ſich ſelbſt wieder in einer abſoluten *Theſis endige*, denkbar: *Der Zweck aller Syntheſis iſt Theſis.* Dieſe zweyte Bedingung aller Syntheſis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntniſsvermögens durchlaufen muſs, weil hier von einer Theſis die Rede iſt, von der die Syntheſis nicht *ausgehen*, ſondern in die ſie ſich *endigen* ſoll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntniſsvermögens die Behauptung, daſs jede Syntheſis zuletzt auf abſolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wiſſenſchaft geſchehen muſs, aus der urſprünglichen abſoluten Einheit, die aller Syntheſis *vorangeht*, deduciren, denn zu *dieſer* hat ſie ſich nicht erhoben. Dafür ergreift ſie ein anderes Mittel. Weil ſie nämlich vorausſetzt, daſs die bloſs formalen Handlungen des Subjekts keinem Zweifel unterworfen ſeyen, ſo ſucht ſie jenen Gang aller Syntheſis, inſofern ſie material iſt, durch den Gang aller Syntheſis, inſofern ſie bloſs formal iſt, zu beweiſen. Sie ſetzt nämlich als Factum voraus, daſs die logiſche Syntheſis nur unter der Bedingung einer unbedingten Theſis gedenkbar ſey, daſs das Subjekt genöthigt iſt, von bedingten Urtheilen zu unbedingten (durch Proſyllogismen) aufzuſteigen. Anſtatt den formalen und materialen Gang aller Syntheſis aus einem beyden gemeinſchaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht ſie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muſs alſo einräumen, daſs die theoretiſche Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daſs eine abſolute Theſis, als Ende aller Philoſophie, nothwendig durch daſſelbe Streben gefodert werde, durch welches eine Syntheſis hervorgebracht wurde: ſie muſs eben dadurch wieder zernichten, was ſie ſo eben aufgebaut hat. So lange ſie nämlich auf dem Gebiete der Syntheſis bleibt, iſt ſie Meiſter über den Dogmatismus: ſo bald ſie dieſes Gebiet verläſst (und ſie muſs es eben ſo nothwendig verlaſſen, als es nothwendig war, daſſelbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich — (ich muſs Sie um noch längere Geduld bitten) — ſoll die Syntheſis in einer Theſis ſich endigen, ſo muſs die Bedingung, unter welcher allein Syntheſis wirklich iſt, aufgehoben werden. Bedingung der Syntheſis aber iſt Widerſtreit überhaupt, und zwar beſtimmt der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt.

Soll der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt aufhören, ſo muſs das Subjekt nicht mehr nöthig haben, aus ſich ſelbſt heraus zu treten, beyde müſſen abſolut - identiſch werden, d. h. das Subjekt muſs entweder im Objekt, oder das Objekt muſs ſich im Subjekt verlieren. Würde eine von beyden Foderungen erfüllt, ſo würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt abſolut werden, d. h. die Syntheſis hätte ſich in einer Theſis geendiget. Würde nämlich das Subjekt identiſch mit dem Objekt, ſo würde nun erſt das Objekt nicht mehr unter der Bedingung des Subjekts, d. h. es würde als Ding an ſich, als abſolut, geſetzt, das Subjekt aber als das Erkennende ſchlechthin aufgehoben. *) Würde umgekehrt das Objekt identiſch mit dem Subjekt, ſo würde dieſes eben dadurch zum Subjekt an ſich, zum abſoluten Subjekt, das Objekt aber als das Erkennbare, d. h. als Gegenſtand überhaupt, ſchlechthin aufgehoben.

---

*) Ich rede vom vollendeten Dogmatismus. Denn daſs in den Syſtemen, die mitten inne liegen, ein abſolutes Objekt zugleich nebſt einem erkennenden Subjekt geſetzt wird — iſt nirgends, als nur gerade in dieſen Syſtemen begreiflich. — Wer ſich ärgert, daſs die obige Darſtellung des Gangs der Kritik der reinen Vernunft nicht wörtlich aus dieſer ſelbſt copirt iſt, für den ſind dieſe Briefe nicht geſchrieben. — Wer ſie unverſtändlich findet, weil er nicht die Geduld hat, ſie mit Aufmerkſamkeit zu leſen, dem iſt nichts anders zu rathen, als daſs er überhaupt nichts leſe, als was er vorher ſchon gelernt hat.

Eins von beyden muſs geſchehen. Entweder kein Subjekt, und ein abſolutes Objekt, oder kein Objekt und ein abſolutes Subjekt. Wie ſoll nun dieſer Streit geſchlichtet werden?

Vor allen Dingen, mein Freund, erinnern wir uns, daſs wir hier noch auf dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft ſind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir ſchon dieſes Gebiet überſprungen. Denn die theoretiſche Philoſophie geht ſchlechterdings bloſs auf die beyden Bedingungen des Erkennens, Subjekt und Objekt: nun wir aber Eine von dieſen Bedingungen wegſchaffen wollen, verlaſſen wir eben damit jenes Gebiet, und müſſen den Streit hier unentſchieden laſſen: wir müſſen, wenn wir ihn ſchlichten wollen, ein neues Gebiet ſuchen, wo wir vielleicht glücklicher ſeyn werden.

Die theoretiſche Vernunft geht nothwendig auf ein Unbedingtes: ſie hat die Idee des Unbedingten erzeugt, ſie fodert alſo, da ſie das Unbedingte ſelbſt, als theoretiſche Vernunft, nicht realiſiren kann, die Handlung, wodurch es realiſirt werden ſoll.

Hier geht die Philoſophie in das Gebiet der Foderungen, d. h. in das Gebiet der praktiſchen Philoſophie über, und hier allein, hier erſt muſs das Princip, das wir am Anfang der Philoſophie aufgeſtellt haben, und das für die theoretiſche Philoſophie, wenn ſie ein abgeſondertes Gebiet ausmachen ſollte, entbehrlich war, den Sieg entſcheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwieſen, daſs jener Streit in der theoretiſchen Philoſophie nicht entſchieden werden könne, ſie hat den Dogmatismus nicht widerlegt, ſondern ſeine Frage vor dem Richterſtuhl der theoretiſchen Vernunft überhaupt abgewieſen: und dieſs hat ſie allerdings nicht nur mit dem vollendeten Syſtem des Kriticismus, ſondern ſelbſt mit dem conſequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus ſelbſt muſs, um ſeine Foderung zu realiſiren, an einen andern Richterſtuhl, als den der theoretiſchen Vernunft, appelliren: er muſs ein anderes Gebiet ſuchen, um darüber Recht ſprechen zu laſſen.

Sie reden von einer einſchmeichelnden Seite des Dogmatismus. Durch eine conſequente dogmatiſtiſche Moral glaube ich am beſten darauf antworten zu können, um ſo mehr, da uns der bisherige Gang unſrer Unterſuchungen auf den letzten Verſuch des Dogmatismus, den Streit im Gebiete der praktiſchen Vernunft zu ſeinem Vortheil zu entſcheiden, begierig machen muſs.

Fünfter Brief.

Sie ſind mir zuvorgekommen, theurer Freund, Sie wollen das Einſchmeichelnde des Dogmatismus ſelbſt nur in einem populariſirten Syſtem des Dogmatismus, dergleichen das Leibnitziſche iſt, gefunden haben. Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daſs der Dogmatismus ſelbſt zu praktiſchen Poſtulaten ſeine Zuflucht nehme, Einwendungen, die ich unmöglich übergehen kann. Nur hat ſich die Antwort auf Ihr letztes Schreiben ſo ſehr verſpätet, daſs ich beynahe fürchte, ſie könnte in Bezug auf Ihre damalige Einwendungen alles Intereſſe für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholung wenigſtens einiges Intereſſe bey Ihnen wieder erwecken.

Sie ſagen: die Ausleger des Kriticismus behaupteten, gröſstentheils wenigſtens, der Dogmatismus ſey auf immer, und hinlänglich dadurch widerlegt, daſs in der Kritik der reinen Vernunft alle theoretiſche Beweiſe für das Daſeyn einer objektiven intelligibeln Welt in Anſpruch genommen werden. Denn das Auszeichnende des Dogmatismus liege eben darin, daſs er durch theoretiſche Vernunft das zu finden meyne, was doch nach einer kritiſchen Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens nur durch praktiſche möglich iſt. Der Dogmatismus könne ſich daher nie zum Gebrauch praktiſcher Poſtulate bequemen, weil er eben damit aufhörte, Dogmatismus zu ſeyn, und nothwendig Kriticismus würde. Man könne alſo auch den kritiſchen Philoſophen vom dogmatiſchen gerade durch den ausſchlieſſenden Gebrauch praktiſcher Poſtulate unterſcheiden, weil dieſer die ſpeculative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn er zu moraliſchen Glaubensgründen ſeine Zuflucht nehmen müſste, u. ſ. w.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie hiſtoriſch behaupten, daſs der gröſste Theil kritiſcher Philoſophen den Uebergang vom Dogmatismus zum Kriticismus ſo leicht findet; daſs er, um dieſen Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktiſcher Poſtulate als eine dem Kriticismus ausſchlieſsend angehörige

Methode betrachtet, und dieſes Syſtem ſchon durch den bloſsen Namen praktiſcher Poſtulate von jedem andern hinlänglich unterſchieden zu haben glaubt, wobey man noch obendrein den Vortheil hat, daſs man nicht nöthig findet, in den eigenthümlichen Geiſt praktiſcher Poſtulate im Syſtem des Kriticismus tiefer einzudringen, weil man die Methode an ſich ſchon für unterſcheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was ſelbſt widerſprechenden Syſtemen gemein ſeyn kann, und zweyen einander durchaus entgegengeſetzten Syſtemen gemein ſeyn müſste. — Doch erlauben Sie mir, daſs ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts ſcheint mir auffallender zu beweiſen, wie wenig der gröſsere Theil bis jetzt den Geiſt der Kritik der reinen Vernunft gefaſst hat, als jener beynahe allgemeine Glaube, daſs die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Syſteme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik das ſeyn muſs, kein Syſtem ausſchlieſſend zu begünſtigen, ſondern vielmehr den Kanon für ſie alle entweder wirklich aufzuſtellen, oder wenigſtens vorzubereiten. Zu einem Kanon aller Syſteme aber gehört nun freylich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie: aber trauriger kann einem ſolchen Werk wohl nichts widerfahren, als wenn man die Methode, die es für alle Syſteme aufſtellt, ſelbſt für das Syſtem nimmt.

Es ſcheint anmaſsend zu ſeyn, nachdem man ſo lange über den Zweck jenes groſsen Werks hin und her geſtritten hat, noch ſeine eigne Meynung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läſst ſich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der

Kritik ſo viel zu ſchaffen machte, nur deſto ſichrer beantworten, je mehr man indeſs von der Stärke des erſten Eindrucks zurückgekommen iſt. Iſt es doch kein ſo ſeltner Fall im menſchlichen Leben, daſs man die Ausſicht auf einen künftigen Beſitz ſelbſt nimmt!

Darf ich alſo Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaſſung mittheilen, ſo iſt es die, daſs die Kritik der reinen Vernunft nicht beſtimmt iſt, irgend ein Syſtem — am allerwenigſten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakteriſiren verſucht habe, — ausſchlieſſend zu begründen. Vielmehr iſt ſie, ſo weit ich ſie verſtehe, gerade dazu beſtimmt, die Möglichkeit zweyer einander gerade entgegengeſetzter Syſteme aus dem Weſen der Vernunft abzuleiten, und ein Syſtem des Kriticismus, (in ſeiner Vollendung gedacht) oder richtiger geſagt, des Idealismus, ſo gut, als ein dieſem Syſtem geradezu entgegengeſetztes Syſtem des Dogmatismus oder des Realismus zu begründen. *)

---

*) Im Vorbeygehen geſagt, glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgehen und an ihre Stelle beſtimmtere treten laſſen. Warum ſollen wir nicht beyde Syſteme ſogleich durch ihren Namen — den Dogmatismus als Syſtem des objektiven Realismus (oder des ſubjektiven Idealismus), den Kriticismus als Syſtem des ſubjektiven Realismus (oder des objektiven Idealismus), bezeichnen? (Offenbar läſst die Kritik der reinen Vernunft objektiven und ſubjektiven Realismus neben einander beſtehen, indem ſie von Erſcheinungen ſpricht, denen Dinge an ſich zu Grunde liegen.) — Es ſcheint ein ſehr geringes Verdienſt zu ſeyn, die Terminologie

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus ſprach, ſo ſprach ſie gegen den Dogmaticismus, d. h. gegen ein ſolches Syſtem des Dogmatismus, das blindlings, und ohne vorhergegangene Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens, errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein feſtbegründetes Syſtem des objektiven Realismus, werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum Voraus ſchon, daſs dieſe Behauptung ganz dem Geiſte der Kritik zuwider ſey, und ihr Urtheil würde den Meiſten um ſo natürlicher ſcheinen, da ſie wenigſtens dem Buchſtaben derſelben entgegen zu ſeyn ſcheint. Erlauben Sie mir daher, daſs ich Sie auch zum Voraus nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigſten aufgehellt iſt: ich meyne den Theil, der von den Dingen an ſich handelt. Glaubt man, daſs die Kritik der reinen Vernunft nur den Kriticismus begründen ſoll, ſo iſt ſie gerade in dieſem Punkte von dem Vorwurf der Inconſequenz, ſo viel ich einſehe, ſchlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daſs die Kritik der reinen Vernunft keinem Syſteme ausſchlieſſend angehöre, ſo wird man bald den Grund entdeckt ha-

---

zu verbeſſern, ungeachtet für Viele oder ſogar die Meiſten an Worten mehr hängt, als ſelbſt an Begriffen. Wäre nicht nach Erſcheinung der Kritik der Ausdruck: kritiſche Philoſophie, Kriticismus, in Umlauf gekommen, ſo wäre man wohl früher von der Meynung zurückgekommen, daſs die Kritik der reinen Vernunft nur Ein Syſtem (das des ſogenannten Kriticismus) begründe.

ben, warum ſie die beyden Syſteme des Idealismus und Realismus neben einander ſtehen ließ. Sie gilt nämlich beyden, weil ſie dem Syſtem des Kriticismus ſo gut als dem des Dogmatismus gilt, Kriticismus und Dogmatismus aber nichts anders ſind, als Idealismus und Realismus im Syſtem gedacht. Wer mit Aufmerkſamkeit geleſen hat, was die Kritik über praktiſche Poſtulate ſagt, der hat gewiß ſich ſelbſt geſtehen müſſen, daß ſie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er ſein Gebäude ſicher und dauerhaft aufführen könne. Wie viele vermeynte Gegner des Kriticismus haben dieß behauptet, haben eben deßwegen, weil ſie, ſo gut wie die Freunde deſſelben, am Aeuſſern der Methode ſtehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterſcheide ſich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verſchiedne Methode. Und was haben die ſogenannten Anhänger der kritiſchen Philoſophie darauf geantwortet? Doch — auch ſie waren großentheils beſcheiden genug, anzuerkennen, daß das Unterſcheidende ihres Kriticismus bloß in der Methode beſtehe, daß ſie nur das glauben, was der Dogmatiker zu wiſſen vermeyne: und daß der Hauptvortheil der neuen Methode — (um mehr iſt es ja nicht zu thun, als um ſolche Vortheile!) — einzig und allein in dem ſtärkern Einfluß beſtehe, den die Lehren des Dogmatismus durch ſie auf die Moral bekommen.

Immerhin alſo mag unſerm Zeitalter der Ruhm bleiben, daß es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus trefflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag das Verdienſt aufbehalten werden, das entgegengeſetzte Syſtem in ſeiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren, an einem Syſteme des Dogmatismus zu arbeiten, nur daſs uns keiner ſein dogmatiſches Syſtem für ein Syſtem des Kriticismus verkaufe, deſswegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft die Norm dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktiſchen Poſtulate für zwey ganz entgegengeſetzte Syſteme aufſtellte, konnte unmöglich über die bloſse Methode hinausgehen, konnte, da ſie für alle Syſteme hinreichend ſeyn ſollte, unmöglich den eigentlichen Geiſt derſelben im einzelnen Syſteme beſtimmen. Sie muſste, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, ſie zugleich in jener Unbeſtimmtheit erhalten, die keines von beyden Syſtemen ausſchloſs. Ja, dem Geiſt des Zeitalters gemäſs, muſste ſie von Kant ſelbſt eher auf das neu begründete Syſtem des Dogmatismus, als auf das von ihm zuerſt begründete Syſtem des Kriticismus, angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daſs ich in meinen Schlüſſen noch weiter gehe) — iſt eben deſswegen das einzige Werk in ihrer Art, weil ſie für alle Syſteme — oder, da alle übrige Syſteme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beyden Hauptſyſteme ſind — für beyde Syſteme gilt, während jeder über bloſse Kritik hinausgehende Verſuch nur Einem von beyden Syſtemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, als ſolche, muſs eben deſswegen unumſtöſslich und unwiderlegbar ſeyn, während jedes Syſtem, wenn es dieſen Namen verdient, durch ein nothwendig entgegengeſetztes widerlegbar ſeyn muſs. Die Kritik der reinen Vernunft wird, ſo lange es Philoſophie giebt, als die Einzige da ſtehen, während jedes Syſtem ſich gegenüber ein anderes dulden wird, das ihm geradezu entgegengeſetzt iſt. Die Kritik der reinen Vernunft iſt unbeſtechlich durch Individualität, und eben deſswegen für alle Syſteme gültig, während jedes Syſtem den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als praktiſch (d. h. ſubjektiv) vollendet werden kann. Je mehr ſich eine Philoſophie dem Syſtem annähert, deſto mehr Antheil hat die Freyheit und Individualität daran, deſto weniger Anſpruch auf Allgemeingültigkeit kann ſie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein iſt oder enthält die eigentliche Wiſſenſchaftslehre, weil ſie für alle Wiſſenſchaft gültig iſt. Immerhin mag die Wissenſchaft zu einem abſoluten Princip aufſteigen; und wenn ſie zum Syſtem werden ſoll, muſs ſie dieſs ſogar. Aber die Wiſſenſchaftslehre kann unmöglich Ein abſolutes Princip aufſtellen, um dadurch zum Syſtem (im engern Sinne des Worts) zu werden, weil ſie — nicht ein abſolutes Princip, nicht ein beſtimmtes, vollendetes Syſtem, ſondern — den Kanon für alle Principien und Syſteme enthalten ſoll. Doch, es iſt Zeit, von unſrer Ausſchweifung zurückzukehren.

Iſt die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Syſteme, ſo muſste ſie auch aus der Idee vom Syſtem überhaupt, nicht aus der Idee eines beſtimmten Syſtems die Nothwendigkeit praktiſcher Poſtulate ableiten. Wenn es daher zwey einander durchaus entgegengeſetzte Syſteme giebt, ſo kann die Methode praktiſcher Poſtulate unmöglich dem Einen ausſchlieſſend angehören; denn die Kritik der reinen Vernunft hat zuerſt aus der Idee vom

Syſtem überhaupt bewieſen, daſs kein Syſtem — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — in ſeiner Vollendung Gegenſtand des Wissens, ſondern nur Gegenſtand einer praktiſch-nothwendigen, aber — unendlichen Handlung ſey. Was die Kritik der reinen Vernunft aus dem Weſen der Vernunft ableitet, das hatte ſchon vorher jeder Philoſoph, der durch die regulative Idee von Syſtem geleitet wurde, vielleicht ohne ſich den Grund davon deutlich zu denken, von ſelbſt bey Errichtung ſeines Syſtems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie ſich unſrer Frage: warum Spinoza ſeine Philoſophie in einem Syſtem der Ethik vorgetragen habe? Umſonſt hat er es gewiſs nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich ſagen: „er lebte in ſeinem Syſtem." Aber gewiſs dacht' er ſich auch mehr darunter, als nur ein theoretiſches Luftgebäude, in dem ein Geiſt wie der ſeinige wohl ſchwerlich die Ruhe und den „Himmel im Verſtande" gefunden hätte, in dem er ſo ſichtbar lebte und webte.

Ein Syſtem des Wiſſens iſt nothwendig entweder Kunſtſtück, Gedankenſpiel. — (Sie wiſſen, daſs dem ernſten Geiſte jenes Mannes nichts mehr zuwider war:) — oder es muſs Realität erhalten, nicht durch ein theoretiſches, ſondern durch ein praktiſches, nicht durch ein erkennendes, ſondern durch ein produktives, realiſirendes Vermögen, nicht durch Wissen, ſondern durch Handeln.

„Aber eben das, wird man ſagen, ſey das Unterſcheidende des Dogmatismus, daſs er mit bloſsem Gedankenſpiel ſich beſchäftige." Ich weiſs wohl, daſs dieſs allgemeine Sprache gerade derjenigen iſt, die bis jetzt fortgefahren haben, auf Kantiſche Rechnung zu dogmatiſiren. Allein ein bloſses Gedankenſpiel giebt niemals ein Syſtem. — „Eben das wollten wir, es ſoll kein Syſtem des Dogmatismus geben: das einzige mögliche Syſtem iſt das des Kriticismus.“ Was mich betrifft, ich glaube, es giebt ein Syſtem des Dogmatismus ſo gut, als es ein Syſtem des Kriticismus giebt. Sogar glaube ich, im Kriticismus ſelbſt die Auflöſung des Räthſels gefunden zu haben, warum dieſe beyden Syſteme nothwendig neben einander beſtehen müſſen, warum es, ſo lange noch endliche Weſen exiſtiren, auch zwey ſich geradezu entgegengeſetzte Syſteme geben muſs: warum endlich kein Menſch ſich von irgend einem Syſtem anders, als nur praktiſch, d. h. dadurch, daſs er eins von beyden in ſich ſelbſt realiſirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiſte, der ſich ſelbſt frey gemacht hat, und der ſeine Philoſophie nur ſich ſelbſt verdankt, nichts unerträglicher ſeyn muſs, als der Deſpotism enger Köpfe, die kein anderes Syſtem neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philoſophiſchen Kopf mehr, als wenn er hört, daſs von nun an alle Philoſophie in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangen liegen ſoll. Nie hatte er ſich ſelbſt gröſser gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wiſſens von ſich erblickte. Die ganze Erhabenheit ſeiner Wiſſenſchaft beſtand eben darin, daſs ſie nie vollendet ſeyn würde. In dem Augenblicke, da er ſelbſt ſein Syſtem vollendet zu haben glaubte, würde er ſich ſelbſt unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf, Schöpfer zu ſeyn, und ſinke zum Inſtrument ſeines Geſchöpfs herab. *). — Wie viel unerträglicher noch müſste ihm der Gedanke ſeyn, wenn ein Andrer ihm ſo etwas aufdringen wollte?

Die höchſte Würde der Philoſophie beſteht gerade darin, daſs ſie alles von der menſchlichen Freyheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher für ſie ſeyn, als der Verſuch, ſie in die Schranken eines theoretiſch - allgemeingültigen Syſtems zu zwängen. Wer ſo etwas unternimmt, mag ein ſcharfſinniger Kopf ſeyn, aber der ächte kritiſche Geiſt ruht nicht auf ihm. Denn dieſer geht eben darauf, die eitle Demonſtrirſucht nieder zu ſchlagen, um die Freyheit der Wiſſenſchaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienſt um wahre Philoſophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen Syſtem zum Voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticiſt, der von nun an alle Geiſter auf das Symbol einer theoretiſchen Wiſſenſchaft ſchwören läſst. So lange jener in ſeinen Gränzen bleibt, d. h. ſo lange er nicht ſelbſt Eingriffe ins Gebiet menſchlicher Freyheit wagt, ſo lange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuſs derſelben, an progreſſive ſelbſt errungne ſelbſt erworbne Wahrheit

---

*) So lange wir im Realiſiren unſers Syſtems begriffen ſind, findet nur praktiſche Gewiſsheit deſſelben ſtatt. Unſer Streben, es zu vollenden, realiſirt unſer Wiſſen von ihm. Hatten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unſre ganze Aufgabe gelöst, ſo würde das Syſtem Gegenſtand des Wissens, und hörte eben damit auf, Gegenſtand der Freyheit zu ſeyn.

glaubt, wer würde da nicht in ihm den ächten Philoſophen *) verehren?

Sechſter Brief.

Mein Grund für die Behauptung, daſs die beyden ſich durchaus entgegengeſetzten Syſteme, Dogmatismus und Kriticismus, gleich möglich ſind, und daſs beyde ſo lange neben einander beſtehen werden, als nicht alle endliche Weſen auf derſelben Stufe von Freyheit ſtehen, iſt, kurz geſagt, dieſer: daſs beyde Syſteme daſſelbe Problem haben, dieſes Problem aber ſchlechterdings nicht theoretiſch, ſondern nur *praktiſch*, d. h. durch Freyheit gelöst werden kann. Nun ſind nur zwey Löſungen deſſelben mög-

---

*) *Philoſophie*, ein treffliches Wort! Mag man dem Verfaſſer eine Stimme einräumen, ſo ſtimmt er für Beybehaltung des alten Worts. Denn ſo viel er einſieht, wird unſer ganzes Wiſſen immer *Philoſophie* bleiben, d. h. immer nur fortſchreitendes Wiſſen, deſſen höhere oder niedrere Grade wir nur unſrer *Liebe* zur Weisheit, d. h. unſrer Freyheit verdanken. — Am allerwenigſten wünſchte er dieſs Wort durch eine Philoſophie verdrungen, die es zuerſt unternommen hat, die Freyheit im Philoſophiren gegen die Anmaſſungen des Dogmatismus zu retten, durch eine Philoſophie, die ſelbſterrungene Freyheit des Geiſtes vorausſetzt, und deſswegen für jeden Sclaven des Syſtems — ewig unverſtändlich ſeyn wird.

lich: die eine führt zum Kriticismus, die andre zum Dogmatismus.

Welche von beyden wir wählen, dieſs hängt von der Freyheit des Geiſtes ab, die wir uns ſelbſt erworben haben. Wir müſſen das ſeyn, wofür wir uns theoretiſch ausgeben wollen, daſs wir es aber ſeyen, davon kann uns nichts, als unſer Streben, es zu werden, überzeugen. Dieſes Streben realiſirt unſer Wiſſen vor uns ſelbſt: und dieſes wird eben dadurch reines Produkt unſrer Freyheit. Wir müſſen uns ſelbſt da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: „hinaufvernünfteln“ kann ſich der Menſch nicht, noch durch Andre dahin vernünfteln laſſen.

Ich behaupte, daſs Dogmatismus und Kriticismus beide daſſelbe Problem haben.

Was dieſes Problem ſey, iſt ſchon in einem meiner vorigen Briefe geſagt. Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Abſoluten überhaupt, weil über das Abſolute ſelbſt, als ſolches, kein Streit möglich iſt. Denn im Gebiete des Abſoluten ſelbſt gelten keine andre als bloſs analytiſche Sätze, hier wird kein andres Geſetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweiſen, ſondern nur mit Analyſen, nicht mit mittelbarer Erkenntniſs, ſondern nur mit unmittelbarem Wiſſen zu thun — kurz, hier iſt alles begreiflich.

Kein Satz kann ſeiner Natur nach grundloſer ſeyn, als der, der ein Abſolutes im menſchlichen Wiſſen behauptet. Denn eben, weil er ein Abſolutes behauptet, kann von ihm ſelbſt weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweiſe treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten, *) und umgekehrt, ſo wie wir ins Gebiet der Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet

der

---

*) Unbegreiflich beynahe ſcheint es, daſs man bey der Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes ſo lange die einfache, begreifliche Wahrheit überſehen konnte, daſs vom Daſeyn Gottes nur ein ontologiſcher Beweis möglich iſt. Denn, wenn ein Gott iſt, ſo kann er nur ſeyn, weil er iſt. Seine Exiſtenz und ſein Weſen müſſen identiſch ſeyn. Eben deſswegen aber, weil man den Beweis für das Seyn Gottes nur aus dieſem Seyn führen kann, iſt dieſer Beweis des Dogmatismus im eigentlichem Sinn kein Beweis, und der Satz: Es iſt ein Gott, der unbewieſenſte, unbeweisbarſte, grundloſeſte Satz, ſo grundlos, als der oberſte Grundſatz des Kriticismus: Ich bin! — Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von Beweiſen des Daſeyns Gottes. Als ob man ein Seyn, das nur durch ſich ſelbſt, nur durch ſeine abſolute Einheit begreiflich ſeyn kann, wie einen vielſeitigen — hiſtoriſchen — Satz von allen möglichen Seiten her — wahrſcheinlich machen könnte. — Wie muſste es wohl Manchem zu Muthe ſeyn, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende, las: Verſuch eines neuen Beweiſes für's Daſeyn Gottes! Als ob man über Gott Verſuche anſtellen und alle Augenblicke etwas neues entdecken könnte! Der Grund ſolcher im höchſten — denkbaren Grade unphiloſophiſcher Verſuche lag, wie der Grund alles unphiloſophiſchen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloſs - empiriſchen) zu abſtrahiren: nur gerade in dieſem Falle, in der Unfähigkeit zur reinſten, höchſten Abſtraction. Man dachte ſich Gottes Seyn nicht als das abſolute Seyn, ſondern als ein Daſeyn,

der

der philoſophiſchen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte, ihm ſey es in der Philoſophie einzig und allein um die analytiſchen Sätze zu thun geweſen, die er als Fundament

---

das nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur inſofern abſolut iſt, als man über ihn kein höheres weiſs. Dieſs iſt der empiriſche Begriff, den jeder der Abſtraction unfähige Menſch von Gott ſich bildet. Um ſo mehr blieb man bey dieſem Begriff ſtehen, als man ſich fürchtete, mit der reinen Idee des abſoluten Seyns auf einen Spinoziſchen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philoſoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit einem empiriſch-exiſtirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, daſs Spinoza als erſtes Princip aller Philoſophie einen Satz aufſtellte, den er ſelbſt nur als Reſultat der mühſamſten Beweiſe am Ende ſeines Syſtems aufſtellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweiſen, (was nur ſynthetiſch geſchehen kann,) da Spinoza ein abſolutes Seyn nicht bewieſs, ſondern ſchlechthin behauptete. Auffallend genug iſt es, daſs die Sprache ſchon ſo genau zwiſchen dem Wirklichen (dem, das in der Empfindung vorhanden iſt, was auf mich wirkt, und worauf ich zurückwirke), dem Daſeyenden, (das überhaupt da, d. h. in Raum und Zeit iſt) und dem Seyenden, (das ſchlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch ſich ſelbſt, iſt) unterſchieden hat. Wie konnte man aber bey der völligen Vermiſchung dieſer Begriffe Cartes's und Spinoza's Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom abſoluten Seyn ſprachen, ſchoben wir unſre Begriffe von Wirklichkeit, und wenns hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erſcheinungswelt gültigen, auſſer ihr aber ſchlechterdings leeren Beſeines Syſtems aufſtellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er ſelbſt damit gethan zu haben glaubte: ihn drückte ein anders Räthſel, das Räthſel der Welt, die Frage: Wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen und eine Welt ſich entgegenſetzen könne? *)

Eben dieſes Räthſel drückt den kritiſchen Philoſophen. Seine Hauptfrage iſt nicht die: wie analytiſche, ſondern, wie ſynthetiſche Sätze möglich ſeyen. Ihm iſt nichts begreiflicher, als eine Philoſophie, die alles aus unſerm Weſen ſelbſt erklärt, nichts unbegreiflicher, als eine Philoſophie, die über uns ſelbſt hinausgeht. Ihm iſt das Abſolute in uns begreiflicher, als alles andre, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Abſoluten heraus gehen, um uns etwas ſchlechthin entgegen zu ſetzen — das Begreiflichſte,

---

griff von Daſeyn unter. — Während unſer empiriſches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben ſchien, lebte ſie doch noch in Spinoza's und Cartes's Syſtemen, und in Plato's unſterblichen Werken als die heiligſte Idee des Alterthums (το ον) fort; aber unmöglich wäre es nicht, daſs unſer Zeitalter, wenn es ſich je wieder zu jener Idee erheben ſollte, in ſeinem ſtolzen Wahne glaubte, daſs vorher nie etwas dergleichen in eines Menſchen Sinn gekommen ſey.

*) Dieſe Frage iſt mit Abſicht ſo ausgedrückt. Der Verfaſſer weiſs es, daſs Spinoza nur eine immanente Kauſſalität des abſoluten Objekts behauptet. Aber es wird ſich im Verfolg zeigen, daſs er dieſs bloſs deſswegen behauptete, weil es ihm unbegreiflich war, wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen könne; d. h. weil er eben jene Frage zwar aufwerfen, aber nicht löſen konnte.

wie wir alles bloſs nach dem Geſetz der Identität beſtimmen, das Räthſelhafteſte, wie wir irgend etwas noch über dieſes Geſetz hinaus beſtimmen können.

Dieſe Unbegreiflichkeit iſt, ſo viel ich einſehe, für den Kriticismus ſo gut, wie für den Dogmatismus theoretiſch unauflöslich.

Zwar kann der Kriticismus die Nothwendigkeit ſynthetiſcher Sätze für das Gebiet der Erfahrung beweiſen. Allein was iſt damit in Rückſicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum giebt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, ſetzt das Daſeyn einer Erfahrungswelt ſelbſt ſchon voraus. Um alſo dieſe Frage beantworten zu können, müſsten wir vorerſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen haben: hätten wir aber einmal jenes Gebiet verlaſſen, ſo würde die Frage ſelbſt wegfallen. Alſo kann auch dieſe Frage nicht anders, als nur ſo aufgelöst werden, wie Alexander den Gordiſchen Knoten auflöste, d. h. dadurch, daſs wir die Frage ſelbſt aufheben. Sie iſt alſo ſchlechthin unbeantwortlich, weil ſie nur ſo beantwortlich iſt, daſs ſie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann.

Aber nun ſpringt es auch von ſelbſt in die Augen, daſs eine ſolche Auflöſung dieſer Frage nicht mehr theoretiſch ſeyn kann, ſondern nothwendig praktiſch wird. Denn, um ſie beantworten zu können, muſs ich ſelbſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen, d. h. ich muſs die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muſs aufhören, endliches Weſen zu ſeyn.

Alſo wird aus jener theoretiſchen Frage nothwendig ein *praktiſches Poſtulat*, und das Problem aller Philoſophie führt uns nothwendig auf eine Foderung, die nur auſſerhalb aller Erfahrung erfüllbar iſt. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des *Wiſſens* hinaus, in eine Region, wo ich nicht ſchon feſtes Land *finde*, ſondern es ſelbſt erſt *hervorbringen* muſs, um darauf feſt zu ſtehen.

Zwar könnte die theoretiſche Vernunft verſuchen, das Gebiet des Wiſſens zu verlaſſen, und auf Gerathewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen: Allein damit wäre nichts gewonnen, als daſs ſie ſich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die ſie in keinen realen Beſitz käme. Sollte ſie gegen ſolche Abentheuer geſichert ſeyn, ſo müſste ſie vorher da, wo ihr *Wiſſen* aufhört, ſelbſt ein neues Gebiet *ſchaffen*, d. h. ſie müſste aus einer bloſs erkennenden Vernunft eine *ſchöpferiſche* — aus einer theoretiſchen eine praktiſche Vernunft werden.

Die Nothwendigkeit aber, *praktiſch* zu werden, gilt der Vernunft *überhaupt*, nicht einer beſtimmten, in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangnen Vernunft.

Dogmatismus und Kriticismus, mögen ſie auch beyde von noch ſo verſchiednen Principien ausgehen, müſſen doch beyde in Einem Punkte, an Einem und demſelben Problem zuſammentreffen. Nun erſt iſt für beyde der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen: nun erſt bemerken ſie, daſs das Princip, das ſie bisher vorausſetzten, nichts mehr, als eine *Prolepsis* war, über die jetzt erſt das Urtheil geſprochen werden ſoll. Nun erſt zeigt es ſich, daſs alle die Sätze, die ſie bisher aufſtellten, ſchlechthin, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da ſie in ein neues Gebiet, ins Gebiet der realiſirenden Vernunft treten, ſoll es offenbar werden, ob ſie im Stande ſind, jenen Sätzen Realität zu geben: nun erſt ſoll es ſich entſcheiden, ob ſie jene Grundſätze im Gedränge des Streits durch die Selbſtmacht ihrer Freyheit ſo gut, wie im Gebiete des allgemeinen Friedens zu behaupten im Stande ſeyen? In's Gebiet des Abſoluten konnte der Kriticismus weder dem Dogmatismus, noch dieſer jenem folgen, weil da nichts als ein abſolutes Behaupten für beyde möglich war — ein Behaupten, von dem das entgegengeſetzte Syſtem keine Notiz nahm, das für ein widerſprechendes Syſtem nichts entſchied. Nun erſt, da beyde auf einander treffen, kann keines das andere mehr ignoriren, und da es vorher um ungeſtörten, ohne Widerſtand eroberten Beſitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch Sieg erworbnen Beſitz.

Vergebens würde man glauben, daſs der Sieg ſchon durch die Principien allein, die man ſeinem Syſteme zu Grunde legte, entſchieden ſey, und daſs es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgeſtellt habe, um das eine oder das andere Syſtem zu retten. Nicht um ein ſolches Kunſtſtück iſt es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs — ſchlau genug — zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretiſchen Behauptungen, die wir ſchlechthin aufſtellen, ſollen unſre Freyheit nöthigen, ſo oder anders zu entſcheiden: (dies wäre blinder Dogmatismus) — vielmehr gelten, ſo bald es zum Streit kommt, jene Principien, ſo wie ſie im Anfang aufgeſtellt waren, an und für ſich ſelbſt nichts mehr: jetzt erſt ſoll praktiſch, und durch unſre Freyheit entſchieden werden, ob ſie gelten oder nicht. Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Cirkel unſre theoretiſche Speculation das zum Voraus auf, was unſre Freyheit nachher, im Gedränge des Streits, behaupten wird. Wollen wir ein Syſtem, alſo Principien aufſtellen, ſo können wir dieſs nicht anders, denn nur durch eine Anticipation der praktiſchen Entſcheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufſtellen, wenn nicht vorher ſchon unſre Freyheit darüber entſchieden hätte; ſie ſind am Anfang unſers Willens nichts anders, als proleptiſche Behauptungen, oder, wie Jacobi ſich irgendwo — verkehrt und ungeſchickt genug, wie er ſelbſt ſagt, — aber doch nicht ganz unphiloſophiſch, ausdrückt: urſprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile.

Kein Philoſoph alſo wird ſich einbilden, durch bloſse Aufſtellung der höchſten Principien alles gethan zu haben. Denn jene Principien ſelbſt haben als Grundlage ſeines Syſtems nur ſubjektiven Werth, d. h. ſie gelten ihm nur inſofern, als er ſeine praktiſche Entſcheidung anticipirt hat.

Siebenter Brief.

—

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatismus wird uns begreiflicher, ſo bald wir das Problem wiſſen, das ſie, eben ſo, wie jede andere Moral, zu löſen hat.

Das Hauptgeſchäft aller Philoſophie beſteht in Löſung des Problems vom Daſeyn der Welt: an dieſer Löſung haben alle Philoſophen gearbeitet, mögen ſie auch das Problem ſelbſt noch ſo verſchieden ausgedrückt haben. Wer den Geiſt einer Philoſophie beſchwören will, muſs ihn hier beſchwören.

Als Leſſing Jacobi'n fragte: was er für den Geiſt des Spinozismus halte, erwiederte dieſer: das iſt wohl kein andrer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezognern Begriffen, als die philoſophirenden Kabbaliſten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach dieſen abgezognern Begriffen fand er, daſs durch ein jedes Entſtehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen ſuche, ein Etwas aus dem Nichts geſetzt werde. „Er verwarf alſo jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen,“ überhaupt alle cauſſas tranſitorias, und ſetzte an die Stelle des emanirenden ein immanentes Princip, eine innwohnende, ewig in ſich unveränderliche Urſache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zuſammengenommen nur Eins und daſſelbe wäre. — Ich glaube nicht, daſs der Geiſt des Spinozismus beſſer gefeſſelt werden konnte. Aber ich glaube, daſs eben jener Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen das Problem aller Philoſophie, nicht nur eines einzelnen Syſtems iſt; ja, ſogar daſs Spinoza's Löſung die einzig mögliche Löſung iſt, aber daſs die Deutung, die ſie durch ſein Syſtem erhalten muſste, nur dieſem angehören kann, und daſs ein andres Syſtem auch eine andre Deutung für ſie aufbewahrt.

„Dieſs bedarf ſelbſt einer Deutung," hör' ich Sie ſagen. Ich will ſie geben, ſo gut ich kann.

Kein Syſtem kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen *realiſiren*; — denn bloſses Gedankenſpiel iſt zwar überall möglich, nur daſs damit überall ſehr wenig gedient iſt; — kein Syſtem kann jene Kluft *ausfüllen*, die zwiſchen beyden befeſtigt iſt. Dieſs ſetze ich als Reſultat — nicht der kritiſchen Philoſophie, ſondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus ſo gut, wie dem Kriticismus gilt, und für beyde gleich evident ſeyn muſs.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realiſiren, um Einheit in ihre Erkenntniſs zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen finden, um ſie beyde zu derſelben Einheit des Wiſſens verbinden zu können. Da ſie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, ſo giebt ſie deſswegen ihr höchſtes Intereſſe — Einheit der Erkenntniſſe — nicht auf, ſondern *will* nun ſchlechthin, daſs ſie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realiſiren, wird daher zur abſoluten Foderung: Es *ſoll keinen* Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Dieſe Foderung, wie verſchieden von der entgegengeſetzten: es *ſoll* einen ſolchen Uebergang geben! Dieſe nämlich iſt transſcendent, ſie will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht. Sie iſt die Foderung des blinden Dogmatismus. *Jene* Foderung dagegen iſt *immanent*; ſie *will*, ich ſoll keinen Uebergang zulaſſen. Dogmatismus und Kriticismus vereinigen ſich hier in demſelben Poſtulate.

Die Philoſophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulaſſen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beyder, auch für die menſchliche Erkenntniſs. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, ſoll dem Endlichen ſelbſt die Tendenz zum Unendlichen beywohnen, das ewige Streben, im Unendlichen ſich zu verlieren.

Nun erſt geht uns über Spinoza's Ethik Licht auf. Nicht bloſs theoretiſche Nöthigung, nicht bloſse Folge des ex nihilo nihil fit, war es, was ihn auf jene Löſung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine tranſitive, ſondern nur eine innwohnende Urſache der Welt. Dieſe Löſung verdankte er demſelben praktiſchen Ausſpruche, der in der ganzen Philoſophie gehört wird, nur daſs ihn Spinoza ſeinem Syſtem gemäſs deutete.

Er war von einer unendlichen Subſtanz, einem abſoluten Objekt, ausgegangen. „Es ſoll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen ſtatt finden;" — ſiehe da die Foderung aller Philoſophie. Spinoza deutete ſie ſeinem Princip gemäſs: das Endliche ſollte vom Unendlichen nur durch ſeine Schranken verſchieden, alles Exiſtirende ſollte nur Modification deſſelben Unendlichen ſeyn: alſo ſollte auch kein Uebergang, kein Widerſtreit, ſondern nur die Foderung ſtatt finden, daſs das Endliche ſtrebe, identiſch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des abſoluten Objekts unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerſpruch einer ſolchen Foderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, daſs das Gebot: Vernichte dich ſelbſt! unerfüllbar wäre, ſo lange ihm das Subjekt überhaupt ſo viel galt, als es im Syſtem der Freyheit gilt. Aber das eben wollte er ja. Sein Ich ſollte nicht ſein Eigenthum ſeyn, es ſollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subjekt, als ſolches, kann ſich nicht ſelbſt vernichten, denn, um ſich vernichten zu können, müſste es ſeine eigne Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein Subjekt als ſolches. Er hatte jenen Begriff von Subjekt ſelbſt vorher bey ſich aufgehoben, ehe er jenes Poſtulat aufſtellte.

Wenn das Subjekt eine unabhängige, ihm, inſofern es Subjekt iſt, eigne Kauſſalität hat, ſo enthält die Foderung: Verliere dich ſelbſt im Abſoluten! einen Widerſpruch. Aber eben jene unabhängige Kauſſalität des Ichs, durch welche es Ich iſt, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er foderte, das Subjekt ſolle im Abſoluten ſich verlieren, hatte er zugleich die Identität der ſubjektiven Kauſſalität mit der abſoluten gefodert, hatte praktiſch entſchieden, daſs die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Kauſſalität einer Modification der unendlichen ſey.

Nicht alſo durch eigne Kauſſalität des Subjekts, ſondern durch eine fremde Kauſſalität in ihm — ſollte jene Foderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Foderung keine andre als dieſe: Vernichte dich ſelbſt durch die abſolute Kauſſalität, oder: verhalte dich ſchlechthin leidend gegen die abſolute Kauſſalität!

Die endliche Kauſſalität ſollte von der unendlichen nicht dem Princip, ſondern nur den Schranken nach, verſchieden ſeyn. Dieſelbe Kauſſalität, die im Unendlichen herrſchte, ſollte in jeden endlichen Weſen herrſchen. So wie ſie im Abſoluten auf abſolute Negation aller Endlichkeit gieng, ſollte ſie im Endlichen auf empiriſche — in der Zeit, progreſsiv - hervorzubringende — Negation derſelben gehen. Hätte — (ſo muſste er weiter ſchlieſſen) — hätte dieſe jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, ſo wäre ſie identiſch mit jener, denn ſie hätte die Schranken vernichtet, durch die ſie allein von ihr verſchieden war.

Laſſen Sie uns hier ſtille ſtehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung ſeines Syſtems entgegen gieng. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben! Wer wollte es ſeinem hellen Geiſte verargen, daſs er den Gedanken, vor dem ſein Syſtem ſtille ſtand, ſich durch ein ſolches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatismus ſpreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerey zu ſtehen. Die heiligſten Gedanken des Alterthums, und die Ausgeburten des menſchlichen Wahnwitzes treffen hier zuſammen. „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Exiſtenz, Vereinigung mit dem Abſoluten, Vernichtung ſeiner

Selbſt,“ — iſt die nicht das Princip aller ſchwärmeriſchen Philoſophie, das nur von verſchiednen verſchieden — nach ihrer Geiſt- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden iſt. Das Princip für die Geſchichte aller Schwärmerey iſt hier zu finden.

„Ich begreife, ſagen Sie, wie Spinoza den Widerſpruch ſeines Moralprincips ſich verbergen konnte. Aber, dieſs zugegeben, wie konnte der heitre Geiſt eines Spinoza — (über ſein ganzes Leben und alle ſeine Schriften verbreitet ſich jenes ſanfte Licht der Heiterkeit) — ein ſolches zerſtörendes, vernichtendes Princip ertragen?“ — Ich kann Ihnen nichts anders antworten, als, leſen Sie ſeine Schriften in dieſer Hinſicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage ſelbſt finden.

Eine natürliche — unvermeidliche Täuſchung hatte ihm, und allen den edleren Geiſtern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm iſt intellektuale Anſchauung des Abſoluten das höchſte, die letzte Stufe der Erkenntniſs, zu der ein endliches Weſen ſich erheben kann, das eigentliche Leben des Geiſtes. *) Woher anders konnte er die

---

*) Alle adäquaten, d. h. unmittelbaren Erkenntniſſe ſind nach Spinoza Anſchauungen göttlicher Attribute, und der Hauptſatz, auf dem ſeine Ethik (inſofern ſie dieſs iſt) beruht, iſt der Satz: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae eſſentiae Dei. Eth. L. II. Prop. 47. Aus dieſer Anſchauung Gottes läſst er die intellektuelle Liebe Gottes entſtehen, welche er als Annäherung zum Zuſtande der höchſten Seligkeit beſchreibt. Mentis erga Deum amor intellectualis, ſagt er

Idee derſelben geſchöpft haben, als aus ſeiner Selbſtanſchauung: man darf nur ihn ſelbſt leſen, um ſich ganz davon zu überzeugen. *)

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bey, uns aus dem Wechſel der Zeit in unſer Innerſtes, von allem, was von auſſenher hinzukam, entkleidetes Selbſt zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuſchauen. Dieſe Anſchauung iſt die innerſte, eigentlie Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer überſinnlichen Welt wiſſen und glauben. Dieſe Anſchauung zuerſt überzeugt uns, daſs irgend etwas im eigentlichen Sinne iſt, während alles übrige nur erſcheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterſcheidet ſich von jeder ſinnlichen Anſchauung dadurch, daſs ſie nur durch Freyheit hervorgebracht und jedem Andern fremd und unbekannt iſt, deſſen Freyheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum

---

L. V. Prop. 36. pars eſt infiniti amoris, quo Deus ſe ipſum amat. — Summus mentis conatus ſummaque virtus eſt, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum. ib. Prop. 25. — Ex hoc cognitionis genere ſumma, quae dari poteſt, mentis acquieſcentia oritur. ib. Prop. 27. — Clare intelligimus, qua in re noſtra ſalus, ſeu beatitudo ſeu libertas conſiſtit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

*) z. B. L. V. Prop. 30. Mens noſtra, quatenus ſe ſub Aeternitatis ſpecie cognoſcit, eatenus Dei cognitionem neceſſario habet, ſcitque, ſe in Deo eſſe et per Deum concipi,

zur Hervorbringung des Bewuſstſeyns hinreicht. Doch giebt es auch für diejenigen, die dieſe Freyheit der Selbſtanſchauung nicht beſitzen, wenigſtens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche ſie ihr Daſeyn ahnen läſst. Es giebt einen gewiſſen Tiefſinn, deſſen man ſich ſelbſt nicht bewuſst iſt, den man vergebens ſich zu entwickeln ſtrebt. Jacobi hat ihn beſchrieben. Auch wird eine vollendete Aeſthetik (das Wort im alten Sinne genommen) *empiriſche* Handlungen aufſtellen, die nur als *Nachahmungen* jener intellektualen Handlung erklärbar ſind, und ſchlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Plato's Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeſchaut.

„Von *Erfahrungen*“ von unmittelbaren Erfahrungen muſs alles unſer Wiſſen ausgehen; dieſs iſt eine Wahrheit, die ſchon viele Philoſophen geſagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts, als die Aufklärung über die Art jener Anſchauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt iſt durch eine andre, — von einer *unmittelbaren* im engſten Sinne des Worts, d. h. ſelbſt hervorgebrachten und von jeder objektiven Kauſſalität unabhängigen Erfahrung — muſs unſer Wiſſen ausgehen. Dieſes Princip — Anſchauung und Erfahrung — allein kann dem todten, unbeſeelten Syſteme Leben einhauchen; ſelbſt die abgezogenſten Begriffe, mit denen unſre Erkenntniſs ſpielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daſeyn geht.

Dieſe intellektuale Anſchauung tritt dann ein, wo wir für uns ſelbſt aufhören, *Objekt* zu ſeyn, wo, in ſich ſelbſt zurückgezogen, das anſchauende Selbſt mit dem angeſchauten identiſch iſt. In dieſem Moment der Anſchauung ſchwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir ſind in der Zeit, ſondern die Zeit — oder vielmehr nicht ſie, ſondern die reine abſolute Ewigkeit iſt in uns. Nicht wir ſind in der Anſchauung der objektiven Welt, ſondern ſie iſt in unſrer Anſchauung verloren.

Dieſe Anſchauung ſeiner Selbſt hatte Spinoza objektiviſirt. Indem er das Intellektuale in ſich anſchaute, war das Abſolute für ihn kein Objekt mehr. Dieſs war Erfahrung, die zweyerley Auslegungen zulieſs: Entweder er war mit dem Abſoluten, oder das Abſolute war mit ihm identiſch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anſchauung, Anſchauung ſeiner ſelbſt — im erſtern, Anſchauung eines abſoluten Objekts. Spinoza zog das letzte vor. Er glaubte ſich ſelbſt mit dem abſoluten Objekt identiſch und in ſeiner Unendlichkeit verloren.

Er täuſchte ſich, indem er dieſs glaubte. Nicht er war in der Anſchauung des abſoluten Objekts, ſondern umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heiſst, in der Anſchauung ſeiner ſelbſt verſchwunden. Aber jener Gedanke — im abſoluten Objekt untergegangen zu ſeyn — war ihm eben deſswegen erträglich, weil er durch Täuſchung entſtanden war, um ſo erträglicher, da dieſe Täuſchung unzerſtörbar iſt.

Schwerlich hätte je ein Schwärmer ſich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verſchlungen zu ſeyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder ſein eignes Ich geſetzt. Schwerlich hätte je ein Myſtiker ſich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Subſtrat der Vernichtung immer wieder ſein eignes Selbſt gedacht. Dieſe Nothwendigkeit, überall noch ſich ſelbſt zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er ſich ſelbſt als im abſoluten Objekt untergegangen anſchaute, ſchaute er doch noch ſich ſelbſt an, er konnte ſich ſelbſt nicht als vernichtet denken, ohne ſich zugleich als exiſtirend zu denken. *)

Hier,

---

*) Daſs wir unſers eignen Ichs nie los werden können, davon liegt der einzige Grund in der abſoluten Freyheit unſers Weſens, kraft welcher das Ich in uns kein Ding, keine Sache ſeyn kann, die einer objektiven Beſtimmung fähig iſt. Daher kommt es, daſs unſer Ich niemals in einer Reihe von Vorſtellungen als Mittelglied begriffen ſeyn kann, ſondern jedesmal vor jede Reihe wiederum als erſtes Glied tritt, das die ganze Reihe von Vorſtellungen feſthält: daſs das handelnde Ich, obgleich in jedem einzelnen Falle beſtimmt, doch zugleich nicht beſtimmt iſt, weil es nämlich jeder objektiven Beſtimmung entflieht, und nur durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn kann, alſo zugleich das beſtimmte und das beſtimmende iſt.

Dieſe Nothwendigkeit, ſein Ich von jeder objektiven Beſtimmung zu retten, und daher überall noch ſich ſelbſt zu denken, läſst ſich durch zwey widerſprechende, obgleich ſehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtſeyn verbinden wir nicht ſelten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuſs jenes Nichtſeyns, d. h. die Fortdauer unſers Selbſts ſogar beym

Nicht-

Hier, mein Freund, ſtehen wir am Princip aller Schwärmerey. Sie entſteht, wenn ſie zum Syſtem wird, durch nichts anders, als durch die objektivirte intellektuale Anſchauung, dadurch, daſs man die Anſchauung ſeiner Selbſt für die Anſchauung ei-

---

Nichtſeyn noch vorausſetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an Nichtſeyn. — „To be or not to be." Dieſe Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtſeyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtſeyn je in Kolliſion zu kommen, wenn ich nicht beſorgte, daſs mein Ich, alſo auch meine Empfindung mich ſelbſt überleben könnte. Sterne's treflicher Ausruf: „Ich müſste ein Thor ſeyn, dich zu fürchten, Tod! denn ſo lange ich bin, biſt du nicht, und wenn du biſt, bin ich nicht!" wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu ſeyn. Aber ich ſorge, auch dann noch zu ſeyn, wenn ich nicht mehr bin. Deſswegen der Gedanke an Nichtſeyn nicht ſowohl etwas ſchreckendes, als peinigendes hat, weil ich, um mein Nichtdaſeyn zu denken, zugleich mich ſelbſt als exiſtirend denken muſs, alſo in die Nothwendigkeit verſetzt bin, einen Widerſpruch zu denken. Fürchte ich alſo wirklich das Nichtſeyn, ſo fürchte ich nicht ſowohl dieſes, als mein Daſeyn auch nach dem Nichtſeyn: — ich will gerne nicht daſeyn, nur will ich mein Nichtſeyn nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Daſeyn, das kein Daſeyn iſt, oder, wie es ein witziger Commentator jenes Sterne'ſchen Ausſpruchs (Baggeſen) ausdrückt, ich fürchte nur den Mangel an Aeuſſerung des Daſeyns, was in der That eben ſo viel iſt, als ein Daſeyn neben dem Nichtſeyn.

nes Objekts auſſer ſich, die Anſchauung der innern intellektualen Welt für die Anſchauung einer überſinnlichen Welt auſſer ſich hält.

Dieſe Täuſchung hat ſich in allen Schwärmereyen der alten Philoſophie geoffenbart. Alle Philoſophen — ſelbſt die des älteſten Alterthums — ſcheinen wenigſtens gefühlt zu haben, daſs es einen abſoluten Zuſtand geben müſſe, in dem wir, nur uns ſelbſt gegenwärtig, allgenügſam, keiner objektiven Welt bedürftig und eben deſswegen frey von den Schranken derſelben ein höheres Leben leben. Dieſen Zuſtand des intellektualen Seyns hatten ſie alle auſſer ſich verſetzt. Sie fühlten, daſs ihr beſſeres Selbſt unaufhörlich jenem Zuſtande entgegenſtrebe, ohne ihn doch je völlig erreichen zu können. Sie dachten ihn daher als das letzte Ziel, nach dem das Beſsre in ihnen verlange. Aber, weil ſie einmal jenen Zuſtand auſſer ſich verſetzt hatten, konnten ſie auch das Streben nach ihm nicht aus ſich ſelbſt, ſie muſsten es objektiv, hiſtoriſch erklären. Daher die Fiction der alten Philoſophie, daſs die Seele vor ihrem jetzigen Zuſtand in jenem ſeligen Zuſtand gelebt habe, aus dem ſie erſt nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verſtoſsen *) und in den Kerker der objektiven Welt eingeſchloſſen worden ſey.

---

*) Auch dieſs iſt ein Verſuch, den Uebergang vom Abſoluten zum Bedingten, vom Unbeſchränkten zum Beſchränkten möglich zu machen, ein Verſuch, der wahrſcheinlich frühen Urſprungs iſt, und inſofern Achtung verdient, als er wenigſtens das gefühlte Bedürfniſs einer Erklärung vorausſetzte. Aber, wie die älteſten philoſophiſchen Verſuche alle, iſt auch dieſer mit der bloſs hiſtoriſchen Er-

Wahrſcheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem abſoluten Zuſtande nicht nur ſo froh, ſondern ſelbſt mit Begeiſterung ſprechen konnte. Dachte er doch nicht ſich ſelbſt in jenem Zuſtande verloren, ſondern nur ſeine Perſönlichkeit bis zu ihm erweitert! Oder kann wohl etwas höheres gedacht werden, als der Satz, mit dem er ſeine ganze Ethik beſchlieſsen konnte: Seligkeit iſt nicht Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt! In jenem intellektualen Zuſtande, den er aus ſeiner Selbſtanſchauung heraus darſtellte, ſollte jeder Widerſtreit in uns verſchwinden, jeder Kampf, ſelbſt der edelſte, der der Moralität, aufhören, und jener Widerſpruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwiſchen Moralität und Glückſeligkeit unvermeidlich ſtiften.

Moralität kann nicht ſelbſt das Höchſte, kann nur Annäherung ſeyn zum abſoluten Zuſtande, nur Streben nach abſoluter Freyheit, die von keinem Geſetze mehr abweicht, aber auch kein Geſetz mehr kennt, als das unveränderliche ewige Geſetz ihres eignen Weſens. Glückſeligkeit — wenn ſie als moraliſch möglich gedacht werden ſoll — kann nur als Annäherung zu einer Seligkeit gedacht werden.

Erklärung zufrieden. Denn eben das war die Frage: Wie wir aus dem Zuſtande abſoluter Vollkommenheit in den Zuſtand der Unvollkommenheit (moraliſcher Verbrechen) gekommen ſeyen? Aber doch enthält der Verſuch inſofern Wahrheit, als er jenen Uebergang moraliſch erklärt: Das erſte Verbrechen war auch der erſte Schritt aus dem Zuſtande der Seligkeit.

die von der Moralität nicht mehr verſchieden iſt, und eben deſswegen nicht mehr Belohnung der Tugend ſeyn kann. So lange wir noch an eine belohnende Glückſeligkeit glauben, ſetzen wir auch voraus, daſs Glückſeligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerſtreitende Principien ſeyen. Dieſs ſollen wir aber nicht. Jener Widerſtreit ſoll ſchlechthin aufhören.

Glückſeligkeit iſt ein Zuſtand der Paſſivität, je glückſeliger wir ſind, deſto paſſiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. Je freyer wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäſsigkeit annähern, deſto weniger bedürfen wir der Glückſeligkeit, d. h. einer Seligkeit, die wir nicht uns ſelbſt, ſondern dem Glück verdanken. Je reiner unſre Begriffe von Glückſeligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äuſſere Gegenſtände und Sinnengenuſs dazu beytragen, davon abſondern, deſto mehr nähert ſich Glückſeligkeit der Moralität, deſto mehr hört ſie auf, Glückſeligkeit zu ſeyn.

Die ganze Idee von belohnender Glückſeligkeit — was iſt ſie dieſemnach anders, als moraliſche Täuſchung — ein Aſſignat, mit dem man dir, empiriſcher Menſch! deine ſinnliche Genüſſe für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar ſeyn ſoll, wenn du ſelbſt der Zahlung nicht mehr bedürftig biſt. Denke dir immerhin unter jener Glückſeligkeit ein Ganzes von Genüſſen, die den jetzt aufgeopferten Genüſſen analog ſind. Wage nur erſt, dich jetzt zu überwinden, wage den erſten Kinderſchritt zur Tugend: der zweyte wird dir ſchon leichter werden. Fährſt du fort, fortzuſchreiten, ſo wirſt du mit Erſtaunen bemerken, daſs jene Glückſeligkeit, die du als Lohn deiner Aufopferung erwarteteſt, ſelbſt für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Abſicht Glückſeligkeit in einen Zeitpunkt verlegt, wo du *Mann* genug ſeyn muſst, um dich ſelbſt ſeiner zu ſchämen. Zu ſchämen, ſage ich, denn wenn du nie ſo weit kommſt, dich über jenes ſinnliche Ideal von Glückſeligkeit *erhaben* zu fühlen, ſo wäre dir beſſer, daſs die Vernunft niemals zu dir geſprochen hätte.

Es iſt Foderung der Vernunft, keiner *belohnenden* Glückſeligkeit mehr zu bedürfen, ſo gewiſs es Foderung iſt, immer vernunftmäſsiger, ſelbſtſtändiger, freyer zu werden. Denn wenn Glückſeligkeit uns noch *belohnen* kann, ſo iſt ſie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückſeligkeit, die nicht ſchon durch die Vernunft ſelbſt herbeygeführt iſt — (wie ſollten auch Vernunft und Glückſeligkeit je zuſammentreffen?) — eine Glückſeligkeit, die eben deſswegen in den Augen eines vernünftigen Weſens ſelbſt keinen Werth mehr hat. Sollten wir, ſagt ein alter Schriftſteller, die unſterblichen Götter deſswegen für unglückſelig halten, weil ſie keine Capitalien, keine Landgüter, keine Sklaven beſitzen? Sollten wir ſie nicht vielmehr eben deſswegen als die Alleinſeligen preiſen, weil ſie die einzigen ſind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur ſchon aller jener Güter beraubt ſind? — Das Höchſte, wozu ſich unſre Ideen erheben können, iſt offenbar ein Weſen, das ſchlechthin ſelbſtgenügſam nur ſeines eignen Seyns genieſst, ein Weſen, in welchem *alle* Paſſivität aufhört, das gegen nichts, ſelbſt gegen *Geſetze* nicht, ſich leidend verhält, das abſolutfrey nur ſeinem *Seyn* gemäſs handelt und deſſen einiges Geſetz ſein eignes Weſen iſt. Cartes und Spinoza — Eure

Namen kann man bis jetzt beynahe allein nennen, wenn man von dieſer Idee ſpricht! Nur wenige verſtanden euch, noch wenigere wollten euch verſtehen.

Das höchſte Weſen, ſagt Cartes, kann nicht nach Vernunftgründen handeln, denn, ſetzt Spinoza hinzu, in dieſem Falle würde ſeine Handlungsweiſe nicht abſolut, ſondern bedingt ſeyn durch ſeine Erkenntniſs der Vernunftgeſetze. — Alles, was nicht aus unſerm reinen Seyn, aus unſerm abſoluten Weſen erklärbar iſt, iſt durch Paſſivität beſtimmt. So wie wir über uns ſelbſt hinaustreten, verſetzen wir uns in leidenden Zuſtand. Vernunft aber iſt nicht aus unſerm abſoluten Seyn, ſondern nur durch Einſchränkung des Abſoluten in uns begreiflich. — Noch weniger iſt im Abſoluten ein Moralgeſetz denkbar. Denn das Moralgeſetz, als ſolches, kündigt ſich durch ein Sollen an, d. h. es ſetzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Böſen voraus. Dieſer aber kann ſo wenig als jener im Abſoluten gedacht werden.

Selbſt die griechiſche Sinnlichkeit hatte gefühlt, daſs die ſeligen Götter (μακαρες θεοι) von jeder Feſſel des Geſetzes entbunden ſeyn müſsten, um die Seligen zu ſeyn: während die armen Sterblichen (aegri mortales) unter dem Zwang der Geſetze ſeufzten. Aber unendlich ehrte die griechiſche Mythologie ſelbſt die Menſchheit durch die Klagen über die Schranken menſchlicher Willkür. Sie erhielt eben dadurch für den Menſchen moraliſche Freyheit, während ſie den Göttern nichts als phyſiſche überlieſs. Denn eben jene Sinnlichkeit, die zur Seligkeit abſolute Freyheit foderte, konnte unter dieſer nun nichts mehr, als Willkür ſich denken.

Wo abſolute Freyheit iſt, iſt abſolute Seligkeit, und umgekehrt. Aber mit abſoluter Freyheit iſt auch kein Selbſtbewuſstſeyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerſtand mehr giebt, kehrt niemals in ſich ſelbſt zurück. Nur durch Rückkehr zu ſich ſelbſt entſteht Bewuſstſeyn. Nur beſchränkte Realität iſt Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerſtand aufhört, iſt unendliche Ausdehnung. Aber die Intenſion unſers Bewuſstſeyns ſteht im umgekehrten Verhältniſs mit der Extenſion unſers Seyns. Der höchſte Moment des Seyns iſt für uns Uebergang zum Nichtſeyn, Moment der Vernichtung. Hier, im Momente des abſoluten Seyns, vereinigt ſich die höchſte Paſſivität mit der unbeſchränkteſten Aktivität. Unbeſchränkte Thätigkeit iſt — abſolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellektualen Anſchauung, wie aus dem Zuſtande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns ſelbſt. Aber ohne Widerſtand iſt keine Rückkehr, ohne Objekt keine Reflexion denkbar. Lebendig heiſst die Thätigkeit, die bloſs auf Objekte gerichtet iſt, todt eine Thätigkeit, die ſich in ſich ſelbſt verliert. Der Menſch aber ſoll weder lebloſes noch bloſs lebendiges Weſen ſeyn. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objekte, aber ſie geht eben ſo nothwendig in ſich ſelbſt zurück. Durch jenes unterſcheidet er ſich vom lebloſen, durch dieſes vom bloſs lebendigen (thieriſchen) Weſen. —

Anſchauung überhaupt wird als die unmittelbarſte Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz richtig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, deſto näher dem Verſchwinden. Auch die ſinnliche Anſchauung, ſo lange ſie bloſs dieſes iſt, gränzt an das Nichts. Würde ich ſie als Anſchauung fortſetzen, ſo würde ich aufhören, Ich zu ſeyn, ich muſs mich mit Macht ergreifen, um mich ſelbſt aus ihrer Tiefe zu retten. Aber ſo lange die Anſchauung auf Objekte geht, d. h. ſo lange ſie ſinnlich iſt, iſt keine Gefahr vorhanden, ſich ſelbſt zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerſtand findet, iſt genöthigt, ſich ihm entgegen zu ſetzen, d. h. in ſich ſelbſt zurück zu kehren. Aber, wo ſinnliche Anſchauung aufhört, wo alles Objektive verſchwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung ſtatt, ohne Rückkehr in ſich ſelbſt. Würde ich die intellektuale Anſchauung fortſetzen, ſo würde ich aufhören zu leben. Ich gienge „aus der Zeit in die Ewigkeit!“ —

— Ein franzöſiſcher Philoſoph ſagt: Wir hätten ſeit dem Sündenfall aufgehört, die Dinge an ſich anzuſchauen. Soll dieſer Ausſpruch einigen vernünftigen Sinn haben, ſo muſste er Sündenfall im Platoniſchen Sinn, als das Heraustreten aus dem abſoluten Zuſtande, denken. Aber in dieſem Fall hätte er eher umgekehrt ſagen ſollen, ſeitdem wir aufhörten, die Dinge an ſich anzuſchauen, ſind wir gefallene Weſen. Denn, wenn das Wort: Ding an ſich, einen Sinn haben ſoll, ſo kann es nur ſo viel heiſsen: als ein Etwas, das kein Objekt mehr für uns iſt, das unſrer Thätigkeit keinen Widerſtand mehr leiſtet. Nun iſt es wirklich die Anſchauung der objektiven Welt, die uns aus der intellektualen Selbſtbeſchauung, aus dem Zuſtand der Seligkeit herausreiſst. Inſofern alſo konnte Condillac ſagen: So wie die

Welt aufhörte, Ding an ſich für uns zu ſeyn, ſo wie die idealiſche Realität objektiv, und die intellektuale Welt Objekt für uns wurde, ſeyen wir aus jenem Zuſtand der Seligkeit gefallen. —

Wunderbar ziehen ſich dieſe Ideen durch alle Schwärmereyen der verſchiedenſten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuale Anſchauung für objektiv nimmt, unterſcheidet ſich von allen Träumereyen der Kabbaliſten, der Brachmanen, der Sineſiſchen Philoſophen, ſo wie der neuen Myſtiker, durch nichts, als die äuſſere Form, im Princip ſind ſie alle einig. Nur unterſcheidet ſich ein Theil der Sineſiſchen Weiſen ſehr vortheilhaft von den übrigen durch ſeine Aufrichtigkeit, da er das höchſte Gut, die abſolute Seligkeit — im Nichts beſtehen läſst. *) Denn, wenn Nichts das heiſst, was ſchlechterdings kein Objekt iſt, ſo muſs das Nichts gewiſs da eintreten, wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeſchaut werden ſoll, d. h. wo alles Denken und aller Verſtand ausgeht.

Vielleicht erinnerte ich Sie an Leſſings Bekenntniſs, daſs er mit der Idee eines unendlichen Weſens eine Vorſtellung von unendlicher Langeweile verbinde, bey der ihm angſt und wehe werde — oder auch an jenen (blasphemiſchen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt willen nicht ſelig werden!

---

*) S. Kants Abh. vom Ende aller Dinge.

Neunter Brief.

Ihre Frage kömmt nicht unerwartet. Sie iſt ſogar in meinem vorigen Briefe ſchon enthalten. Der Kriticismus iſt vom Vorwurf der Schwärmerey ſo wenig zu retten, als der Dogmatismus, — wenn er mit dieſem über die *Beſtimmung* des Menſchen hinausgeht, und das letzte Ziel als erreichbar vorzuſtellen verſucht. — Doch erlauben Sie, daſs ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objekte beſchränkt, und völlig abſolut iſt, von keinem Bewuſstſeyn mehr begleitet wird; wenn unbeſchränkte Thätigkeit identiſch iſt mit abſoluter Ruhe; wenn der höchſte Moment des Seyns zunächſt ans Nichtſeyn gränzt: ſo geht der Kriticismus ſo gut, wie der Dogmatismus, auf Vernichtung ſeiner ſelbſt. Wenn dieſer fodert, ich ſoll im abſoluten Objekt untergehen, ſo muſs jener umgekehrt fodern, alles, was Objekt heiſst, ſoll in der intellektualen Anſchauung meiner ſelbſt verſchwinden. In beyden Fällen iſt für mich Alles Objekt, eben damit aber auch das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt, als eines Subjekts, verloren. *Meine* Realität verſchwindet in der unendlichen.

Dieſe Schlüſſe ſcheinen unvermeidlich, ſo bald man vorausſetzt, beyde Syſteme gehen auf Aufhebung jenes Widerſpruches zwiſchen Subjekt und Objekt — auf abſolute *Identität*. Ich kann das Subjekt nicht aufheben, ohne zugleich das Objekt, als ſolches, eben damit aber auch alles Selbſtbewuſstſeyn: und ich kann das Objekt nicht aufheben, ohne zugleich das Subjekt, als ſolches, d. h. alle Perſönlichkeit deſſelben, aufzuheben. Jene Vorausſetzung aber iſt ſchlechterdings unvermeidlich.

Denn alle Philoſophie fodert als Ziel aller Syntheſis abſolute Theſis. *) Abſolute Theſis aber iſt nur

---

*) Im Vorbeygehen eine Frage: Unter welche Klaſſe von Sätzen gehört das Moralgebot? Iſt es problematiſcher oder aſſertoriſcher, analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? — Seiner bloſsen Form nach iſt es kein bloſs problematiſcher Satz, denn es fodert kategoriſch. Eben ſo wenig iſt es aſſertoriſcher Satz, denn es ſetzt nicht: es fodert nur. Seiner Form nach alſo ſteht es zwiſchen beyden. Es iſt ein problematiſcher Satz, der zum aſſertoriſchen werden ſoll. — Seinem Innhalte nach iſt es eben ſo, weder analytiſcher noch ſynthetiſcher Satz ſchlechthin. Aber es iſt ein ſynthetiſcher Satz, der zum analytiſchen werden ſoll. Er iſt ſynthetiſch, denn er fodert bloſs abſolute Identität, abſolute Theſis: er iſt aber zugleich thetiſch (analytiſch), denn er geht nothwendig auf abſolute (nicht bloſs ſynthetiſche) Einheit.

Noch etwas! Das Moralgebot ſtellt mir ein Abſolutes zur Realiſirung auf. Nun iſt aber das Abſolute an ſich kein Gegenſtand des Realiſirens, als nur unter der Bedingung eines Entgegengeſetzten: denn ohne dieſes iſt es ſchlechthin, weil es iſt, und es bedarf keines Realiſirens. Wenn es alſo realiſirt werden ſoll, ſo iſt dieſs nur durch Negation des Entgegengeſetzten möglich. Inſofern iſt das Moralgebot zugleich affirmatives und negatives Satz, denn es fodert, ich ſoll das Abſolute realiſiren (affirmiren) dadurch, daſs ich ein Entgegengeſetztes aufhebe (negire).

durch abſolute Identität denkbar. Beyde Syſteme gehen daher nothwendig auf abſolute Identität, nur daſs der Kriticismus auf abſolute Identität des Subjekts unmittelbar, und nur mittelbar auf Uebereinſtimmung des Objekts mit dem Subjekt, der Dogmatismus hingegen unmittelbar auf die Identität eines abſoluten Objekts, und mittelbar nur auf Uebereinſtimmung des Subjekts mit dem abſoluten Objekt geht. Jener ſucht, ſeinem Princip getreu, Glückſeligkeit mit Moralität, dieſer Moralität mit Glückſeligkeit ſynthetiſch zu verbinden. Indem ich, ſagt der Dogmatiſt, nach Glückſeligkeit, nach Uebereinſtimmung meines Subjekts mit der objektiven Welt, ſtrebe, ſtrebe ich mittelbar auch nach Identität meines Weſens, ich handle moraliſch. Umgekehrt, ſagt der kritiſche Philoſoph, indem ich moraliſch handle, ſtrebe ich unmittelbar nach abſoluter Identität meines Weſens, und eben dadurch mittelbar auch nach Identität des Objektiven und Subjektiven in mir — nach Seligkeit. In beyden Syſtemen aber ſind doch Moralität und Glückſeligkeit zwey verſchiedne Principien, die ich nur ſynthetiſch (als Grund und Folge) *) vereinigen kann, ſo lange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur abſoluten Theſis, begriffen bin. Hätte ich dieſe jemals erreicht, ſo würden die beyden Li-

---

*) Das heiſst nicht, als Verdienſt und Belohnung. Denn Belohnung iſt nicht Folge des Verdienſtes ſelbſt, ſondern der Gerechtigkeit, die beyde in Harmonie bringt. Glückſeligkeit und Moralität aber ſollen in beyden Syſtemen unmittelbar als Grund und Folge von einander gedacht werden.

zien, die der unendliche Progreſſus durchläuft, Moralität und Glückſeligkeit, in einem Punkte zuſammentreffen; beyde hörten auf, Moralität und Glückſeligkeit, d. h. zwey verſchiedne Principien, zu ſeyn. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deſswegen höher ſeyn muſs, als ſie beyde, im Princip des abſoluten Seyns, oder der abſoluten Seligkeit.

Gehen aber beyde Syſteme auf ein abſolutes Princip als das Vollendende im menſchlichen Wiſſen, ſo muſs dieſs auch der Vereinigungspunkt für beyde Syſteme ſeyn. Denn, wenn im Abſoluten aller Widerſtreit aufhört, ſo muſs auch der Widerſtreit verſchiedner Syſteme, oder vielmehr alle Syſteme müſſen als widerſprechende Syſteme in ihm aufhören. Iſt der Dogmatismus dasjenige Syſtem, das das Abſolute zum Objekt macht, ſo hört dieſer nothwendig da auf, wo das Abſolute aufhört Objekt zu ſeyn, d. h. wo wir ſelbſt mit ihm identiſch ſind. Iſt der Kriticismus dasjenige Syſtem, das Identität des abſoluten Objekts mit dem Subjekt fodert, ſo hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, Subjekt, d. h. das dem Objekt Entgegengeſetzte zu ſeyn. Dieſes Reſultat abſtrakter Unterſuchungen über den Vereinigungspunkt der beyden widerſprechenden Grundſyſteme beſtätigt ſich auch, wenn man zu den einzelnen Syſtemen herabſteigt, in welchen ſich der urſprüngliche Widerſpruch, der beyden Principien, des Dogmatismus und Kriticismus, von jeher geoffenbart hat.

Wer über Stoicismus und Epikuräismus — die beyden widerſprechendſten moraliſchen Syſteme — nachgedacht hat, fand leicht, daſs beyde in demſelben letzten Ziele zuſammentreffen. Der Stoiker, der ſich von der Macht der Objekte unabhängig zu machen ſtrebte, ſtrebte ſo gut nach Seligkeit, als der Epikuräer, der ſich in die Arme der Welt ſtürzte. Jener machte ſich von ſinnlichen Bedürfniſſen unabhängig dadurch, daſs er keines, dieſer dadurch, daſs er ſie alle befriedigte.

Jener ſuchte das letzte Ziel — abſolute Seligkeit — metaphyſiſch, durch Abſtrahiren von aller Sinnlichkeit, dieſer phyſiſch, durch völlige Befriedigung der Sinnlichkeit, zu erreichen. Aber der Epikuräer wurde Metaphyſiker dadurch, daſs ſeine Aufgabe, durch ſucceſſive Befriedigung einzelner Bedürfniſſe ſelig zu werden, unendlich war. Der Stoiker wurde Phyſiker, weil ſeine Abſtraktion von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, geſchehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progreſſus, dieſer durch Regreſſus erreichen. Aber beyde ſtrebten doch demſelben letzten Ziele entgegen, dem Ziel abſoluter Seligkeit und Allgenügſamkeit.

Wer über Idealismus und Realismus, die beyden widerſprechendſten theoretiſchen Syſteme, nachgedacht hat, fand von ſelbſt, daſs beyde nur in der Annäherung zum Abſoluten ſtatt finden konnten, daſs ſie aber beyde im Abſoluten vereinigt, d. h. als widerſprechende Syſteme aufhören müſſen. Man ſagte gewöhnlich: Gott ſchaue die Dinge an ſich an. Wollte man etwas vernünftiges damit ſagen, ſo müſste dieſs ſo viel heiſſen, als, in Gott ſey der vollendetſte Realismus. Aber der Realismus, in ſeiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und eben deſswegen, weil er vollendeter Realismus iſt, zum Idealismus. Denn vollendeter Realismus findet nur da ſtatt, wo die Objekte aufhören, Objekte, d. h. das dem Subjekt Entgegengeſetzte (Erſcheinungen) zu ſeyn, kurz, wo die Vorſtellung mit den vorgeſtellten Objekten, alſo Subjekt und Objekt abſolut — identiſch ſind. Der Realismus in der Gottheit alſo, kraft deſſen ſie die Dinge an ſich anſchaut, iſt nichts anders, als der vollendetſte Idealismus, kraft deſſen ſie nichts, als ſich ſelbſt und ihre eigne Realität anſchaut.

Man unterſcheidet Idealismus und Realismus in objektiven und ſubjektiven. Objektiver Realismus iſt ſubjektiver Idealismus, und objektiver Idealismus ſubjektiver Realismus. Dieſe Unterſcheidung muſs wegfallen, ſo bald der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt wegfällt, ſo bald ich nicht mehr das, was ich ins Objekt real, in mich ſelbſt nur ideal, und was in mich real, ins Objekt nur ideal ſetze, kurz, ſo bald Objekt und Subjekt identiſch ſind. *)

---

*) Objektiver Realismus (ſubjektiver Idealismus), praktiſch gedacht, iſt Glückſeligkeit; ſubjektiver Realismus (objektiver Idealismus), gleichfalls praktiſch gedacht, iſt Moralität. So lange noch das Syſtem des objektiven Realismus (der Dinge an ſich) gilt, kann Glückſeligkeit mit Moralität nur ſynthetiſch vereinigt ſeyn: ſind einmal Idealismus und Realismus keine widerſprechenden Principien mehr, ſo iſt es auch Moralität und Glückſeligkeit nicht mehr. Hören die Objekte auf, für mich Objekte zu ſeyn, ſo kann ſich auch mein Streben auf nichts andres mehr, als auf mich ſelbſt (auf die abſolute Identität meines Weſens), beziehen.

Wer über Freyheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von ſelbſt, daſs dieſe Principien im Abſoluten vereiniget ſeyn müſſen — Freyheit, weil das Abſolute aus unbedingter Selbſtmacht, Nothwendigkeit, weil es eben deſswegen nur den Geſetzen ſeines Seyns, der innern Nothwendigkeit ſeines Weſens gemäſs, handelt. In ihm iſt kein Wille mehr, der von einem Geſetze abweichen könnte, aber auch kein Geſetz mehr, das es ſich nicht ſelbſt erſt durch ſeine Handlungen gäbe. kein Geſetz, das, unabhängig von ſeinen Handlungen, Realität hätte. Abſolute Freyheit, und abſolute Nothwendigkeit ſind identiſch. *)

Es beſtätigt ſich alſo durchgängig, daſs, ſo bald man bis zum Abſoluten aufſteigt, alle widerſtreitenden Principien vereinigt, alle widerſprechenden Syſteme identiſch werden. — Nur deſto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Kriticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beyde doch in demſelben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philoſophirens — zuſammentreffen?

Aber,

---

*) Für Manchen, der Spinoza's Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er vorausſetzt, Spinoza habe Gott als ein Weſen ohne Freyheit gedacht, iſt es nicht überflüſſig, zu bemerken, daſs gerade er auch abſolute Nothwendigkeit und abſolute Freyheit als identiſch dachte. Eth. L. I. def. 7. Ea res libera dicitur, quae ex ſola ſuae naturae neceſſitate exiſtit, et a ſe ſola ad agendum determinatur. — Ib. Prop. XVII. Deus ex ſolis ſuae naturae legibus — agit, unde ſequitur, ſolum Deum eſſe cauſam liberam.

Aber, lieber Freund, liegt nicht eben ſchon in jenem Reſultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Reſultat ein andres, daſs der Kriticismus, um ſich vom Dogmatismus zu unterſcheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels fortſchreiten müſſe. Dogmatismus und Kriticismus können ſich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widerſprechende Syſteme behaupten. Eben deſswegen muſs der Kriticismus das letzte Ziel nur als Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe betrachten: er wird ſelbſt nothwendig zum Dogmatismus, ſo bald er das letzte Ziel als realiſirt (in einem Objekt) oder als realiſirbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufſtellt.

Stellt er das Abſolute, als realiſirt (als exiſtirend) vor, ſo wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wiſſens, und hört eben damit auf, Objekt der Freyheit zu ſeyn. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als ſich ſelbſt als Subjekt zu vernichten, um durch Selbſtvernichtung mit jenem Objekt identiſch zu werden. Die Philoſophie iſt allen Schrecken der Schwärmerey preisgegeben.

Stellt er das letzte Ziel als realiſirbar vor, ſo iſt ihm zwar das Abſolute nicht Objekt des Wiſſens, aber indem er es als realiſirbar ſetzt, läſst er wenigſtens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt — das zwiſchen erkennendem und realiſirendem Vermögen mitten inne ſteht, das da eintritt, wo das Erkennen aufhört, und das Realiſiren noch nicht begonnen hat — dem Vermögen der Einbildungskraft *) freyen Spielraum, die nun das Abſolute, um es als realiſirbar darzuſtellen, unvermeidlich als ſchon realiſirt vorſtellt, und damit in dieſelbe Schwärmerey verfällt, die den anſcheinenden Myſticismus hervorbringt.

Der Kriticismus unterſcheidet ſich daher vom Dogmatismus nicht durch das Ziel, das ſie beyde,

---

*) Die Einbildungskraft iſt, als verbindendes Mittelglied der theoretiſchen und praktiſchen Vermögen, analog der theoretiſchen Vernunft, inſofern dieſe von Erkenntniſs des Objekts abhängig iſt, analog der praktiſchen, inſofern dieſe ihr Objekt ſelbſt hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt aktiv ein Objekt dadurch hervor, daſs ſie ſich in völlige Abhängigkeit von dieſem Objekt — in völlige Paſsivität — verſetzt. Was dem Geſchöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das erſetzt ſie ſelbſt durch die Paſſivität, in die ſie ſich freywillig — durch einen Akt der Spontaneität — gegen die Idee jenes Objektes ſetzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, ſich durch völlige Selbſtthätigkeit in völlige Paſſivität zu verſetzen.

Man darf hoffen, daſs die Zeit, die Mutter jeder Entwickelung, auch jene Keime, welche Kant in ſeinem unſterblichen Werke, zu groſsen Aufſchlüſſen über dieſes wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und ſelbſt bis zur Vollendung der ganzen Wiſſenſchaft entwickeln werde.

als das höchſte, aufſtellen, ſondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realiſirung deſſelben, durch den Geiſt ſeiner praktiſchen Poſtulate. Und nur deſswegen fragt ja die Philoſophie nach dem letzten Ziele unſrer Beſtimmung, damit ſie, demſelben gemäſs, die weit dringendere Frage über unſre Beſtimmung beantworten könne. Nur der immanente Gebrauch, den wir vom Princip des Abſoluten in der praktiſchen Philoſophie für die Erkenntniſs unſrer Beſtimmung machen, berechtigt uns, bis zum Abſoluten fortzugehen. Selbſt der Dogmatismus unterſcheidet ſich vom blinden Dogmaticismus in der Frage vom letzten Ziel durch ſeine praktiſche Abſicht, dadurch, daſs er das Abſolute nur als conſtitutives Princip für unſre Beſtimmung, jener als conſtitutives Princip für unſer Wiſſen gebraucht.

Wie unterſcheiden ſich nun beyde Syſteme durch den Geiſt ihrer praktiſchen Poſtulate? Dieſs, theurer Freund, iſt die Frage, von der ich ausgieng und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (dieſs iſt Reſultat unſrer ganzen Unterſuchung) kann ſo wenig, als der Kriticismus das Abſolute, als Objekt, durch theoretiſches Wiſſen erreichen, weil ein abſolutes Objekt kein Subjekt neben ſich duldet, theoretiſche Philoſophie aber eben auf jenen Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt gegründet iſt. Für beyde Syſteme bleibt alſo nichts übrig, als das Abſolute, da es nicht Gegenſtand des Wissens ſeyn konnte, zum Gegenſtand des Handelns zu machen, oder die Handlung zu fodern, durch welche das Abſolute realiſirt wird. *) In dieſer nothwendigen Handlung vereinigen ſich beyde Syſteme.

Der Dogmatismus kann ſich alſo auch nicht vom Kriticismus durch dieſe Handlung überhaupt, ſondern nur durch den Geiſt derſelben, und zwar nur inſofern unterſcheiden, als er die Realiſirung

---

*) Iſt es dem Verfaſſer anders gelungen, die Ausleger des Kriticismus zu verſtehen, ſo denken ſich — die meiſten wenigſtens — unter dem praktiſchen Poſtulat der Exiſtenz Gottes nicht die Foderung, die Idee von Gott praktiſch zu realiſiren, ſondern nur die Foderung, zum Behuf des moraliſchen Fortſchritts, (alſo in praktiſcher Abſicht) das Daſeyn Gottes theoretiſch — (denn Glauben, Fürwahrhalten u. ſ. w. iſt doch offenbar ein Akt des theoretiſchen Vermögens) — anzunehmen, und alſo objektiv vorauszuſetzen. So wäre alſo Gott nicht unmittelbarer, ſondern nur mittelbarer Gegenſtand unſers Realiſirens, und zugleich wieder (was ſie doch nicht zu wollen ſcheinen) Gegenſtand der theoretiſchen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieſelben Philoſophen völlige Analogie der beyden praktiſchen Poſtulate, des Poſtulats der Exiſtenz Gottes und des der Unſterblichkeit. Unſterblichkeit aber muſs doch offenbar unmittelbarer Gegenſtand unſers Realiſirens ſeyn. Wir realiſiren Unſterblichkeit durch die Unendlichkeit unſers moraliſchen Pro-

des Abſoluten, als eines Objekts, fodert. Nun kann ich aber keine objektive Kauſſalität realiſiren, ohne eine ſubjektive dagegen aufzuheben. Ich kann in das Objekt keine Aktivität ſetzen, ohne in mich ſelbſt Paſſivität zu ſetzen. Was ich dem Objekt mittheile, raube ich eben dadurch mir ſelbſt und

---

greſſus. Alſo müſſen ſie wohl einräumen, daſs auch die Idee der Gottheit unmittelbarer Gegenſtand unſers Realiſirens iſt, daſs wir die Idee der Gottheit ſelbſt (nicht nur unſern [theoretiſchen] Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unſers moraliſchen Fortſchritts realiſiren können. — Sonſt müſsten wir auch unſers Glaubens an Gott eher gewiſs ſeyn, als unſers Glaubens an Unſterblichkeit: — es klingt lächerlich, aber es iſt wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unſterblichkeit entſteht nur durch unſern unendlichen Fortſchritt (empiriſch). Der Glaube ſelbſt iſt ſo unendlich als unſer Fortſchritt. Unſer Glaube an Gott aber müſste a priori dogmatiſch entſtehen, alſo auch immer derſelbe ſeyn, wenn er nicht ſelbſt Gegenſtand unſers Fortſchritts wäre, alſo durch unſern Fortſchritt ſelbſt ins Unendliche fort immer mehr realiſirt würde. — Bey den meiſten meiner Leſer habe ich gewiſs um Verzeihung zu bitten, daſs ich ſo oft auf den nämlichen Gegenſtand zurückkehre. Aber — andern Leſern muſs man von allen Seiten her beyzukommen ſuchen. Gelingt es auf der einen nicht, ſo gelingt es doch vielleicht auf der andern.

umgekehrt. Dieſs ſind lauter Sätze, die ſich in der Philoſophie aufs ſtrengſte erweiſen laſſen, und die Jeder ſogar durch die gemeinſten (moraliſchen) Erfahrungen belegen kann.

Setze ich alſo das Abſolute als Objekt des Wiſſens voraus, ſo exiſtirt es unabhängig von meiner Kauſſalität, d. h. ich exiſtire abhängig von der ſeinigen. Meine Kauſſalität iſt durch die ſeinige vernichtet. Wo ſoll ich hinfliehen vor ſeiner Macht? Soll ich abſolute Aktivität eines Objekts realiſiren, ſo iſt dieſs nicht anders, als dadurch möglich; daſs ich abſolute Paſſivität in mich ſelbſt ſetze: alle Schreckniſſe der Schwärmerey überfallen mich.

Meine Beſtimmung im Dogmatismus iſt, jede freye Kauſſalität in mir zu vernichten, nicht ſelbſt zu handeln, ſondern die abſolute Kauſſalität in mir handeln zu laſſen, die Schranken meiner Freyheit immer mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz, die unbeſchränkteſte Paſſivität. Löst nun der Dogmatismus den theoretiſchen Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt durch die Foderung, daſs das Subjekt aufhöre, für das abſolute Objekt Subjekt, d. h. ein ihm Entgegengeſetztes zu ſeyn, ſo muſs umgekehrt der Kriticismus den Widerſtreit der theoretiſchen Philoſophie durch die praktiſche Foderung löſen, daſs das Abſolute aufhöre, für mich Objekt zu ſeyn. Dieſe Foderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Abſolute in mir ſelbſt zu realiſiren, — durch unbeſchränkte Aktivität — erfüllen. Nun hebt jede ſubjektive Kauſſalität eine objektive dagegen auf. Indem ich mich ſelbſt durch Autonomie beſtimme, beſtimme ich die Objekte durch Heteronomie. Indem ich in mich Aktivität ſetze, ſetze ich ins Objekt Paſſivität. Je mehr ſubjektiv, deſto weniger objektiv!

Setze ich alſo ins Subjekt alles, ſo negire ich eben dadurch vom Objekt alles. Abſolute Kauſſalität in mir hebt für mich alle objektive Kauſſalität als objektive auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitre, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, ſo wäre alle objektive Kauſſalität, als ſolche, für mich vernichtet. Ich wäre abſolut. — Aber der Kriticismus würde in Schwärmerey verfallen, wenn er dieſs letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorſtellte. Er gebraucht alſo die Idee deſſelben nur praktiſch, für die Beſtimmung des moraliſchen Weſens. Bleibt er hier ſtehen, ſo iſt er ſicher, ewig vom Dogmatismus verſchieden zu ſeyn.

Meine Beſtimmung im Kriticismus nämlich iſt — Streben nach unveränderlicher Selbſtheit, unbedingter Freyheit, uneingeſchränkter Thätigkeit.

Sey! iſt die höchſte Foderung des Kriticismus.

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig — zu wiſſen, daſs es eine objektive Macht giebt, die unſerer Freyheit Vernichtung droht, und mit dieſer feſten und gewiſſen Ueberzeugung im Herzen — gegen ſie zu kämpfen, ſeine ganze Freyheit aufzubieten, und ſo unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil dieſe Möglichkeit, auch dann noch, wenn ſie vor dem Lichte der Vernunft verſchwunden iſt, doch für die Kunſt — für das Höchſte in der Kunſt — aufbewahrt werden muſs.

Man hat oft gefragt, wie die griechiſche Vernunft die Widerſprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniſs zum Verbrecher beſtimmt, ſelbſt gegen das Verhängniſs kämpfend, und doch fürchterlich beſtraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schickſals war! Der Grund dieſes Widerſpruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn ſuchte, lag im Streit menſchlicher Freyheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — iſt, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für ſein Unterliegen ſelbſt beſtraft werden muſste. Daſs der Verbrecher, der nur der Uebermacht des Schickſals unterlag, doch beſtraft wurde, war Anerkennung menſchlicher Freyheit, Ehre, die der Freyheit gebührte. Die griechiſche Tragödie ehrte menſchliche Freyheit dadurch, daſs ſie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schickſals kämpfen lieſs: um nicht über die Schranken der Kunſt zu ſpringen, muſste ſie ihn unterliegen, aber, um auch dieſe, durch die Kunſt abgedrungne, Demüthigung menſchlicher Freyheit wieder gut zu machen, muſste ſie ihn — auch für das durch's Schickſal begangne Verbrechen — büſsen laſſen. So lange er noch frey iſt, hält er ſich gegen die Macht des Verhängniſſes aufrecht. So wie er unterliegt, hört er auch auf, frey zu ſeyn. Unterliegend klagt er noch das Schickſal wegen Verluſtes ſeiner Freyheit an. Freyheit und Untergang konnte auch die griechiſche Tragödie nicht zuſammenreimen. Nur ein Weſen, das der Freyheit beraubt war, konnte dem Schickſal unterliegen. — Es war ein groſser Gedanke, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um ſo durch den Verluſt ſeiner Freyheit ſelbſt eben dieſe Freyheit zu beweiſen, und noch mit einer Erklärung des freyen Willens unterzugehen.

Wie überall, ſo iſt auch hier die griechiſche Kunſt Regel. Kein Volk iſt dem Charakter der Menſchheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen.

So lange der Menſch im Gebiete der Natur weilt, iſt er im eigentlichſten Sinne des Worts, wie er über ſich ſelbſt Herr ſeyn kann, Herr der Natur. Er weiſst die objektive Welt in ihre beſtimmte Schranken, über die ſie nicht treten darf. Indem er das Objekt ſich vorſtellt, indem er ihm Form und Beſtand giebt, beherrſcht er es. Er hat nichts von ihm zu fürchten, denn er ſelbſt hat ihm Schranken geſetzt. Aber ſo wie er dieſe Schranken aufhebt, ſo wie das Objekt nicht mehr vorſtellbar iſt, d. h. ſo wie er ſelbſt über die Gränze der Vorſtellung ausgeſchweift iſt, ſieht er ſich ſelbſt verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie ſoll er ſie überwältigen. Er kann dem ſchrankenloſen Objekt keine Form mehr geben, unbeſtimmt ſchwebt es ihm vor, wo ſoll er es feſſeln, wo ergreifen, wo ſeiner Uebermacht Gränzen ſetzen?

So lange die griechiſche Kunſt in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk iſt da natürlicher, aber auch, ſo bald ſie jene Schranken verläſst, welches ſchrecklicher! *) Die unſichtbare Macht iſt zu erhaben, als daſs ſie durch Schmeicheley beſtochen, ihre Helden zu edel, als daſs ſie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig, als — Kampf und Untergang.

Aber ein ſolcher Kampf iſt auch nur zum Behuf der tragiſchen Kunſt denkbar: zum Syſtem des Handelns könnte er ſchon deſswegen nicht werden, weil ein ſolches Syſtem ein Titanengeſchlecht vorausſetzte, ohne dieſe Vorausſetzung aber ohne Zweifel zum gröſsten Verderben der Menſchheit ausſchlüge. Wenn einmal unſer Geſchlecht beſtimmt wäre, durch die

---

*) Die griechiſchen Götter ſtanden noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht unſichtbar, nicht unerreichbar für menſchliche Freyheit. Oft trug menſchliche Klugheit über die phyſiſche Macht der Götter den Sieg davon. Selbſt die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche Uebernatürliche der Griechen beginnt mit dem Fatum, mit der unſichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die ſelbſt die unſterblichen Götter nichts vermögen. — Je ſchrecklicher ſie ſind im Gebiete des Uebernatürlichen, deſto natürlicher ſind ſie ſelbſt. Je ſüſſer ein Volk von der überſinnlichen Welt träumt, deſto verächtlicher, unnatürlicher iſt es ſelbſt.

Schrecken einer unſichtbaren Welt gepeinigt zu werden; wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leiſeſten Gedanken an Freyheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuel der gegenwärtigen Welt mehr, als die Schreckniſſe der künftigen qualen. Derſelbe Menſch, der in der überſinnlichen Welt ſeine Exiſtenz erbettelt hat, wird in dieſer Welt zum Plagegeiſt der Menſchheit, der gegen ſich ſelbſt und Andre wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt ſoll ihn die Herrſchaft in dieſer ſchadlos halten. Indem er aus den Seligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in dieſe zurück, um ſie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er ſich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieſer zum moraliſchen Kind zu werden.

Es iſt das höchſte Intereſſe der Philoſophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus ſeinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn ſie durch dieſes Mittel nicht mehr geweckt werden kann, ſo iſt man alsdann wenigſtens ſicher, das äusserſte gethan zu haben. Der Verſuch iſt um ſo leichter, da jene Alternative, ſo bald man ſich über die letzten Gründe ſeines Wiſſens Rechenſchaft zu geben ſucht, die einfachſte, begreiflichſte — urſprünglichſte Antitheſe aller philoſophirenden Vernunft iſt. „Die Vernunft muſs entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf ſubjektive Perſönlichkeit; auf ein abſolutes Objekt, oder auf ein abſolutes Subjekt — auf Freyheit des Willens — Verzicht thun.“ Iſt dieſe Antitheſe einmal beſtimmt aufgeſtellt, ſo fodert das Intereſſe der Vernunft auch, mit der gröſsten Sorgfalt zu wachen, daſs nicht die Sophiſtereyen der moraliſchen Trägheit über ſie einen neuen Schleyer ziehen, der die Menſchheit betrügen könne. Es iſt Pflicht, die ganze Täuſchung aufzudeken, und zu zeigen, daſs jeder Verſuch, ſie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuſchungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwiſſenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den ſich der Dogmatismus, ſo bald er auf die letzte groſse Frage (Seyn oder Nichtſeyn?) vordringt, unvermeidlich ſtürzen muſs.

Der Dogmatismus — dieſs iſt das Reſultat unſrer gemeinſchaftlichen Unterſuchung — iſt theoretiſch unwiderlegbar, weil er ſelbſt das theoretiſche Gebiet verläſst, um ſein Syſtem praktiſch zu vollenden. Er iſt alſo praktiſch widerlegbar, dadurch, daſs man ein, ihm ſchlechthin entgegengeſetztes Syſtem in ſich realiſirt. Aber er iſt unwiderlegbar für den, der ihn ſelbſt praktiſch zu realiſiren vermag, dem der Gedanke erträglich iſt, an ſeiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freye Kauſalität in ſich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu ſeyn, in deſſen Unendlichkeit er früher oder ſpäter ſeinen (moraliſchen) Untergang findet.

Was iſt demnach wichtiger für unſer Zeitalter, als daſs man dieſe Reſultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einſchmeichelnden Worten, unter Täuſchungen der faulen Vernunft verhülle, ſondern ſo beſtimmt, ſo offenbar, ſo unverhüllt, wie möglich, aufſtelle. Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menſchheit, die, nachdem ſie lange alle Feſſeln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was ſie in der objektiven Welt ſuchte, in ſich ſelbſt finden dürfte, um damit von ihrer gränzenloſen Ausſchweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eignen, von der Selbſtloſigkeit — zur Selbſtheit, von der Schwärmerey der Vernunft — zur Freyheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuſchungen waren von ſelbſt gefallen. Das Zeitalter ſchien nur darauf zu warten, daſs auch der letzte Grund aller jener Täuſchungen verſchwinde. Einzelne Irrthümer hatte es zerſtört, nur ſollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem ſie alle befeſtigt waren. Man ſchien auf die Enthüllung zu warten, als Andre dazwiſchen traten, die in dem Augenblick, da die menſchliche Freyheit ihr letztes Werk vollenden ſollte, neue Täuſchungen erſannen, um den kühnen Entſchluſs vor der Ausführung noch welken zu machen. Die Waffen entſanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuſchungen der objektiven Welt ſelbſt vernichtet hatte, winſelte kindiſch über ihre Schwäche.

Ihr, die ihr ſelbſt an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daſs ſie nicht zu ihrer eignen Zerſtörung arbeiten kann, daſs ſie eine Idee nicht realiſiren kann, deren Wirklichkeit alles zerſtören würde, was ihr ſelbſt mühſam genug aufgebaut habt. Daſs es die Andern thun, die mit der Vernunft ſelbſt von jeher entzweyt ſind, und deren Intereſſe es iſt, über ſie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber daſs ihr es thut, die ihr ſelbſt die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preiſt! — Wie wollet ihr denn eure Vernunft gegen die höchſte Vernunſt behaupten, die für die eingeſchränkte, endliche Vernunſt offenbar nur die abſoluteſte Paſſivität übrig lieſse. Oder, wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes vorausſetzt, wie könnt ihr von Geſetzen ſprechen, die die Vernunſt aus ſich ſelbſt hervorbringt, da doch Autonomie allein einem abſolut freyen Weſen zukommen kann. Vergeblich meynt ihr euch dadurch zu retten, daſs ihr jene Idee nur praktiſch vorausſetzt. Eben, weil ihr ſie nur praktiſch vorausſetzt, droht ſie eurer moraliſchen Exiſtenz deſto gewiſſer den Untergang. Ihr klagt die Vernunſt an, daſs ſie von Dingen an ſich, von Objekten einer überſinnlichen Welt nichts wiſſe. Habt ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnet, daſs nicht die Schwäche eurer Vernunſt, ſondern die abſolute Freyheit in euch die intellektuale Welt für jede objektive Macht unzugänglich macht, daſs nicht die Eingeſchränktheit eures Wiſſens, ſondern eure uneingeſchränkte Freyheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken bloſser Erſcheinungen gewieſen hat?

Verzeihung, mein Freund, daſs ich in einem Briefe an Sie zu Fremden ſpreche, die Ihrem Geiſte — ſo fremde ſind. Laſſen Sie uns lieber zu der Ausſicht zurückkehren, die Sie ſelbſt am Ende Ihres Briefs vor uns eröffnet haben.

Wir wollen froh ſeyn, wenn wir überzeugt ſeyn können, bis zum letzten groſsen Problem, zu dem alle Philoſophie vordringen kann, vorgerückt zu ſeyn. Unſer Geiſt fühlt ſich freyer, indem er aus dem Zuſtande der Speculation zum Genuſs und zur Erforſchung der Natur zurükkehrt, ohne daſs er befürchten muſs, durch eine immer wiederkehrende Unruhe ſeines unbefriedigten Geiſtes aufs neue in jenen unnatürlichen Zuſtand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen ſich unſre Speculation erhoben hat, hören auf, Gegenſtände einer müſſigen Beſchäftigung zu ſeyn, die unſern Geiſt nur gar zu bald ermüdet, ſie werden zum Geſetz unſers **Lebens**, und befreyen uns, indem ſie ſo ſelbſt in Leben und Daſeyn übergegangen — zu Gegenſtänden der **Erfahrung** werden, auf immer von dem mühſamen Geſchäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Speculation, a priori, zu verſichern.

Nicht klagen wollen wir, ſondern froh ſeyn, daſs wir endlich am Scheideweg ſtehen, wo die Trennung unvermeidlich iſt: froh, daſs wir das Geheimniſs unſers Geiſtes erforſcht haben, kraft deſſen der Gerechte von ſelbſt frey wird, während der Ungerechte von ſelbſt vor der Gerechtigkeit zittert, die er in ſich nicht fand, und die er eben deſswegen in eine andre Welt, in die Hände eines ſtrafenden Richters, übergeben muſste. Nimmer wird künftighin der Weiſe zu Myſterien ſeine Zuflucht nehmen, um ſeine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es iſt Verbrechen an der Menſchheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar ſind. Aber die Natur ſelbſt hat dieſer Mittheilbarkeit Gränzen geſetzt: ſie hat — für die **Würdigen** eine Philoſophie aufbewahrt, die **durch ſich ſelbſt** zur **eſoteriſchen** wird, weil ſie nicht **gelernt**, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausſpähern nachgeſprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freyer

Geiſter, an dem ſie ſich alle erkennen, das ſie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verſtändlich, für die Andern ein ewiges Räthſel ſeyn wird.

Abhandlungen

zur Erläuterung

des

Idealismus der Wissenschaftslehre.

(Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797.)

I.

Mehrere philoſophiſche Schriftſteller, um das Schickſal der Kantiſchen Philoſophie bekümmert, haben dem Publikum die Urſachen vorgelegt, welche, nach ihrer Meynung, der allgemeinen Verbreitung und weitern Ausbildung dieſer Philoſophie im Wege geſtanden haben. Dieſe zu wiederholen, fühle ich keinen Beruf; dagegen werde ich eine Urſache aufſtellen, die, wie mir dünkt, der Hauptgrund iſt, warum jene Philoſophie von ihren Anhängern bis jetzt eben ſo ſehr beinahe, als von ihren Gegnern, verkannt wurde.

Dieſe Urſache iſt, daſs man ſie für eine Philoſophie hielt und ausgab, die, eines bloſs ſpeculativen Intereſſe's fähig, nur von Schulphiloſophen verſtanden und gewürdigt werden könne. Dazu trugen freylich ſehr viel bey die wiederholten Verſicherungen der Antikantianer, daſs Kant, (den ſie doch in demſelben Augenblick widerlegen wollten) in einer beinahe ganz unverſtändlichen Sprache geſchrieben habe. Sie bedachten nicht, daſs es, auſſer der Wortſprache, auch eine Sprache der Geiſter giebt, daſs jene nur das Vehikel von dieſer iſt, daſs alſo ihre Verſicherung, anſtatt gegen jene Philoſophie, eben ſo leicht und in dubio noch leichter, gegen ihr philoſophiſches Talent beweiſen konnte. Indeſs müſs man hier unterſcheiden. Einige jener Philoſophen trugen dieſen Namen als Männer, die, von ſpeculativen Unterſuchungen weit entfernt, ihre ganze Aufmerkſamkeit dem menſchlichen Leben gewidmet hatten, und die jetzt, durch einen ungünſtigen Zufall, zur Prüfung jener Philoſophie, ihre ganze Abneigung gegen alle — nicht unmittelbar ins Leben eingreifende — Unterſuchungen (eine Abneigung, die ihnen alle vorhergehenden ſpeculativen Unternehmungen gar leicht einflöſsen konnten!) mitbrachten. Andere waren nicht gegen Nomenklatur, Terminologie, Syſtemgeiſt überhaupt, ſondern nur gegen dieſe Nomenklatur etc. eingenommen; groſsentheils an Leibnitzens Vortrag, der ſeine philoſophiſchen Principien fragmentariſch, in Briefen an Freunde oder an vornehme und groſse Herren, immer mit groſser Schonung der herrſchenden Meynungen, eben deſswegen nicht ſo ſcharf und präcis, als es dem wiſſenſchaftlichen Vortrage geziemt, mitgetheilt hatte, längſt gewöhnt, oder gar in der Wolfiſchen Schulſprache und Methode ſteif geworden. Endlich die letzten unter allen hatten durch die kraftloſe Scheinphiloſophie einiger wäſsrigten Schriftſteller, oder die Pandektenweisheit aphoriſtiſcher Eklektiker allen Sinn und Geſchmack — nicht etwa für ein beſtimmtes Syſtem — ſondern für Philoſophie überhaupt verloren, ehe Kant einen Buchſtaben von ſeiner Philoſophie bekannt gemacht hatte.

Zu jenem Vorurtheil trug auf der andern Seite eben ſo viel bey der ſtolze Ton vermeynter Kantianer, welche für die — nach Jahr und Tag abgemeſsne — Anſtrengung, die ſie den Kantiſchen Schriften gewidmet hatten, zum wenigſten durch die Würde Kantiſcher Hierophanten belohnt ſeyn wollten, denen alles daran liegen muſste, die dunkle Sprache, zu der ſie allein den Schlüſſel hatten, aufrecht zu erhalten. Indeſs hat man manchem Gutmeynenden hierin zu viel gethan. Die Zierde — und das äuſſere Merkmal — einer endlich auf ſichern Grund erbauten Wiſſenſchaft, iſt und bleibt doch eine beſtimmte Terminologie; — nur daſs gerade die geſunde Philoſophie, da ſie nicht der Schule, ſondern dem Menſchen angehören ſoll, auch in jeder menſchlichen Sprache verſtändlich ſeyn muſs. In Frankreich, wo die neue Chemie entſtand, trat eine Congregation der gröſsten Chemiker zuſammen, um über die Terminologie einig zu werden. In Teutſchland haben mehrere — zum Theil berühmte — Männer, in der Ueberſetzung derſelben ein Verdienſt geſucht. Dies mag ſehr löblich und ſogar nothwendig ſeyn in einer Wiſſenſchaft, die immer nur in den Gränzen der Schule bleiben wird; — ob auch in der Philoſophie eine ſolche Uebereinkunft zu wünſchen ſey, iſt eine andere Frage.

So viel iſt wohl gewiſs, daſs der Ton mancher Kantianer zu ſagen ſchien: Zum Verſtändniſs ihrer Philoſophie ſey alle übrige Cultur des Geiſtes, aller Reichthum realer Kenntniſſe völlig unnütz, und doch ſetzt ſchon die erſte Frage, deren Beantwortung das ganze Geſchäft dieſer Philoſophie ausmachen ſoll, um Intereſſe zu finden und verſtanden zu werden, eine Cultur voraus, die man nicht jedem a priori zutrauen kann. Man ſollte denken, nur ein Mann, der bey empiriſchen Nachforſchungen oft genug gefühlt hat, wie wenig dieſe allein dem Geiſt Genüge thun; wie gerade die intereſſanteſten Probleme derſelben ſo oft auf höhere Principien zurückweiſen, wie langſam und unſicher man in ihnen fortſchreitet, ohne leitende Ideen, der man ſich oft nicht einmal deutlich bewuſst iſt — nur ein Mann, der durch mannichfache Erfahrung, Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menſchlicher Kenntniſſe unterſcheiden gelernt hat, nur ein ſolcher werde — ermüdet von manchen vergeblichen Nachforſchungen, die er, unwiſſend in Anſehung deſſen, was der Geiſt des Menſchen vermag, ſich ſelbſt aufgab — mit vollem Intereſſe, mit klarem Bewuſstſeyn des Sinns ſeiner Frage, die Frage ſich aufwerfen: Was iſt denn am Ende das Reale in unſern Vorſtellungen? Und, wenn man auch von dieſer Bedingung abweichen will, ſo muſs man wenigſtens darauf beſtehen, daſs in einem Menſchen, der dieſe Frage mit Sinn und Verſtand aufwerfen ſoll, zwey ſeltne Eigenſchaften vereinigt ſeyn müſſen: eine urſprüngliche Tendenz zum Realen auf der Einen, und eine Fähigkeit, über das Wirkliche ſich zu erheben, auf der andern Seite, jene, weil ohne ſie eine ſolche Frage allzu leicht in idealiſche Speculationen verwickelt, dieſe, weil ohne ſie der Sinn, am einzelnen Objekt abgeſtumpft, für Realität überhaupt keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken ſollen, daſs jene Frage am allerwenigſten Menſchen intereſſiren würde, deren ganze philoſophiſche Kraft ſich auf Analyſe todter und abſtrakter Begriffe beſchränkt. Für einen ſolchen giebt es nichts Reales. Wer nichts Reales in ſich und auſſer ſich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen ſpielt — weſſen Anſchauungsvermögen längſt durch Gedächtniſswerk, todte Speculation, oder geſellſchaftliche Verdorbenheit ertödtet iſt — wem ſeine eigne Exiſtenz ſelbſt nichts als ein matter Gedanke iſt — wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) ſprechen? Oder wie will er die Antwort verſtehen, wenn er die Frage nicht verſtanden hat? Fragt Wilde, denen bunte Federn und ein bemalter Leib das Schönſte iſt, was ſchöne Kunſt ſey? oder gebt ihnen Unterricht darüber — ſie werden euch dumm anſtaunen, oder affenmäſsig angrinſen. — *)

Auch haben Viele deſs keinen Hehl gehabt, daſs ſie dieſe erſte Frage der Philoſophie nicht verſtünden. Wenn man fragte: Woher ſtammt eigentlich alle unſre Erkenntniſs? — ſo wollte man doch nicht wiſſen, wie es möglich ſey, Vorſtellungen und Begriffe, die man ſchon hat, in ihre Beſtandtheile aufzulöſen; ſondern die Frage war, wie man urſprünglich zu dieſen Begriffen und Vorſtellungen gekommen ſey? Weil man nun ganz natürlicherweiſe aus einem Begriffe auch wieder entwickeln kann, was man vorher — nicht etwa nur willkürlich, ſondern nothwendiger Weiſe — in ihm gedacht hat, ſo war das Erſte, was man gegen jene Frage aufbrachte, Beyſpiele, aus welchen erhellen ſollte, daſs unſre ganze Philoſophie auf Analyſen ſchon gebildeter Begriffe zurückkomme, eigentlich aber nur ſo viel erhellte, daſs man willkürlich analyſiren kann, was man vorher nothwendiger Weiſe verbunden hat. Weil, wenn man in Gedanken das Objekt von ſeinen Eigenſchaften trennt, noch ein unbeſtimmtes logiſches Etwas übrig bleibt, ſo glaubt man, daſs dieſes Objekt auch wohl in der Wirklichkeit etwas für ſich

---

*) Man ſ. den 11ten Band der berüchtigten Reiſebeſchreibung.

unabhängig von ſeinen Eigenſchaften beſtehendes ſeyn könne. Weil z. B. der Begriff von Materie *urſprünglich* aus einer Syntheſis entgegengeſetzter Kräfte durch die Einbildungskraft hervorgeht, ſo glaubt man nachher aus einem — ich weiſs nicht welchem — bloſs logiſchen Begriffe der Materie, (der gar nicht möglich iſt) — nach dem Grundſatz des Widerſpruchs — die Grundkräfte der Materie *analytiſch* ableiten zu können u. ſ. f. Auf ſolchen Täuſchungen beruhte der ganze Schulſtreit über den Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

Kant gieng davon aus: das Erſte in unſrer Erkenntniſs ſey die *Anſchauung*. Daraus entſtand gar bald der Satz: Anſchauung ſey die *niedrigſte* Stufe der Erkenntniſs. Aber ſie iſt das Höchſte im menſchlichen Geiſte, dasjenige, wovon alle unſere übrigen Erkenntniſſe erſt ihren Werth und ihre Realität borgen. Ferner, was der Anſchauung vorangehen müſſe, ſagte Kant, ſey eine Affektion unſerer Sinnlichkeit. Wo dieſe eigentlich herkomme, lieſs er völlig unentſchieden. Abſichtlich lieſs er hier Etwas zurück, was erſt ſpäterhin als das letzte — höchſte Problem der Vernunft erſcheinen ſollte. Aber Anhänger und Gegner dieſer Philoſophie hoben ſorgfältig auf, was ihr Urheber wohlabſichtlich liegen lieſs. Weil er nun nachher von *Dingen an ſich* ſprach, ſo muſsten es ſchlechterdings Dinge an ſich ſeyn, die auf uns gewirkt hätten. Allein man durfte nur einige Blätter weiter *leſen*, um zu ſehen, daſs nach Kants Philoſophie alles, was für uns Objekt, Ding, Gegenſtand iſt, nur in einer urſprünglichen Syntheſis der Anſchauung, Objekt u. ſ. w. geworden iſt. Denn als Bedingungen aller Anſchauung nennt er Zeit und Raum, und zeigt, daſs dieſe gar nichts unabhängig von uns wirkliches, ſondern urſprüngliche Formen der Anſchauung ſeyen. Dies verſtand man nun freilich ſo, als ob wir, wie unlängſt ein Recenſent in der A. L. Z. naiv genug geſagt hat, dieſe Formen zum Geſchäft des Anſchauens ſchon fertig und bereit liegend mitbrächten. Allein wer hieſs denn dieſs ſo verſtehen? Wenn Kant von einer Syntheſis der Einbildungskraft in der Anſchauung ſprach, ſo war doch wohl dieſe Syntheſis eine Handlung des Gemüths, Raum und Zeit alſo, als Formen jener Syntheſis, Handlungsweiſen des Gemüths. Aus Zeit und Raum entſteht freylich kein Objekt. Aber Raum und Zeit bezeichneten doch im Allgemeinen die Handlungsweiſe des Gemüths im Zuſtand der Anſchauung. Alſo war jene Behauptung ein Fingerzeig, welcher, wohl benützt, über das Weſen der Anſchauung ſelbſt, (das Materiale derſelben) und damit über das ganze Syſtem des menſchlichen Geiſtes, den vollkommenſten Aufſchluſs geben konnte.

Denn, laſſet uns einmal betrachten, was Raum und Zeit zum Objekt — um mich ganz gewöhnlich auszudrücken — beytragen. Raum giebt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre, liegt nothwendig auch der Begriff einer Begränzung. Alſo muſs, da Objekt eine begränzte Sphäre bezeichnet, dieſe Gränze anderwärts herkommen. Es iſt die Zeit, die dem Raume erſt Gränze, Schranke, Umriſs giebt. Deſswegen hat der Raum drey Dimenſionen. Denn da er urſprünglich unendlich iſt, ſo hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle mögliche Richtungen, die man nur nicht eher unterſcheiden kann, als ſie (durch Zeit begränzt) endliche, beſtimmte te Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit iſt urſprünglich nichts, als Schranke und Gränze, ſie iſt abſolute Negation aller Ausdehnung, ein mathematiſcher Punkt. Erſt der Raum giebt ihr Ausdehnung: daher kann ſie urſprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgeſtellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimenſion. Daher ferner iſt weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorſtellbar. Das urſprünglichſte Maaſs alles Raums iſt die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das urſprünglichſte Maaſs der Zeit iſt der Raum, welchen ein ſolcher Körper (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher alſo ſind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anſchauung. Ohne Zeit iſt das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieſer iſt urſprünglich abſolut — unbeſtimmt, (Plato's ἄπειρον); jene iſt das, was allem erſt Beſtimmung und Umriſs giebt, (πέρας bey Plato). Raum ohne Zeit iſt Sphäre ohne Gränze, Zeit ohne Raum, Gränze ohne Sphäre. Nun iſt Beſtimmung, Gränze, Schranke etwas urſprünglich negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung u. ſ. w. urſprünglich positiv. Alſo, weil Raum und Zeit Bedingungen der Anſchauung ſind, ſo folgt, daſs Anſchauung überhaupt nur durch zwey abſolut entgegengeſetzte Thätigkeiten möglich iſt. Raum und Zeit aber ſind bloſs formal, ſie ſind urſprüngliche Handlungsweiſen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaſst. Aber ſie können doch als ein Princip dienen, nach welchem ſich auch das Materiale der urſprünglichen Handlungsweiſen des Gemüths in der Anſchauung beſtimmen läſst. Dieſem nach müſſen in der Anſchauung vereinigt werden — zuſammentreffen, wechſelſeitig ſich beſtimmen und beſchränken, zwey urſprünglich, und ihrer Natur nach entgegengeſetzte Thätigkeiten. Die eine derſelben wird poſitiver Art, die andere negativer Art ſeyn. Die letztere nun, was wird ſie anders ſeyn, als das, was Kant als die von Auſsen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erſtere aber offenbar diejenige, die er in der Syntheſis der Anſchauung als geſchäftig annimmt, d. h. die urſprüngliche geiſtige Thätigkeit. Und ſo iſt es ſonnenklar erwieſen: das Objekt ſey nicht Etwas, was uns von Auſſen, als ein ſolches, gegeben iſt, ſondern nur ein Produkt der urſprünglichen geiſtigen Selbſtthätigkeit, die aus entgegengeſetzten Thätigkeiten ein drittes gemeinſchaftliches (*κοινον* bey Plato) ſchafft und hervorbringt. Jene geiſtige Selbſtthätigkeit nun, die in der Anſchauung handelt, ſchreibt Kant der Einbildungskraft zu, mit Recht, weil dieſes Vermögen allein, der Paſſivität und Aktivität gleich fähig, das einzige iſt, was negative und poſitive Thätigkeit zuſammenzufaſſen, und in einem gemeinſchaftlichen Produkt darzuſtellen vermag. Und deſswegen heiſst ihm auch jene Handlung die urſprüngliche, transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft in der Anſchauung — ein Ausdruck, den allein die Kantianer ihrem Meiſter nicht, wie jeden andern, nachſprechen.

Hätte man dieſen Einen Ausdruck verſtanden, ſo wäre damit auf einmal das Hirngeſpinnſt, das unſre Philoſophen ſo lange gequält hat — ich meyne die Dinge an ſich — die Dinge, die auſſer den wirklichen Dingen noch vorhanden ſeyn, urſprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unſern Vorſtellungen geben ſollten u. ſ. w. — wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verſchwunden. Man hätte eingeſehen, daſs kein Ding wirklich iſt, es ſey denn, daſs es ein Geiſt erkenne. In der Leibnitziſchen Philoſophie waren die Dinge an ſich Etwas ganz anders. Leibnitz wuſste von keinem Daſeyn, als nur von einem ſolchen, das *ſich ſelbſt erkennt*, oder von einem Geiſte *erkannt wird*. Das letztere war ihm bloſse Erſcheinung. Was aber mehr als Erſcheinung ſeyn ſollte, daraus machte er nicht ein todtes, ſelbſtloſes Objekt. Darum begabte er ſeine Monaden mit Vorſtellkräften, und machte ſie zu Spiegeln des Univerſums, zu erkennenden, vorſtellenden, und nur *inſofern* nicht „*erkennbaren*,“ nicht „*vorſtellbaren*“ Weſen. — Unſterblicher Geiſt, was iſt unter uns aus deiner Lehre geworden! Was aus den älteſten, heiligſten Traditionen geworden iſt; — doctrina, per tot manus tradita, tandem in *vappam* deſiit! — Den Dingen an ſich Vorſtellung zu geben, dazu waren unſre Halbköpfe zu aufgeklärt. Und von Leibnitz — o, der moderte ruhig im Staube — von *Kant* hatten ſie gehört, was Leibnitz behaupte, ihn ſelbſt zu leſen, dazu waren ſie zu weiſe geworden! — Kann man ruhig bleiben, wenn man, über der Aſche der gröſsten Männer, Schwächlinge triumphiren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längſt ihr Mund verſtummt! — Oder wenn der Glaube an eine wirkliche Welt — das Element unſers Lebens, und unſers Handelns — entſtanden ſeyn ſoll nicht aus unmittelbarer Gewiſsheit, ſondern aus — ich weiſs nicht welchen Schattenbildern wirklicher Dinge, die nicht einmal der Einbildungskraft, ſondern nur einer todten, phantaſieloſen Speculation zugänglich ſind — und wenn ſo *unſere Natur* (ſo urſprünglich reich und kraftvoll) von Grund aus verderbt und entnervt werden ſoll? — Denn darin liegt das Weſen der geiſtigen Natur, daſs in ihrem Selbſtbewuſstſeyn ein urſprünglicher Streit iſt, aus dem eine wirkliche Welt auſſer ihr in der Anſchauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgeht. Und darum iſt keine Welt da, es ſey denn, daſs ſie ein *Geiſt* erkenne, und umgekehrt kein Geiſt, ohne daſs eine Welt auſſer ihm da ſey. — Ich gehe weiter.

Daſs ich ein Objekt auſſer mir erkenne, ſagt Kant, dazu reicht die bloſse Anſchauung noch nicht zu. Ganz natürlicherweiſe. Denn indem es die Einbildungskraft ſynthetiſch erzeugt, kann es vom Gemüth nicht zugleich angeſchaut werden als *Objekt*, d. h. als Etwas, dem, unabhängig von ihm, Wirklichkeit und Selbſtdaſeyn zukömmt. Erſt nachdem jenes ſchöpferiſche Vermögen geendet hat, muſs, nach Kant, der *Verſtand* eintreten, ein dienſtbares Vermögen, das nur auffaſst, *begreiſt*, feſthält, was ein anderes hervorgebracht hat. Aber was kann ein ſolches Vermögen thun? — Jetzt, nachdem die Anſchauung und mit ihr die Realität verſchwunden iſt, nur *nachahmen*, nur *wiederholen* jene urſprüngliche Handlung der Anſchauung, in welcher das Objekt zuerſt da war; dazu bedarf es der Einbildungskraft. Aber das Reale iſt nur in der Anſchauung. Alſo kann auch die Einbildungskraft, in ihrer gegenwärtigen Funktion, jene Handlungsweiſe nicht ihrer *Materie* nach wiederholen. Denn ſonſt entſtünde wieder Anſchauung, und wir wären, wo wir vorher waren. Alſo wiederholt ſie nur das *Formale* jener Handlungsweiſe. Dieſes beſteht, wie wir wiſſen, in Zeit und Raum. Alſo verzeichnet ſie nur den Umriſs von einem in Zeit und Raum überhaupt ſchwebenden Gegenſtand. Dieſen Umriſs heiſst

Kant Schema, und behauptet, dieſes erſt vermittle den Begriff mit der Anſchauung. Allein er hat hier, wie oft, eine allzugroſse Schonung gegen Etwas bewieſen, was an ſich keine Realität hat. In der Speculation mag man das Schema vom Begriffe trennen, in der Natur (unſers Erkennens) ſind ſie nie getrennt. Begriff ohne Verſinnlichung durch die Einbildungskraft, iſt ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erſt, indem das Gemüth Gegenſtand und Umriſs, Reales und Formales einander entgegenſetzen, eines auf das andere beziehen, vergleichen, zuſammenhalten kann, entſteht zuerſt Anſchauung mit Bewuſstſeyn, und die feſte, unerſchütterliche Ueberzeugung in ihm, daſs etwas auſſer ihm und unabhängig von ihm wirklich ſey. Und ſo, ſagt Kant, liegt nur im Zuſammentreffen der Anſchauung und des Begriffs der lichte Punkt einer objektiven Erkenntniſs. Nichtsdeſtoweniger giebt es Leute, die ihm bis auf den heutigen Tag noch vorwerfen „eine himmelweite Trennung des Verſtandes und der Sinnlichkeit.“ Man iſt überraſcht, dieſs von Philoſophen zu hören, in deren Philoſophie alles Trennung iſt. Indeſs die Sache läſst ſich erklären. Es giebt ein Talent, zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzuſondern, was in der Natur überall verbunden iſt. Dieſs iſt ein zum Philoſophiren unentbehrliches, aber äuſſerſt unglückſeliges Talent, wofern es nicht mit dem philosophischen wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden iſt, dann nur dieſe beyden zuſammengenommen machen den Philoſophen. Das letztere nun iſt Manchem verſagt, dem das erſtere vergönnt iſt. Wo alſo davon die Rede iſt, der Speculation halber etwas zu trennen; was in der Wirklichkeit nie getrennt iſt, da verſtehen jene Köpfe, was man will. Geht es aber an's Verbinden, an's Wiedervereinigen deſſen, was man getrennt hat, ſo iſt es mit ihrem Talent zu Ende, und — daher ſolche Urtheile.

Kant hat beynahe lauter ſolche unglückliche Beurtheiler gefunden. Er mußte die menſchlichen Erkenntniſſe und Begriffe in ihre Beſtandtheile zerlegen, dies war ſein Zweck; ſeinen Nachfolgern überließ er, das große, überraſchende Ganze unſerer Natur, wie es aus jenen Theilen zuſammengeht, wie es von jeher beſtanden hat, und immer beſtehen wird, mit Einem Blick aufzufaſſen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und ſo der Nachwelt als das Herrlichſte, was menſchliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erſte und Höchſte im menſchlichen Geiſte iſt, iſt die Vollendung der Welt, die vor ihm ſich aufthut, und Geſetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in ſich ſelbſt (philoſophirend) zurückkehren, oder (beobachtend) die Natur erforſchen. Kant behauptet, daß dieſe Geſetze urſprüngliche Formen des menſchlichen Verſtandes, oder, was daſſelbe iſt, urſprüngliche Handlungsweiſen unſers Geiſtes ſeyen. Nur durch dieſe Handlungsweiſen unſers Geiſtes iſt und beſteht die unendliche Welt, denn ſie iſt ja nichts anders, als unſer ſchaffender Geiſt ſelbſt in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Nicht alſo Kants Schüler! — Ihnen iſt die Welt und die ganze Wirklichkeit Etwas, das unſerm Geiſte urſprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtſchaft hat, als die zufällige, daß ſie auf ihn wirkt. Nichtsdeſtoweniger beherrſchen ſie eine ſolche Welt, die für ſie doch nur zufällig iſt, und die eben ſo gut auch anders ſeyn könnte, mit Geſetzen, die — ſie wiſſen nicht wie und woher? — in ihrem Verſtande eingegraben ſind. Dieſe Begriffe und dieſe Geſetze des Verſtandes tragen ſie, als höchſte Geſetzgeber der Natur, mit vollem Bewuſstſeyn, daſs die Welt aus Dingen an ſich beſteht, doch auf dieſe Dinge an ſich über, wenden ſie ganz frey und ſelbſtbeliebig an, und dieſe Welt, dieſe ewige und nothwendige Natur gehorcht ihrem ſpeculativen Gutdünken? — Und dies ſoll Kant gelehrt haben? — Und wie ſoll man jenes Syſtem heiſsen, Idealismus iſt es nicht; jeder conſequente Idealiſt würde ſich ſeiner ſchämen. Dogmatiſmus ſoll es auch nicht ſeyn, und iſt es nicht. — Was iſt es dann? — Es hat nie ein Syſtem exiſtirt, das lächerlicher oder abentheuerlicher wäre. Die Natur war nie Etwas von ihren Geſetzen verſchiedenes. Sie beſteht nur in dieſer ihrer unabänderlichen Handlungsweiſe, oder vielmehr ſie iſt ſelbſt nichts, als dieſe Eine ewige Handlungsweiſe. Aber weil man ſich — ich weiſs nicht welches — ſpeculative Ding von Natur denken kann, dem man eine von ſeinen Geſetzen unabhängige Exiſtenz leiht, ſo betrachtet man dieſe Geſetze als ſolche, die ein Geiſt auſſer der Welt ihr eingepflanzt habe. Oder nach dem neueſten Syſtem, als ſolche, die erſt unſer Verſtand auf die Natur, als etwas davon ganz verſchiedenes überträgt. Hume, der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten läſst. Aber Hume hat aufrichtig geſtanden, alle unſere Naturwiſſenſchaft ſey dann Täuſchung, alle Naturgeſetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dies war conſequentes Urtheil. — Freylich behauptete Kant, die Geſetze der Natur ſeyen Handlungsweiſen [illegible] unſers

unſers Geiſtes, Bedingungen, unter welchen ſelbſt unſre Anſchauung erſt möglich iſt; aber, ſetzte er hinzu, die Natur iſt nichts von dieſen Geſetzen verſchiednes, ſie iſt ſelbſt nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geiſtes, in welcher er erſt zum Selbſtbewuſstſeyn kömmt, und durch welche er dieſem Selbſtbewuſstſeyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit giebt. Alle dieſe Miſsverſtändniſſe entſtanden, wie nun klar und deutlich iſt, daraus, daſs man auch das neue Syſtem wieder als ein ſpeculatives Syſtem aus ſpeculativem Geſichtspunkt betrachtete. Der geſunde Verſtand hat nie Vorſtellung und Ding getrennt, noch vielweniger beyde entgegengeſetzt. Im Zuſammentreffen der Anſchauung und des Begriffs, des Gegenſtands und der Vorſtellung, lag von jeher des Menſchen eignes Bewuſstſeyn und damit die feſte unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menſchen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anſchauung, den Gegenſtand von der Vorſtellung getrennt. Der Idealiſt in dieſem Sinn iſt einſam und verlaſſen mitten in der Welt, von Geſpenſtern überall umgeben. Für ihn giebt es nichts Unmittelbares, und die Anſchauung ſelbſt, in welcher Geiſt und Objekt zuſammentreffen, iſt ihm nichts als ein todter Gedanke. Eben deſswegen wird er ſich nie von ſeinem troſtloſen Syſteme losreiſſen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Geſichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig iſt, ſo tritt ſogleich wieder ſein dienſtbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit ſelbſt vor ſeinen Augen in Schein verwandelt. Alles, was iſt, iſt ihm ein durch Schluſs und Vernünfteley Gefundnes — nichts Urſprüngliches. Hat man Einmal jene Trennung zwiſchen Begriff und Anſchauung, Vorſtellung und Wirklichkeit zugelaſſen, ſo ſind unſre Vorſtellungen Schein, denn daſs ſie Copieen von Dingen an sich ſeyen, *) kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn aber unſre Vorſtellung, zugleich Vorſtellung und Ding iſt (wie das der geſunde Verſtand nie anders angenommen hat, und bis auf dieſen Tag nicht anders annimmt), ſo kehrt damit der Menſch von unendlichen Verirrungen einer miſsgeleiteten Speculation auf den geraden Weg einer geſunden, mit ſich ſelbſt einigen, Natur zurück. Denn jetzt lernt er die Dinge nehmen, theoretiſch, wie ſie sind, praktiſch, wie ſie ſeyn sollen — ein Reſultat, das, obgleich mancher vernünftelnden Speculation und allen ſophiſtiſchen Syſtemen zuwider, doch dem geſunden Verſtande ſo bekannt dünkt, daſs er ſich billig wundert, wie ein ſolcher Aufwand von philoſophiſcher Kunſt nöthig war, um es endlich an's Tageslicht zu bringen.

---

*) Kant läugnete, daſs die Vorſtellungen Copieen der Dinge an ſich ſeyen. Nun ſchrieb er aber doch den Vorſtellungen Realität zu. Alſo — dies war nothwendige Folge — konnte es überhaupt keine Dinge an ſich, und für unſre Vorſtellung kein Original ausser ihr geben. Sonſt lieſs ſich jenes und dieſes nicht zuſammenſtimmen.

II.

Schon einigemal habe ich die Frage gehört, wie es doch möglich ſey, daſs ein ſo ungereimtes Syſtem, als das der ſogenannten kritiſchen Philoſophen, in eines Menſchen Kopf — nicht etwa nur kommen, ſondern darin gar — Stand faſſen konnte? Weil ich nun dieſe Frage im vorigen Abſchnitt unbeantwortet lieſs, ſo entſchloſs ich mich, einiges darüber jetzt nachzutragen. Denn ich bin der feſten Ueberzeugung, daſs von keinem, der Vernunft nur nicht ganz beraubten Menſchen, je Etwas in ſpeculativen Dingen behauptet worden, wovon ſich nicht in der menſchlichen Natur ſelbſt irgend ein Grund auffinden lieſse. Wäre es unmöglich, den Urſprung ſpeculativer Täuſchungen aufzudecken, ſo müſsten wir völlig darauf Verzicht thun, je uns ſelbſt oder Andere vor ſolchen zu verwahren, wir wären in Rückſicht auf unſre Nachforſchungen dem blindeſten Zufall überlaſſen, und ein allgemeiner Zweifel an der menſchlichen Vernunft lieſse uns nicht einmal mit uns ſelbſt, geſchweige denn mit Andern, je einig werden. — Bey Widerlegung einer ungereimten Meynung alſo iſt es vorerſt darum zu thun, dieſe Meynung ſo vernünftig, ihrem Urſprunge nach ſo begreiflich als möglich zu machen, geſetzt auch, daſs den Individuen, die ſie behaupten, zu viel Ehre dadurch widerführe.

Der Hauptſatz der Philoſophie, von welcher hier die Rede iſt, läſst ſich mit wenigen Worten ſo ausdrücken: Die Form unſrer Erkenntniſſe kömmt aus uns ſelbſt, die Materie derſelben wird uns von auſsen gegeben.

Es iſt ſchon vortheilhaft, daſs nur überhaupt dieſer Gegenſatz aufgeſtellt wird. Denn obgleich in unſerm Wiſſen ſelbſt beydes, Form und Materie, innigſt vereinigt ſind, ſo iſt doch klar, daſs die Philoſophie dieſe Vereinigung hypothetiſch aufhebt, um ſie erklären zu können; und eben ſo offenbar iſt, daſs alle philoſophiſche Syſteme, von den älteſten Zeiten an, Form und Materie als die beyden Extreme unſers Wiſſens betrachtet haben.

Man fand bald, daſs die Materie das letzte Subſtrat aller unſrer Erklärungen ſey. Man that alſo darauf Verzicht, dem Urſprung der Materie ſelbſt nachzuforſchen. Aber man bemerkte noch auſſerdem an den Dingen etwas, was man nicht mehr aus der Materie ſelbſt erklären konnte, und welches zu erklären man ſich doch gedrungen fühlte; (daſs z. B. Erſcheinungen regelmäſsig auf einander folgen, daſs in einzelnen Dingen Zweckmäſsigkeit ſey, daſs das ganze Syſtem der Auſſenwelt durch eine allgemeine Verknüpfung nach Mittel und Zweck zuſammenhänge). Aber dieſe Beſtimmungen hiengen wieder ſo ſehr mit den Dingen ſelbſt zuſammen, daſs man weder die Dinge ohne dieſe Beſtimmungen, noch dieſe Beſtimmungen ohne die Dinge zu denken vermochte. Wollte man daher jene aus dem Verſtande irgend eines höhern Weſens (z. B. des Weltbaumeiſters) erſt auf dieſe übergehen laſſen, ſo begriff man doch nicht, wie zwiſchen beyden dieſe unzertrennliche Verknüpfung entſtanden ſey, die durch keine ſpeculative Künſte aufgelöst werden kann. Man lieſs alſo die Dinge zugleich mit ihren

Beſtimmungen aus dem ſchöpferiſchen Vermögen einer Gottheit hervorgehen: allein man begreift wohl, wie ein Weſen von ſchöpferiſchem Vermögen äuſsre Dinge ſich ſelbſt, nicht aber wie es dieſelbe andern Weſen darzuſtellen vermag, oder mit andern Worten: wenn wir auch den Urſprung einer Welt auſser uns begreifen, ſo begreifen wir doch nicht, wie die Vorſtellung dieſer Welt in uns gekommen ſey.

Der letzte Verſuch alſo muſste der ſeyn, zu erklären, nicht wie äuſsre Dinge unabhängig von uns — (denn davon verſtehen wir nichts, weil ſie ſelbſt das letzte Subſtrat aller Erklärungen äuſſerer Begebenheiten ſind) ſondern wie eine Vorſtellung von denſelben in uns entſtanden ſey?

Vorerſt muſs die Frage beſtimmt ſeyn. Offenbar iſt, daſs nicht nur die Möglichkeit einer Vorſtellung äuſsrer Dinge in uns, ſondern die Nothwendigkeit derſelben erklärt werden muſs. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorſtellung bewuſst werden, ſondern auch, warum wir eben deſswegen genöthigt ſind, ſie auf einen äuſſern Gegenſtand zu beziehen. Denn wir halten ſelbſt unſre Erkenntniſs nur inſofern für real, als ſie mit dem Gegenſtand übereinſtimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: Sie iſt die abſolute Uebereinſtimmung des Gegenſtandes und des Erkennens, hätte längſt darauf führen können, daſs der Gegenſtand ſelbſt nichts anders iſt, als unſer nothwendiges Erkennen). Denn in der Speculation vermögen wir zwar beyde zu trennen, in unſrem Willen ſelbſt aber iſt ein abſolutes Zuſammentreffen beyder, und in der Unfähigkeit ſelbſt, den Gegenſtand während der Vorſtellung von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand der Grund des Glaubens an eine Auſſenwelt.

Das Problem alſo iſt dieſes: die abſolute Uebereinſtimmung des Gegenſtandes und der Vorſtellung, des Seyns und Erkennens, zu erklären. Nun iſt aber offenbar, daſs, ſobald wir den Gegenſtand, als ein Ding auſſer uns, der Vorſtellung entgegenſetzen (und wir thun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwiſchen beyden gar keine unmittelbare Zuſammenſtimmung möglich iſt. Daher die Verſuche, Gegenſtand und Vorſtellung — durch Begriffe zu vermitteln, jenen als Urſache, dieſe als Wirkung zu betrachten. Allein mit allen dieſen Verſuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung; denn das iſt's, was wir vorausſetzen müſſen, und was der gemeine Verſtand in allen ſeinen Urtheilen von jeher vorausgeſetzt hat.

Es fragt ſich alſo: ob eine ſolche Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung überhaupt möglich ſey? Man findet ſehr leicht, daſs ſie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Weſen gäbe, das ſich ſelbſt anſchaute, alſo zugleich das Vorſtellende und das Vorgeſtellte, das Anſchauende und das Angeſchaute wäre. Das einzige Beiſpiel einer abſoluten Identität der Vorſtellung und des Gegenſtandes finden wir alſo in uns ſelbſt. Was ſich allein unmittelbar, und dadurch erſt alles Andere, erkennt und verſteht, iſt das Ich in uns. Bey allem andern Objekt bin ich genöthigt zu fragen, wodurch das Seyn deſſelben mit meiner Vorſtellung vermittelt werde? Ich aber bin urſprünglich nicht etwa für ein erkennendes Subjekt auſſer mir, wie die Materie, ſondern für mich ſelbſt da, in mir iſt die abſolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seyns. Da ich mich nicht anders kenne, als durch mich ſelbſt, ſo iſt es widerſinnig, vom Ich noch ein anderes Prädikat, als das des Selbſtbewuſstſeyns zu verlangen. Eben darin beſteht das Weſen eines Geiſtes, daſs er für ſich kein anderes Prädikat hat, als ſich ſelbſt.

Nur in der Selbſtanſchauung eines Geiſtes alſo iſt Identität von Vorſtellung und Gegenſtand. Alſo müſste ſich, um jene abſolute Uebereinſtimmung von Vorſtellung und Gegenſtand, worauf die Realität unſers ganzen Wiſſens beruht, darthun zu können, erweiſen laſſen, daſs der Geiſt, indem er überhaupt Objekte anſchaut, nur ſich ſelbſt anſchaut. Läſst ſich dies erweiſen, ſo iſt die Realität unſres Wiſſens geſichert.

Es fragt ſich, wie man das könne?

Vorerſt iſt nothwendig, daſs man ſich jenes Standpunkts bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeſchautes und Anſchauendes, identiſch ſind. Dies kann nicht geſchehen als vermöge einer freyen Handlung.

Ferner: Geiſt heiſse ich, was nur ſein eignes Objekt iſt. *) Der Geiſt ſoll Objekt ſeyn für ſich

---

*) Mancher ehrliche Mann, der gegen das Bisherige ſonſt nichts aufzubringen weiſs, wird wenigſtens das Wort Geiſt aufgreifen, die Kantianer (wenn ſie dieſe Kritik ihrer Philoſophie beantworten) werden den Stab über ſie brechen, oder ſie über Dinge in die Lehre nehmen,

ſelbſt, der doch insofern nicht urſprünglich Objekt iſt, ſondern abſolutes Subjekt, für welches Alles (auch Er ſelbſt) Objekt iſt. So muſs es auch ſeyn. Was Objekt iſt, iſt Etwas Todtes, Ruhendes, das keiner Handlung selbſtfähig, nur Gegenſtand des Handelns iſt. Der Geiſt aber kann nur in seinem Handeln aufgefaſst werden, (wer dieſs nicht vermag, von dem ſagt man eben deſswegen, daſs er ohne Geiſt philoſophire); er iſt alſo nur im Werden, oder vielmehr er iſt ſelbſt nichts anders als ein ewiges Werden. (Daraus begreift man zum voraus das Fortschreitende, Progreſſive unſers Wiſſens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur). Der Geiſt alſo ſoll für ſich ſelbſt Objekt — nicht seyn, ſondern — werden. — Eben deſshalb beginnt alle Philoſophie mit That und Handlung, und eben deſswegen iſt der Geiſt nichts, das urſprünglich (an ſich) Objekt wäre. Er wird Objekt nur durch sich ſelbſt, durch ſein eignes Handeln.

Was nun Objekt iſt (urſprünglich), iſt als ſolches nothwendig auch ein Endliches. Weil alſo der Geiſt nicht urſprünglich Objekt iſt, kann er nicht urſprünglich ſeiner Natur nach endlich ſeyn. — Alſo unendlich? Aber er iſt nur inſofern Geiſt, als er für sich ſelbſt Objekt, d. h. inſofern er endlich

---

welche tief unter ihr liegen, z. B. daſs ſie dogmatiſch verfahre, von dem Geiſt als Ding an ſich ſpreche, u. ſ. w. Deſswegen habe ich mehrmals wiederholt, Geiſt heiſse mir, was für sich ſelbſt, nicht für ein fremdes Weſen, alſo urſprünglich überhaupt kein Objekt, geſchweige ein Objekt an ſich iſt.

wird. Alſo iſt er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden, (für ſich ſelbſt) ohne unendlich zu ſeyn. Er iſt alſo keines von beyden, weder unendlich noch endlich, allein, ſondern in ihm iſt die urſprünglichſte Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit: (eine neue Beſtimmung des geiſtigen Charakters).

Vom Unendlichen zum Endlichen — kein Uebergang! Dies war ein Satz der älteſten Philoſophie. Frühere Philoſophen ſuchten ſich dieſen Uebergang wenigſtens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerälteſten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

Erſt in ſpätern Zeitaltern verſuchten geiſtloſe Syſteme, Mittelglieder zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwiſchen beyden kein Vor und kein Nach geben; dieſs findet nur zwiſchen endlichen Dingen ſtatt. Das Daſeyn endlicher Dinge (alſo auch endlicher Vorſtellungen) läſst ſich nach Begriffen von Urſache und Wirkung gar nicht erklären. Mit der Einſicht in dieſen Satz beginnt erſt alle Philoſophie; denn ohne ſie haben wir nicht einmal ein Bedürfniſs zu philoſophiren — ohne ſie iſt alles unſer Wiſſen bloſse Empirie, Fortſchreiten von Urſache zu Wirkung. Endlichkeit und Unendlichkeit aber iſt nur im Seyn einer geiſtigen Natur urſprünglich vereinigt. In dieſer abſoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Weſen einer individuellen Natur, (der Ichheit). Daſs es ſo ſeyn müſſe, folgt aus der Möglichkeit des Selbſtbewuſstſeyns, durch welches allein der Geiſt iſt, was er iſt. — Es iſt aber auch ein apagogiſcher Beweiſs davon möglich. Denn entweder ſind wir urſprünglich unendlich, ſo begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorſtellungen, und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorſtellungen entſtanden iſt: ſind wir urſprünglich endlich, ſo iſt unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit, vom Endlichen zu abſtrahiren, in uns gekommen iſt.

Ferner: Der Geiſt iſt alles nur *durch ſich ſelbſt*, durch ſein eignes *Handeln*. Alſo müſste es ihm urſprünglich entgegengeſetzte *Handlungen*, oder, wenn wir die bloſse Form davon auffaſſen, entgegengeſetzte Handlungsweiſen geben, deren eine urſprünglich *unendlich*, die andre urſprünglich *endlich* wäre. Aber beyde müſsten ſich nur in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auf einander unterſcheiden laſſen.

So iſt es auch. Jene beyden Thätigkeiten ſind in mir urſprünglich vereinigt; dieſes aber weiſs ich nur dadurch, daſs ich beyde in Einer Handlung zuſammenfaſſe. Dieſe Handlung heiſst *Anſchauung*, deren Natur ich im vorigen Abſchnitte erklärt zu haben glaube. Mit der Anſchauung ſelbſt iſt das Bewuſstſeyn noch nicht da, aber ohne ſie iſt auch kein Bewuſstſeyn möglich. Erſt im Bewuſstſeyn kann ich jene beyden Thätigkeiten unterſcheiden, die eine iſt *poſitiver*, die andre *negativer* Art, die eine *erfüllt*, die andre *begränzt* eine Sphäre. Jene wird vorgeſtellt als Thätigkeit *nach auſsen*, dieſe als Thätigkeit *nach innen*. Alles, was *iſt*, (im eigentlichen Sinne des Worts, iſt) iſt nur durch die *Richtung auf ſich ſelbſt*, (dieſs drückt ſich im todten Objekt, das nicht iſt, ſondern nur da iſt, durch die Anziehungskraſt, und im Weltſyſtem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper aus). Der Geiſt iſt alſo nur durch ſeine Richtung auf sich selbſt, für sich da, dadurch, daſs er ſich ſelbſt in ſeiner Thätigkeit beſchränkt, oder vielmehr, der Geiſt iſt ſelbſt nichts anders, als dieſe Thätigkeit und dieſe Beſchränkung, beyde als gleichzeitig gedacht.

Indem der Geiſt sich selbſt beschränkt, iſt er zugleich thätig und leidend, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewuſstſeyn unſrer Natur wäre, ſo muſs jene abſolute Vereinigung von Thätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur ſeyn.

Leiden iſt nichts anders, als negative Thätigkeit. Ein abſolut-paſſives Weſen iſt ſchlechterdings Nichts, (ein nihil privativum) — Unvermerkt ſind wir durch unſre Unterſuchungen auf das ſchwerſte Problem der Philoſophie geführt worden. In uns iſt keine Vorſtellung möglich, ohne Leiden, aber eben ſo wenig ohne Thätigkeit. Dieſs haben alle Philoſophen eingeſehen. Es zeigt ſich nun, daſs unſer Seyn und Weſen auf dieſer urſprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden beruht, daſs es daher zu unſerm Seyn und Weſen gehört, überhaupt vorzuſtellen, und, wie ſich künftig zeigen wird, auch dieſes beſtimmte Syſtem der Dinge vorzuſtellen. Und weil alles Endliche nur durch entgegengeſetzte Thätigkeiten begreiflich iſt, dieſe aber urſprünglich nur in einem Geiſte vereinigt ſind, ſo folgt von ſelbſt, daſs alles äuſſere Daſeyn erſt aus der geiſtigen Natur entſpringt und hervorgeht.

Die Anſchauung faſst thätig zuſammen Thätigkeit und Leiden. Dieſs ſetze ich aus dem vorigen Abſchnitte als bekannt voraus. Der Gegenſtand der Anſchauung alſo iſt nichts anders, als der Geiſt ſelbſt in ſeiner Thätigkeit und ſeinem Leiden. Der Geiſt aber, indem er ſich ſelbſt anſchaut, kann ſich nicht zugleich von ſich ſelbſt unterſcheiden. Daher in der Anſchauung die abſolute Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung; (daher, wie ſich bald zeigen wird, der Glaube, daſs in der Anſchauung allein Realität ſey; denn jetzt noch unterſcheidet der Geiſt nicht, was real und was nicht real iſt).

Wir wiſſen aber, daſs wir Gegenſtand und Vorſtellung unterſcheiden können, denn von dieſer Unterſcheidung giengen wir aus. (Ohne ſie kein Bedürfniſs zu philoſophiren). Um alſo Gegenſtand und Vorſtellung zu unterſcheiden, müſſen wir aus der Anſchauung heraustreten.

Dies können wir nicht anders, als in wie fern wir vom Produkt unſrer Anſchauung abſtrahiren. (Dies Vermögen zu abſtrahiren iſt bloſs dadurch begreiflich, daſs wir urſprünglich frey, d. h. vom Objekt unabhängig ſind. Ferner, da dies Vermögen nur im Gegenſatz gegen das Objekt, d. h. praktiſch, geübt werden kann, ſo iſt klar, daſs in Anſehung der Intenſität der Vorſtellungen zwiſchen verſchiednen Subjekten ein Unterſchied möglich — auch daſs theoretiſche und praktiſche Philoſophie urſprünglich gar nicht getrennt ſind; denn wir können gar nicht abſtrahiren, ohne frey zu handeln, und wir können nicht frey handeln, ohne zu abſtrahiren. Dies wird bald noch deutlicher werden). Nämlich; wir können vom Produkt der Anſchauung nicht abſtrahiren, ohne frey zu handeln, d. h. ohne die urſprüngliche Handlungsweiſe (des Geiſtes) in der

Anſchauung frey zu wiederholen: und umgekehrt, wir können dieſe Handlungsweiſe nicht frey wiederholen, ohne zugleich von ihrem Produkt zu abſtrahiren. Wir können alſo vom Produkt der Handlung nicht abſtrahiren, ohne es dem freyen Handeln entgegenzuſetzen, (d. h. ohne ihm Unabhängigkeit von unſerm Handeln, Selbſtdaſeyn zu geben), und umgekehrt, wir können das Produkt der Handlung unſerm Handeln nicht entgegenſetzen, ohne zugleich frey zu handeln, d. h. ohne von demſelben zu abſtrahiren). Jetzt erſt durch unſer Abſtrahiren wird das Produkt unſers Handelus Objekt.

Erſt durch mein freyes Handeln, inſofern ihm ein Objekt entgegengeſetzt iſt, entſteht in mir Bewuſstſeyn. Das Objekt iſt jetzt da, ſein Urſprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenſeits meines jetzigen Bewuſstſeyns, es iſt da, ohne mein Zuthun. (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewuſstſeyns aus, den Urſprung des Objekts zu erklären). Ich kann in der Abſtraktion nicht frey handeln, ohne das Objekt mir entgegenzuſetzen, d. h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Das Objekt aber war urſprünglich nur in der Anſchauung, von der Anſchauung gar nicht verſchieden. Ich kann alſo nicht frey abſtrahiren, ohne mich in Anſehung der Anſchauung gezwungen zu fühlen, und umgekehrt, ich kann mich in Anſehung der Anſchauung nicht gezwungen fühlen, ohne zugleich frey zu abſtrahiren.

Ich werde mir aber der Anſchauung nicht bewuſst, als indem ich von ihr abſtrahire. Alſo kann ich mir der Anſchauung nicht bewuſst werden, ohne mich in Anſehung derſelben gezwungen zu fühlen. Umgekehrt, ich kann mich in Anſehung des Objekts (der Anſchauung) nicht gezwungen fühlen, ohne von ihm zu abſtrahiren, d. h. ohne mich zugleich frey zu fühlen. Alſo werde ich mir auch meiner Freyheit bewuſst, nur inſofern ich mich in Anſehung des Objekts gezwungen fühle. — Kein Bewuſstſeyn des Objekts ohne Bewuſstſeyn der Freyheit, kein Bewuſstſeyn der Freyheit ohne Bewuſstſeyns des Objekts.

Indem ich die urſprüngliche Handlungsweiſe des Geiſtes in der Anſchauung frey wiederhole, d. h. indem ich abſtrahire, entſteht Begriff. Ich kann aber nicht abſtrahiren, ohne zugleich mit Bewuſstſeyn anſchauen, und umgekehrt; alſo ſind wir uns des Begriffs nur im Gegenſatz gegen die Anſchauung, der Anſchauung nur im Gegenſatz gegen den Begriff bewuſst.

Eben deſswegen aber, weil wir uns der freyen Handlungsweiſe in der Anſchauung nur bewuſst werden im Gegenſatz gegen das Produkt derſelben (das Objekt), erſcheint ſie uns als etwas vom Gegenſtand abstrahirtes (Standpunkt des Empirismus); unerachtet der Gegenſtand ſelbſt nichts anders iſt, als ein Produkt dieſer Handlungsweiſe. Weil wir aber doch dieſe Handlungsweiſe frey wiederholen (weil wir z. B. Geſtalten im Raume frey verzeichnen, weil die Einbildungskraft einen allgemeinen Umriſs des Gegenſtandes frey entwerfen kann), ſo erſcheint uns dieſe Handlungsweiſe, als Etwas, das nur aus unſerm Geiſte hervorgeht, und das wir auf Dinge auſſer uns erſt übertragen. (Standpunkt der formalen Philoſophie).

Beyde aber (Empiriſten und Formaliſten) werden ſich des Objekts nur bewuſst im Gegenſatz gegen die freye Handlungsweiſe ihres Geiſtes; beyde alſo ſtimmen auch darin überein, das Objekt ſey Etwas von dieſer Handlungsweiſe Unabhängiges, unerachtet das Objekt ſelbſt nichts iſt, als dieſe beſtimmte Handlungsweiſe.

Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegenſatz gegen die Anſchauung, der Anſchauung nur im Gegenſatz gegen den Begriff bewuſst werden, ſo erſcheint uns der Begriff als abhängig von der Anſchauung, die Anſchauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beyde urſprünglich (vor dem Bewuſstſeyn) Eins und dasſelbe ſind.

Eine Handlung, in Anſehung welcher wir uns frey fühlen, heiſsen wir ideal; eine ſolche, in Anſehung welcher wir uns gezwungen fühlen, real. Der Begriff erſcheint uns daher als ideal, die Anſchauung als real; aber beydes nur in wechſelſeitiger Beziehung auf einander, denn wir ſind uns weder des Begriffs ohne die Anſchauung, noch der Anſchauung ohne den Begriff bewuſst.

Wer daher auf dem Standpunkt des bloſsen Bewuſstſeyns ſteht, muſs nothwendig behaupten, unſer Wiſſen ſey zum Theil ideal, zum Theil real; daraus wird ein abentheuerliches Syſtem entſtehen, das nie erklären kann, wie denn das Ideale real, oder das Reale ideal geworden ſey. — Wer ſich auf einen höhern Standpunkt erhebt, findet, daſs urſprünglich zwiſchen Idealität und Realität kein Unterſchied iſt, daſs alſo unſer Wiſſen nicht zum Theil, ſondern ganz und durchaus ideal und real zugleich ſey.

Urſprünglich iſt die Handlungsweiſe des Geiſtes und das Produkt dieſer Handlungsweiſe Eins und daſſelbe. Wir können uns aber weder der Handlungsweiſe noch des Produkts derſelben bewuſst werden, ohne jener dieſes, dieſem jene entgegenzuſetzen. Die Handlungsweiſe, abſtrahirt von ihrem Produkt, iſt rein formal, das Produkt, abſtrahirt von der Handlungsweiſe, durch die es entſtanden iſt, rein material.

Wer alſo nur vom Bewuſstſeyn (als einer Thatſache) ausgeht, wird ein ungereimtes Syſtem aufſtellen, kraft deſſen unſer Wiſſen eines Theils aus gehaltloſen Formen, andrerſeits aus formenloſen Dingen wunderbarer Weiſe zuſammengeſetzt wird. — Kurz, ein ſolches Syſtem wird auf den Satz kommen, den wir oben (S. 219) als den Hauptſatz der neueſten Philoſophie aufgeſtellt haben:

„Die Form unſrer Erkenntniſſe kommt aus uns ſelbſt, die Materie wird uns von auſsen gegeben."

Wir, die wir wiſſen, daſs urſprünglich Form und Materie Eins ſind, daſs wir beyde unterſcheiden können, erſt nachdem beyde durch Eine und dieſelbe identiſche und untheilbare Handlung da ſind, kennen nur die einzige Alternative: Entweder muſs uns beydes, Materie und Form, von auſsen gegeben, oder beydes, Materie und Form, muſs erſt aus uns werden und entſpringen.

Nehmen mir das erſtere an, ſo iſt Materie etwas, das an ſich und urſprünglich wirklich iſt. Aber Materie iſt Materie nur inſofern ſie Objekt (einer Anſchauung oder einer Handlung) iſt. Wäre ſie etwas an sich selbſt, ſo müſste ſie auch etwas für sich selbſt ſeyn; dieſs iſt ſie aber nicht, denn ſie iſt überhaupt nur, inwiefern von einem Weſen auſſer ihr angeſchaut wird.

Geſetzt aber, ſie wäre Etwas an sich: obgleich es widerſinnig iſt, dies nur zu ſagen, geſchweige dann zu denken; ſo könnten wir nicht einmal wiſſen, was ſie an sich iſt. Wir müſsten, um das zu wiſſen, die Materie ſelbſt ſeyn. Dann aber, wenn wir um dieſes Seyn nothwendig mit wüſsten, wären wir Wir, — nicht Materie. So lang wir alſo Materie voraussetzen, d. h. annehmen, ſie ſey Etwas, das unſerer Erkenntniſs vorangeht, verſtehen wir nicht einmal, was wir reden. Anſtatt alſo ferner unter unverſtändlichen Begriffen blind herum zu greifen, iſt es beſſer, zu fragen, was wir denn allein urſprünglich verſtehen, und verſtehen können? Urſprünglich aber verſtehen wir nur uns ſelbſt; und weil es nur zwey conſequente Syſteme giebt, Eines, das die Materie zum Princip des Geiſtes, und das andre, welches den Geiſt zum Princip der Materie macht, ſo bleibt für uns, die wir uns ſelbst verſtehen wollen, nichts anders übrig, als die Behauptung, daſs nicht der Geiſt aus der Materie, ſondern die Materie aus dem Geiſt geboren werde: — ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktiſchen Philoſophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, ſehr leicht gemacht werden kann.

III.

Vorerinnerung.

Ich halte es wegen einiger Aeuſſerungen, die ich über die erſten Abſchnitte dieſer Abhandlung gehört habe, für nöthig, zu erinnern, daſs ich nie im Sinn hatte, wieder abzuſchreiben, was Kant geſchrieben hatte, noch zu wiſſen, was eigentlich Kant mit ſeiner Philoſophie gewollt *habe*, ſondern nur, was er *meiner Einsicht nach wollen muſste*, wenn ſeine Philoſophie in ſich ſelbſt zuſammenhängen ſollte.

Ich gehe jetzt zur *praktiſchen* Philoſophie über. Der gegenwärtige Abſchnitt ſoll nur den *Uebergang* von der theoretiſchen zur praktiſchen Philoſophie machen. Ich ſetze dabey Leſer voraus, die mit Kant *) die Erwartung theilen — „es dereinſt bis zur Einſicht des *ganzen* reinen Vernunftvermögens bringen, und *alles* (theoretiſche und praktiſche Philoſophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniſs der menſchlichen Vernunft iſt, die nur in einer vollſtändigen ſyſtematiſchen Einheit ihrer Erkenntniſſe völlige Zufriedenheit findet.“

Zuſammenhang der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie. — Uebergang von der Natur zur Freyheit.

Die theoretiſche Philoſophie, ſagt man, ſoll die Realität des menſchlichen Wiſſens erweiſen. Alle Realität unſerer Erkenntniſs aber beruht vorerſt darauf, daſs es in ihr wenigſtens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüſſe vermittelſt der Seele unmittelbar gegenwärtig ſey. Denn was wir durch Begriffe denken, oder durch Schlüſſe hervorbringen, deſſen ſind wir uns auch als eines Produkts unſers Denkens und Schlieſsens bewuſst. Alles Denken und Schlieſsen aber ſetzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erſchloſſen haben. Im Anerkennen dieſer Wirklichkeit ſind wir uns keiner Freyheit bewuſst; wir ſind genöthigt, ſie anzuerkennen, ſo gewiſs als wir uns ſelbſt anerkennen. Man kann uns dieſe Wirklichkeit nicht entreiſſen, ohne uns uns ſelbſt zu entreiſſen.

---

*) Kritik der pr. V. S. 162.

Nun fragt es ſich: Wie es möglich ſey, daſs irgend etwas Aeuſsres und von der Seele ganz Verſchiednes doch mit unſerm Innern ſo unmittelbar zuſammenhängen, ſo mit unſerm Ich gleichſam verwachſen ſeyn könne, daſs man beyde nicht trennen kann, ohne zugleich ihre gemeinſchaftliche Wurzel — das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt — auszureiſſen?

Es gehört nichts dazu, als daſs man dieſe Frage beſtimmt denke, und von der Strenge ihrer Foderung nichts nachlaſſe, um die Antwort auf ſie zu finden.

Denn alle mislungenen Verſuche, ſie zu beantworten, haben den gemeinſchaftlichen Fehler, daſs ſie das, was allen Begriffen vorangeht, durch Begriffe zu erklären verſuchen; alle verrathen dieſelbe Unfähigkeit des Geiſtes, ſich vom diſcurſiven Denken loszureiſſen, und zum Unmittelbaren, das in ihm iſt, zu erheben.

Ich glaube nicht, daſs leicht jemand läugnen werde, alle Zuverläſſigkeit unſers Wiſſens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anſchauung. Die geiſtreichſten Philoſophen ſprechen von der Erkenntniſs äuſser Dinge, als von einer Offenbarung, die uns geſchieht; nicht, als ob ſie dadurch etwas zu erklären vermeynten, ſondern um anzudeuten, daſs es überhaupt unmöglich ſey, den Zuſammenhang zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung durch verſtändliche Begriffe zu vermitteln; dieſelben nennen unſre Ueberzeugung von äuſſern Dingen einen Glauben, entweder, weil die Seele mit dem, was ſie glaubt, am unmittelbarſten umgeht, oder, um mit Einem Worte zu ſagen, daſs jene Ueberzeugung eine wahrhaft blinde Gewiſsheit ſey, die nicht auf Schlüſſen, (von der Urſache auf die Wirkung) oder überhaupt auf Beweiſen beruhe. Man ſieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erſt durch Schlüſſe erzeugt wird, ſo in die Seele übergehen, ſo zum herſchenden Princip des Thuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine Auſſenwelt iſt.

Auf die Frage: Woher das Unmittelbare, eben deſswegen Unüberwindlichſte in unſerer Erkenntniſs komme? ſind nur zwey Hauptantworten möglich.

Entweder ſagt man: Unſre Anſchauung iſt lediglich passiv, und von dieſer Paſſivität der Anſchauung eigentlich ſtammt die Nothwendigkeit, mit der wir uns äuſsre Dinge ſo und nicht anders vorſtellen. Die Vorſtellung iſt nichts anders, als das Produkt einer äuſſern Einwirkung, oder beſſer: das Reſultat der Beziehungen, welche zwiſchen uns und dem Gegenſtande ſtatt finden.

Es iſt hier nicht der Ort, alles anzuführen, was gegen dieſe Meynung geſagt werden kann, und bereits geſagt iſt. Alſo nur ſo viel:

Erstens, die ganze Hypotheſe (denn mehr iſt es nicht) würde ſchon deſswegen nichts erklären, weil ſie höchſtens einen Eindruck auf unſre Receptivität begreiflich macht, nicht aber, daſs wir einen wirklichen Gegenſtand anſchauen. Läugnen aber wird niemand, daſs wir den äuſſern Gegenſtand nicht bloſs empfinden, ſondern daſs wir eine Anſchauung von ihm haben. Nach dieſer Hypotheſe würde es ewig nur beim Eindruck bleiben; denn wenn man ſagt, der Eindruck werde erſt auf den äuſſern Gegenſtand (als ſeine Urſache) bezogen, und dadurch entſtehe die Vorſtellung des letztern, ſo bedenkt man nicht, daſs wir uns im Zuſtande der Anſchauung keiner ſolchen Handlung, keines ſolchen Herausgehens aus uns ſelbſt, keines ſolchen Entgegenſetzens und Beziehens, bewuſst ſind, auch, daſs die Gewiſsheit von der Gegenwart eines Gegenſtandes (der doch etwas vom Eindruck verſchiednes ſeyn muſs) nicht auf einem ſo unſichern Schluſſe beruhen kann. Auf jeden Fall alſo müſste wenigſtens die Anſchauung als eine, obgleich durch den Eindruck veranlaſste, doch freye Handlung gedacht werden.

Nun iſt aber zweytens gewiſs, daſs die Urſache niemals zugleich iſt mit ihrer Wirkung. Zwiſchen beyden verflieſst eine Zeit. Es muſs alſo, wenn jene Annahme richtig iſt, eine Zeit geben, in welcher das Ding an ſich auf uns wirkt, und eine andre, in der wir uns dieſer Wirkung bewuſst werden. Die erſte liegt völlig ausser uns, die zweyte iſt in uns. Alſo müſsten wir zwey von einander ganz verſchiedne, neben und auſser einander gleichſam verfließende Zeitreihen annehmen; was ungereimt iſt.

Drittens iſt gewiſs, daſs die Wirkung nicht identiſch iſt mit ihrer Urſache. Nun kann man aber leicht an das Bewuſstſeyn eines jeden appelliren, ob nicht im Zuſtande der Anſchauung eine abſolute Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung ſey, ob er nicht ſich ſo verhalte, als ob der Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung gegenwärtig ſey, und ob er ſich nicht der Unterſcheidung beyder nur als einer freyen Handlung bewuſst ſey. — Jener Glaube an urſprüngliche Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung iſt die Wurzel unſers theoretiſchen und praktiſchen Verſtandes. Umgekehrt läſst es ſich hiſtoriſch erweiſen, daſs die erſte Quelle alles Skepticismus die Meynung war, es gäbe einen urſprünglichen Gegenſtand auſser uns, deſſen Wirkung die Vorſtellung ſey. Denn die Seele mag ſich gegen den Gegenſtand völlig leidend oder zum Theil thätig verhalten, ſo iſt gewiſs, daſs der Eindruck vom Gegenſtand verſchieden, und durch die Receptivität der Seele ſchon modificirt ſeyn muſs. Alſo muſs der Gegenſtand, der auf uns wirkt, von dem, den wir anſchauen, völlig verſchieden ſeyn. Der geſunde Verſtand aber bleibt dem allem zum Trotz unverrückt bey ſeinem Glauben, der vorgeſtellte Gegenſtand ſey zugleich auch der Gegenſtand an ſich, und der Schulphiloſoph ſelbſt vergiſst, ſo bald er ins wirkliche Leben tritt, den ganzen Unterſchied zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich. *)

---

*) Der transſcendentale Idealismus, ſagt Kant, iſt empiriſcher Realismus, d. h. er behauptet, der vorgeſtellte Ge-

Zwiſchen der Urſache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Continuität der Zeit, ſondern auch Continuität dem Raume nach ſtatt. Beydes aber kann zwiſchen dem Gegenſtande und der Vorſtellung nicht gedacht werden. Denn, was iſt wohl das gemeinſchaftliche Medium, in welchem, ſo wie Körper und Körper im Raume, der Geiſt und das Objekt zuſammentreffen? Jede Erklärung, die man hievon giebt, iſt ihrem Urſprung nach transſcendent, d. h. ſie ſpringt aus einer Welt in die andre, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in Einer derſelben möglich iſt. Es ſey denn, daſs man den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Materie aufhebe. Wollen wir unſre Zuflucht etwa zu den ſimulacris der Alten, oder zu den formis intentionalibus der Ariſtoteliker nehmen, die durch unſre Sinne, als durch offne Fenſter, in die Seele einziehen? Oder iſt die Seele, wie ein cylindriſcher Hohlſpiegel, der unförmliche Bilder als regelmäſsige Figuren zurückſtrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge auſſer ihm. — Lieber alſo geſtänden wir, vom Urſprung der Vorſtellung nicht das geringſte zu wiſſen, als daſs wir bey einer Hypotheſe beharrten, welche auf die ungereimteſten Analogieen führt. Ich fürchte, meine

---

genſtand ſey zugleich auch der wirkliche. Dagegen iſt umgekehrt der transſcendentale Realismus empiriſcher Idealismus, d. h. er muſs behaupten, der wirkliche Gegenſtand ſey ein ganz andrer, als der, welchen wir vorſtellen. — Der gemeine Verſtand aber iſt ganz für den empiriſchen Realismus und braucht gegen den empiriſchen Idealismus beynahe keine andern als die leichteſten Waffen des Witzes und der Satyre, die gegen den ſteifen Dogmatiker allerdings die vernünftigſten ſind.

Leſer ſchon jetzt ermüdet zu haben, und gehe daher zur völlig entgegengeſetzten Theorie fort. Es iſt, kurz geſagt, dieſe:

In unſerer Erkenntniſs iſt nichts unmittelbares (eben deſswegen nichts gewiſſes), woſerne nicht die Vorſtellung zugleich Original und Copie, und unſer Willen urſprünglich und durch ein ideal und real zugleich iſt. Der Gegenſtand iſt nichts anders, als unſre ſelbſteigne Syntheſis, und der Geiſt ſchaut in ihm nichts an, als ſein eignes Produkt. Die Anſchauung iſt völlig thätig, eben deſswegen produktiv und unmittelbar.

Die Frage iſt, wie ſich eine ſolche unmittelbare und abſolut thätige Anſchauung denken laſſe? Es iſt leicht, folgendes zu finden.

Was Materie, d. h. Objekt der äuſſern Anſchauung iſt, mögen wir in's Unendliche fort analyſiren, mechaniſch oder chemiſch theilen, wir kommen nie weiter, als bis zu Oberflächen von Körpern. Was an der Materie allein unzerſtörbar iſt, iſt die ihr innwohnende Kraft, welche ſich dem Gefühl durch Undurchdringlichkeit ankündigt. Aber dieſe Kraft iſt eine ſolche, die bloſs nach auſsen geht, nur dem äuſſern Anſtoſse entgegenwirkt — alſo keine in ſich ſelbſt zurückgehende Kraft. Nur eine in ſich ſelbſt zurückgehende Kraft ſchafft ſich ſelbſt ein Innres. Daher der Materie kein Innres zukommt. Das vorſtellende Weſen aber ſchaut eine innre Welt an. Dieſs iſt nicht möglich, als durch eine Thätigkeit, die ſich ſelbſt ihre Sphäre giebt, oder, mit andern Worten, in ſich ſelbſt zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in ſich ſelbſt zurück, die nicht eben deſswegen und zugleich auch nach aussen gienge. Es giebt keine Sphäre, ohne Begränzung, aber eben ſo wenig Begränzung, ohne Raum, der begränzt wird.

Jene Eigenſchaft der Seele alſo, wodurch ſie (einer Selbſtanſchauung, d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniſs fähig wird, iſt die Duplicität ihrer Tendenz nach innen und auſſen.

Indem dieſe beyden Tendenzen in ihr gleichſam ſich durchdringen, entſteht ein Produkt, gleichſam eine reale Construction der Seele ſelbst. Dieſes Produkt nun iſt in ihr, iſt von ihr nicht verſchieden, iſt ihr unmittelbar gegenwärtig, und hier eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deſswegen alles Gewiſſe unſrer Erkenntniſs.

Alle Anſchauung iſt alſo urſprünglich eine bloſs innre. Dieſs folgt nothwendig aus demjenigen, was wir allein von der Natur der Seele wiſſen und wiſſen können. Wenn man uns fragt, worin das Weſen des Geiſtes beſtehe, ſo antworten wir: in der Tendenz, ſich ſelbſt anzuſchauen. Ueber dieſe Thätigkeit können wir mit unſern Erklärungen nicht hinaus. In ihr ſchon liegt die Syntheſis des Idealen und Realen in unſerm Wiſſen, durch ſie allein kennt der Geiſt ſich ſelbſt, und er hat nur Eine Gränze des Wiſſens, sich ſelbst.

Es fragt ſich aber, wodurch der innre Sinn ein äuſsrer werde. Die Antwort darauf iſt folgende:

Durch die Tendenz zur Selbſtanſchauung begränzt der Geiſt ſich ſelbſt. Dieſe Tendenz aber iſt unendlich, reproducirt das Unendliche fort ſich ſelbſt. (Nur in dieſer unendlichen Reproduktion ſeiner ſelbſt dauert der Geiſt fort. Es wird ſich bald zeigen, daſs ohne dieſe Vorausſetzung das ganze Syſtem unſers Geiſtes unerklärbar iſt). Der Geiſt hat alſo ein nothwendiges Beſtreben, ſich in ſeinen widerſprechenden Thätigkeiten anzuſchauen. Dieſs kann er nicht, ohne ſie in Einem gemeinſchaftlichen Produkte darzuſtellen, d. h. ohne ſie *permanent* zu machen. Daher erſcheinen ſie auf dem Standpunkte des Bewuſstſeyns, als *ruhende* Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht *ſelbst* thätig, nur dem äuſſern Anſtoſs *entgegen*, wirken. — Die Materie iſt nichts anders, als der *Geiſt*, im *Gleichgewicht ſeiner Thätigkeiten angeſchaut*.

Jenes gemeinſchaftliche Produkt iſt nothwendig ein *endliches*. In der Handlung des Producirens erſt wird der Geiſt ſeiner *Endlichkeit* inne. Da er im Produciren völlig frey iſt, ſo kann der Grund ſeines beſchränkten Producirens nicht in ſeiner *jetzigen* Handlung liegen. In *dieſer* Handlung alſo beſchränkt er nicht *sich ſelbst*, er *findet* ſich beſchränkt, oder, was daſſelbe iſt, er *fühlt* ſich beſchränkt.

Dasjenige nun, was am Objekt das Produkt ſeines freyen Handelns iſt, erſcheint ihm als die *Sphäre*, dasjenige, was ihn in jener Handlung des Producirens beſchränkt, als die *Gränze* des Objekts.

Dieſe Gränze des Producirens nun iſt auch die *Gränze des innern und äussern Sinns*. Die Sphäre ſeines Producirens ſchaut der Geiſt an als eine *Gröſse im Raum*, die Gränze dieſes Producirens, als eine *Gröſse in der Zeit*. Die letztere findet er *in sich ſelbst*, oder, mit andern Worten, er empfindet ſie. Jene aber ſchaut er an, als auſser ſich, als die Sphäre ſeiner freyen, urſprünglich ſchrankenloſen, Thätigkeit.

Hier alſo, wo zuerſt Raum und Zeit, als verſchiedne Formen der Anſchauung ſich ſcheiden, ſcheidet ſich auch äuſsrer und innrer Sinn, und der äuſsre Sinn iſt ſo weit nichts anders, als der begränzte innere.

Was angeſchaut wird, hat eine Gröſse im Raum, was empfunden wird, eine Gröſse in der Zeit. Was nur eine Gröſse in der Zeit hat, heiſſen wir Qualität. Kein Menſch hat noch geglaubt, daſs Farbe, Geſchmack, Geruch etwas im Raume ſeyen. Daher betrachtete man ſie frühzeitig als qualitates ſecundarias, d. h. als ſolche, die ihren Grund bloſs in unſrer Empfindungsweiſe haben. Die Qualität der Objekte alſo iſt nichts, als das urſprünglich-Empfundne, d. h. die Gränze des freyen Producirens. Nur durch ſeine Qualität iſt jedes einzelne Objekt dieſes beſtimmte Objekt. Und weil keine Erkenntniſs real iſt, als inwiefern ſie Erkenntniſs eines beſtimmten Objekts iſt, ſo haftet der ganze Glaube an Realität auſſer uns zuletzt an der urſprünglichen Empfindung, als ihrer erſten, und tiefſten Wurzel.

In der Handlung der Anſchauung findet ſich der Geiſt als beſchränkt. Die Gränze ſeines Producirens erſcheint ihm daher als zufällig (als bloſses Accidens ſeiner Handlung), die Sphäre des Producirens aber, in der er nichts als ſeine eigne Handlungsweiſe anſchaut, als das Weſentliche ſeiner Handlung, als das Nothwendige (Subſtantielle).

In der Anſchauung endet der Geiſt den urſprünglichen Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten dadurch, daſs er ſie in einem gemeinſchaftlichen Produkte darſtellt. Der Geiſt *ruht* gleichſam in der Anſchauung, und die Empfindung hält ihn an's Objekt gefeſſelt.

Aus dieſer erſten Anſchauung nun würde der Geiſt nie heraustreten, er würde an der urſprünglichſten Empfindung unverrückt haften, es wäre in ihm ein ewiger Stillſtand, kein Fortgang von Vorſtellung zu Vorſtellung, kein Reichthum, keine Mannichfaltigkeit der äuſſern Anſchauung, wofern nicht ſeine urſprüngliche Thätigkeit eine Tendenz nach dem *Unendlichen* wäre, und in's Unendliche fort ſich ſelbſt reproducirte. Wir werden alſo behaupten müſſen, vermöge jener urſprünglichen Thätigkeit ſey der Geiſt continuirlich beſtrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengeſetzten Thätigkeit, ſich *in* dieſem Beſtreben ſelbſt anzuſchauen. Wir werden daher die Seele denken als eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continuirlich beſtrebt iſt. Es iſt, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die ſie auſſer ſich darzuſtellen genöthigt iſt. Dieſs läſst ſich nicht weiter erklären, als aus dem ſteten Beſtreben des Geiſtes, für ſich ſelbſt *endlich*, d. h. ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden.

Alle Handlungen des Geiſtes alſo gehen darauf, *das Unendliche im Endlichen darzuſtellen*. Das *Ziel* aller dieſer Handlungen iſt das *Selbſtbewuſstſeyn*, und die Geſchichte dieſer Handlungen iſt nichts anders, als die *Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns*.

Jede Handlung der Seele iſt auch ein beſtimmter Zustand der Seele. Die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes alſo wird nichts anders ſeyn, als die Geſchichte der verſchiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählig zur Anſchauung ſeiner ſelbſt, zum reinen Selbſtbewuſstſeyn, gelangt.

Es iſt aber kein Zuſtand in der Seele, noch irgend eine Handlung, die ſie nicht ſelbſt anſchaute. Denn ihr Beſtreben, ſich ſelbſt anzuſchauen, iſt unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieſes Beſtrebens reproducirt ſie in's Unendliche fort ſich ſelbſt.

Was aber die Seele anſchaut, iſt immer ihre eigne, sich entwickelnde, Natur. Ihre Natur aber iſt nichts anders, als jener oft angezeigte Widerſtreit, den ſie in beſtimmten Objekten darſtellt. So bezeichnet ſie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philoſophen deutlich und beſtimmt den Weg, auf welchem ſie allmählig zum Selbſtbewuſstſeyn gelangt. Die äuſsre Welt liegt vor uns aufgeſchlagen, um in ihr die Geſchichte unſers Geiſtes wieder zu finden.

Wir werden alſo in der Philoſophie nicht eher ruhen, als wir den Geiſt zum Ziel alles ſeines Strebens, zum Selbſtbewuſstſeyn begleitet haben. Wir werden ihm von Vorſtellung zu Vorſtellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerſt von allem Produkt ſich losreiſst, ſich ſelbſt in ſeinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anſchaut, als sich ſelbst in ſeiner abſoluten Thätigkeit.

Dieſe Entdeckung iſt für unſern gegenwärtigen Zweck von groſser Wichtigkeit. Wir ſuchen den Uebergang von der theoretiſchen zur praktiſchen Philoſophie. Nun iſt das Princip aller Philoſophie das Selbſtbewuſstſeyn. Durch daſſelbe iſt der ganze Umkreis des Geiſtes beſchrieben, denn in allen ſeinen Handlungen ſtrebt er nach Selbſtbewuſstſeyn. In der Aufeinanderfolge dieſer Handlungen werden wir alſo zuverläſſig auch eine Handlung finden, in welcher theoretiſche und praktiſche Philoſophie aneinander gränzen und mit einander zuſammenhängen.

Da dieſe Eine Handlung die beyden Welten umfaſst, zwiſchen welchen unſre Philoſophie getheilt iſt, ſo können wir zum Voraus wiſſen, daſs ſie die höchſte Handlung des menſchlichen Geiſtes ſeyn wird. Dieſs vorausgeſetzt, laſst uns die angetretene Bahn verfolgen.

Wir verlieſsen den Geiſt im Zuſtande der Anſchauung und Empfindung. Soll ſeine Thätigkeit nicht in der erſten Anſchauung erlöſchen, ſo muſs ſie ſich ſelbſt wieder herſtellen. Die Seele wird alſo vorerſt ein Beſtreben äuſſern, ſich vom gegenwärtigen Eindruck loszumachen. Durch dieſes Streben entſteht ihr die Zeit, als eine (obgleich nur nach Einer Richtung) ausgedehnte Gröſse; das gegenwärtige Objekt tritt in einen vergangenen Moment, daher wir es im erſten Bewuſstſeyn als ein Zufälliges finden, das ohne unſer Zuthun da iſt. Unſer ganzes Daſeyn aber hängt an unſrer Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit aber äuſſert ſich in beſtändigen Produktionen. Daher iſt in uns ein nothwendiges Beſtreben, die Continuität der Vorſtellungen zu erhalten, d. h. ein ewiges Produciren. Indem die Seele vom Gegenwärtigen ſich loswindet, geht ſie nothwendig zugleich auf ein Künftiges. Alſo iſt in unſrer Vorſtellungen eine Succeſſion, zu welcher unſer eignes Daſeyn ſich erhält. Keine Vorſtellung iſt in der Seele ſtehend, ſondern, da ſie nichts anders, als eine Thätigkeit der Seele iſt, continuirlich und gleichſam fließend. Von ſelbſt alſo bringt jede Vorſtellung, d. h. jede nothwendige Thätigkeit der Seele, eine neue hervor. Es iſt als ob die Seele in jedem einzelnen Moment ein Unendliches darzuſtellen beſtrebt wäre; da ſie dieſs nicht vermag, ſo ſtrebt ſie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das Unendliche wenigſtens ſucceſsiv, in der Zeit, darzuſtellen. Die Seele bringt alſo unaufhörlich die Vorſtellung eines Univerſums hervor, obgleich ſie es in keinem einzelnen Momente darzuſtellen vermag. Sie würde dieſs aber nicht thun, wenn ſie nicht in jedem Momente ein Gefühl ihres Beſchränktſeyns hätte, und, was damit verbunden iſt, ein nothwendiges Beſtreben dagegen äuſſerte. Eben deſswegen aber iſt ſie vorerſt ſelbſt nichts anders, als ein Strom von Vorſtellungen. Denn nur in dem continuirlichen Uebergang von Urſache zu Wirkung dauert ſie fort, und es iſt nicht mehr ein einzelnes Objekt, ſondern eine nothwendige Reihe aufeinanderfolgender Erſcheinungen, in welchen ſich der Geiſt befangen fühlt.

Daſs aber auf jede Urſache ihre Wirkung *folgt*, und jede Wirkung hinwiederum zur Urſache wird, daſs ſomit die Succeſſion unſrer Vorſtellungen endlos, der gegenwärtige Augenblick der zuverläſſige Bürge des künftigen iſt, (praeſens gravidum futuro,) verräth eine urſprüngliche Thätigkeit der Seele, die nach nichts ſo ſehr beſtrebt iſt, als nach Erhaltung ihrer ſelbst; — woraus folgt, daſs die Seele in ſich ſelbst ihre Fortdauer, und die Gewiſsheit ihrer Exiſtenz trägt, daſs ſie alſo eine ununterdrückbare, ſich ſelbſt in's Unendliche wiederherſtellende Thätigkeit iſt.

Indem der Geiſt ſich vom Gegenwärtigen loszuwinden beſtrebt iſt, wird es in dieſem Handeln, und durch dieſes Handeln, ein Vergangenes. Das Vergangne aber iſt nur im Begriff gegenwärtig. Die Seele aber, deren produktive Thätigkeit unendlich iſt, ſtrebt unaufhörlich nach dem Wirklichen, und darum iſt in ihr ein ſteter Fortgang von Begriff zu Anſchauung, von Anſchauung zu Begriff, vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen. Indem die Seele von Vorſtellung zu Vorſtellung fortgeht, gewinnt die Zeit (anfänglich ein bloſser Punkt) Ausdehnung, der Raum aber (anfänglich ſchrankenlos) wird thätig begränzt. Eine Thätigkeit aber, welche zugleich den Raum begränzt, und die Zeit ausdehnt, erſcheint äuſſerlich als Bewegung. Alſo iſt Bewegung (als Gemeinſames aus Zeit und Raum) dasjenige, was der innern Succeſſion der Vorſtellungen äuſſerlich entſpricht, und da der innre Sinn nothwendig ein äuſſerer wird, ſo wird die Seele die Succeſſion ihrer Vorſtellungen auſſer ſich nothwendig als Bewegung anſchauen. Die Bewegung aber iſt nothwendig beſtimmt, d. h. der bewegte Körper durchläuft einen beſtimmten Raum. Der Raum aber iſt allein beſtimmt durch die Zeit. (die Zeit iſt das allerurſprünglichſte Maaſs des Raums.) Das urſprünglichſte Schema der Bewegung alſo iſt die Linie, d. h. ein flieſsender Punkt.

Die bloſse Succeſſion der Vorſtellungen äuſſerlich angeſchaut, giebt den Begriff der mechaniſchen Bewegung.

Aber

Aber die Seele ſoll nicht nur dieſe Succeſſion, ſondern ſie ſoll ſich ſelbst in dieſer Succeſſion, und (weil ſie nur ihre Thätigkeit anſchaut) ſich ſelbst als thätig in dieſer Succeſſion, anſchauen. Thätig aber iſt ſie in dieſer Succeſſion nur inſofern ſie producirt, und durch dieſes unendliche Produciren die Succeſſion der Vorſtellungen unterhält. Sie ſoll alſo ſich ſelbſt in ihrem Produciren, in ihrem ſelbstthätigen Uebergehen von Urſache zu Wirkung anſchauen. Sie ſchaut ſich aber überhaupt nicht an, ohne ſich in einem Objekt darzuſtellen. Sie wird alſo ſich ſelbſt als ein Objekt anſchauen, in welchem produktive Kraft iſt.

Inſofern ſie ihre eignen Vorſtellungen producirt, inſofern iſt ſie von ſich ſelbſt wechſelſeitig Urſache und Wirkung. Sie wird ſich alſo als ein Objekt anſchauen, das von ſich ſelbst wechſelſeitig Urſache und Wirkung iſt, oder, was daſſelbe iſt, als eine ſich ſelbst organiſirende Natur.

Es iſt hier der Ort nicht, den Begriff der Organiſation umſtändlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muſs, iſt folgendes:

Iſt der menſchliche Geiſt eine ſich ſelbst organiſirende Natur, ſo kommt nichts von auſſen, mechaniſch, in ihn hinein; was in ihm iſt, das hat er von innen heraus, nach einem innern Princip, ſich angebildet. Alles ſtrebt daher in ihm zum Syſtem, d. h. zur abſoluten Zweckmäſsigkeit.

Alles aber, was abſolut zweckmäſsig iſt, iſt in ſich ſelbst ganz und vollendet. Es trägt in ſich ſelbſt Urſprung und Endzweck ſeines Daſeyns. Eben dieſes aber iſt der urſprüngliche Charakter des Geiſtes. Er iſt durch ſich ſelbſt zur Endlichkeit beſtimmt, conſtruirt ſich ſelbſt, producirt in's Unendliche fort ſich ſelbſt, und iſt ſo ſeines eignen Daſeyns Anfang und Ende.

Im Zweckmäſsigen durchdringt ſich Form und Materie, Begriff und Anſchauung. Eben dieſs iſt der Charakter des Geiſtes, in welchem Ideales und Reales abſolut vereinigt iſt. Daher iſt in jeder Organiſation etwas ſymboliſches, und jede Pflanze iſt, ſo zu ſagen, der verſchlungne Zug der Seele.

Da in unſerm Geiſte ein unendliches Beſtreben iſt, ſich ſelbſt zu organiſiren, ſo muſs auch in der äuſſern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organiſation ſich offenbaren. So iſt es wirklich. Das Weltſyſtem iſt eine Art von Organiſation, das ſich von einem gemeinſchaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemiſchen Materie ſind ſchon jenſeits der Gränzen des bloſs Mechaniſchen. Selbſt rohe Materien, die ſich aus einem gemeinſchaftlichen Medium ſcheiden, ſchieſsen in regelmäſsigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert ſich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermeſſen ſelbſt das gewaffnete Auge nicht mehr fähig iſt. Der ſtete und feſte Gang der Natur zur Organiſation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichſam ringend, jetzt ſiegt, jetzt unterliegt, jetzt in freyern, jetzt in beſchränktern Formen ſie durchbricht. Es iſt der allgemeine Geiſt der Natur, der allmälig die rohe Materie ſich ſelbſt anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organiſation ſichtbar iſt, bis zur veredelten Geſtalt, die die Feſſeln der Materie abgeſtreift zu haben ſcheint, herrſcht Ein und derſelbe Trieb, der nach Einem und demſelben Ideal von Zweckmäſsigkeit zu arbeiten, in's Unendliche fort ein und daſſelbe Urbild, die reine Form unſers Geiſtes, auszudrücken beſtrebt iſt.

Es iſt keine Organiſation denkbar ohne produktive Kraft. Ich möchte wiſſen, wie eine ſolche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieſelbe als ein Ding an sich annehmen. Es iſt hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtſam zu ſeyn. An dem, was täglich und vor unſern Augen geſchieht, iſt kein Zweifel möglich. Es iſt produktive Kraft in Dingen auſſer uns. Eine ſolche Kraft aber iſt nur die Kraft eines Geiſtes. Alſo können jene Dinge keine Dinge an sich — können nicht durch sich ſelbst wirklich ſeyn. Sie können nur Geſchöpfe, nur Produkte eines Geistes ſeyn.

Die Stufenfolge der Organiſationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine produktive Kraft, die erſt allmälig ſich zur vollen Freyheit entwickelt. Der Geiſt ſoll ſich ſelbst in der Succeſſion ſeiner Vorſtellungen anſchauen. Dieſs kann er nicht, ohne jene Succeſſion zu fixiren, d. h. ſie in Ruhe darzuſtellen. Daher iſt alles organiſche aus der Reihe von Urſachen und Wirkungen gleichſam hinweggenommen. Jede Organiſation iſt eine vereinigte Welt, (nach Leibnitz, eine verworrene Vorſtellung der Welt). Es iſt ein ewiges Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt iſt; denn, ſo weit wir zurückgehen, finden wir, daſs ſie nur aus ſich ſelbſt entſteht und in ſich ſelbſt zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt iſt, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die Form der Organiſation aber (ihr Begriff ſelbſt) iſt unzerſtörbar.

Aber der Geiſt, indem er die Succeſſion der Vorſtellungen fixirt, ſchaut ſich zwar in ſeinem produktiven Vermögen, nicht aber in der Thätigkeit des Producirens an. Nun iſt dasjenige, was der innern Succeſſion der Vorſtellungen äuſſerlich entſpricht, Bewegung. Jene Succeſſion der Vorſtellungen aber, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt als thätig anſchauen ſoll, wird durch ein Princip innrer Thätigkeit unterhalten. Soll er alſo ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion ſeiner Vorſtellungen anſchauen, ſo muſs er ſich als ein Objekt anſchauen, das ein innres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt hat. Ein ſolches Weſen heiſst lebendig.

Es iſt alſo nothwendig Leben in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organiſation giebt, ſo wird es auch eine Stufenfolge des Lebens geben. Nur allmälig nähert ſich der Geiſt ſich ſelbſt an. Es iſt nothwendig, daſs er ſich ſelbſt äusserlich, und zwar als organiſirte, belebte Materie erſcheine. Denn nur das Leben iſt das ſichtbare Analogon des geiſtigen Seyns. So wie der Geiſt nur in der Continuität ſeiner Vorſtellungen fortdauert, ſo das Lebendige nur in der Continuität ſeiner innern Bewegungen. Wäre nicht in uns ein ſteter Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung, ſo würde die geiſtige Thätigkeit erlöſchen, wäre im Körper nicht ein ſtetes Eingreifen einer Funktion in die andere, ein ſtetes Reproduciren der einen durch die andre, ein immer wiederhergeſtellter, immer wieder geſtörter

Gleichgewicht der Kräfte, ſo würde das Leben aufhören. *) Alles am Menſchen trägt den Charakter der Freyheit. Er iſt durchaus ein Weſen, das die todte Natur ihrer Vormundſchaft entlaſſen, und der Gefahr ſeiner eignen (unter ſich ſtreitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer iſt eine immer wiederkehrende, immer neubeſtandne Gefahr, eine Gefahr, in die er ſich durch eignen Impuls begiebt, und aus der er ſich ſelbſt wieder rettet.

Aber der Geiſt ſoll nicht die belebte Materie, ſondern er ſoll in der belebten Materie ſich ſelbſt anſchauen. Er ſelbſt aber unterſcheidet ſich nur durch ſein Innres, durch die Thätigkeit in ſeinen

---

*) Wer die neueſten Unterſuchungen über den Urſprung und das Princip des thieriſchen Lebens kennt, den kann es unmöglich befremden, zu hören, daſs noch nichts darüber ausgemacht ſey, daſs man eine ganz neue Unterſuchung der Sache von vorne an unternehmen wolle. Was die Fortſchritte dieſer Unterſuchungen am meiſten aufhält, iſt der herrſchende Begriff der Lebenskraft, einer wahrhaften qualitas occulta. — Der oben aufgeſtellte Begriff des Lebens läſst ſich auf die Phänomene des Lebens gar leicht anwenden. Wenn es z. B. beſtätigt wird, daſs die beyden elektriſchen Materien aus der Luft abſtammen, ſo läſst ſich leicht denken, daſs nach der verſchiedenen Art, wie, und der verſchiedenen Beſchaffenheit der Körper, wodurch dieſe Scheidung bewirkt wird, auch verſchiedene poſitive und negative Materien (nach Analogie der elektriſchen) entſtehen können, welche (wahrſcheinlich durch die Reſpiration erzeugt) durch ihren ſteten Conflikt das Leben unterhalten können.

Vorſtellungen. Alſo muſs dieſer Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck ſeines innern Zuſtandes ſeyn. Jede Vorſtellung des Geiſtes wird ſich im Körper gleichſam malen (das äuſſre Objekt malt ſich durch das Licht im Auge, die Bewegungen bilden ſich durch das Medium der Luft im Ohre gleichſam ab, u. ſ. w.), jede innre Bewegung muſs der Körper äuſſerlich nachahmen und gleichſam abbilden. Daher der Menſch das einzige Weſen, das Phyſiognomie hat. Je näher dem Menſchen das Thier, deſto näher auch der Phyſiognomie u. ſ. w.*)

Wenn aber der Körper der getreue Abdruck der Seele iſt, ſo fallen beyde in Einer Anſchauung zuſammen, der Geiſt verliert ſich in der Materie, es iſt keine Unterſcheidung beyder möglich. Doch ſoll der Geiſt in ſeinem Produkte nur ſich ſelbst anſchauen, d. h. er ſoll ſich ſelbst von ſeinem Produkte unterſcheiden. Man fragt, wie dieſs möglich ſey?

---

*) Der craſſe Realismus hat die erſten, und einfachſten Erfahrungen für ſich. Wir ſehen nur dadurch, daſs das Licht unſre Augen rührt, u. ſ. w. — Aber was iſt denn das Licht ſelbſt? Wiederum ein Objekt! — Und was iſt das Auge anders, als der Spiegel der Dinge? Der Spiegel aber ſieht nicht ſich ſelbst, er reflektirt, aber für ein Auge auſſer ihm. Daſs der Körper der Spiegel des Univerſums iſt, muſs ſelbſt erſt im Syſtem der Philoſophie abgeleitet werden, und der Idealismus ſelbſt führt auf einen Standpunkt, von welchem aus der Satz wahr wird, daſs alle Vorſtellungen in uns durch Einwirkung äuſſrer Dinge entſtehen. — Und zu welcher Welt gehört denn der Körper? Gehört er nicht zur objektiven Welt, d. h. ſelbſt nur zum Syſtem unſrer nothwendigen Vorſtellungen?

In ſeinem Körper vereinigt und ſammelt der Geiſt gleichſam die Elemente der Welt. Er ſieht dadurch ſelbſt die Gränze ſeines Producirens, indem er die ganze Sphäre ſeiner möglichen Handlungen in einer verkleinerten Welt anſchaut, die er durchdringt, und deren Bewegungen er durch ſeine Vorſtellungen regiert. Daſs aber dieſer Körper ſein Körper iſt, und durch ſeine Vorſtellungen regiert wird, weiſs er nur dadurch, daſs er dieſer Vorſtellung, unabhängig von der Bewegung, die ihr im Körper entſpricht, bewuſst werde. Es fragt ſich, wie der Geiſt ſich einer Vorſtellung, als ſolcher, bewuſst werde?

Wir haben den Geiſt durch die ganze Stufenfolge ſeiner Produktionen verfolgt. Es ſollte erklärt werden, wie er ſeiner ſelbst unmittelbar bewuſst werde, ſich ſelbſt unmittelbar anſchaue? Da er reine Thätigkeit iſt, ſo konnte er ſich nur in ſeiner Thätigkeit anſchauen. Sollte er ſich ſelbſt in ſeiner Thätigkeit anſchauen, ſo muſste er handeln. Dieſes urſprüngliche Handeln war nothwendig ein Handeln auf ſich ſelbst, denn für den Geiſt iſt bis jetzt nichts da, als er ſelbſt. Durch dieſes Handeln auf ſich ſelbſt entſtand ihm eine Welt von Produkten. Aber er ſollte nicht dieſe Produkte, ſondern in dieſen Produkten ſich ſelbst, d. h. ſeine Thätigkeit anſchauen. Dieſs iſt nicht möglich, als wenn er die Handlung, wodurch ihm das Produkt entſteht, vom Produkt ſelbst, oder, was daſſelbe iſt, ſeine Thätigkeit in der Vorſtellung vom Objekt der Vorſtellung abſondert. Es fragt ſich, wie dieſs geſchehe?

Wenn alle unſre Erkenntniſs lediglich empiriſch wäre, ſo würden wir nie aus der bloſsen Anſchauung heraustreten. Urſprünglich aber iſt unſer Wiſſen bloſs empiriſch. Daſs wir das Objekt der Anſchauung von ihr ſelbst, das Produkt von der Handlung, wodurch es entſteht, unterſcheiden, muſs daher eine ſpätere Handlung des Geiſtes ſeyn.

Ohne dieſelbe würden wir zwar alle Gegenſtände im Raum, den Raum ſelbſt aber doch nur in uns anſchauen. Denn, da das Bewuſstſeyn etwas abſolut Inneres iſt, zwiſchen welchem und äuſſern Dingen keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, ſo ſehen wir uns genöthigt zu behaupten, daſs wir die Dinge urſprünglich gar nicht ausser uns, oder, wie einige gelehrt haben, in Gott, ſondern daſs wir ſie lediglich in uns ſelbst anſchauen. Iſt dieſs, ſo ſcheint zwiſchen innrer und äuſſrer Welt keine Trennung möglich. Der äuſsre Sinn alſo wird ſich völlig in den innern auflöſen. Und weil Inneres nur im Gegenſatz gegen Aeuſsres unterſchieden wird, ſo wird mit der äuſſern Welt auch die innre unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frey in ſich ſelbſt zurückgehenden Thätigkeit ſchlieſst ſich die innre Welt auf. Unſre Thätigkeit aber, da ſie nicht aus ſich ſelbſt herausgienge, würde auch nicht frey in ſich ſelbſt zurückkehren. Sie wäre völlig in ſich ſelbſt verſchloſſen, in ſich ſelbſt gleichſam verloren.

Wir können dieſe Behauptung durch den Zuſtand erläutern, in welchem ſich die Seele während des Schlafs befindet. Da ſie eine continuirliche Thätigkeit iſt, ſo können wir nicht glauben, daſs ſie in dieſem Zuſtande aufhöre, thätig zu ſeyn, d. h. Vorſtellungen zu produciren. Weil aber die Seele vom Körper verlaſſen iſt, weil ſomit alle Beziehung auf einen äuſſern Raum unmöglich wird, ſo ſchaut die Seele in dieſem Zuſtande alles nur in sich ſelbst an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urtheil, und eben deſswegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorſtellungen, kurz, die Seele ſcheint zugleich mit dem Körper zu ſchlafen.

In dem Mittelzuſtand zwiſchen Schlaf und Wachen wird die Seele in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die halbwache Einbildungskraft geſtört; daraus entſteht das Träumen, in welchem ſie zwar mit Bewuſstſeyn, aber alles in der gröſsten Verworrenheit anſchaut. Die Gegenſtände ſchweben in dieſem Zuſtande gleichſam in einer Zwiſchenwelt, und die Seele, obgleich ſie oft urtheilt, daſs ſie träumt, vermag doch nicht ihre Vorſtellungen zu berichtigen, weil ſie nicht im Stande iſt, ſich völlig von ihrem Gegenſtande loszureiſſen.

Es iſt alſo nicht möglich, daſs alle Thätigkeit des Geiſtes in der Anſchauung erlöſche, denn ſonſt würden wir uns auch nicht einmal dieſer Anſchauung bewuſst werden. Die Frage iſt nur, ob ſich in unſerer innern Erfahrung irgend ein Produkt einer ſolchen Thätigkeit vorfinde, die über die Anſchauung hinausreicht.

Daſs im Zuſtand der Anſchauung Vorſtellung und Objekt Eins und daſſelbe ſeyen, muſs (nach dem obigen) eingeräumt werden. Gleichwohl trennen wir beyde, indem wir von dieſer Trennung reden. Da ſie aber in uns nothwendig vereinigt ſind, ſo können ſie nicht real, ſondern nur ideal, in Gedanken, getrennt werden. Es fragt ſich aber, wie in uns der Gedanke möglich ſey?

Es erhellt hieraus, im Vorbeygehen zu erinnern, daſs der Gedanke unmöglich unſre urſprüngliche Thätigkeit ſeyn kann, denn er folgt erſt der Anſchauung, und er bedarf zu ſeiner Erklärung ſelbſt noch eines höhern Princips, aus dem er (wie Minerva aus dem Haupte Jupiters) entſpringt. Ohne eine urſprüngliche Energie des Geiſtes iſt keine Freyheit des Gedankens, ohne Freyheit des Gedankens keine Unterſcheidung des Gegenſtandes und der Vorſtellung, ohne dieſe weder Bewuſstſeyn, noch Philoſophie, die eben von jener Unterſcheidung ausgeht.

Es iſt in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geiſtes in der Anſchauung frey zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derſelben zu unterſcheiden. Ohne dieſe Unterſcheidung wäre alle unſre Erkenntniſs lediglich empiriſch. Es iſt alſo das Vermögen der Begriffe a priori, was uns fähig macht, den Zuſtand der blinden Anſchauung zu verlaſſen. Dieſe Begriffe aber ſind ſelbſt nichts anders, als urſprüngliche Anſchauungsweiſen des Geiſtes. Als Begriffe ſind ſie daher nur da, inſofern wir begreifen, d. h. inſofern wir abſtrahiren, alſo nicht uns angeboren, (denn was angeboren iſt, iſt ohne unſer Zuthun da). — Die Seele kann nicht ein beſondres Ding ſeyn, dem beſtimmte Ideen erſt eingepflanzt worden; denn abſtrahirt von ihren Ideen iſt ſie ſelbſt Nichts. Nicht alſo ihre Ideen ſind ihr, ſondern ſie iſt ſich ſelbſt angeboren. Wer aber unfähig iſt, den Geiſt in ſeiner Thätigkeit, in ſeinem Handeln, aufzufaſſen, wer alſo nichts von ihm kennt, als was er von ihm abſtrahirt hat, dem erſcheinen dieſe urſprünglichen Handlungen des Geiſtes, durch welche er erſt zum Bewuſstſeyn gelangt, als bloſse formale Anlagen, die erſt durch äuſſern Anſtoſs entwickelt werden, der Geiſt ſelbſt aber als Etwas Ruhendes, in dem man nichts unterſcheiden kann, als ein urſprüngliches Vermögen zu handeln. Ein ſolches ruhendes Vermögen des Geiſtes aber iſt ein wahrhaftes Unding, das nirgends, als in den Abſtraktionen der Philoſophen wirklich iſt.

Der Geiſt ſoll ſeiner ſelbſt in ſeinem reinen Handeln bewuſst werden. Der Begriff aber iſt nur die nachgeahmte Anſchauung. Alſo wird der Begriff mit der Anſchauung in Einem Bewuſstſeyn zuſammenfallen. Alſo reicht der Begriff allein noch nicht hin, ein reines Selbſtbewuſstſeyn des Geiſtes zu erklären.

Auch dem Thier, das in einem beſtändigen Stupor begriffen iſt, kann man Begriff ſo wenig als Anſchauung abſprechen. Was aber dem Thier (und dem Menſchen, der ſich ihm annähert) fehlt, iſt das frey unterſcheidende und beziehende Bewuſstſeyn, mit einem Worte, das Urtheil, das Vorrecht vernünftiger Weſen. Im Urtheil allein ſind vereinigt die beyden Handlungen, die freye Unterſcheidung der Anſchauung und des Begriffs, und die freye Beziehung beyder auf einander. Durch das Urtheil erſt wird das Produkt der Anſchauung zu einem Objekt, das wir beſtimmen. Indem wir untheilen, erſt, löst ſich die Vorſtellung gleichſam von der Seele ab, und tritt als Objekt in eine Sphäre auſſer ihr.

Aber das Urtheil ſelbſt iſt nichts Urſprüngliches. Es fragt ſich erſtens, wodurch es dem Geiſte möglich wird, Objekt und Vorſtellung zu unterſcheiden? Die Natur hat dieſes Problem durch eine in den Tiefen der menſchlichen Seele verborgne Kunſt gelöst. Damit nicht beyde, Begriff und Objekt, in Einem Bewuſstſeyn zuſammenfallen, dehnt die Einbildungskraft den Begriff über die Schranken der Individualität aus, ſo doch, daſs der Begriff zwiſchen Allgemeinheit und Individualität in der Mitte ſchwebe. So gelingt es ihr, indem ſie die Regel, nach welcher das Objekt entſteht, ſinnlich verzeichnet, durch einen eigenthümlichen Schematismus Individualität und Allgemeinheit in Einem und demſelben Produkte zu vereinigen. Zweytens, wie es möglich iſt, daſs beydes, Gegenſtand und Vorſtellung, auf einander bezogen werden? — Die produktive Einbildungskraft entwirft ein Bild, wodurch der Begriff beſtimmt und begränzt wird. Im Zuſammentreffen des Schema's und des Bildes erſt liegt das Bewuſstſeyn eines einzelnen Gegenſtandes.

Es iſt ein unvermeidliches Uebel in der Philoſophie, daſs ſie in einzelne Momente und Handlungen zerſplittern muſs, was im menſchlichen Geiſte ſelbſt nur Eine Handlung, Ein Moment iſt. Sie wird eben damit allen unverſtändlich, welche unfähig ſind, durch transſcendentale Einbildungskraft zu vereinigen, was man nothgedrungen getrennt hatte. So zeigt es ſich deutlich, daſs die Seele kein Schema des Gegenſtandes entwerfen könne, ohne daſs ihr ein Bild deſſelben vorſchwebe, das ſie im Produciren leitet, noch daſs ſie ein Bild produciren kann, ohne dabey nach einer ſinnlich verzeichneten Regel (einem Schema) zu verfahren.

Es zeigt ſich alſo, daſs jene Folge von Handlungen, welche alle zuſammen Bedingungen des Bewuſstſeyns ſind, keine Aufeinanderfolge iſt, d. h. daſs nicht eine die andere, ſondern daſs ſie ſich alle zuſammen wechſelſeitig vorausſetzen und hervorbringen. Es iſt ein Wechſel von Handlungen, die ſtets in ſich ſelbſt zurücklaufen. Im Urtheil alſo liegt eigentlich der Mittelpunkt, von welchem alle theoretiſchen Handlungen ausgehen, und in welchen ſie zurückkehren.

Aus dieſem magiſchen Kreiſe nun ſollen wir herauskommen. Jede Handlung aber, die ſich aufs Objekt bezieht, kehrt in dieſen Kreis zurück. Es iſt nicht möglich, ihn zu verlaſſen, als durch eine Handlung, die kein Objekt mehr hat, als den Geiſt ſelbſt. Es iſt klar, daſs der Geiſt ſeines Handelns, als ſolchen, nicht bewuſst werden könne, als inwiefern er über alles Objektive hinausſtrebt. Jenſeits aller Objekte aber findet der Geiſt nichts mehr, als ſich ſelbſt.

Jene Handlung ſelbſt aber, wodurch der Geiſt vom Objekt ſich losreiſst, läſst ſich nicht weiter erklären, als aus einer Selbſtbeſtimmung des Geiſtes. Der Geiſt beſtimmt ſich ſelbſt, dieſs zu thun, und indem er ſich beſtimmt, thut er es auch.

Es iſt ein Schwung, den der Geiſt ſich ſelbſt über alles Endliche hinaus giebt. Er vernichtet gleichſam für ſich ſelbſt alles Endliche, und nur in die ſem ſchlechthin poſitiven ſchaut er ſich ſelbſt an.

Jene Selbſtbeſtimmung des Geiſtes heiſst Wollen. Der Geiſt will, und er iſt frey. Daſs er will, dafür läſst ſich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deſswegen, weil dieſe Handlung ſchlechthin geſchieht, iſt ſie ein Wollen.

Indem der Geiſt alles Objektive für ſich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die reine Form ſeines Wollens, von nun an das ewige Geſetz ſeines Handelns.

Die Frage war: Wie der Geiſt ſeines Handelns unmittelbar ſich bewuſst werde. Die Antwort war: dadurch, daſs er ſich vom Objekt losreiſst; was wieder nicht geſchehen kann, ohne daſs er ſchlechthin handle. Schlechthin handeln aber heiſst Wollen. Alſo wird der Geiſt nur im Wollen ſeines Handelns unmittelbar bewuſst, und der Akt des Wollens überhaupt iſt die höchſte Bedingung des Selbſtbewuſstseyns.

* * *

Dieſs iſt nun diejenige Handlung, welche wir gleich anfangs geſucht haben, die Handlung, welche theoretiſche und praktiſche Philoſophie vereinigt.

Für dieſe Handlung ſelbſt läſst ſich weiter kein Grund angeben, denn der Geiſt *iſt* nur dadurch, daſs er *will*, und kennt ſich ſelbſt nur dadurch, daſs er ſich ſelbſt beſtimmt. Ueber dieſe Handlung können wir nicht hinaus, und darum iſt ſie mit Recht das Princip unſers Philoſophirens.

Der Geiſt iſt ein urſprüngliches Wollen. Dieſs Wollen muſs daher ſo unendlich ſeyn, als er ſelbſt. In dieſer Handlung des Wollens aber liegt ſchon der Dualismus der Principien, der durch unſer ganzes Wiſſen hindurch herrſcht. In dieſer Handlung ſchon ſcheiden ſich die beyden Welten, zwiſchen welchen unſer Wiſſen getheilt iſt.

Der Geiſt beſtimmt urſprünglich ſich ſelbſt, und iſt ſo ſeiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Dieſen urſprünglichen Streit des Thuns und des Leidens endet er in der Anſchauung einer objektiven Welt. Aber in dieſem Streit nur (des Thuns und des Leidens) dauert er ſelbſt fort. Könnte alſo der Geiſt jenen urſprünglichen Streit nicht wieder herſtellen, ſo würde mit dieſem Streit zugleich auch alle ſeine Thätigkeit, in der Anſchauung ihr Ende finden. Jenen Streit aber kann er nur dadurch wiederherſtellen, daſs er ſich vom Produkt der Anſchauung losreiſst, und dieſs kann er wieder nicht, ohne ſich ſelbſt dazu zu beſtimmen, d. h. ohne abermals thätig und leidend zu werden.

Der Geiſt will. Wollen aber findet nur im Gegenſatz gegen das Wirkliche ſtatt. Nur weil der Geiſt im Wirklichen ſich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealiſchen. Das Wirkliche alſo iſt ſo nothwendig und ſo ewig, als das Idealiſche, und der Geiſt iſt durch ſein eignes Wollen an die Objekte gefeſſelt.

Umgekehrt, ohne Freyheit des Wollens iſt in uns nur ein blindes Vorſtellen und kein Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt in unſerm Vorſtellen.

Und da die ganze objektive Welt nichts an ſich wirkliches iſt, ſo begreift man nicht, wie ſie fortdaure, als durch das ſtete Wollen des Geiſtes. Nur die Freyheit unſers Wollens iſt es, was das ganze Syſtem unſrer Vorſtellungen trägt, und die Welt ſelbſt beſteht nur in dieſer Expanſion und Contraction*) des Geiſtes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geiſtes erſt alle Zeit entſteht, ſo begreift man dadurch auch das Zugleichſeyn aller Dinge in der Welt. In der urſprünglichſten Handlung des Geiſtes ſchon liegt (unentwickelt) die Idee eines Univerſums; entwickelt und dargeſtellt wird ſie erſt durch eine unendliche Reihe von Handlungen. Nur jene Eine Handlung iſt ihrer Natur nach ſynthetiſch, die übrigen alle ſind in Bezug auf ſie nur analytiſch.

* * *

Bey Gelegenheit Kant's hat man mehrmals gefragt, wie theoretiſche und praktiſche Philoſophie zuſammenhängen; ja man hat ſogar gezweifelt, ob ſie überhaupt in ſeinem Syſteme zuſammenhängen. Wenn man ſich aber an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die er ſelbſt als Princip ſeiner praktiſchen Philoſophie aufſtellt, ſo hätte man leicht gefunden, daſs dieſe Idee in ſeinem Syſtem der Punkt iſt, durch welchen theoretiſche und praktiſche Philoſophie zuſammenhängen, und daſs in ihr eigentlich ſchon die urſprünglichſte Syntheſis theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie ausgedrückt iſt. Ich hoffe, dieſs noch deutlicher zu machen.

---

*) Ein Bild der ſteten Schöpfung, das Leſsing, in ſeiner Unterredung mit Jacobi, Leibnitz'en geliehen hatte.

Die ganze praktiſche Philoſophie fodert als Princip transſcendentale Freyheit; von dieſer aber wird in der Kritik der praktiſchen Vernunft behauptet, ſie wäre ganz undenkbar, wenn die Naturgeſetze überhaupt, und insbeſondere das Geſetz der Cauſalität Geſetze von Dingen an ſich, und nicht von bloſsen Erſcheinungen wären. Hier verräth ſich alſo bereits ein nothwendiger Zuſammenhang der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie in dieſem Syſteme.

Ferner: Kant ſelbſt behauptet, man könne und müſſe die Handlungen der Menſchen einerſeits als nothwendig und nach Geſetzen von Urſache und Wirkung, pſychologiſch, erklären, gleichwohl ſey man deſshalb nicht genöthigt, die Idee der Freyheit, und mit ihr alle Begriffe von Schuld und Verdienſt aufzugeben. –– Warum? — Wer iſt dann hier der Erklärende? ich ſelbſt. Und für wen wird erklärt? abermals für mich ſelbſt. Was iſt denn nun alſo jenes Ich, dem ſeine Handlungen, obgleich ſie frey ſind, doch als Folgen eines nothwendigen Zuſammenhangs von Urſachen und Wirkungen erſcheinen? Offenbar ein Weſen, das ſeinen Handlungen ſelbſt eine äuſsre Sphäre giebt, das ſich ſelbſt erſcheint, für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt empiriſch wird — ein Princip, das, weil ihm alles andre erſcheint, ſelbſt nicht Erſcheinung ſeyn, oder unter Geſetzen der Erſcheinung ſtehen kann. — Offenbar alſo ſetzt Kant durch jene Behauptung, daſs die freyen Handlungen uns ſelbſt (empiriſch) erſcheinen, ein höheres Princip voraus, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und

Freyheit, Reales und Ideales urſprünglich (wie durch eine präſtabilirte Harmonie) vereinigt ſind.

Wenn nämlich der menſchliche Geiſt urſprünglich autonomiſch iſt, ſo iſt er ein Weſen, das in ſich ſelbſt nicht nur den Grund, ſondern auch die Gränze ſeines Seyns und ſeiner Realität trägt, dem alſo dieſe Gränze durch nichts Aeuſſeres beſtimmt ſeyn kann, eine in ſich ſelbſt beſchloſsne, in ſich ſelbſt vollendete Totalität. Wenn alſo ein ſolches Weſen eine äussere Welt anſchauen ſoll, ſo muſs es ſeiner Natur gemäſs ſeyn, daſs, was nur innere Handlung des Geiſtes iſt, ihm äusserlich, und zwar nothwendig, und unter nothwendigen Geſetzen, erſcheine. Zu den abſolut innern Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unſrer, als moraliſcher Weſen, bewuſst werden. Das letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns ſelbſt zu unterſcheiden, d. h. ausser uns anzuſchauen. —

Gleichermaſſen, wenn dieſes in ſich ſelbſt beſchloſſene Weſen auf eine äuſſere Welt wirken ſoll, ſo muſs dieſe ſelbſt in den Umkreis ſeiner urſprünglichen Thätigkeit fallen, und das Sinnliche kann vom Ueberſinnlichen nicht der Art, ſondern nur ſeinen Schranken nach verſchieden ſeyn.

Umgekehrt, wenn die äuſsre Welt (wie Kant in der theoretiſchen Philoſophie erweiſst) bloſse Erſcheinung iſt, ſo läſst ſich nicht begreifen, wie eine unendliche Mannichfaltigkeit äuſsrer Dinge und ein Syſtem von Regelmäſsigkeit und Zweckmäſsigkeit aus der Vorſtellkraft eines moraliſch leeren und todten in ſich ſelbſt zweck- und beſtimmungsloſen Weſens entſpringen konnte.[*]

Alſo iſt offenbar, daſs Kant's theoretiſche und praktiſche Philoſophie beyde gleich grundlos und unbegreiflich ſind, wenn ſie nicht beyde aus Einem Princip, dem der urſprünglichen Autonomie des menſchlichen Geiſtes, hervorgehen.

* * *

Auch wenn wir von dieſer Unterſuchung alles materiale Intereſſe abſondern, und nur die Methode, welche wir dabey befolgen müſsten, überhaupt in Betrachtung ziehen, werden wir auf daſſelbe Reſultat kommen.

Die theoretiſche Philoſophie fodert, daſs der Urſprung der Vorſtellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfniſs zu erklären, und iſt nicht dieſe Erklärung ſelbſt ſchon eine Handlung, die vorausſetzt, daſs wir uns von unſern Vorſtellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daſs wir bereits praktiſch geworden ſeyen. Alſo ſetzt die theoretiſche Philoſophie in ihren erſten Principien ſchon die praktiſche voraus. — Umgekehrt, ſetzt auch praktiſche Philoſophie die theoretiſche voraus. Den Beweis würden mir die meiſten Leſer erlaſſen, auch wenn er nicht ſchon im Vorhergehenden geführt wäre. Alſo iſt eine einſeitige Auflöſung der beyden Fragen, wie theoretiſche und praktiſche Philoſophie möglich ſey, nicht zu finden, und es muſs für ſie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine gemeinſchaftliche Auflöſung geben.

---

[*] Auch wird dieſen Idealismus keiner begreifen, der nicht einſieht, daſs das urſprünglich Praktiſche in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns iſt.

Dieſe kann eben deſswegen weder in der theoretiſchen noch praktiſchen Philoſophie gefunden werden; denn beyde ſchlieſsen einander wechſelſeitig aus, alſo entweder gar nicht, oder nur in einer höhern Philoſophie, die ſie beyde umfaſst, die eben deſswegen von einem abſoluten Zuſtand des menſchlichen Geiſtes ausgehen muſs, in welchem er weder theoretiſch noch praktiſch iſt, aus welchem es aber einen gemeinſchaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretiſchen ſowohl als des Praktiſchen geben muſs.

Der Uebergang aber aus einem unbeſtimmten abſoluten Zuſtand in einen beſtimmten, kann nicht durch äuſsre Beſtimmung geſchehen, denn in jenem Zuſtand iſt der Geiſt für jede äuſsre Urſache verſchloſſen. Soll er alſo beſtimmt werden, (und dieſs müſſen wir vorausſetzen) ſo kann er nur durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn. Dieſes Selbſtbeſtimmen des Geiſtes alſo muſs der gemeinſchaftliche Uebergang zur theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie ſeyn, und ſo ſehen wir uns wieder an demſelben Punkte, von welchem wir ausgegangen ſind.

* * *

Es iſt überhaupt ein verkehrtes Unternehmen, die theoretiſche Philoſophie durch die theoretiſche begründen zu wollen. So lange es uns bloſs darum zu thun iſt, ein philoſophiſches Gebäude zu errichten, (wie es offenbar der Zweck Kants war) mögen wir uns mit einem ſolchen Fundamente begnügen, ſo wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden ſind, daſs es auf der Erde feſt ſteht. Wenn aber von einem Syſtem die Rede iſt, ſo fragt ſich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht? und ſo in's Unendliche fort.

Syſtem heiſst nur ein ſolches Ganzes, das ſich ſelbſt trägt, das, in ſich ſelbſt beſchloſſen, keinen Grund ſeiner Bewegung und ſeines Zuſammenhangs auſſer ſich vorausſetzt. So wurde das Weltgebäude ein Weltſyſtem, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein ſolches allgemeines Gleichgewicht der geiſtigen Kräfte nun ſoll die Philoſophie entdecken, um zum Syſteme zu werden. Aber eben ſo wenig, als die Kräfte, wodurch das Univerſum beſteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar ſind, (denn die Materie ſetzt ſie voraus, und muſs aus ihnen erklärt werden) kann das Syſtem unſers Wiſſens aus unſerm Wiſſen erklärt werden, ſondern ſetzt ſelbſt ein Princip voraus, das höher iſt, denn unſer Wiſſen und Erkennen. Was aber allein alles unſer Erkennen überſteigt, iſt das Vermögen der transſcendentalen Freyheit, oder des Wollens in uns. Denn als die Gränze alles unſers Wiſſens und Thuns iſt es nothwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — ſeiner Natur nach Grundloſeſte, Unbeweiſsbarſte, eben deſswegen aber Unmittelbarſte und Evidenteſte in unſerm Wiſſen.

Die ganze Revolution, welche die Philoſophie durch Entdeckung dieſes Princips erfährt, verdankt ſie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muſs, nicht in der Welt ſelbſt, ſondern auſſerhalb der Welt anzunehmen. Es iſt die alte Foderung Archimeds, (auf die Philoſophie angewandt) welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem feſten Punkte innerhalb der Welt ſelbſt anlegen, und ſie damit aus der Stelle rücken zu wollen, iſt vergebliche Arbeit. Höchſtens gelingt es, damit einzelne Dinge fort zu bewegen. Archimed verlangt einen feſten Punkt ausser der Welt. Dieſen theoretiſch (d. h. in der Welt ſelbſt) finden zu wollen, iſt widerſinnig.

Wenn es aber in uns ein reines Bewuſstſeyn giebt, das, von äuſſern Dingen unabhängig, von keiner äuſſern Macht überwältigt, ſich ſelbſt trägt und unterhält, ſo iſt dieſs eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein feſter Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, ohne ihn deſshalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, ſondern nur an die innere Idee der Freyheit anzulegen *).“, die, weil ſie jene beyde Welten in ſich vereinigt, auch das Princip beyder ſeyn muſs.

Dieſer abſoluten Freyheit werden wir nun nicht anders, als durch die That bewuſst. Sie weiter abzuleiten, iſt unmöglich.

Die Quelle des Selbſtbewuſstſeyns iſt das Wollen. Im abſoluten Wollen aber wird der Geiſt ſeiner ſelbſt unmittelbar inne, oder, er hat eine intellektuale Anſchauung ſeiner ſelbſt. An-

---

*) Kant's Worte in ſeiner Abh. Vom vornehmen Tone in der Philoſophie.

ſchauung heiſst dieſe Erkenntniſs, weil ſie unvermittelt, intellektual, weil ſie eine Thätigkeit zum Objekt hat, die weit über alles Empiriſche hinausgeht, und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargeſtellt wird, ruht. Begriffe alſo giebt es nur von Objekten, und dem, was begränzt iſt, und ſinnlich angeſchaut wird. Der Begriff der Bewegung iſt nicht die Bewegung ſelbſt, und ohne Anſchauung wüſsten wir nicht, was Bewegung iſt. Freyheit aber wird nur von Freyheit erkannt, Thätigkeit nur von Thätigkeit aufgefaſst. Gäbe es in uns kein intellektuales Anſchauen, ſo wären wir auf immer in unſern objektiven Vorſtellungen befangen, es gäbe auch kein transſcendentales Denken, keine transſcendentale Einbildungskraft, keine Philoſophie, weder theoretiſche noch praktiſche.

Nur jenes ſtete Anſchauen unſrer ſelbſt in unſrer reinen Thätigkeit iſt es, was erſt die objektive Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das Ich denke, möglich macht. Es iſt wahr, daſs der Satz: ich denke, lediglich empiriſch iſt, aber das Ich in dieſem Satze iſt eine rein intellektuale Vorſtellung, weil ſie allem empiriſchen Denken nothwendig vorangeht. *) Dieſe

---

*) Abermals Kant's eigne Worte. Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm. — Es iſt ſonderbar, wie gewiſſe philoſophiſche Schriftſteller andern Schriftſtellern ewig Kant's Worte wiederholen, als ob ſie unmündig wären, oder, als ob ſie von den 100 Stellen, z. B. in welchen Kant gegen die Möglichkeit einer intellektualen Anſchauung (in ſeinem Sinne) ſpricht, nicht zum wenigſten auch Eine geleſen hätten. Es iſt, als ob eine durch-

ſtete Thätigkeit der Selbſtanſchauung und die transſcendentale Freyheit, woran ſie ſich erhält, iſt allein, was macht, daſs im Strom der Vorſtellungen nicht ich ſelbſt untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanke zu Gedanke, von Zeit zu Zeit, (wie auf unſichtbaren Fittigen) fortträgt.*)

Alle Schwärmerey überſchreitet die Gränzen der Vernunſt. Dieſe Gränzen, behaupten wir, zieht der Geiſt ſich ſelbſt, denn er giebt ſich ſelbſt ſeine Sphäre, ſchaut ſich nur in dieſer Sphäre an, und auſſer dieſer Sphäre iſt nichts für ihn. Es iſt nur lächerlich, in dem Schwärmerey zu finden, was alle Schwärmerey auf immer unmöglich macht.

Sichrer vielleicht iſt dieſe Phildſophie endlich vor den Vergleichungen, die man zwiſchen ihr und andern anſtellen wollte. — Wie tief hinweg unter dem Schwung dieſer Philoſophie gehen die Nachforſchungen nach einem erſten Lehrſatz in der Philoſophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerſpiel alles trans-

---

teten, nachdem man ihnen bewieſen, daſs ſie ihren Herrn und Meiſter nicht verſtanden, auch noch den Ruhm des fleiſsigen Leſens und Auswendigwiſſens ſeiner Worte zu verlieren, wogegen doch niemand Zweifel erheben will.

*) Nach dem, was Hr. Prof. Fichte im 4ten Hefte des V. Bdes des philoſ. Journals hierüber geſagt hat, bleibt nichts hinzuzuſetzen übrig. — Eigentlich gehört die ganze Unterſuchung in die Aeſthetik, (wo ich auch auf ſie zurückkommen werde). Denn dieſe Wiſſenſchaft zeigt erſt den Eingang zur ganzen Philoſophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philoſophiſcher Geiſt iſt.

ſcendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden ſollte. Der Dogmatismus verſetzt ſeinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges Syſtem von Vorſtellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden, oder den Flug zur höhern Welt (der Freyheit) zu unternehmen, gleich unmöglich iſt. Die transſcendentale Philoſophie hat das eigne, daſs ſie den, der ſie faſst, gleich anfangs in Freyheit ſetzt, indem ſie die Feſſeln ſprengt, womit das empiriſtiſche Wiſſen ihn umſtrickt hatte. Alles Objektive beſchränkt, ſeiner Natur nach. Was unſer eignes Werk iſt ſogar, ſobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden iſt, wird uns zur Schranke, und das ſchöpferiſche Gefühl, unter dem es entſtand, verſchwindet. —

Die transſcendentale Philoſophie, indem ſie alles Objektive vorerſt als nicht vorhanden anſieht, iſt ihrer Natur nach aufs Werdende und Lebendige gerichtet, denn ſie iſt in ihren erſten Principien genetiſch, und der Geiſt wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. — Sie hat mit dem Skepticismus die Freyheit der Contemplation und des Räſonnements, mit dem Dogmatismus die Nothwendigkeit der Behauptungen gemein. — Man wird ihre Wirkung in andern Wiſſenſchaften ſpüren, weil ſie die Köpfe nicht nur weckt, ſondern, wie durch einen elektriſchen Schlag, ihre Pole umkehrt.

IV.

„Er iſt ein Idealiſt, ſein Syſtem iſt ein idealiſtiſches," ſo ſprechen Manche, und glauben, damit den Mann und ſein Syſtem auf einmal geſchlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn Ihr wüſstet, daſs er nur inſofern Idealiſt iſt, als er zugleich und eben deſswegen der ſtrengſte und bündigſte Realiſt iſt, würdet Ihr anders reden. — Was iſt denn Euer Realismus? worin beſteht er eigentlich? — In der Behauptung: daſs Etwas auſſer Euch — ihr wiſst nicht was, noch wie, noch wo — Eure Vorſtellungen veranlaſſe? — Mit Erlaubniſs geſagt, dieſs iſt falſch. Ihr habt das nicht aus Euch ſelbſt geſchöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und ſprecht es nach, ohne euch ſelbſt zu verſtehen. Euer Realismus iſt weit älter, als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer, als jene von der oberſten Oberfläche abgeſchöpfte Erklärung des Urſprungs Eurer Vorſtellungen.

An dieſen urſprünglichen Realismus verweiſen wir euch. Dieſer glaubt und will nichts anders, als daſs der Gegenſtand, den ihr vorſtellt, zugleich auch der wirkliche ſey. Dieſer Satz aber iſt nichts anders, als der klare, unverkennbare Idealismus; und ſo ſehr ihr Euch dagegen ſträuben mögt, ſeyd ihr doch alle zuſammen geborne Idealiſten.

Von dieſem Realismus wiſſen Eure Schulphiloſophen nur deſswegen nichts, weil ihnen die menſchliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längſt verſchwunden iſt. Ihr ſollt fühlen, daſs ihr einer beſſern Philoſophie werth ſeyd. Laſst die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt Eure Menſchennatur, deren Tiefe noch keine Philoſophie aus Begriffen ergründet hat, Wenn man hätte vorausſehen können, daſs blinder Glaube an die Ausdrücke eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an ſeine Philoſophie ſelbſt, ſo hätte man bedauern können, daſs Kant ſeine Philoſophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerſtören ſollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

„Wir kennen die Dinge an ſich nicht," ſagt Kant. Wenn einer ſagt: ich kenne den Herrn N. N. nicht, ſo heiſst dies ſo viel: ich weiſs gar wohl, daſs dieſer N. N. in rerum natura exiſtirt, nur ich gerade kenne ihn nicht. Freylich ſetzt jener Ausdruck die Exiſtenz der Dinge an ſich voraus! Es iſt, als ob ein Dogmatiker ſpräche, der irgend einem Dritten Kant's Behauptungen in ſeiner Sprache verſtändlich machen wollte.

Nichts deſtoweniger müſste ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, ſondern auf die Sache geht, zwar dem Buchſtaben ſeines Lehrers zuwider, doch ſeinem Geiſte ganz gemäſs, behaupten, daſs wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, d. h. daſs zwiſchen dem vorgeſtellten und dem wirklichen Gegenſtand gar kein Unterſchied ſtatt ſinde.

Es ſollen ſich einige deſs rühmen, daſs ihr Herr und Meiſter buchſtäblich verſtanden ſeyn will. Es ſind Leute, die nicht ahnen, daſs auch in dem Buchſtaben eines ſolchen Mannes weit mehr liegt, als ſie zu faſſen vermögen. — Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchſtaben verſtanden ſeyn will, ſo hat ihn niemand beſſer verſtanden, als Gegner, wie Benedikt Stattler, u. a. vor allen andern aber ein gewiſſer Herr Schäffer, der im Jahr 1792 eine Schrift herausgab: Inconſequenzen und auffallende Widerſprüche in der Kantiſchen Philoſophie, beſonders in der Kritik der r. V. Deſſau, bey Hofmann, gr. 8. betitelt.

Jeder kühne Ausdruck in der Philoſophie gränzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzuſtellen ſucht, was gar nie Objekt der Vorſtellung ſeyn kann. Er ſymboliſirt, was er nicht verſinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt ſelbſt, ſo entſteht eine Philoſophie, die noch weit abentheuerlicher klingt, als die Religion der alten Aegyptier oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorſtellung davon.

Die Dinge an ſich ſind vor Kant ſchwerlich in dem Sinne da geweſen, in welchem er von ihnen ſpricht. Sie ſollten nur der Anſtoſs ſeyn, den Leſer vorerſt aus dem Schlummer des Empirismus aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meynt.

„Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muſs im Ueberſinnlichen liegen;“ dieſs ſagte Kant, wie es alle wahre Philoſophen vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer und vortreſflicher geſagt hat, als Jacobi. — Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, daſs es bedingt iſt, ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt hat.

Dieſen überſinnlichen Grund alles Sinnlichen nun ſymboliſirte Kant durch den Ausdruck: Dinge an ſich — ein Ausdruck, der wie alle ſymboliſchen Ausdrücke einen Widerſpruch in ſich ſchlieſst, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzuſtellen, das Unendliche endlich zu machen ſucht. Solche widerſprechende (ungereimte) Ausdrücke aber ſind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzuſtellen vermögen. Was unäſthetiſche Köpfe aus einem ſolchen Wort machen können, weiſs man längſt. Plato erſchöpft ſich in Worten, um es auszudrücken, daſs die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empiriſche Daſeyn hinweg reicht. Nichts deſto weniger kann man noch heut zu Tage den Beweiſs hören, daſs Plato's Ideen wirkliche Subſtanzen ſeyen, gerade ſo wie Kant's Dinge an ſich. (Man ſ. Pleſsing's Memnonium und andere Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet ſich in Kant's Streitſchrift gegen Herrn Eberhard, (über eine Entdeckung etc. S. 55, 56.): „daſs wir auf Dinge an sich kommen müſſen (bey Erklärung der Vorſtellungen), iſt die beſtändige Behauptung der Kritik, nur daſs ſie dieſen Grund des Stoffes ſinnlicher Vorſtellungen nicht ſelbſt wiederum in Dingen *als Gegenſtänden der Sinne*, ſondern in etwas *Ueberſinnlichem* ſucht, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine (verſteht ſich, wie immer, theoretiſche, kategoriſche, auf ein Daſeyn gehende) Erkenntniſs haben. Sie ſagt, die Gegenſtände *als Dinge an sich* geben den Stoff zu empiriſchen Anſchauungen (sie enthalten den Grund, das Vorſtellungsvermögen ſeiner Sinnlichkeit gemäſs zu beſtimmen), aber ſie *sind* nicht der Stoff derſelben.“

Es iſt offenbar, daſs die Dinge an ſich hier nichts, als die Idee eines überſinnlichen Grundes der Vorſtellungen bezeichnen; ſie enthalten nur den Grund, das Vorſtellungsvermögen sinnlich zu beſtimmen. Ohne dieſes Beſtimmen würden wir uns ſelbſt dieſes überſinnlichen Grundes nicht bewuſst werden. In dieſer Handlung des Beſtimmens (unſrer ſelbſt) erſt ſcheiden sich die beyden Welten, die sinnliche (reale, der Erſcheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich).

Ich weiſs gar wohl, daſs Kant in ſeiner theoretiſchen Philoſophie dieſes überſinnliche Princip, nach welchem alle Vorſtellungen conſtruirt werden, gänzlich unbeſtimmt läſst. Irgendwo ſtellt er dem Materialismus als Hypotheſe in polemiſcher Abſicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl ſeyn, daſs das intelligible Subſtrat der Materie und des Denkens Eins und dasselbe wäre.

In Herrn Schulz Erläuterungen etc. erinnre ich mich, geleſen zu haben: das, was uns zu Vorſtellungen beſtimme, möchte wohl von der Seele ſelbſt ſo ſehr verſchieden nicht ſeyn. — Hier iſt freylich alles ungewiſs und ſchwankend.

Auch läſst Kant im Verfolg ſeines Syſtems der theoretiſchen Philoſophie alles unerklärt, was ſich nur aus jenem urſprünglich - innern Princip alles Vorſtellens (das er nirgends zu beſtimmen verſucht hat) erklären läſst. Ich will davon nur Ein Beyſpiel anführen.

Die Kategorieen leitet er ab von den formalen Funktionen des Verſtandes (im logiſchen Gebrauch), die ſelbſt einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorieen abgeleitet werden ſollten. Nachdem er die Tafel der Kategorieen aufgeſtellt hat, fährt er alſo fort: „über dieſelbe laſſen ſich artige Betrachtungen anſtellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Anſehung der wiſſenſchaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten;“ namentlich, „daſs allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorieen jeder Klaſſe, nämlich drey ſind, welches zum Nachdenken auffodert, da ſonſt alle Eintheilung der Begriffe — (nach dem Satze des Widerſpruchs) — Dichotomie ſeyn muſs. Dazu kommt aber noch, daſs die dritte Kategorie jeder Klaſſe allenthalben aus der Verbindung der zweyten mit der erſten (alſo ſynthetiſch) entſpringt.“

Jedermann ſieht ein, daſs in dieſer Tafel der Kategorieen die urſprüngliche Form, nach welcher der Geiſt in allen ſeinen Conſtruktionen verfährt, anſchaulich und mit mathematiſcher Präciſion vorgelegt iſt. Daſs aber der menſchliche Geiſt überhaupt genöthigt iſt, alles, was er anſchaut und erkennt, aus Entgegengeſetzten zu conſtruiren, davon ſieht man den Grund nicht ein, ohne den urſprünglichen Dualismus im menſchlichen Geiſte aufzudecken, den Kant in ſeiner praktiſchen Philoſophie aufgeſtellt, in ſeiner theoretiſchen aber überall nur vorausgeſetzt hat.

Betrachtungen dieſer Art ſind keine philoſophiſchen Grübeleyen; denn ſo tief ihr Grund liegt, ſo weit erſtreckt ſich ihre Ausdehnung. Jene beyden Kategorieen, von denen Kant ſpricht, ſind Hauptäſte eines und deſſelben Stamms, die ſich in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltſyſtems überhaupt, ſondern auch der ganze Mechanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück.

Man hat die Kategorieentafel unzähligemal abgeſchrieben, und abdrucken und wieder abdrucken laſſen, und allerhand formales Unweſen damit getrieben; aber von dem reellen Gebrauch derſelben, den Kant hoffte, wenn er die Aufſtellung derſelben für ein Verdienſt um alle Wiſſenſchaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verſtanden.

Ich kehre zurück. In der theoretiſchen Philoſophie Kant's iſt das überſinnliche Princip alles Vorſtellens nur angedeutet. In der praktiſchen Philoſophie aber erſcheint auf einmal als Princip unſers Handelns — die Autonomie des Willens, und als das einzige Ueberſinnliche, wovon wir Gewiſsheit haben, die Freyheit in uns. Hier alſo löſt ſich das Räthſel. Wenn daher Reinhold (deſſen Abhandlung: Gegenwärtiger Zuſtand der Metaphyſik, im 2ten Theil ſeiner Verm. Schriften, die voranſtehenden Bemerkungen veranlaſst hat) fragt: ob der von Fichte zuerſt in ſeinem ganzen Umfang aufgeſtellte transſcendentale Idealismus derſelbe mit dem Kantiſchen ſey, oder von ihm in der Grundbehauptung abweiche, daſs das Princip der Vorſtellungen lediglich ein inneres (alſo gar nicht in Etwas vom Ich verſchiednem zu ſuchen) ſey? — ſo iſt die Antwort auf dieſe Frage, dem bisherigen zufolge, dieſe:

Beyde Philoſophen ſind einig in der Behauptung, daſs der Grund unſrer Vorſtellungen nicht im Sinnlichen, ſondern im Ueberſinnlichen liege. Dieſen

über-

überſinnlichen Grund muſs Kant in der theoretiſchen Philoſophie ſymbolisiren, und ſpricht daher von Dingen an sich, als ſolchen, die den Stoff zu unſern Vorſtellungen geben. Dieſer ſymboliſchen Darſtellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretiſche Philoſophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktiſchen behandelt. Denn eben darin beſteht das eigenthümliche Verdienſt des Letztern, daſs er das Princip, daſs Kant an die Spitze der praktiſchen Philoſophie ſtellt, (die Autonomie des Willens) zum Princip der geſammten Philoſophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philoſophie wird, die man mit Recht die höhere Philoſophie heiſsen kann, weil ſie ihrem Geiſte nach weder theoretiſch noch praktiſch allein, ſondern beydes zugleich iſt.

Reinhold ſelbſt erklärt (in der angeführten Schrift S. XI. XII. der Vorr.): es ſey nicht ſein Zweck geweſen, dieſen Idealismus in ſeinem ganzen Umfang darzuſtellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, iſt, daſs das Princip deſſelben ausserhalb der bloſs theoretiſchen Philoſophie liege. „Sinnlichkeit und Verſtand, ſagt er, ſind nur in Bezug auf ein Nichtich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verſtand geſetzt, ſondern nur vorausgeſetzt wird.“ [Man wird dieſe Stelle nicht miſsverſtehen. Streng genommen, ſetzen weder Verſtand noch Sinnlichkeit ein Objekt voraus, denn die Welt der Objekte iſt ſelbſt nichts anders, als unſre urſprüngliche Sinnlichkeit und unſer urſprünglicher Verſtand. Der Verſtand ſetzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verſtand, (als ruhendes Vermögen) voraus. Der Verſtand (in conſtruirender Thätigkeit) und das Objekt ſind Eins und daſſelbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur ſo viel ſagen: Sinnlichkeit und Verſtand ſind ohne Objekt (das durch ſie entſteht) nicht denkbar, wie aus dem Gegenſatz erhellt:] „Reine Vernunft aber iſt abſolute Thätigkeit.“ Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretiſche ſowohl als praktiſche Vernunft verſtehen, allein die erſtere iſt nicht abſolute Thätigkeit, ſondern ſelbſt nur die (durch praktiſche Vernunft) geſteigerte Einbildungskraft: alſo ſcheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die praktiſche zu verſtehen. Dann aber fragt es ſich, wie dieſe Stelle („reine Vernunft iſt abſolute Thätigkeit“) mit den nachherigen Bemerkungen über die Kantiſchen Begriffe von der Freyheit des Willens vereinbar ſey? In dieſen wird behauptet, die Freyheit des Willens ſey von der reinen (praktiſchen) Vernunft total verſchieden. Ich weiſs zwar nicht, wie eine vom Willen, der doch ſelbſt geſetzgebend ſeyn ſoll, verſchiedene praktiſche (d. h. geſetzgebende) Vernunft gedacht werden könne? Doch davon nachher. — Es ſey dem, wie ihm wolle, aus dem folgenden iſt auf jeden Fall klar, daſs der Verfaſſer ſich auf den praktiſchen Standpunkt des Idealismus geſtellt hat, und den theoretiſchen Standpunkt beyſeite läſst.

„Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ein Nichtich entgegen. Durch dieſelbe abſolute Thätigkeit (durch welche das Ich ſich ſelbſt ſetzt) wird das Nichtich als ſolches geſetzt. Der Satz, der dieſes ausdrückt, ſtellt die urſprüngliche Antitheſis auf: Das Ich ſetzt ſich ſelbst ein Nichtich entgegen, oder, durch das

Ich wird das Nichtich ſchlechthin geſetzt.“ — Angenommen, daſs ſich jemand aus dieſer Stelle einen vollſtändigen Begriff des transſcendentalen Idealismus machen wollte, ſo könnte er den Satz: das Ich ſetzt ſich ein Nichtich ſchlechthin entgegen, nicht anders, als ſo, verſtehen: das Ich ſetzt ſich ein Nicht-Ich in der Idee entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der Nothwendigkeit unſrer objektiven Vorſtellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung des Entgegenſetzens iſt eine freye, mit Bewuſstſeyn begleitete, keine urſprüngliche, alſo auch keine nothwendige Handlung. Allerdings ſetzt das Ich das Nichtich ſich entgegen, und indem es dieſs thut, wird es eben damit praktiſch, aber es kann dieſs nicht thun, alſo auch nicht praktiſch werden, ohne das Nichtich, oder ohne sich selbst, als beſchränkt durch das Nichtich vorauszuſetzen. Das Gefühl dieſes Beſchränktſeyns entſteht allerdings erſt durch jene Handlung des Entgegenſetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entſtehen, wenn jene Beſchränktheit nicht urſprünglich und real war. Daſs alſo das Ich praktiſch werde (und davon iſt hier die Rede), dazu gehört zweyerley: 1) daſs das Ich in ſeinen Vorſtellungen beſchränkt ſey; [das Ich aber ist beſchränkt, nicht etwa, wie ein Objekt, dadurch, daſs ihm ſeine Schranke, ohne ſein Zuthun, durch ein Aeuſſeres beſtimmt ist, ſondern dadurch, daſs es sich selbst als beschränkt fühlt (denn überhaupt iſt ein Ich nichts, als was es in ſich anſchaut oder fühlt); es kann ſich aber nicht als beſchränkt fühlen, ohne ſich die Schranke *ideal* entgegenzuſetzen, alſo] 2) daſs es ſich die Schranke (das Nichtich) entgegenſetze. Dieſs kann es aber hier wiederum nicht, ohne daſs es *real* beſchränkt ſey.

Alſo ſehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, ſtreng und richtig aufgefaſst, uns auf Einmal die Natur unſers Geiſtes aufſchlieſst, und unverſehens zum höchſten Standpunkt des transſcendentalen Idealismus erhebt.

„Wir können nicht *ideal* handeln, wir können uns die urſprüngliche Schranke nicht entgegenſetzen, ohne *real* beſchränkt zu ſeyn: und umgekehrt, wir ſind nicht *real* beſchränkt, ohne dieſe Beſchränktheit zu fühlen, d. h. ohne ſie uns *ideal* entgegenzuſetzen.“ Alſo zeigt ſich, daſs jene Handlung, wodurch wir (paſſiv) beſchränkt werden, und die andre, wodurch wir (aktiv) uns ſelbst beſchränken, indem wir uns die Schranke entgegenſetzen, *Eine und dieſelbe* Handlung unſers Geiſtes iſt, daſs wir alſo in einer und derſelben Handlung zugleich passiv und aktiv, zugleich bestimmt und bestimmend ſind, kurz, daſs Eine und dieſelbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freyheit) in ſich vereinigt.

So viel ich weiſs, iſt das der Kern des transſcendentalen Idealismus. Denn nun iſt offenbar, daſs die urſprüngliche Natur des Geiſtes in jener abſoluten Identität des Thuns und des Leidens beſteht, daſs daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philoſophie erklärt hat, das Phänomen des Gefühls, (des Sinnlich - Geistigen in uns), hervorgeht, und daſs jene urſprüngliche

Wechſelwirkung mit uns ſelbſt eigentlich das innere Princip unſrer Vorstellungen iſt, das bisher alle wahren Philoſophen, obgleich groſsentheils vergeblich, geſucht haben.

Da nun Reinhold nur die Eine jener Handlungen, welche beyde zuſammen und in ihrer abſolutesten Vereinigung das eigentliche Triebwerk unſrer ganzen geiſtigen Thätigkeit ſind, aufgefaſst hat, da ferner jene beyden Handlungen, die der Idealismus als Eine zuſammenfaſst, nur wechſelſeitig durch einander Sinn und Bedeutung erhalten, ſo iſt begreiflich, daſs ſich aus ſeiner Darſtellung dieſes Syſtems kein vollſtändiger Begriff deſſelben abſtrahiren läſst.

„Das Ich ſetzt ſich das Nichtich ſchlechthin entgegen,“ durch dieſen Satz wird bloſs eine ideale Handlung ausgedrückt; dieſer Satz aber, als Princip der Erklärung des Urſprungs unſrer Vorstellungen (und als ſolches wird er von dem Verfaſſer aufgeſtellt), iſt völlig unverſtändlich, ſo lange er in dieſer Einſeitigkeit aufgeſtellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine lediglich ideale Entgegenſetzung reale Vorstellungen entſtehen ſollen.

Der Satz: „Das Ich ſetzt ſich das Nichtich ſchlechthin entgegen,“ iſt theoretiſch ganz falſch. Der Idealismus der theoretiſchen Philoſophie iſt völlig antidualistiſch, er behauptet die abſolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorſtellung; wenn man den Idealiſten fragt, was das Objekt ſey, antwortet er, ich ſelbst in meinem endlichen Produciren. Auch iſt es, theoretiſch betrachtet, falſch, daſs ſich das Ich das Nichtich ſchlechthin entgegeſetzt; vielmehr wird in der theoretiſchen Philoſophie als Bedingung des Objekts eine Affektion des Ich's vorausgeſetzt. Aus der bloſsen Affektion aber läſst ſich die Vorſtellung nicht erklären, es gehört dazu eine urſprüngliche Vereinigung von Thätigkeit und von Leiden, d. h. eine ſich ſelbst afficirende, ſich ſelbst beſtimmende Natur.

Dieſe Bemerkungen alle zuſammen ſtehen hier — nicht des Mannes wegen, deſſen Abhandlung ſie veranlaſst hat, ſondern Andrer wegen, bey denen Auktorität überhaupt und namentlich dieſe Auktorität anſtatt der Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die Wiſſenſchaftslehre enthalte nicht den ausſchweifendſten, ſondern in der That den unſinnigſten Idealismus — der alle Nothwendigkeit unſrer objektiven Vorſtellungen aufheben würde; und da die einſeitige Darſtellung dieſes Syſtems (wenn es nämlich vom praktiſchen Standpunkt aus allein dargeſtellt wird) und Sätze wie der: das Ich ſetzt ſich das Nichtich ſchlechthin entgegen, theoretiſch verſtanden — allerdings die Idee eines ſolchen Idealismus bey Unwiſſenden aufregen, ſo kann es nicht unnütz ſeyn, jene Einſeitigkeit aufzudecken, nicht, um die Wiſſenſchaftslehre gegen ſolche Erklärungen zu ſchützen, (das thut ſie ſelbſt am beſten) ſondern nur etwa, um ſich ſelbſt und andern Gleichdenkenden die Uebelkeiten zu erſparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weiſe in einem Journal auf ſolche Urtheile ſtöſst, oder Eines dergleichen in Geſprächen wiederholen hört. Denn übrigens iſt es Zeit, daſs man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philoſophie zurückkehre, um ſo mehr, da der Weg, den dieſe Philoſophie noch vor ſich hat, groſs genug, und ſogar die erklärten Feinde, die ſie im Rücken läſst, von keiner Bedeutung ſind.

Nur durch jene urſprüngliche Identität des Theoretiſchen und Praktiſchen in uns *) werden die Affektionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affektionen, das Reale ideal, das Ideale real. Ohne dieſelbe zum Princip unſrer ganzen Philoſophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die urſprünglichen theoretiſchen Handlungen des Geiſtes verweiſen, aber ohne dieſen Handlungen jemals eine andre als lediglich ideale Bedeutung zu verſchaffen. Wir können, gleich der Einzigmöglichen Standpunktslehre, (ſo heiſst bey Reinhold die Lehre des Hrn. Beck in Halle,) den Leſer oder Zuhörer, bitten, flehen und ermahnen, urſprünglich vorzuſtellen, ſich in den Standpunkt des urſprünglichen Vorſtellens, und, wenn es deſshalb nöthig ſeyn ſollte, gar auf einen andern Weltkörper zu verſetzen, wo uns lauter neue Objekte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; — wir können das alles bis in's unendliche fort wiederholen, uns ewig in dieſem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Ohren damit ermüden, ohne gewiſs zu ſeyn, daſs irgend jemand uns verſteht; denn, trifft es ſich etwa, daſs jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, ſo geſchieht dies nur deſswegen, weil er ſchon zum voraus weiſs, was wir ſagen wollen. Daſs jenes ur-

---

*) Ich muſs hierüber auf das 6te Heft verweiſen, wo dieſe Behauptung aus Principien abgeleitet iſt.

ſprüngliche Vorſtellen — jenes *urſprüngliche Conſtruiren* — nicht bloſs *ideal*, ſondern *real* und *urſprünglich-nothwendig* ſey, kann ſich niemand begreiflich machen, ohne ihm das innere Princip alles Vorſtellens und Conſtruirens aufzuſchlieſsen. Dieſes innere Princip aber iſt nichts anders, als das urſprüngliche *Handeln* des *Geiſtes auf ſich ſelbſt*, die *urſprüngliche Autonomie*, welche, vom *theoretiſchen* Standpunkt aus angeſehen, ein *Vorſtellen*, oder, was daſſelbe iſt, ein *Conſtruiren endlicher Dinge*, vom *praktiſchen* Standpunkt aus ein *Wollen* iſt.

Jenes urſprüngliche Selbſtbeſtimmen des Geiſtes nun kann ich allerdings in einem *Grundſatze* ausdrücken. Dieſer Grundſatz aber iſt in Bezug auf den, *mit dem ich rede*, nothwendig ein *Poſtulat*, d. h. ich muſs von ihm fodern, daſs er in dieſem Augenblicke von aller Materie des *Vorſtellens* und *Wollens* abſtrahire, um ſich ſelbſt in ſeinem *abſoluten Handeln auf ſich ſelbſt anzuſchauen*. Dieſe Foderung zu machen bin ich *berechtigt*, weil ſie keine *lediglich theoretiſche* Foderung iſt; wer ſie nicht zu erfüllen vermag, der *ſollte* ſie wenigſtens erfüllen können: denn das *moraliſche Geſetz* fodert von ihm eine Handlungsweiſe, für die er (wie das auch bey den meiſten Menſchen der Fall iſt,) gar keinen Sinn haben kann, ohne ſeiner *urſprünglichen Geiſtigkeit* bewuſst zu werden; es hält ihm einen *abſoluten* Zuſtand, zu dem er gelangen ſoll, als eine *Idee* vor, die er gar nicht verſtehen könnte, hätte er nicht (um in Plato's Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d. h. in ſich ſelbſt, als geiſtigem Weſen) ihr Urbild angeſchaut.

Dagegen eine lediglich theoretiſche Foderung, z. B. ſich in den Standpunkt des urſprünglichen Vorſtellens, und zu deſſen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu verſetzen, gar keine Nothwendigkeit bey ſich führt; denn wer die Nothwendigkeit davon einſieht, der hat jene Foderung (urſprünglich vorzuſtellen) ſchon längſt und von ſelbſt erfüllt; wo ſie alſo verſtanden wird, kommt ſie zu ſpät, und wo ſie zu rechter Zeit kommt, wird ſie nicht verſtanden *), denn geſetzt auch, daſs irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene Geiſtesoperation gewaltthätiger Weiſe vornehmen zu wol-

---

*) Den klarſten Beweiſs davon giebt das Schickſal, das Herrn Beck's Philoſophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu ſehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den erſten Perioden verſtanden hatten, nach Erſcheinung der Standpunktslehre gelaufen kamen, zu verſichern, gerade ſo und nicht anders hätten ſie Kant längſt verſtanden. — Aber euer ganzes Weſen ſträubt ſich gegen ein ſolches Syſtem, und euer unwillkürlicher Reſpekt für Kant's Namen iſt viel zu blind, als daſs ihr ihm auch jetzt noch ein ſolches Syſtem zutrauen könntet, das euch wie baarer Unſinn klingt und klingen muſs. Dieſs ſieht man aus den beſcheidenen Einwürfen, mit denen ihr eurem beklommenen Herzen Luft gemacht habt. — Einer von euch, der ſonſt ſeine Unwiſſenheit durch ein vornehmes Lächeln zu verbergen ſucht, fragte (das erſtemal, daſs er ehrlich herausſagt, was ihm auf dem Herzen lag) ganz ängſtlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzſtrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für ſey!) den Herrn Beck zerſchmetterte — ob dieſs auch zu ſeinem urſprünglichen Vorſtellen gehören würde!!

len, ſo wüſste er doch nicht, wie er das angreifen ſollte, und wäre nach vollbrachtem Verſuch wo möglich noch unwiſſender über ſich ſelbſt, als vorher.

Die Sache iſt dieſe: das urſprüngliche Vorſtellen iſt Etwas, was, wenn es verſtanden werden ſoll, ſelbſt noch abgeleitet werden muſs. Verſicherungen, wie folgende: — „es komme dabei nicht auf die Erklärung an, was ein Objekt, was urſprünglich, und was ſich vorſtellen heiſse; — auf die Frage: was urſprünglich vorſtellen heiſse, gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf ſey das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt;“ — Verſicherungen dieſer Art wären ganz gut, wenn das Poſtulat in ſich ſelbſt mathematiſche Evidenz hätte.

Ohne Zweifel erwiedert die Standpunktslehre: wer meine Anmuthung nicht a priori verſteht, oder, wer nicht einſieht, daſs ſie die erſte Bedingung alles Philoſophirens iſt, für den iſt ſie gar nicht gemacht, und wer dieſs erklärt, erklärt eben damit, daſs er kein Philoſoph iſt und ſeyn kann. Dieſe Strenge gegen das ignavum pecus iſt recht und billig. Allein dann ſollte ſich die Standpunktslehre wenigſtens nicht rühmen, „jedermänniglich zeigen zu können, daſs, wenn ſeine Vorſtellungsart nicht mit der ihrigen übereinſtimmt, er ſicherlich gar nichts in philoſophiſchen Dingen wiſſe, er möge ſich nun einen dogmatiſchen, ſkeptiſchen oder kritiſchen Philoſophen nennen.“ — Es giebt nur Eine Art von Poſtulaten, die zwingende Kraft haben, die der Mathematik; weil ſie zugleich in der äuſſern Anſchauung darſtellbar ſind. Theoretiſche Poſtulate in der Philoſophie aber (da ſie eine nur dem innern Sinn verſtändliche Conſtruktion ſodern) können ihre zwingende Kraft nur durch Verwandtſchaft mit moraliſchen Foderungen erhalten, weil dieſe kategoriſch, alſo ſelbſt nöthigend ſind *). Eine ſolche Verwandtſchaft findet ſich nun bey dem Poſtulat: urſprünglich vorzuſtellen, ganz und gar nicht. Es iſt alſo auch kein Poſtulat, denn es enthält nichts, was ſich allgemeingültig fodern läſst. Das urſprüngliche Vorſtellen iſt überhaupt kein Poſtulat, ſondern eine Aufgabe in der Philoſophie.

Ein Poſtulat, das als ſolches an die Spitze der Philoſophie geſtellt werden könnte, müſste nicht bloſs theoretiſch ſeyn, es müſste zugleich eine praktiſche Seite haben, es müſste theoretiſch und praktiſch zugleich ſeyn. Dieſs ergiebt ſich ſchon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch ein beſonderes Intereſſe, daſs kein lediglich theoretiſches Poſtulat Princip der Philoſophie ſey.

Philoſophie nämlich iſt nicht ſelbſt Wiſſenſchaft, die man, wie jede andre, erlernen kann, ſondern ſie iſt der wiſſenſchaftliche Geiſt, den man zum Lernen ſchon mitbringen muſs, wenn daſſelbe nicht in ein lediglich hiſtoriſches Wiſſen ausſchlagen ſoll. Philoſophie iſt daher nicht nur Inſtrument, ſondern zugleich Werk der Kultur und der Erziehung. Sie ſoll etwas unterſcheidendes vor andern Wiſſenſchaften haben. Dieſes Unterſcheidende beſteht darin, daſs Freyheit und Selbſtthätigkeit an ihr weit mehr, als an allen andern Wiſſenſchaften, Antheil haben. Die Philoſophie eines Menſchen ſoll

---

*) Ich verweiſe deſshalb den Leſer auf den Anhang, der dieſer Abhandlung beygefügt iſt.

zugleich das Maaſs ſeiner Kultur ſeyn, und umgekehrt, ſie ſoll ſelbſt wieder dienen, den Menſchen zu erziehen. Wenn nun die Philoſophie eine Wiſſenſchaft iſt, welche zu verſtehen ein gewiſſer Grad der Geiſtesfreyheit erfodert wird, ſo kann ſie nicht jedermanns Ding ſeyn, d. h. ſie kann nicht von einem theoretiſch-allgemein und a priori gültigen Poſtulat ausgehen. Sie muſs in ihrem erſten Poſtulat ſchon etwas enthalten, was gewiſſe Menſchen auf immer von ihr ausſchlieſst. Sie muſs nicht nur die müſsigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelernten Jargon von Schulwörtern ihre Geiſtesarmuth zu verbergen ſuchen, ſondern ſie muſs auch arbeiten, daſs die Akten ſobald wie möglich geſchloſsen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wiſſenſchaften eilen, die unmittelbarer noch in's Leben eingreifen. Sie muſs daher ſuchen, daſs ſie ſelbſt in's Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche. Sie muſs daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend iſt, doch allgemeingeltend ſeyn ſollte. Damit ſie Gewalt habe, ſelbſt über geiſtloſe Menſchen, muſs ſie in ihren erſten Principien ſchon ein praktiſches Intereſſe (ſacri quid) haben. Sie muſs mit einem Poſtulate beginnen, das mit den praktiſch allgemeingültigen Foderungen: ſeiner ſelbſt, als eines geiſtigen Weſen, bewuſst zu ſeyn, allen Empirismus, als *Princip*, in ſich zu vernichten, Eins und daſſelbe iſt, oder vielmehr den erſten Grund für ſie alle enthält.

Es iſt von alten Zeiten her ſo geweſen, daſs das heilige Feuer der Philoſophie von reinen Händen bewahrt wurde. In den herrlichſten Staaten der alten Welt hatten die erſten Stiſter, d. h. die erſten Weiſen derſelben, die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Myſterien zu verbergen geſucht. Als die Kultur im Lauf der Zeit weiter fortſchritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener urſprünglichen Einrichtungen hinausſtrebten, errichteten ſie philoſophiſche Schulen, nicht um Philoſophie dem Gedächtniſs anzuvertrauen, ſondern um durch ſie die Jugend zu erziehen. Auch in dieſen Schulen herrſchte lange noch der Unterſchied eſoteriſcher und exoteriſcher Philoſophie. Zu derſelben Zeit, als durch die Sophiſten in Griechenland die Philoſophie zur Profeſſion und zum Erwerbmittel herabſank, ſank auch der Staat von ſeiner ehemaligen Höhe, und die Philoſophie erſtarb in der elenden Kunſt zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Geſetzt aber, die Philoſophie hätte kein ſolches Intereſſe in Bezug auf die Menſchheit, geſetzt, ſie wäre bloſs Beſchäftigung des Kopfes (die doch wohl eigner Art ſeyn muſs, da die Menſchen nach ſo vielen miſslungenen Verſuchen immer wieder von vorne anfangen zu philoſophiren), ſo fodert doch das wiſſenſchaftliche Intereſſe, daſs das Princip der Philoſophie nicht ein lediglich-theoretiſches ſey.

Denn 1) die theoretiſchen Handlungen des menſchlichen Geiſtes ſelbſt erhalten erſt im Gegenſatz gegen die praktiſchen, reale Bedeutung. Daſs die urſprünglichen Handlungen des Geiſtes nothwendig ſind, deſſen werden wir nur im Gegenſatz gegen die Willkür der freyen Handlungen inne. Daſs aber deſswegen der Geiſt in ſeinem Vorſtellen nicht lediglich paſſiv ſey, und ſeyn könne, deſſen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daſs er dieſe Paſſivität denkt, d. h. daſs er ſich über ſie erhebt, oder, mit andern Worten, daſs er frey handelt. Nun iſt aber das Problem der theoretiſchen Philoſophie eben dieſes, in Erklärung der Vorſtellung Nothwendigkeit und Freyheit, Zwang und ſelbſtthätigkeit, Paſſivität und Aktivität zu vereinigen; denn woferne wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im erſtern Fall in einen dogmatiſchen Idealismus, im letztern in einen dogmatiſchen Realismus (oder Empirismus), zwey Syſteme, die beyde gleich falſch ſind. Gehen wir alſo etwa, ſo wie die einzig-mögliche Standpunktslehre, von einem lediglich theoretiſchen Aktus aus, ſo wird es uns unmöglich ſeyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objektiven Vorſtellungen begleitet ſind, zu erklären, und, ſo ſehr wir auch dagegen proteſtiren mögen, werden ſich doch jene urſprünglichen Handlungen in lediglich ideale auflöſen. Die Standpunktslehre mag immerhin erinnern: „es ſey bey ihr gar nicht die Rede von einer urſprünglichen Vorſtellung, denn die Vorſtellung ſetze ſchon den Gegenſtand voraus, den wir durch ſie (nicht erzeugen, ſondern, nachdem er bereits erzeugt iſt,) denken; ſondern, es ſey vom urſprünglichen Vorſtellen ſelbſt als einem Aktus die Rede, wodurch wir den Gegenſtand ſelbſt produciren;“ — alle dieſe Erinnerungen fruchten nichts, denn dieſelbe Standpunktslehre ſieht ſich bald nachher genöthigt, das urſprüngliche Vorſtellen mit dem Verſtandesgebrauch als identiſch vorzuſtellen, und zu erklären: „das urſprüngliche Vorſtellen beſtehe in den Kategorieen.“

Nun wird aber jeder Leſer alſobald folgendermaſſen argumentiren: der Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe, Begriffe aber ſind gar nichts Urſprüngliches, ſondern lediglich Abſtraktionen von einem Urſprünglichen; Begriffe ſind gar keine nothwendige, ſondern lediglich ideale Handlungen. Kategorieen ſind nicht das urſprüngliche Handeln ſelbſt, das du zwar vorſtellig machen willſt, innerhalb der Schranken aber, die du dir ſelbſt geſetzt haſt, nicht vorſtellig machen kannſt; ſie ſind nicht das urſprüngliche Vorſtellen, ſondern die Vorſtellung vom urſprünglichen Vorſtellen. Du verwickelſt dich alſo in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahneſt, bey Erklärung des Urſprungs der Vorſtellungen ſich des diſcurſiven Denkens völlig zu entſchlagen, und doch genöthigt biſt, alſobald ſelbſt zu diſcurſiven Vorſtellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das urſprüngliche Vorſtellen mit dem Verſtandesgebrauch in den Kategorieen als identiſch vorzuſtellen. Wir begreifen nun zwar recht wohl, warum du ſo verfahren muſsteſt, und werden uns deſswegen über deinen eigentlichen Sinn und Meynung nicht irre machen laſſen, denn wir ſehen ein, daſs du von deinem Standpunkt aus das urſprüngliche Vorſtellen gar nicht begreiflich machen kannſt; daſs alſo jenes widerſprechende Verfahren nicht deine Schuld iſt, ſondern die deines Standpunkts Schuld iſt.

Ohne Zweifel würde die Standpunktslehre einen ſolchen fragen, wie denn er das urſprüngliche Vorſtellen, wenn er es Andern begreiflich machen wolle, anders als durch Begriffe, durch Vorſtellungen des urſprünglichen Vorſtellens, begreiflich machen könne? Der Gefragte würde antworten, daſs er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemand das urſprüngliche Vorſtellen durch Begriffe verſtändlich zu machen, und daſs er eben deſswegen nicht mit dem Poſtulat des urſprünglichen Vorſtellens den Anfang machen zu können glaube, ſondern vielmehr den Lehrling vorerſt von allem Vorſtellen zu abſtrahiren ermahne, um ihn in Anſehung deſſelben in völlige Freyheit zu verſetzen. Nun aber behaupten wir, daſs der menſchliche Geiſt, indem er von allem Objektiven abſtrahirt, in dieſer Handlung zugleich eine *Anſchauung* ſeiner ſelbſt habe, die wir intellektual heiſsen, weil ihr Gegenſtand ein lediglich intellektuales Handeln iſt. Wir behaupten zugleich, daſs dieſe Anſchauung die Handlung iſt, wodurch ein reines Selbſtbewuſstſeyn entſteht, und daſs ſonach der menſchliche Geiſt ſelbſt nichts anders, als dieſes reine Selbſtbewuſstſeyn iſt. Hier haben wir alſo eine Anſchauung, deren Objekt ein urſprüngliches Handeln iſt, und zwar eine Anſchauung, die wir nicht erſt durch Begriffe in andern zu erwecken *verſuchen* dürfen, ſondern die wir von jedem a priori zu *fodern* berechtigt ſind, weil es eine Handlung iſt, ohne welche ihm das moraliſche Geſetz, d. h. ein ſchlechthin und unbedingt an jeden Menſchen, in der bloſsen Qualität ſeiner Menſchheit, ergehendes Gebot völlig unverſtändlich ſeyn würde. *)

---

*) Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daſs ſo viele verſichern, ihnen ſey jene Anſchauung etwas völlig Un-

bekann-

Wenn es nun aber darauf ankommt, das urſprüngliche Vorſtellen wirklich in Begriffen vorzule-

---

bekanntes, ja Unbegreifliches? — Darauf haben wir nicht zu antworten, ſondern diejenigen, die fragen, damit ſie nicht gefragt werden. Uns, denen jene Anſchauung ganz klar iſt, und die ſich keiner Schwärmerey bewuſst ſind, uns kommt es zu, euch zu fragen: warum ihr jene Anſchauung (ohne welche ihr eurer ſelbſt, als moraliſcher und intelligenter Weſen, gar nicht bewuſst ſeyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewuſstſeyn erhoben habt? Denn jene Handlung, (die urſprünglich auſſerhalb alles Bewuſstſeyns liegt) zum Bewuſstſeyn erhoben, erzeugt das, was wir reines Selbſtbewuſstſeyn nennen; daſs aber das reine Selbſtbewuſstſeyn in keinem von ſelbſt oder durch Erleuchtung von oben entſteht, daſs vielmehr die Grade der Reinheit dieſes Selbſtbewuſstſeyns mit den Graden unſrer moraliſchen und intellektuellen Cultur (die doch wohl unſer eigen Werk iſt) parallel laufen, müſst ihr eben ſowohl einräumen, als, daſs ihr ohne jenes Selbſtbewuſstſeyn keines reinen (nichtempiriſchen) Handelns, alſo nicht einmal des transſcendentalen Denkens fähig ſeyd, deſſen ihr doch fähig ſeyn ſollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bey Kant und bey allen ſeinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbſtbewuſstſeyns umgeſehen. Gleichwohl iſt ſeine ganze Philoſophie ohne Haltung, woferne er uns nicht das Medium angiebt, wodurch das Geiſtige in uns (die reine Vernunft, wie er ſich ausdrückt) zum Sinnlichen (Empiriſchen) ſpricht, und wenn nicht endlich unſer ganzes Weſen in eitle Begriffe aufgelöst werden ſoll, ſo muſs er wohl zuletzt auf eine Anſchauung kommen, die rein-intelgen, und den urſprünglichen Verſtandesgebrauch zu zergliedern, ſo werden wir immer noch vor demjenigen, der vom urſprünglichen Vorſtellen, als einem Poſtulat, ausgeht, ſehr viel voraus haben, weil in unſerm erſten Grundſatze ſchon das innere Princip alles Vorſtellens ausgedrückt iſt. „Die objektiv-ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, ſagt Hr. Beck, iſt der höchſte Gipfel alles Verſtandesgebrauches.“ Dieſe objektiv-ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns aber iſt da wie vom Himmel gefallen, und Hr. Reinhold hat ſehr Recht, wenn er (S. 315) ſagt: „Es iſt eine Täuſchung, die den Erläuterern der kritiſchen Philoſophie ſehr gewöhnlich iſt, von der aber kaum ein auffallenders Beyſpiel aufzuweiſen ſeyn dürfte, als das Herr Beck durch ſeine Darſtellung der Kategorieen liefert. Sie wähnen, ihre Leſer, welche doch erſt durch ſie in den Sinn der Kritik eingeführt werden ſollen, könnten und müſsten ihre der Kritik abgeborgten Ausdrücke: ſynthetiſche Einheit, objektive Einheit, Kategorie u. ſ. w. ohne Bekanntſchaft mit der Kritik eben ſo verſtändlich finden, als ſie ſelbſt, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den Gebrauch bey ihren eignen Meditationen *) geläufig geworden ſind.“

---

lektual und höher iſt, denn alles Vorſtellen und Abſtrahiren.

*) Dieſer wenigſtens muſs bey Hrn. Beck ſehr ſtark geweſen, und, der Armuth ſeiner Sprache nach zu urtheilen, bey ihm im eigentlichen Sinne des Worts geläufig geworden ſeyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er ſeine

Auf jeden Fall iſt es viel zu viel gefodert, wenn die Standpunktslehre ihre Leſer nöthigt, ein ſecundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verſtand iſt, als urſprünglich zu denken. Wir wiſſen zwar gar wohl, daſs der Verſtand nichts anders iſt, als das Vermögen der Begriffe, und daſs Begriffe wiederum nichts anders ſind, als Abſtraktionen von unſrer urſprünglichen Anſchauungsweiſe, daſs alſo die Zergliederungen des reinen Verſtandes, Kategorieen genannt, wirklich nichts anders ausdrücken, als die urſprüngliche und nothwendige Handlungsweiſe des Geiſtes in der Anſchauung, oder, weil das Objekt von dieſer Handlungsweiſe gar nicht verſchieden iſt, die urſprüngliche Syntheſis, wodurch erſt alles Objekt wird und entſteht.

Wenn aber das Objekt urſprünglich gar nichts anders iſt, als eine beſtimmte Handlungsweiſe (Conſtruktion) unſers Geiſtes, ſo müſſen wir doch dieſe Handlungsweiſe uns entgegenſetzen, weil ohne dieſs niemals die Vorſtellung eines Objekts in uns entſtehen würde. (Die Standpunktslehre ſelbſt behauptet: Es gebe kein urſprüngliches Vorſtellen eines Gegenſtandes, ſondern bloſs ein urſprüngliches Vorſtellen; weil, wenn wir eine Vorſtellung von einem Objekte haben, dieſe allemal ſchon

---

einzigmögliche Philoſophie zur Schau ausſetzte, wird ſich der ermüdenden unausgeſetzten Wiederholung dieſer Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wuſste, und mit denen er als mit magiſchen Formeln alle andre Philoſophie auf immer betäuben zu können glaubte.

Begriff ſey). Dieſs können wir nun nicht, ohne von jener beſtimmten Handlungsweiſe zu abſtrahiren. Dieſs iſt Geſchäft des Verſtandes, und indem er dieſs thut, entſteht ihm der Begriff, d. h. die allgemeine Vorſtellung von der Handlungsweiſe des Geiſtes überhaupt. Indem er dieſe allgemeine Vorſtellung vom Verfahren des Geiſtes in der Anſchauung überhaupt dem beſtimmten Verfahren in der gegenwärtigen Anſchauung entgegenſetzt, trennt ſich in ſeinem Bewuſstſeyn der Begriff vom Objekte, unerachtet beyde urſprünglich Eins und daſſelbe ſind. Vom Standpunkt des Bewuſstſeyns aus alſo ſind Verſtand und Sinnlichkeit zwey ganz verſchiedne Vermögen, Anſchauung und Begriff zwey ganz verſchiedne Handlungen. Nun wiſſen wir wohl, daſs ſie ſich urſprünglich, d. h. jenſeits des Bewuſstſeyns, gar nicht unterſcheiden laſſen, denn durch dieſe Unterſcheidung erſt entſteht das Bewuſstſeyn ſelbſt. Aber die Standpunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die jenſeits des Bewuſstſeyns liegt, zu verweiſen; ſie kann zwar poſtuliren, daſs wir urſprünglich vorſtellen; dieſs heiſst aber nichts mehr und nichts weniger, als fodern, daſs man jenſeits des Bewuſstſeyns mit Bewuſstſeyn vorſtelle, was ungereimt iſt. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fodern, daſs wir uns das urſprüngliche Vorſtellen vorſtellen, d. h. daſs wir uns einen Begriff vom urſprünglichen Vorſtellen machen. Alſo hängt am Ende das ganze Syſtem, todt und leblos, wie es auch wirklich iſt, an einem Begriffe, deſſen Möglichkeit dieſe Philoſophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiſs.

Wir müſſen alſo auch Herrn Reinhold völlig beyſtimmen, wenn er gegen die Standpunktslehre erinnert, daſs ſie die ganze transſcendentale Aeſthetik und den von Kant ſo oft eingeſchärften Unterſchied zwiſchen transſcendentaler Sinnlichkeit und transſcendentalem Verſtand völlig verſchwinden läſst, daſs ſie ferner vergeblich ſich bemüht, das Reale d. h. die Empfindung in unſern Vorſtellungen zu erklären, weil ſie nämlich keine andre als ideale Handlungen vorſtellig zu machen weiſs, und mit klaren Worten behaupten muſs, daſs die Empfindung eine Handlung des urſprünglichen Verſtandes ſey, womit ſich allerdings ein Sinn verbinden läſst, aber nicht ohne die Worte Verſtand u. ſ. w. wider allen Sprachgebrauch zu deuten. *)

Wir wiſſen gar wohl, daſs alle auch die urſprünglichen Handlungen des Geiſtes, wenn wir vom Standpunkt des Bewuſstſeyns aus darüber reflektiren, als lediglich ideal erſcheinen. Aber wir müſſen auch davon wieder den Grund angeben, um ſo mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegenſatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales

---

*) Hr. Beck kann das Ding an sich nur exterminiren, etwas anderes an ſeine Stelle zu ſetzen, weiſs er nicht. Gleichwohl muſs man ohne einen überſinnlichen Grund der Realität unſrer Vorſtellungen nicht abkommen konnen, denn warum hätte ſonſt Kant jenen für ſeinen Erläuterer ſo widerſinnigen Ausdruck gebraucht, um dieſen Grund dadurch zu bezeichnen? — Hr. Beck kann das ungereimte des Dings an ſich zwar beweiſen; aber nicht erklären, wie ein vernünftiger Menſch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

und Reales aber (Vorſtellung und Objekt, Begriff und Anſchauung,) ſcheiden ſich ſelbſt nur im Bewuſstſeyn; jenſeits des Bewuſstſeyns alſo muſs zwiſchen idealem und realem Handeln gar kein Unterſchied ſeyn.

Dieſs meynt die Standpunktslehre auch, wenn ſie z. B. ſagt: Als Zeichen des Unterſchiedes zwiſchen dem, was a priori, und dem, was a poſteriori heiſſen ſoll, die Empfindung angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung frey iſt, den aber für einen empiriſchen halten, der mit Empfindung verbunden iſt, bedeutet gar nichts. Aber dieſe Lehre kann nur poſtuliren, daſs urſprünglich zwiſchen dem, was a priori und a poſteriori, was ideal und was real iſt, gar kein Unterſchied ſtatt finde, und der Sinn ihres Poſtulats, ſich in's urſprüngliche Vorſtellen zu verſetzen, iſt wirklich kein andrer, als ſich das urſprüngliche Handeln des Geiſtes vorzuſtellen, in welchem zwiſchen dem, was a priori und was a poſteriori iſt, gar kein Unterſchied ſtatt findet, oder mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen (das Begriffene vom Angeſchauten) noch gar nicht unterſchieden wird. Aber ſie kann auch nichts weiter, als die Vorſtellung eines ſolchen urſprünglichen Handelns poſtuliren; daſs die Vorausſetzung eines ſolchen urſprünglichen Handelns nothwendig ſey, und warum ſie das ſey, vermag ſie nicht darzuthun.

Jenes urſprüngliche Conſtruiren aber iſt nun gar nichts anders, als eine Syntheſis, und die Standpunktslehre rühmt ſich dieſes Vorzugs (daſs ſie nämlich über die urſprüngliche Syntheſis gar nicht hinausgehe); daſs man aber nicht darüber hinausgeben könne, wenn von Aufſtellung philoſophiſcher Principien die Rede iſt (denn daſs wir in der Wirklichkeit, im Vorſtellen ſelbſt, nie aus denſelben hinaus kommen, wiſſen wir alle gar wohl), ja daſs es widerſinnig ſey, darüber hinausgehen zu wollen, dieſs behauptet ſie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewieſen.

Dagegen deckt ſie ſich mit dem weiten Schilde der Auctorität, wozu, leider, ſeit beynahe zehn Jahren der Name des groſsen Philoſophen, auf deſſen Anrathen (man denke!) dieſe Lehre entſtanden ſeyn ſoll, gemiſsbraucht wird.

Hier giebt es nun kein Mittel, als Auctorität gegen Auctorität; wer mit unphiloſophiſchen Waffen angreift, darf ſich nicht beklagen, mit denſelben geſchlagen zu werden.

Der Standpunktslehrer ſcheint ſich freylich um den Grund der Trichotomie in allen Eintheilungen der Transſcendentalphiloſophie wenig bekümmert zu haben. Kant aber hat darauf Rückſicht genommen. „Soll, ſagt er, (Krit. d. Urtheilskr. Einl. S. LVII.) eine Eintheilung ſynthetiſch ſeyn, und aus Begriffen a priori geführt werden, ſo muſs nach demjenigen, was zu der ſynthetiſchen Einheit überhaupt erfoderlich iſt, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit ſeiner Bedingung entſpringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie ſeyn.“ Nun iſt doch wohl in der urſprünglichen Syntheſis eine ſynthetiſche Einheit ausgedrückt. Alſo wird auch dieſe zu ihrer Möglichkeit Bedingung und Bedingtes vorausſetzen. Dieſes wird durch den Entwurf der urſprünglichen Verſtandesform (die Tafel der Kategorieen) anſchaulich gemacht. Denn da entſpringt, wie Kant ſelbſt bemerkt, die dritte Kategorie jeder Claſſe jedesmal aus der Vereinigung der beyden erſten.

Nun iſt aber folgendes einleuchtend: Bedingung iſt gar nicht real vorſtellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d. h. beyde ſind nur in einem dritten vorſtellbar, das durch ihre Vereinigung entſpringt. So iſt von den Kategorieen der Qualität, weder Realität, noch Negation abſolut vorſtellbar. (Denken wir uns etwa, daſs der Raum lediglich durch repulſive Kraft (ohne entgegenſtehende Kraft) ausgefüllt wäre, ſo wird die Materie unendlich ausgedehnt, (nichts als Porus) d. h. der Raum wird leer ſeyn. Denken wir uns umgekehrt die Attractivkraft als abſolut, ſo wird alle Materie in einem (mathematiſchen) Punkt vereinigt (abſolut dicht), d. h. der Raum wird abermals leer ſeyn). Alſo iſt offenbar, daſs Realität ſowohl als Negation, beyde abſolut gedacht, uns zu Nichts führen. Beyde ſind nur in ihrer Vereinigung vorſtellbar, d. h. wir können ſie nicht trennen, ohne ſie zu vereinigen, noch ſie vereinigen, ohne ſie zu trennen.

Warum hat nun Kant gleichwohl dieſe Ordnung der Kategorieen gewählt, warum iſt er bey ſeinem Entwurf der Kategorieen nicht von der dritten Kategorie jeder Claſſe ausgegangen, und warum hat er z. B. die Kategorieen der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche ſie doch erſt Bedeutung erhalten, vorangeſchickt? Die Antwort iſt: weil dieſe dritte Kategorie nirgends als eine leere

Form a priori da, oder angeboren iſt, ſondern weil ſie erſt thätig erzeugt wird, durch ein Thun, in welchem eben deswegen Realität und Negation urſprünglich abſolut vereinigt ſeyn müſſen. Kant läſst dieſe dritte Kategorie (die Syntheſis) vor unſern Augen entſtehen. Dieſs thut Hr. Beck nicht, ſondern ſetzt ſeine urſprüngliche Syntheſis ſchlechthin, und verfährt inſofern gerade ſo, wie die Philoſophen der angebornen Begriffe. Daſs nämlich in allem unſerm urſprünglichen Vorſtellen (oder Conſtruiren) Abſolutentgegengeſetzte vereinigt werden, können wir uns, weil Vorſtellen, Conſtruiren u. ſ. w. ein Handeln, ein Thun anzeigt, nicht anders erklären, als durch eine *urſprüngliche* Duplicität in unſerm Thun und Handeln. Daſs die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, ſondern beyde zuſammen jedesmal nur in einem dritten vorſtellbar ſind, können wir uns, weil dieſes dritte immer ein thätiges Conſtruiren iſt, nicht anders erklären, als durch eine urſprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungsweiſe eines vorſtellenden Weſens.

Jene Duplicität aber in unſerm Thun und Handeln, dieſe nothwendige Vereinigung Entgegengeſetzter in unſerm Conſtruiren können wir uns gar nicht, als urſprünglich vorſtellen, wie es doch dem bisherigen zufolge nothwendig iſt, ohne vorauszuſetzen, daſs in uns urſprünglich das Bedingende und das Bedingte, das Beſtimmende und das Beſtimmte, das Handelnde und das Leidende *abſolut - identiſch* ſeyen, oder mit andern Worten, daſs es uns der Natur unſers Geiſtes nach unmöglich ſeyn muſs, zu handeln, ohne zugleich das Objekt des Handelns zu ſeyn, oder umgekehrt, zu leiden, ohne zugleich das Subjekt des Handelns zu ſeyn.

Dieſe urſprüngliche Identität des Reinen und des Empiriſchen in uns iſt nun eigentlich das Princip alles transſcendentalen Idealismus. Aus dieſem Princip erſt erklärt ſich, warum in uns urſprünglich zwiſchen Realem und Idealem, zwiſchen dem, was empfunden, und dem, was gehandelt wird, zwiſchen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewuſstſeyns aus) a priori und a poſteriori nennen, endlich zwiſchen transſcendentaler Sinnlichkeit und transſcendentalem Verſtand, zwiſchen Anſchauung und Begriff, gar kein Unterſchied ſtatt finde.

Jene urſprüngliche Duplicität in allem unſerm Thun und Handeln iſt alſo ein höheres Princip, aus welchem erſt die urſprüngliche Syntheſis (in welcher zwiſchen Anſchauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verſtand kein Unterſchied ſeyn ſoll) eben ſo hervorgeht, als im Verſtandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Claſſe aus den beyden erſten entſpringt.

Zugleich erhellt hieraus, daſs das urſprüngliche Vorſtellen gar nicht Princip der geſamten Philoſophie ſeyn kann, weil es ſelbſt nur Eine Art, Eine Modifikation, jenes urſprünglichen Handelns iſt, in welchem das Handelnde und das Objekt der Handlung Eins und daſſelbe ſind.

Denn wenn wir nun a) auf das Praktiſche ſehen, ſo läſst ein lediglich-theoretiſches

Princip, dergleichen das urſprüngliche Vorſtellen iſt, die praktiſche Philoſophie völlig ohne Fundament; eine ſo begründete oder vielmehr nichtbegründete Philoſophie ſieht ſich, wie Reinhold bemerkt, genöthigt, das Objekt der praktiſchen Philoſophie, das ſich aus jenem Grundſatz nicht ſchöpfen läſst, als — der Himmel weiſs woher? — gegeben anzunehmen.

Denn, woferne die Syntheſis das höchſte im menſchlichen Geiſte iſt *), ſo begreift man nicht, wie er je aus dieſer Syntheſis heraustreten, d. h. wie er je den nothwendigen Zuſammenhang ſeiner Vorſtellungen, und den Mechanismus ſeines Denkens verlaſſen könne. Wenn aber jene Syntheſis ſelbſt nichts anders, als das Produkt eines urſprünglichen Handelns unſers Geiſtes auf ſich ſelbſt iſt, ſo können wir uns auch das theoretiſche in uns nicht erklären, ohne als erſtes Princip aller Philoſophie vorauszuſetzen, daſs der Geiſt des Menſchen abſolut-frey ſey. Ja, daſs dieſer Geiſt ſeiner Vorſtellungen, ſeines Beſchränktſeyns durch dieſelbe, bewuſst werde, daſs er dieſe Vorſtellungen ſelbſt wieder zu ſeinem Objekt mache, wie er in der Philoſophie thut, iſt gar nicht begreiflich, ohne vorauszuſetzen, daſs der Geiſt nie aufhöre, ſein eignes Objekt zu ſeyn, d. h. daſs er in's Unendliche

---

*) Kant läſst alle Syntheſis durch Vereinigung Entgegengeſetzter entſtehen. Sein angeblicher Ausleger poſtulirt die Syntheſis, als etwas, worüber er keine weitre Rechenſchaft zu geben weiſs; Kant ſtellt ſie ſynthetiſch, ſein Erklärer analytiſch auf.

fort abſolut-frey ſey *), und aus dem Zuſtand des Vorſtellens in den Zuſtand des freyen Handelns übergehen könne.

Der Geiſt aber kann den Zuſtand des Vorſtellens nicht ſelbſtthätig verlaſſen, ohne durch dieſe Handlung zugleich alle Materie des Vorſtellens für ſich aufzuheben. Weil es aber unmöglich iſt, daſs der Geiſt handle, ohne Materie des Handelns, ſo wird jene Handlung von ſelbſt zum Wollen, d. h. zum ſelbſtthätigen Beſtimmen der Materie ſeines Handelns.

Nun iſt aber der Charakter der geiſtigen Natur eben dieſer, daſs durch ihr reines und freyes Handeln zugleich die Materie ihres Handelns beſtimmt ſey, oder, daſs das Reine in ihr unmittelbar das Empiriſche beſtimme. — Daſs im theoretiſchen Handeln des Geiſtes (im Vorſtellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Objekt entſteht, daſs ſonach das Empiriſche in ihm durch das Transſcendentale beſtimmt iſt, haben wir ſo eben erwieſen.

Nun ſoll der Geiſt im Wollen, ſeiner ſelbſt, d. h. ſeiner abſoluten Thätigkeit, unmittelbar bewuſst werden. — Aber er kann ſeiner abſoluten Thätigkeit nicht bewuſst werden, ohne daſs ſie ihm zum Objekt wird. Alſo ſoll das Objekt ſeines Wollens er ſelbſt in ſeiner reinen Thätigkeit ſeyn,

---

*) Wenn wir aus der urſprünglichen Syntheſis nicht heraustreten können, ſo kennen wir die Erfahrung überall nur als Produkt, von der Erfahrung als Actus dürfen wir gar nicht reden, kurz, die Philoſophie hat vor dem gemeinen Bewuſstſeyn nichts voraus.

er ſoll ſich ſelbſt wollen; er ſelbſt aber iſt nur, inwiefern das Reine in ihm empiriſch wird. Alſo ſoll die Materie ſeines Wollens unmittelbar durch die Form beſtimmt ſeyn; mit andern Worten, die Form ſeines Wollens ſoll zur Materie ſeines Handelns werden, das Empiriſche in ihm ſoll durch das Reine beſtimmt, es ſoll inſofern *keine* (moraliſche) Duplicität in ihm ſtatt finden. Dieſs iſt der wahre und eigentliche Sinn des kategoriſchen Imperativs, oder des Moralgeſetzes.

Die Materie des Moralgeſetzes aber iſt, wie wir eben gezeigt haben, das Reine in uns. Seines reinen Thuns aber wird der Geiſt nicht bewuſst, als durch das Wollen, (indem er alle Materie des Handelns, inſofern ſie ihm *gegeben* iſt, aufhebt, um ſie ſelbſtthätig zu beſtimmen). Alſo wird er auch der Materie des Moralgeſetzes, oder deſſen, was durch das Moralgeſetz gefodert wird, nicht anders inne, als durch das Wollen, und inſofern iſt die Quelle des Moralgeſetzes der Wille.

Die Form alles Wollens beſteht darin, daſs die Materie des Willens durch abſolutes Handeln beſtimmt ſey, d. h. daſs das Wollen ins Unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar ſey. Das Wollen der bloſsen Form nach betrachtet heiſst das reine Wollen. Das Empiriſche aber ſoll durch das Reine beſtimmt ſeyn. Alſo fodert das Moralgeſetz als Objekt des Wollens den reinen Willen ſelbſt.

Das Objekt des Wollens aber ſoll immer nur aus dem Wollen erklärbar ſeyn. Wenn ich alſo nichts will, als das abſolute Gute, d. h. den reinen

Willen ſelbſt, ſo ſoll dieſer *als* Materie meines Willens immer nur erklärbar ſeyn aus einem Wollen, d. h. aus einer poſitiven Handlung, wodurch er zum Objekt des Willens geworden iſt.

Dieſer poſitiven Handlung aber ſoll ich bewuſst werden, denn das Selbſtbewuſstſeyn iſt, was wir ſuchen. Eines Poſitiven aber werden wir uns nie anders bewuſst, als durch ein Entgegengeſetztes Poſitives (das inſofern das Negative des erſtern iſt). Dieſer Satz wird aus der theoretiſchen Philoſophie als erwieſen vorausgeſetzt. *)

Alſo können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen beſtimmt iſt, nicht bewuſst werden, ohne daſs die entgegengeſetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie beſtimmt (der reine Wille alſo gänzlich aufgehoben) iſt, poſitiv und real entgegengeſetzt ſey, d. h. wir können uns keine poſitiv moraliſche Handlung denken, ohne ihr eine poſitiv unmoraliſche entgegenzuſetzen.

Dieſe Entgegenſetzung muſs real ſeyn, d. h beyde Handlungen müſſen im Bewuſstſeyn als gleich *möglich* vorkommen. Daſs die Eine oder die Andre ausgeſchloſſen wird, muſs aus einer poſitiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewuſstſeyn real entgegengeſetzter d. h. gleichmöglicher Handlungen nun iſt es, was den

---

*) Vortreffliche und aus der Tiefe der menſchlichen Natur geſchöpfte Anmerkungen über dieſen Satz enthält Kants Abh. Verſuch, den Begriff der negativen Gröſsen in die Weltweisheit einzuführen.

Willen für Willkür macht *), und ſo ſehen wir uns durch unſre Philoſophie in den Stand geſetzt, den Widerſtreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweyer berühmten Philoſophen über dieſen Gegenſtand ſtatt zu finden ſcheint.

1) Kant behauptet in der Kritik der praktiſchen Vernunft, „der Wille und die praktiſche d. h. geſetzgebende Vernunft ſeyen Eins und daſſelbe. Dieſe Behauptung wiederholt er aufs neue in der philoſophiſchen Rechtslehre. Reinhold behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen laſſen ſich nur unter der Vorausſetzung einer ſowohl von der Selbſtthätigkeit der Vernunft als von dem Streben der Begierde verſchiedenen Freyheit des Willens denken.“

Die Sache iſt dieſe: Vernunft zeigt urſprünglich bloſs das Vermögen der Ideen an, und hat inſofern lediglich theoretiſche Bedeutung. Praktiſche Vernunft wäre ſonach etwas unmittelbar ſich ſelbſt widerſprechendes. — Es wäre aber in uns kein Vermögen der Ideen, ohne Freyheit; wir könnten auch mit unſern Gedanken nicht über das Wirkliche hinausſtreben, ohne urſprünglich frey zu ſeyn. Umgekehrt, wir könnten uns der Freyheit, und unſers Hinausſtrebens über die Wirklichkeit nicht bewuſst werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objekte mehr finden,

---

*) Die Willkür iſt zur Möglichkeit des Vorſtellens unſers freyen Handelns nothwendig, gehört alſo inſofern nur zur Erſcheinung des Willens, nicht zum Willen ſelbſt.

ſelbſt uns Objekte zu ſchaffen. Das Objekt der Freyheit aber iſt unendlich. Dieſes Objekt iſt nur in einem unendlichen Fortſchritt, d. h. empiriſch zu realiſiren, und ſoll alſo allerdings empiriſch, d. h. in der Erfahrung, realiſirt werden.

Weil nun hier der Begriff des Objekts dem Objekt ſelbſt vorangeht (anſtatt daſs im theoretiſchen Erkenntniſs der Begriff erſt mit dem Objekt entſteht); weil ferner alles, worauf wir als Objekt (gleichviel des Erkennens oder Realiſirens) reflektiren, endlich ſeyn muſs, ſo kommt hier die Einbildungskraft der Freyheit zu Hülfe, und ſchafft Ideen deſſen, was die Freyheit realiſiren ſoll, ſo doch, daſs dieſe Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig ſeyen, weil, ſobald das Objekt derſelben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müſsten, abſolut thätig zu ſeyn.

Die Einbildungskraft alſo im Dienſte der praktiſchen Vernunft iſt das Vermögen der Ideen, oder das, was wir theoretiſche Vernunft nennen. So wenig als die theoretiſche Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freyheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, eben ſo wenig könnte dieſe Unendlichkeit Objekt für die Freyheit werden, würde ſie ihr nicht durch Ideen, d. h. durch Vernunft, ins Unendliche fort begränzt.

Alſo ſetzt die Freyheit in uns die Vernunft, (als ein Vermögen der Ideen,) und umgekehrt, die Vernunft in uns die Freyheit voraus.

Weil demnach Freyheit ohne Vernunſt eben ſo wenig als Vernunſt ohne Freyheit gedacht werden kann, ſo kann die letztere (die Freyheit) auch praktiſche Vernunſt heiſsen: Vernunſt, weil ihr unmittelbares Objekt Ideen ſind; praktiſche Vernunſt, weil dieſe Ideen nicht Gegenſtände des Erkennens, ſondern Gegenſtände des Handelns ſind. Eben ſo kann umgekehrt die Vernunſt, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Funktion dabey lediglich theoretiſch iſt, dennoch, inſofern ihre Ideen Objekte des Realiſirens durch Freyheit ſind, praktiſche Vernunſt heiſsen: Vernunſt, weil ihre Funktion in Erzeugung der Ideen lediglich theoretiſch; praktiſche Vernunſt, weil dieſe Objekte eines nothwendigen Handelns ſind.

So iſt alſo praktiſche Vernunſt Eins und daſſelbe mit der Freyheit, d. h. dem Willen (nach Kant): von der praktiſchen Vernunſt in dieſem Sinne gehen alle Geſetze aus, und die urſprüngliche Autonomie des Willens iſt im Moralgeſetze ausgedrückt. Das Moralgeſetz aber iſt keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretiſch entſtehen kann; es iſt in uns da, nur inſofern es der Wille in uns (empiriſch) *ausdrückt*. Es wird offenbar durch That und Handlung; und nur inſofern wiſſen wir von ihm. Seine Quelle aber iſt der Wille. Denn es hält uns einen Zuſtand vor, deſſen wir uns gar nicht anders, als im Akt des Wollens ſelbſt, bewuſst werden können.

Inſofern nun aber die theoretiſche Vernunſt jenes Geſetz, das aus dem Willen entſpringt, und urſprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, auffassen, und in Worten ausſprechen kann, iſt zwar ihre Funktion eine lediglich theoretiſche und analog der Funktion des Verſtandes, wenn er die urſprüngliche Handlungsweiſe des Geiſtes in der Anſchauung abſtrahirt, und in Begriffen vorſtellt. So wie wir das urſprüngliche Vorſtellen in Begriffen darlegen, ohne deſshalb dieſe Begriffe für das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt zu halten, eben ſo können wir das urſprüngliche Sollen (deſſen Grund im Willen ſelbſt liegen muſs) in Begriffen auffaſſen, ohne daſs wir deſshalb dieſes abgeleitete Sollen mit dem urſprünglichen, oder das bloſse Organ, wodurch das Geſetz zu uns ſpricht, mit der Quelle des Geſetzes ſelbſt verwechſeln.

Beyde alſo (Kant und Reinhold) haben recht; der Wille giebt Geſetze (nach Kant), welche die Vernunft ausſpricht (nach Reinhold). Wenn aber der Erſtere ſagt: der Wille iſt nichts anders, als die praktiſche Vernunft ſelbſt, ſo iſt es natürlicher, umgekehrt zu ſagen: die praktiſche Vernunft (das Geſetzgebende in uns) iſt der Wille ſelbſt, denn einer praktiſchen Vernunft, die uns durch das Geſetz gebietet, iſt ſich jeder unmittelbar bewuſst, nicht ſo aber des urſprünglichen Willens, deſſen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. — Wenn umgekehrt Reinhold ſagt: die Geſetze überhaupt *gehen* nur von der Vernunft *aus*, das Moralgeſetz ſey die Foderung der bloſsen Vernunft an den Willen, ſo iſt dieſs grundfalſch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die Vernunft (urſprünglich ein bloſs theoretiſches Vermögen) wird zur praktiſchen Vernunft, nur dadurch, daſs ſie die Materie eines höhern Willens ausſpricht. Sie ſelbſt hat in ſich keine Auktorität, und keine moraliſche Gewalt über uns; was ſie als Geſetz ausſpricht, gilt nur, inſofern es durch den abſoluten Willen ſanctionirt iſt. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen abſoluten Willen giebt, in deſſen Namen die Vernunft zu uns ſpricht, und von dem eigentlich alle Geſetze ausgehen, ſo iſt die Vernunft, indem ſie uns Geſetze giebt, ein lediglich theoretiſches Vermögen [was er auch zuzugeben ſcheint, wenn er S. 383 ſagt: die Vorſchriften (der Vernunft) ſeyen an ſich bloſs theoretiſch]; denn praktiſch iſt ſie nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch eine höhere Auktorität, in deren Namen ſie ſpricht. Alſo iſt es ein theoretiſches Vermögen, das, anſtatt durch den Willen beſtimmt zu ſeyn, ſelbſt den Willen beſtimmt, und ſo weit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem Worte nach übrig läſst. Dieſs will aber Reinhold nicht. Wie er deſſen ungeachtet zu der Behauptung (alle Geſetze gehen von der Vernunft aus) veranlaſst werden konnte, wird aus folgendem klar werden.

a) Kant behauptet: „Von dem Willen gehen die Geſetze aus, von der Willkür die Maximen. Die letztere iſt im Menſchen eine freye Willkür; der Wille, der auf nichts anders, als bloſs aufs Geſetz geht, kann weder frey noch unfrey genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, ſondern unmittelbar auf die Geſetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig iſt. Die Freyheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der

Wahl für oder wider das Geſetz definirt werden, wie es wohl einige verſucht haben; obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beyſpiele giebt. — So viel können wir einſehen, daſs, obgleich der Menſch als Sinnenweſen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Geſetze nicht allein gemäſs, ſondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht ſeine Freyheit als intelligibeln Weſens definirt werden könne, weil Erſcheinungen kein überſinnliches Objekt, dergleichen doch die Freyheit der Willkür iſt, verſtändlich machen können, und die Freyheit nimmermehr darein geſetzt werden kann, daſs das vernünftige Subjekt auch eine wider ſeine geſetzgebende Vernunft ſtreitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiſet, daſs es geſchieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können."

„Dagegen behauptet **Reinhold**: Die menſchliche Willkür ſey ein dem Willen eigenthümliches Vermögen, und der Wille, anſtatt daſs das Geſetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt auf das Geſetz, aber nur dann und nur inſofern, inwieferne er (mit Kant zu ſprechen) daſſelbe in ſeine Maxime aufnehme. Dieſes könne er nur inſoferne, inwieferne das Geſetz keineswegs an und für ſich ſeine Maxime ſey, folglich inwieferne es nicht von ihm ausgehe. Der Wille höre nicht auf, Wille zu ſeyn, wenn er nicht aufs Geſetz gehe, ſondern beweiſe ſich eben auch dadurch als Wille. Es iſt kein Wille, wenn er nicht frey, d. h. wenn er nicht eben ſo gut böſe als gut ſeyn kann."

Hier iſt nun ein ſolcher Widerſpruch der Behauptungen, dergleichen man in dieſen Dingen kaum für möglich halten ſollte. Der Grund dieſes Widerſpruchs wird alſo wohl im Objekt ſelbſt liegen. Wenn Kant behauptet: Der Wille an ſich iſt weder frey noch unfrey, alſo auch weder gut noch böſe; Reinhold dagegen ſagt: der Wille, als ſolcher, könne nicht anders, als frey ſeyn, und er ſey nur inſofern Wille, als er böſe oder gut ſeyn könne: ſo iſt doch hier offenbar von zwey ganz verſchiedenen Willen die Rede. Es fragt ſich, ob nicht das Objekt (der Wille) ſelbſt eine ſolche doppelte Anſicht möglich macht.

Wenn A ſagt: Der Wille, als ſolcher, iſt weder frey noch unfrey, und B dagegen ſich auf das gemeine Bewuſstſeyn beruft, in welchem Willkür (d. h. Freyheit zu wählen) als ein dem Willen eigenthümliches Vermögen vorkommt, ſo redet jener offenbar vom Willen, inſofern er gar nicht Objekt des Bewuſstſeyns iſt, dieſer vom Willen, inſofern er im Bewuſstſeyn vorkommt. Jener erhebt ſich über den Standpunkt des gemeinen Bewuſstſeyns, dieſer bleibt darauf ſtehen. Jener hat den Vortheil voraus, daſs er dieſem ſelbſt aus Principien beweiſen kann, der Wille, inſofern er erſcheint, d. h. vom Standpunkt des Bewuſstſeyns aus angeſehen, müſſe als freye Willkür erſcheinen, obgleich dieſes Vermögen im abſoluten Willen (der allein geſetzgebend iſt) gar nicht gedenkbar ſey; dieſem bleibt nichts übrig, als ſich auf das Urtheil des gemeinen praktiſchen Verſtandes zu berufen, das er ſelbſt nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, daſs jener etwas behaupte, das dem gemeinen Bewuſstſeyn zu widerſprechen ſcheint, weiſs er nicht begreiflich zu machen, und kann ſich deſshalb bey ſeiner eignen Widerlegung jener ihm ſo widerſinnigen Behauptungen nicht beruhigen.*

Das Beyſpiel iſt merkwürdig, weil es zeigt, wie ſchwer es iſt, ſelbſt in Fragen, die das allgemeinſte Intereſſe, das der Moralität, betreffen, übereinſtimmend zu urtheilen, woferne man nicht über einen gemeinſchaftlichen Standpunkt einig iſt. Dieſer aber kann nicht ein untergeordneter, ſondern muſs nothwendig der höchſte ſeyn.

Der Wille alſo, wenn er erſcheint, muſs nothwendig als Willkür erſcheinen. Dieſs und nicht mehr kann B beweiſen, und gerade eben dieſs behauptet auch A. Nun iſt es aber der Charakter des endlichen Geiſtes, daſs er in's Unendliche fort ſich ſelbſt erſcheine, ſein eignes Objekt ſey, für ſich ſelbſt empiriſch werde. Dieſe Nothwendigkeit (ſein eignes Objekt zu werden) iſt das Einzige, was gleichſam zwiſchen uns und die Unendlichkeit tritt. Was alſo jenſeits dieſer Nothwendigkeit liegt, das haben wir mit dem Unendlichen ſelbſt gemein, das liegt für uns, inſofern wir empiriſch ſind, in der Unendlichkeit. Nun iſt aber unſer Wille eine That, die an ſich ſelbſt gar nicht empiriſch iſt. Dieſs behaupten beyde, A und B. Alſo liegt unſer Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empiriſchen Erklärung; das Wollen kann ins Unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun ſoll aber der Wille doch Erſcheinung werden, denn die Aufgabe des moraliſchen Geſetzes iſt, daſs das Ich in der Auſſenwelt in's Unendliche fort ſich darſtelle; dieſe Aufgabe aber iſt nicht zu erfüllen, ohne daſs das Ich ſeiner ſelbſt, und zwar im Wollen, bewuſst ſey.

Das Ich aber ſoll ſich ſeines Wollens als eines abſoluten bewuſst werden. Dieſs iſt nicht möglich, als negativ, d. h. es ſoll ſich bewuſst ſeyn, daſs es durch ſinnliche Antriebe nicht beſtimmt iſt. Dieſs iſt, wie oben erwieſen worden, nicht möglich, ohne poſitiven Gegenſatz zwiſchen den ſinnlichen Antrieben und dem, was der Wile, als reiner Wille, gebietet. Eben deſswegen, weil, und nur inſofern, als dieſer poſitive Gegenſatz ſtatt findet, iſt es möglich, durch das Bewuſstſeyn ſelbſt auf einen abſoluten Willen getrieben zu werden. Da jener Gegenſatz poſitiv iſt, ſo müſsten ſich beyde Entgegengeſetzte aufheben, das Reſultat alſo = 0 ſeyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewuſst ſind, der Grund davon aber weder im moraliſchen Geſetz, inſofern es im Bewuſstſeyn vorkommt, noch in den ſinnlichen Antrieben geſucht werden kann, weil Beyde einander gleich geſetzt worden ſind, ſo können wir uns das Entſtehen einer Handlung vom Standpunkt des Bewuſstſeyns aus nicht weiter erklären, als aus einer freyen Wahl, der wir den Namen Willkür geben. Eben dieſs aber ſollte erreicht werden; das Problem war, das Bewuſstſeyn der Freyheit begreiflich zu machen (gleichſam zu conſtruiren). Dieſs thun wir durch den Begriff der Willkür, welche daher mit vollem Recht als das Phänomen des Willens erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür bloſse Erſcheinung iſt, ſo kann Willkür dem Willen, inſofern er nicht erſcheint, gar nicht beygelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen deſſelben, wie B thut, vorgeſtellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille, als ſolcher, ſey weder frey noch unfrey, weil er lediglich auf das Geſetz gehe, ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig ſey.

Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes hat dieſelbe Behauptung längſt aus Principien abgeleitet, zu denen ſich neuerdings Hr. R. ſelbſt bekennt, und er hofft daher, hier um ſo eher ſeine ehemalige Erklärung über dieſen Gegenſtand mit der Kantiſchen vergleichen zu dürfen, da ſein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. „Das Problem der transſcendentalen Freyheit, ſo erklärte er ſich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer miſsverſtanden, und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, ſelbſt nachdem die Kritik der Vernunft ſo groſses Licht darüber verbreitet hat, ſcheint doch bis jetzt der eigentliche Streitpunkt nicht ſcharf genug beſtimmt zu ſeyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit abſoluter Freyheit, denn ein Abſolutes ſchlieſst ſchon durch ſeinen Begriff jede Beſtimmung durch fremde Cauſalität aus; die abſolute Freyheit iſt nichts anders, als die abſolute Beſtimmung des Unbedingten durch die bloſsen (Natur) Geſetze ſeines Seyns;“ — [Dieſs iſt gerade daſſelbe, was Kant ſagt, der Wille, inſofern er nicht Erſcheinung, d. h. inſofern er nicht transſcendental, ſondern abſolut frey iſt, geht auf nichts anders, als auf's Geſetz, und kann inſofern weder frey noch unfrey genannt werden, d. h. das Geſetz, das von ihm ausgeht, iſt für den abſoluten Willen ein bloſses Naturgeſetz, wodurch er gar nichts ausdrückt, als ſich ſelbſt. Nur hat Kant vergeſſen zu bemerken, daſs inſofern auch das Geſetz des abſoluten Willens nicht Moralgeſetz iſt. Reinhold fragt: Sollte Kant nicht den

Begriff des moraliſchen Geſetzes zu weit gefaſst haben, da er demſelben mit dem Geſetze der praktiſchen Vernunft — (in unſrer Sprache: dem Geſetze des abſoluten Willens) — einerley Umfang gab? Ich antworte: Allerdings, denn was R. Geſetz der praktiſchen Vernunft nennt, wir Geſetz des abſoluten Willens nennen, wird zum Moralgeſetz erſt im Bewuſstſeyn, im poſitiven Gegenſatz gegen ſinnliche Antriebe, als Objekt der freyen Wahl der Willkür, d. h. des Willens in der Erſcheinung. *) Die abſolute Freyheit des Willens kann daher charakteriſirt werden, als) — „Unabhängigkeit von allen nicht durch ſein Weſen ſelbſt beſtimmten (bereits gegebnen) Geſetzen, von allen Geſetzen, die etwas in ihm ſetzen würden, was nicht ſchon durch ſein bloſses Seyn, durch ſein Geſetztſeyn überhaupt, geſetzt wäre.“ — Dergleichen Geſetze ſind Moralgeſetze. Denn dieſe ergehen an einen Willen, von dem es nicht zum voraus ſchon ausgemacht iſt, daſs er dieſen Geſetzen gehorche. Dagegen jenes urſprüngliche Geſetz (das erſt im Bewuſstſeyn zum Moralgeſetz wird) nicht an einen Willen ergeht, ſondern von einem Willen ausgeht, der ſich ſelbſt Geſetz iſt, und der inſofern weder frey noch unfrey (im moraliſchen Sinn), ſondern abſolut frey iſt.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daſs das Abſolute in uns allein die

---

*) Inſofern iſt es alsdann auch wahr, daſs das Geſetz (als Moralgeſetz) von der Vernunft herkommt; denn zum Bewuſstſeyn gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und jenſeits des Bewuſstſeyns iſt es nicht Moralgeſetz, ſondern Naturgeſetz des Willens.

transſcendentale Freyheit nicht erklärt. „Das Unbegreifliche iſt nicht, wie ein abſolutes, ſondern wie ein empiriſches Ich Freyheit haben ſolle, nicht wie ein intellektuales Ich intellektual, d. h. abſolut frey ſeyn könne, ſondern wie es möglich ſey, daſs ein empiriſches Ich zugleich intellektual ſey, d. h. Cauſalität durch Freyheit habe.“ Denn, ſetzen wir etwa, daſs das Empiriſche in uns völlig beſtimmt ſey durch das Intellektuale, ſo begreifen wir nicht, wie noch eine Willkür in uns möglich iſt. Dieſs räumt auch Kant ein, wenn er ſagt, die Freyheit könne nimmermehr darein geſetzt werden, daſs das vernünftige Subjekt auch eine wider ſeine geſetzgebende Vernunft ſtreitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweiſe, daſs es geſchehe, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können. — Oder ſetzen wir umgekehrt, daſs das Empiriſche in uns durch das Intellektuale gar nicht beſtimmt ſey, ſo begreifen wir nicht, wie die Freyheit der Willkür in uns möglich iſt.

Wir bedürfen alſo zur Erklärung der freyen Willkür, (als einer Thatſache des gemeinen Bewuſstſeyns), der Idee von abſoluter Freyheit; ohne dieſe begreifen wir keine Freyheit der Wahl; mit ihr allein begreifen wir nicht, wie noch eine Wahl überhaupt in uns möglich, und warum das urſprüngliche Geſetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden iſt.

Hier müſſen wir nun uns ſelbſt erinnern, daſs die Willkür, oder die Freyheit, uns für oder wider das Geſetz zu beſtimmen, einzig und allein zur Erſcheinung gehört, und daſs wir daher den Begriff derſelben gar nicht brauchen dürfen, um damit das

Ueberſinnliche in uns zu beſtimmen, oder zu definiren. Es muſs erwieſen werden, daſs wir uns des Ueberſinnlichen in uns, d. h. der Freyheit, gar nicht bewuſst werden können, als durch **Willkür**, welche ſonach, obgleich nicht zum Ueberſinnlichen in uns, doch nothwendig zu unſrer Endlichkeit, d. h. zum Bewuſstſeyn des Ueberſinnlichen gehört.

So nothwendig als es iſt, daſs wir für uns ſelbſt endlich werden, ſo nothwendig iſt es auch, daſs die abſolute Freyheit in uns als Willkür erſcheine. Dieſe wird dadurch, daſs ſie bloſs zu unſrer Endlichkeit gehört, und inſofern Erſcheinung iſt, nicht ſofort zu einem bloſsen Schein *); denn ſie gehört zu den nothwendigen Schranken unſrer Natur, über die wir in's Unendliche fort hinaus ſtreben, ohne ſie doch je völlig aufheben zu können; und ſo fällt von dieſem ſonſt ſo dunkeln Punkt der praktiſchen Philoſophie ein neuer Lichtſtrahl auf unſern theoretiſchen Idealismus zurück, deſſen Bedeutung jetzt erſt ganz klar wird. Wir können jetzt gleichſam den transſcendentalen Ort beſtimmen, von wo aus das Intellektuale in uns in's Empiriſche übergeht. Mit der Einen Handlung, durch welche das Abſolute in uns ſich ſelbſt zum Objekt, (die Freyheit zur Willkür, wird, entfaltet ſich auch ein ganzes Syſtem endlicher Vorſtellungen, und zugleich das ſo tief in uns liegende Gefühl unſrer moraliſchen Endlichkeit, wodurch wir erſt in der Auſſenwelt, als der Sphäre unſrer Endlichkeit, einheimiſch werden. Wir verſtehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unſern Geiſt in ſteter Unruhe erhält, denn die Endlichkeit iſt nicht unſer urſprünglicher Zuſtand, und dieſe ganze Endlichkeit iſt nichts, was durch ſich ſelbſt beſtünde. Wir ſind endlich geworden, und wie könnten wir hoffen, dieſe Endlichkeit moraliſch zu überwinden, wäre ſie nicht moraliſch entſtanden? Es iſt unſre eigene Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber ſchon jetzt ahnen wir, daſs ſie uns durch uns ſelbſt unendlich wird, und daſs dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt ſich aufſchlieſſen werde.

---

*) So wenig, als die ganze Geſchichte unſers Geſchlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten willkürlichen That, und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verſchwindet.

* * *

Faſſen wir jetzt alles zuſammen, worüber wir einig geworden ſind, ſo ſind es folgende Sätze:

1. Vom abſoluten Wollen geht das Geſetz aus. Der Wille, inſofern er geſetzgebend, d. h. abſolut iſt, kann weder frey noch unfrey heiſsen, denn er drückt im Geſetze nur ſich ſelbſt aus.

2. Ohne abſoluten, geſetzgebenden Willen wäre Freyheit eine Chimäre. Der Freyheit aber werden wir uns nicht bewuſst, als durch Willkür, d. h. durch die freye Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Maximen, die ſich wechſelſeitig ausſchlieſſen und in Einem und demſelben Wollen zuſammen nicht beſtehen können.

3. Das Geſetz des abſoluten Willens, inſofern es zur Maxime werden ſoll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft iſt nicht ſelbſt das Ueberſinnliche in uns, wohl aber, was das Ueberſinnliche in uns ausſpricht.

4. Die Willkür, als die Erſcheinung des abſoluten Willens, iſt von dieſem nicht dem Princip, ſondern nur ihren Schranken nach verſchieden, dadurch, daſs ein poſitiv entgegengeſetzter Wille ihr widerſtrebt. Die Willkür alſo kann erklärt werden, als der abſolute Wille, unter den Schranken der Endlichkeit.

5. Würde der abſolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengeſetzten beſchränkt, ſo könnte er ſeiner ſelbſt, d. h. ſeiner Freyheit nicht bewuſst werden; und umgekehrt: wäre der empiriſche Wille (deſſen wir uns bewuſst werden,) vom abſoluten nicht bloſs ſeinen Schranken, ſondern dem Princip nach verſchieden, ſo gäbe es abermals kein Bewuſstſeyn der Freyheit in unſerm empiriſchen Wollen.

6. Vom Standpunkt des Bewuſstſeyns angeſehen, beſteht die Freyheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Geſetz, jetzt das entgegengeſetzte Princip in unſre Maxime aufnehmen, und eben dieſe Unmöglichkeit, uns den abſoluten Willen anders vorzuſtellen, iſt der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch dieſen Begriff der Willkür aber, als welcher bloſs zu der Art und Weiſe gehört, wie wir uns ſelbſt vorſtellen, kann das Ueberſinnliche in uns nicht definirt werden.

* * *

Den Satz 1 läugnet Reinhold, weil er auf dem Standpunkt des Bewuſstſeyns ſtehen bleibt, und ſich nicht zum abſoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet Reinhold und Kant lange vor ihm. In der Philoſ. Religionslehre S. 10. erklärt er ausdrückſich, das moraliſche Geſetz ſey eine Triebfeder der Willkür, alſo ein Poſitives = a, mithin könne der Mangel der Uebereinſtimmung der Willkür mit dem Geſetze (= 0) nur als Folge von einer reell - entgegengeſetzten Beſtimmung der Willkür, = — a, d. h. durch eine böſe Willkür erklärt werden. Ueber den Satz 3 ſind beyde uneinig, weil ſie mit dem Worte Vernunft verſchiedne Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich ſonſt ſo ausgedrückt:* „daſs die Cauſalität des empiriſchen Ich Cauſalität durch Freyheit iſt, verdankt ſie ihrer Identität mit der abſoluten, daſs ſie transſcendentale Freyheit iſt, nur ihrer Endlichkeit (beſſer: das Transſcendentale iſt das, was das Empiriſche in uns mit dem Abſoluten, das Sinnliche mit dem Ueberſinnlichen vermittelt); ſie iſt alſo im Princip, von dem ſie ausgeht, abſolute Freyheit, und wird nur erſt, indem ſie auf ihre Schranken ſtöſst, transſcendental, d. i. Freyheit eines empiriſchen Ichs. — Kant läſst ſich auf dieſe Vermittlung des Sinnlichen und Ueberſinnlichen durch das Transſcendentale des Wollens nirgends ein, Reinhold behauptet ausdrücklich daſſelbe; „es fällt mir nicht ein, ſagt er, die Freyheit des Menſchen als intelligibeln Weſens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloſs mit der Freyheit des menſchlichen Willens zu thun; der Menſch iſt mir weder intelligibles Weſen, noch Sinnenweſen, ſondern beydes zugleich, und ich halte ihn auch nur für frey, weil und inwieferne er beydes zugleich iſt, während Kant ihn nur, inwieferne er intelligibles Weſen iſt, für frey zu halten ſcheint;“ — (nicht nur ſcheint, ſondern wirklich hält, und zwar von ſeinem Geſichtspunkt aus mit Recht. Der

Wille iſt nur frey, inſofern der Menſch intellektuell iſt, aber dieſe Freyheit wird transſcendental (und eine höhere ſcheint Reinhold nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich ſinnlich iſt. — „Das Subjekt der transſcendentalen Vermögen iſt zugleich das Subjekt der empiriſchen, wenn jenes Vermögen nicht transſcendent, ſondern transſcendental, d. h. aufs Empiriſche ſich a priori beziehend, ſeyn ſolle.“ — Dieſe Erklärung ſagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet. — Ueber die beyden folgenden Sätze ſind dem Bisherigen zufolge beyde Philoſophen einverſtanden.

* * *

Ich ſchweige von allen den Folgerungen, die ſich aus der Auflöſung dieſes ſcheinbaren Widerſpruchs in Dingen, die die Menſchheit am nächſten angehen, für die Nothwendigkeit eines philoſophiſchen Princips machen laſſen, das jenſeits des Bewuſstſeyns liegt. Dieſe Folgerungen dringen ſich jedem von uns ſelbſt auf. Ich füge nur ſo viel hinzu: Eine Philoſophie, deren erſtes Princip das Geiſtige im Menſchen, d. h. dasjenige, was jenſeits des Bewuſstſeyns liegt, zum Bewuſstſeyn hervorrufen will, muſs nothwendig eine groſse Unverſtändlichkeit haben für diejenigen, welche dieſes geiſtige Bewuſstſeyn nicht geübt und geſtärkt haben, oder denen auch das Herrlichſte, was ſie in ſich tragen, nur durch todte, anſchauungsloſe Begriffe zu erſcheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem iſt, und an deſſen urſprünglichem Anſchauen (das gleichfalls in jedem iſt, aber nicht in jedem zum Bewuſstſeyn kommt) alle Gewiſsheit unſrer Erkenntniſs hängt, wird keinem durch Worte, die von auſſen in ihn dringen, verſtändlich. Das Medium, wodurch Geiſter ſich verſtehen, iſt nicht die umgebende Luft, ſondern: die gemeinſchaftliche Freyheit, deren Erſchütterungen bis ins Innerſte der Seele ſich fortpflanzen. Wo der Geiſt eines Menſchen nicht vom Bewuſstſeyn der Freyheit erfüllt iſt, iſt alle geiſtige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit Andern, ſondern ſogar mit ihm ſelbſt; kein Wunder, daſs er ſich ſelbſt eben ſo gut als Andern unverſtändlich bleibt, und in ſeiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten ſich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigner oder fremder Bruſt) antwortet.

Einem ſolchen unverſtändlich zu bleiben, iſt Ruhm und Ehre vor Gott und Menſchen.

Die Geſchichte der Philoſophie enthält Beyſpiele von Syſtemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthſelhaft geblieben ſind. Ein Philoſoph, deſſen Principien alle dieſe Räthſel auflöſen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibnitz, er ſey wahrſcheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geſchichte der Philoſophie, der Einzige alſo, der im Grunde recht hatte. Dieſe Aeuſſerung iſt merkwürdig, weil ſie verräth, daſs die Zeit, Leibnitzen zu verſtehen, gekommen iſt. Denn, ſo wie er bisher verſtanden iſt, kann er nicht verſtanden werden, wenn er im Grunde recht haben ſoll. Dieſe Sache verdient eine nähere Unterſuchung.

Anhang

zu der voranſtehenden Abhandlung.

Ueber Poſtulate in der Philoſophie.

Ich habe längſt Gelegenheit geſucht, mich über dieſen Gegenſtand zu erklären; einiges kann hier beigebracht werden, das übrige wird ſonſt wo ſeine Stelle finden.

Der Ausdruck Poſtulat iſt von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die urſprünglichſte Conſtruktion nicht demonſtrirt, ſondern — poſtulirt. Dieſe urſprünglichſte (einfachſte) Conſtruktion im Raume iſt der bewegte Punkt, oder die Linie. — Ob der Punkt nach Einer und derſelben Richtung bewegt wird, oder ſeine Richtung continuirlich ändert, iſt damit noch nicht beſtimmt. Iſt die Richtung des Punkts beſtimmt, ſo iſt ſie es entweder durch einen Punkt ausser ihm, und dann entſteht die gerade Linie, (die keinen Raum einſchlieſst) oder die Richtung des Punkts iſt nicht beſtimmt durch einen Punkt auſſer ihm, ſo muſs er in ſich ſelbſt zurückflieſſen, d. h. es entſteht eine Kreislinie, (die einen Raum einſchlieſst). — Nimmt man die gerade Linie als poſitiv an, ſo iſt die Kreislinie die Negation der geraden, d. h. eine Linie, die in keinem Punkt zur geraden ausſchlägt, ſondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man aber die urſprüngliche Linie als unbegränzt an, die gerade als ſchlechthin begränzt, ſo wird die Kreislinie das dritte aus beyden ſeyn, ſie iſt unbegränzt und begränzt zugleich; unbegränzt durch einen Punkt auſſer ihr, begränzt durch ſich ſelbſt.

Die Mathematik giebt alſo der Philoſophie das Beyſpiel einer urſprünglichen Anſchauung, von der jede Wiſſenſchaft ausgehen muſs, welche auf Evidenz Anſpruch machen will. Sie fängt nicht von einem Grundſatz an, der demonſtrirbar iſt; ſondern von dem Undemonſtrirbaren, urſprünglich Anzuſchauenden. Hier thut ſich aber ſogleich ein bedeutender Unterſchied hervor. Die Philoſophie hat mit Gegenſtänden des innern Sinns zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Conſtruktion eine ihr entſprechende äuſſere Anſchauung beygeſellen. Nun muſs aber die Philoſophie, wenn ſie evident werden ſoll, von der urſprünglichſten Conſtruktion ausgehen; es fragt ſich alſo, was die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn ſey?

Die Beantwortung dieſer Frage hängt von der Richtung ab, die dem innern Sinne gegeben wird. In der Philoſophie aber kann dem innern Sinn ſeine Richtung gar nicht durch einen äuſsern Gegenſtand beſtimmt werden. Die Linie urſprünglich zu conſtruiren, kann ich genöthigt werden durch die Linie, die man auf Papier, oder auf einer Tafel zieht. Dieſer gezogne Strich iſt freylich nicht die Linie ſelbſt, ſondern nur das Bild derſelben; wir lernen die Linie nicht dadurch erſt kennen, ſondern umgekehrt wir halten dieſe auf der Tafel gezogene Linie an die urſprüngliche Linie, (in der Einbildungskraft), ſonſt würden wir bey derſelben nicht von aller Breite, Dicke u. ſ. w. abſtrahiren. Aber dieſe Linie iſt doch das ſinnliche Bild der urſprünglichen Linie, und ein Mittel, dieſe urſprüngliche Anſchauung in jedem zu erregen.

Es fragt ſich alſo, ob es in der Philoſophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns eben ſo zu beſtimmen, wie ſie in der Mathematik durch äuſſere Darſtellung beſtimmt werden kann? Dem innern Sinn wird ſeine Richtung gröſstentheils nur durch Freyheit beſtimmt. Das Bewuſstſeyn des Einen erſtreckt ſich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äuſſere Eindrücke in ihm verurſachen; der andre erweitert ſeinen innern Sinn bis zum Bewuſstſeyn der Anſchauung; ein dritter wird ſich auſſer der Anſchauung auch des Begriffs bewuſst; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs, und ſo kann man mit Recht ſagen, daſs der Eine mehr oder weniger innern Sinn habe, als der Andere. Dieſes Mehr oder Weniger verräth ſchon, daſs die Philoſophie in ihren erſten Principien ſchon eine praktiſche Seite haben müſſe. Ein ſolches Mehr oder Weniger giebt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bey Plato) zeigt, daſs man auch einen Sklaven bis zu verwickelten geometriſchen Demonſtrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die Figuren in Sand. Die Kantianer könnten zwar auch, wie weiland einige Carteſianer, den Urſprung der Vorſtellungen nach ihrem Syſtem in Kupfer ſtechen laſſen, doch hat es noch keiner verſucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Esquimo oder Feuerländer müſste auch unſre allerpopulärſte Philoſophie ganz unverſtändlich ſeyn. Er hat nicht einmal dafür Sinn. So fehlt Manchem, der unter uns ſich Philoſoph zu ſeyn dünkt, ganz und gar das philoſophiſche Organ; die Philoſophie iſt ihm ein Luftgebäude, etwa ſo wie dem Taubgebornen die trefflichſte Theorie der Muſik, wenn er nicht wüſste oder nicht glaubte, daſs andre Menſchen einen Sinn mehr haben, als Er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müſste, das in ſich ſelbſt zwar Zuſammenhang haben mag, aber im Grunde ganz und gar keine Realität hat.

Es wird alſo in der Philoſophie gerade ſo vielerley Principien geben, als es Grade der innern Anſchauungskraft giebt: der Eine wird die Vorſtellung, der andre die urſprüngliche Syntheſis in den Kategorieen, der dritte endlich — das höchſte Gut zum Princip der Philoſophie machen. Mit all' dem iſt gar nichts ausgerichtet. Es muſs für den innern Sinn etwas ſchlechthin nöthigendes geben. Nöthigend aber für den innern Sinn iſt gar nichts, als das Sollen. Das Poſtulat, von dem die Philoſophie ausgeht, müſste alſo etwa ein Objekt haben, deſſen ſich jeder wenigſtens bewuſst ſeyn ſollte, wenn er es auch nicht iſt. Man müſste einem ſolchen erweiſen können, daſs, wenn er dieſes Objekts nicht bewuſst werden könne, ihm auch das urſprüngliche Sollen ganz und gar unverſtändlich ſeyn müſſe.

So zeigt ſich hier abermals, was in der voranſtehenden Abhandlung von einer andern Seite her erwieſen wurde, daſs das erſte Princip der Philoſophie theoretiſch und praktiſch zugleich, d. h. ein Poſtulat ſeyn müſſe.

Denn ſetzen wir

Entweder, das Princip der Philoſophie ſey ein lediglich theoretiſcher Grundſatz, mit einem Worte, ein Lehrſatz, (ein Satz, der ein *Daſeyn* ausſagt), ſo iſt ein ſolches Princip der gerade Weg zum Dogmatismus. Eine Wiſſenſchaft aber, die ihrer Natur nach transſcendental iſt, muſs in ihrem erſten Princip ſchon allen Empirismus ausſchlieſſen. Dieſs thut z. B. die Geometrie, indem ſie die urſprünglichſte Conſtruktion *poſtulirt*, und dadurch den Lehrling gleich anfangs erinnert, daſs er in der ganzen Wiſſenſchaft nur mit ſeinen eignen Conſtruktionen zu thun habe. Die Linie, das Objekt dieſer urſprünglichen Conſtruktion, exiſtirt nirgends auſser dieſer Conſtruktion, ſie iſt nur dieſe Conſtruktion ſelbſt. Eben ſo ſoll es in der Philoſophie ſeyn; der Lehrling muſs gleich anfangs in die transſcendentale Denkart gleichſam verſetzt werden. Alſo muſs ſchon das erſte Princip ſeine eigne Conſtruktion ſeyn, die man von ihm *fodert*, (ihm ſelbſt überläſst), damit er ſo von Anfang an lerne, daſs, was ihm durch Conſtruktion entſteht, auſser dieſer Conſtruktion nichts ſey, und überhaupt nur ſey, inwiefern er conſtruirt. Durch die Revolution alſo, welche die Philoſophie in unſern Tagen durch Einführung transſcendentaler Principien erfahren hat, iſt ſie zuerſt der Mathematik näher gebracht worden: die Methode, die ſie von nun an befolgt, iſt keine andre, als die, welche in der Mathematik längſt mit ſo groſsem Glück befolgt worden iſt, nämlich ſich bloſs mit urſprünglichen Conſtruktionen zu beſchäftigen, keinen Realſatz analytiſch, ſondern ſynthetiſch, (als durch Syntheſis entſtanden) zu behandeln; die neue Anſicht der Dinge, als bloſſer Erſcheinungen, iſt die wahrhaft mathematiſche Anſicht, und man kann jetzt allerdings zeigen, daſs und inwiefern die Philoſophie der mathematiſchen Evidenz fähig iſt; ſie iſt evident für jeden, der das Organ dazu hat, (dem das innre Conſtruktionsvermögen nicht abgeht), gerade ſo wie die Mathematik, die auch nicht durch die Figuren, in Kupfer geſtochen, oder durch das Anſehen allein, ſondern durch ein innres Organ (die Einbildungskraft) verſtändlich wird.

Oder ſetzen wir, das Princip der Philoſophie ſey ein lediglich praktiſches, ſo iſt es kein Poſtulat mehr, ſondern ein Imperativ. Ein praktiſches Poſtulat iſt eine Contradictio in adjecto. In der Moral giebt es, ſofern ſie formal iſt, nur Gebote; dieſe auf die Erfahrung angewandt, werden Aufgaben, aber nothwendige Aufgaben, die jeder ſo gut löſen ſoll, als er kann.

Wenn alſo das Princip der Philoſophie weder bloſs theoretiſch noch bloſs praktiſch ſeyn kann, ſo muſs es beydes zugleich ſeyn. Beides aber iſt vereinigt im Begriff des Poſtulats, es iſt theoretiſch, weil es eine urſprüngliche Conſtruktion fodert, praktiſch, weil es (als ein Poſtulat der Philoſophie) ſeine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktiſchen Philoſophie entlehnen kann. Alſo iſt das Princip der Philoſophie nothwendig ein Poſtulat.

Es fragt ſich, was das Objekt deſſelben ſeyn werde? Die Antwort iſt: die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn. Nun iſt das Objekt des innern Sinns überhaupt das Ich in ſeinem Denken, Vorſtellen, Wollen u. ſ. w. Die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn müſste alſo diejenige ſeyn, wodurch das Ich ſelbſt erſt entſteht. (Kant ſagt: der analytiſchen Einheit des Bewuſstſeyns muſs eine ſynthetiſche vorangehen. Von dieſer eben iſt hier die Rede. Jener Satz ſteht noch unerklärt und unverſtanden da, obgleich er den Kern der Kantiſchen Philoſophie enthält). Das Poſtulat der Philoſophie alſo iſt kein andres, als dieſes: ſich *urſprünglich* — nicht im Denken, nicht im Wollen, ſondern urſprünglich — im erſten Entſtehen — anzuſchauen, und etwas anders kann auch Hr. Beck nicht wollen, deſſen Poſtulat, urſprünglich vorzuſtellen, wenn es nicht ganz leer ſeyn ſoll, doch nichts anders heiſsen kann, als: werde deiner ſelbſt in deiner urſprünglichen Thätigkeit bewuſst!

Durch dieſe urſprüngliche Conſtruktion alſo entſteht dem Philoſophen allerdings ein Produkt, (das Ich): aber dieſes Produkt iſt auſser dieſer Conſtruktion nirgends vorhanden, gerade ſo wie in der Geometrie die poſtulirte Linie, die auch nur inſofern iſt, inwiefern ſie urſprünglich conſtruirt wird, und auſser der Conſtruktion nichts iſt. Nur iſt hier ein groſser Unterſchied, daſs das Ich im urſprünglichen Handeln nicht nur das Conſtruirte, ſondern auch das Conſtruirende iſt, wodurch es eben zum Ich, d. h. zu einem über alles Objektive erhabenen Princip wird. — Hier haben wir nun die analytiſche Einheit des Selbſtbewuſstſeyns (Ich = Ich) aus der ſynthetiſchen abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der That nichts anders bedeutet, als daſs das Ich urſprünglich die Conſtruktion von ſich ſelbſt iſt. Der Satz Ich = Ich alſo, in dem Sinne, in welchem er gewöhnlich genommen wird, iſt nicht einmal das Princip der Philoſophie.

Inſofern nun durch jene urſprüngliche Conſtruktion allerdings ein Produkt (das Ich) entſteht, kann man das Entſtandenſeyn dieſes Produkts auch in einem Grundſatze (etwa: Ich bin!) ausdrücken, und ſo hat auch die neueſte Philoſophie von einem oberſten Grundſatz der Philoſophie geſprochen, obgleich es dem Geiſte derſelben e diametro zuwider iſt, als Princip der Philoſophie einen Grundſatz aufzuſtellen, der ein Daſeyn ausſagt. Daſs man das abſolute Seyn vom Daſeyn unterſchied, half ſehr wenig, indem der gröſste Theil bey jenem Ausdruck an ein Ding an ſich dachte, man mochte ſich auch verwahren wie man wollte.

Von einem oberſten Grundſatz der Philoſophie ſprechen, war nur ſo lange gut, als es keine Miſsverſtändniſſe veranlaſste. Wenn aber die angeblichen Beurtheiler dieſer Philoſophie jenen Satz für einen analytiſchen nahmen, der ſich von ſelbſt verſtünde, und gar nichts ſynthetiſches (keinen Gehalt) in ſich hätte, ſo war es Zeit, ihnen zu ſagen, daſs für ſie jener Grundſatz ein Poſtulat ſey, deſſen Sinn und Gehalt gar nicht anders, als durch die in ihm ausgedrückte urſprüngliche Conſtruktion (Syntheſis) ſelbſt verſtanden werden könne. — So war es aber. Alle öffentlichen Beurtheilungen verſicherten faſt einmüthig, daſs jener Satz, den man an die Spitze der Philoſophie ſtellen wolle, völlig gehaltlos ſey. Einige, mit denen die philoſophiſche Weisheit einſt ausſterben wird, glaubten dieſe Philoſophie durch eine naive Frage zu entkräften, was denn jenes Ich ſey, wovon ſie ſpreche, ſie ſollte das erſt erklären. u. ſ. w. — Ihr klugen Leute, hätte man ihnen antworten mögen, wenn die Geometrie die Linie poſtulirt, erklärt ſie euch etwa, was die Linie ſey? — Wozu alsdann das Poſtuliren? Das iſt ja eben, was ſie will: ihr ſollt erfahren, was die Linie ſey, dadurch, daſs ihr ſie conſtruirt. So unſre Philoſophie. Wir poſtuliren das Ich. Auf die Frage: was es ſey, wollen wir, daſs ihr euch ſelbſt antwortet. Die Antwort iſt das Ich ſelbſt, das in Euch entſtehen, durch Euch conſtruirt werden ſoll. Es iſt nicht an irgend einem Ort auſſer euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Conſtruirt es, und ihr werdet wiſſen, was es iſt, denn es iſt gar nichts anders, als was ihr conſtruirt. — Nicht mit dieſen Worten, aber mit ähnlichen, antwortete ich einem Kritiker, der auch jenen Grundſatz als den Knäuel anſah, wovon man die Philoſophie abwinden wolle. Dieſs war kein Wunder nach den Begriffen, die über das Weſen eines erſten Grundſatzes in der Philoſophie allgemein verbreitet worden waren. Auch erklärte er offenherzig, daſs ihm das Ich ganz und gar nichts ſey; was ich ihm gerne glaubte. Hierauf erklärte ich: es iſt von keinem Reinholdiſchen Grundſatz die Rede, die Philoſophie ſoll überhaupt von keinem Grundſatze ausgehn, jenes Princip iſt in Bezug auf dich, der es beurtheilen will, ein Poſtulat, das du nicht verſtehen lernſt, dadurch, daſs du es, ohne dich dabey zu rühren, ſchwarz auf weiſs ſiehſt. Durch den Strich an der Tafel lernſt du nicht die Linie verſtehen, ſondern umgekehrt durch die Linie den Strich. So erfährſt du, was das Ich ſey, nicht durch den Grundſatz, ſondern umgekehrt, was der Grundſatz bedeute, muſs dir das Ich in dir ſagen

u. ſ. w. Wundershalber muſs ich doch erzählen, welche Fata dieſe unbedeutende Erklärung (einer Sache, die ſich eigentlich von ſelbſt verſteht) gehabt hat. Einige gute Freunde wünſchten mir Glück, daſs ich die dürren Haiden der Spekulation verlaſſen habe. Neuerdings aber iſt ein Andrer *) über dieſes Unterfangen (als Princip der Philoſophie ein Poſtulat aufzuſtellen) höchlich verwundert, nicht etwa, als ob es etwas an ſich verwunderliches wäre, ſondern — weil der Verfaſſer ein Freund der Wiſſenſchaftslehre ſey!! **) Fängt denn alſo das Buchſtabenweſen auch hier ſchon an? Ueberdieſs würde dieſer glaubwürdige Zeuge ohne allen Zweifel von dem Urheber der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt es hören können, daſs, wenn er von einem oberſten Grundſatz der Philoſophie geſprochen hat, er denſelben doch nicht anders, als wie ein Poſtulat angeſehen wiſſen wolle. —

Soll ich vermuthen, woher das Miſsverſtändniſs rührt? — Dieſe guten Freunde haben bey Kant von Poſtulaten der praktiſchen Vernunft geleſen. Andre giebt es nun nicht für ſie. Es iſt zu wünſchen, daſs ſie nicht Einmal über einen Euklid kommen, ſonſt möchten ſie beweiſen, daſs dieſer bereits, die Geometrie ſogar, auf den Primat der praktiſchen Vernunft gegründet habe. — Was übrigens jene Poſtulate der praktiſchen Vernunft ſelbſt betrifft, ſo werden ſie, denke ich, ihre Rolle in der Philoſophie am längſten geſpielt haben. Poſtulat bedeutet die Foderung einer urſprünglichen (transſcendentalen) Conſtruktion. Gott aber und Unſterblichkeit ſind keine Gegenſtände einer urſprünglichen Conſtruktion. In der praktiſchen Philoſophie giebt es nur Gebote. Dieſe, inſofern ihr Objekt unendlich iſt, und in einer empiriſchen Unendlichkeit, unter empiriſchen Bedingungen realiſirt werden ſoll, werden zu Aufgaben, und zwar zu unendlichen Aufgaben. Sie deſshalb Poſtulate nennen, iſt nicht viel beſſer, als wenn man unendliche Aufgaben in der Mathematik ſo nennen wollte. — Jede Irrationalzahl in der Mathematik bedeutet eigentlich nichts, als die Aufgabe, ſich dieſer Zahl ins Unendliche fort anzunähern. Deſswegen aber läugnen, daſs z. B. $\sqrt{3}$ eine wirkliche Zahl ſey, iſt widerſinnig, ſie iſt nur eine Zahl, die in der Unendlichkeit liegt. So ſind in der Philoſophie Gott und Unſterblichkeit unendliche Aufgaben. Deſswegen aber, weil ihr Objekt in keiner Zeit erreichbar iſt, (durch keine Einheit oder Theile einer Einheit gemeſſen werden kann), ihnen alle Realität abſprechen, iſt widerſinnig, da dieſes Objekt allerdings in der Zeit, nur in einer unendlichen Zeit, liegt, jede mögliche Gegenwart aber ſelbſt als zu dieſer Unendlichkeit gehörig betrachtet werden muſs. Was an jenen unendlichen Gröſsen rational iſt, d. h. was wir davon verſtehen (ermeſſen) können, liegt in jeder Gegenwart, was daran irrational iſt allein, (was nicht zum gegenwärtigen praktiſchen Vernunftgebrauch gehört) liegt in der Unendlichkeit.

---

*) Der mir unbekannte Verf. der Apologie etc., welche im 7ten Hefte des philoſophiſchen Journals zu leſen iſt.

**) Da mir Poſtulat gerade ebendaſſelbe heiſst, was der Apologiſt unter einem Princip meynt, das theoretiſch und praktiſch zugleich ſeyn ſoll (man vergl. was ich im voranſtehenden Aufſatz darüber geſagt habe), ſo kann der Grund ſeines Anſtoſses nur darin liegen, daſs er das Wort Poſtulat — in der Wiſſenſchaftslehre nicht geleſen hat.

Ueber

das Verhältniſs der bildenden Künſte zu der Natur

Eine Rede

zur Feier des 12ten Oktobers als des
Allerhöchſten Namensfeſtes
Seiner Königlichen Majeſtät
von Baiern
gehalten
in der öffentlichen Verſammlung der Königlichen Akademie
der Wiſſenſchaften zu München.

(Mit Zugabe einiger Anmerkungen.)

1807.

Feſtliche Tage, wie der heutige, der, mit dem Namen des Königes bezeichnet, durch ein erhabnes Loſungswort alles einſtimmig zu frohen Empfindungen aufruft, ſcheinen von ſelbſt, da wo nur Wort und Rede ſie feyern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die, an das Allgemeinſte und Würdigſte erinnernd, die Zuhörer in geiſtiger Theilnehmung eben ſo verbinden, wie ſie im vaterländiſchen Gefühle des Tages vereiniget ſind. Denn was danken wir auch den Herrlichen der Erde Höheres, als daſs ſie den ruhigen Genuſs alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So daſs wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können, ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenſchliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Luſt wäre ein ſolches Feſt wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und groſses Werk bildender Kunſt enthüllt und der Anſchauung frei gegeben würde; nicht minder vereinigend, angemeſſen zugleich dieſem den Wiſſenſchaften allein geweihten Ort ſchiene der Verſuch, das Kunſtwerk überhaupt, ſeinem Weſen nach zu enthüllen und vor dem geiſtigen Auge gleichſam entſtehen zu laſſen.

Wie viel iſt ſeit langer Zeit über Kunſt empfunden, gedacht, geurtheilt worden! Wie könnte daher die Rede hoffen, in einer ſo würdigen Verſammlung der erleuchtetſten Kenner und einſichtsvollſten Beurtheiler dem Gegenſtande neue Reize zu geben, verſchmähte dieſer nicht fremden Schmuck und dürfte nicht vielmehr jene auf einen Theil der allgemeinen Gunſt und Empfänglichkeit, deren ſich dieſer erfreut, für ſich Rechnung machen! Denn andere Gegenſtände müſſen durch Beredtſamkeit gehoben, oder, wenn ſie etwas Ueberſchwengliches an ſich haben, durch die Darſtellung glaublich gemacht werden. Die Kunſt aber hat dieſen Vortheil voraus, daſs ſie ſichtbar gegeben iſt, und daſs Zweifeln, die ſonſt gegen Behauptungen einer über das gemeine Maſs erhabnen Vollkommenheit laut werden, die Ausführung begegnet, indem das, was in der Idee nicht begriffen worden wäre, in dieſer Region als verkörpert vor die Augen tritt. Dann kommt der Rede auch dieſe Betrachtung zu ſtatten, daſs die vielen Lehren, die über dieſen Gegenſtand ſich gebildet, doch noch immer viel zu wenig auf die Urquelle der Kunſt zurückgegangen ſind. Denn die meiſten Künſtler, ob ſie gleich alle die Natur nachahmen ſollen, erlangen doch ſelten einen Begriff, was das Weſen der Natur iſt. Kenner aber und Denker finden, der gröſſeren Unzugänglichkeit der Natur wegen, meiſtens bequemer, ihre Theorieen mehr aus der Betrachtung der Seele, als aus einer Wiſſenſchaft der Natur herzuleiten. Solche Lehren ſind aber gewöhnlich viel zu flach: ſie ſagen wohl im Allgemeinen Manches Gute und Wahre über die Kunſt, ſind aber doch für den bildenden Künſtler ſelbſt unwirkſam, für die Ausübung völlig unfruchtbar.

Denn es ſoll die bildende Kunſt, nach dem älteſten Ausdruck, eine ſtumme Dichtkunſt ſeyn. Der Erfinder dieſer Erklärung wollte damit ohne Zweifel

dieſes

dieſes ſagen: ſie ſoll, gleich jener, geiſtige Gedanken, Begriffe, deren Urſprung die Seele iſt, aber nicht durch die Sprache, ſondern wie die ſchweigende Natur durch Geſtalt, durch Form, durch ſinnliche, von ihr unabhängige Werke ausdrücken. Die bildende Kunſt ſteht alſo offenbar als ein thätiges Band zwiſchen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwiſchen beyden erfaſst werden. Ja, da ſie das Verhältniſs zu der Seele mit jeder andern Kunſt und namentlich der Poeſie gemein hat, ſo bleibt die, wodurch ſie mit der Natur verbunden und eine dieſer ähnliche hervorbringende Kraft ſeyn ſoll, als die ihr allein eigenthümliche zurück: nur auf dieſe kann alſo auch eine Theorie ſich beziehen, die für den Verſtand befriedigend, für die Kunſt ſelbſt fördernd und erſprieſslich ſeyn ſoll.

Wir hoffen daher, indem wir die bildende Kunſt im Verhältniſs zu ihrem wahrhaften Vorbild und Urquell, der Natur, betrachten, einiges noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beytragen zu können, einige genauere Beſtimmungen oder Aufhellungen von Begriffen zu geben; vornämlich aber den Zuſammenhang des ganzen Gebäudes der Kunſt in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erſcheinen zu laſſen.

Aber hat denn die Wiſſenſchaft dieſes Verhältniſs nicht von jeher erkannt? Iſt nicht ſogar alle Theorie neuerer Zeit von dem beſtimmten Grundſatz ausgegangen, daſs die Kunſt die Nachahmerin der Natur ſeyn ſolle? Wohl war dem ſo: aber was ſollte dieſer weite allgemeine Grundſatz dem Künſtler frommen bey der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur und da es von dieſer faſt ſo viele Vorſtellungen als verſchiedene Lebensweiſen giebt. Iſt ſie doch dem einen nichts mehr, als das todte Aggregat einer unbeſtimmbaren Menge von Gegenſtänden, oder der Raum, in den er ſich die Dinge wie in ein Behältniſs geſtellt denkt; dem andern nur der Boden, von dem er ſeine Nahrung und Unterhalt zieht: dem begeiſterten Forſcher allein die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte jener Grundſatz wohl, wenn er die Kunſt dieſer ſchaffenden Kraft nacheifern lehrte: aber in welchem Sinne er gemeint war, kann kaum zweifelhaft ſeyn, wenn man den allgemeinen Zuſtand der Wiſſenſchaft in der Zeit ſeiner erſten Entſtehung kennt. Sonderbar genug, wenn eben die, welche alles Leben der Natur verläugnet, es in der Kunſt zur Nachahmung aufſtellen! Ihnen konnten die Worte des tiefſinnigen Mannes gelten: Eure lügneriſche Philoſophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, daſs wir ſie nachahmen? damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur dieſelbe Gewaltthat auszuüben? *)

Nicht bloſs ein ſtummes, ein völlig todtes Bild war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingebohren war: ein hohles Gerüſte von Formen, von dem ein eben ſo hohles Bild auf die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen werden ſollte. Dieſs war die rechte Lehre jener älteren roheren Völker, die, da ſie in der Natur nichts Göttliches ſahen, Götzen aus ihr hervorholten: indeſs den ſinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Weſens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entſtanden.

Und ſollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterſchied und von jedem jedes nachahmen? Nur ſchöne Gegenſtände und auch von dieſen nur das Schöne und Vollkommne ſoll er wiedergeben." So wurde der Grundſatz näher beſtimmt, aber ebendamit behauptet: in der Natur ſey das Vollkommne mit Unvollkommnem gemiſcht, das Schöne mit Unſchönem. Wie ſollte nun der, dem zu der Natur kein andres Verhältniſs als das dienſtbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterſcheiden? Die Art der Nachahmer iſt, daſs ſie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als ſeine Vorzüge ſich aneignen, weil jene faſslichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und ſo ſehen wir auch, daſs von Nachahmern der Natur in dieſem Sinn das Häſsliche öfter und ſelbſt mit mehr Liebe nachgeahmt worden iſt, als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Weſen in ihnen anſehen, ſondern auf die leere, abgezogne Form, ſo ſagen ſie auch unſerm Innern nichts; unſer eignes Gemüth, unſern eignen Geiſt müſſen wir daranſetzen, daſs ſie uns antworten. Was iſt aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders, denn das ſchaffende Leben in ihm, ſeine Kraft dazuſeyn. Nie alſo wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorſchwebt, jener tiefe dem chemiſchen ähnliche Proceſs gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptanſicht dieſes Verhältniſſes wurde auch da, als man anfieng, das Ungenügende jenes Grundſatzes allgemeiner zu empfinden. Nichts ſelbſt durch die herrliche Stiftung neuer

Lehre und Erkenntniſs durch Johann Winkelmann. Zwar erſetzte die Seele in der Kunſt in ihre ganze Wirkſamkeit wieder ein, und erhob ſie von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geiſtiger Freiheit. Lebhaft bewegt durch die Schönheit der Formen in den Bildungen des Alterthums lehrte er, daſs Hervorbringung idealiſcher und über die Wirklichkeit erhabner Natur ſammt dem Ausdruck geiſtiger Begriffe die höchſte Abſicht der Kunſt ſey.

Unterſuchen wir aber, in welchem Sinne von dem gröſsten Theil jenes Uebertreffen der Wirklichkeit durch die Kunſt verſtanden worden: ſo findet ſich, daſs auch mit dieſer Lehre die Anſicht der Natur als bloſsen Produkts, der Dinge als eines lebloſen Vorhandenen fortbeſtand, und die Idee einer lebendigen, ſchaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt wurde. So konnten denn auch jene idealiſchen Formen durch keine poſitive Erkenntniſs ihres Weſens belebt ſeyn; und waren die der Wirklichkeit todt für den todten Betrachter, ſo waren es jene nicht minder; war von den letzten keine ſelbſtthätige Hervorbringung möglich, ſo auch nicht von den erſten. Der Gegenſtand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Alterthums, von denen die Schüler die äuſſere Form abzunehmen ſich befleiſsigten, doch ohne den Geiſt, der ſie erfüllet. Jene ſind aber eben ſo unnahbar, ja ſie ſind unnahbarer als die Werke der Natur, ſie laſſen dich kälter noch als jene, wenn du nicht das geiſtige Auge hinzubringſt, die Hülle zu durchdringen, und die wirkende Kraft in ihnen zu empfinden.

Von der andern Seite erhielten zwar die Künſtler ſeit dieſer Zeit einen gewiſſen idealiſchen Schwung und Vorſtellungen einer über die Materie erhabnen Schönheit, aber dieſe Vorſtellungen waren wie ſchöne Worte, denen die Thaten nicht entſprechen. Hatte früherer Kunſtgebrauch Körper ohne Seele erzeugt, ſo lehrte dieſe Anſicht nur das Geheimniſs der Seele, aber nicht das des Körpers. Die Theorie war, wie es zu geſchehen pflegt, mit einem raſchen Schritte auf die entgegengeſetzte Seite hinübergetreten, aber die lebendige Mitte hatte ſie noch nicht gefunden.

Wer kann ſagen, daſs Winkelmann die höchſte Schönheit nicht erkannt? Aber ſie erſchien bey ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff iſt und aus der Seele flieſst, auf der andern als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirkſame Band bindet nun aber beyde zuſammen, oder durch welche Kraft wird die Seele ſammt dem Leib, zumal und wie mit Einem Hauche, geſchaffen? Liegt dieſes nicht im Vermögen der Kunſt, wie der Natur, ſo vermag ſie überhaupt nichts zu ſchaffen. Dieſes lebendige Mittelglied beſtimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können. So gieng die Kunſt zu jener Methode über, die wir die rückſchreitende nennen möchten, weil ſie von der Form zu dem Weſen ſtrebt. Aber ſo wird das Unbedingte nicht erreicht: durch bloſse Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Darum zeigen ſolche Werke, die ihren Anfang von der Form genommen haben, bey aller Bildung von Seiten der letzten als Merkmal ihres Urſprungs eine unausfüllbare Leere an eben der Stelle, wo wir das Vollendende, Weſentliche, Letzte erwarten. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben, das Menſchliche ein Göttliches werden ſollte, bleibt aus; der magiſche Kreis iſt gezogen, aber der Geiſt, der ſich in ihm faſſen ſollte, erſcheint nicht, unfolgſam dem Rufe deſſen, der eine Schöpfung durch die bloſse Form für möglich hielt.

Ferne ſey es von uns, hiemit den Geiſt des vollendeten Mannes ſelbſt tadeln zu wollen, deſſen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlaſſende als die bewirkende Urſache dieſer Richtung der Kunſt wurde! Heilig wie das Gedächtniſs allgemeiner Wohlthäter bleibe uns ſein Andenken! Er ſtand in erhabener Einſamkeit, wie ein Gebirg, durch ſeine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsſchlag im ganzen weiten Reiche der Wiſſenſchaft, der ſeinem Streben entgegenkam. *) Als ſeine wahren Genoſſen kamen, da eben wurde der Treffliche dahingerafft. Und dennoch hat er ſo Groſses gewirkt! Er gehört durch Sinn und Geiſt nicht ſeiner Zeit, ſondern entweder dem Alterthum an, oder der Zeit, deren Schöpfer er wurde, der gegenwärtigen. Er gab durch ſeine Lehre die erſte Grundlage jenem allgemeinen Gebäude der Erkenntniſs und Wiſſenſchaft des Alterthums, das ſpätere Zeiten aufzuführen begonnen haben. Ihm zuerſt ward der Gedanke, die Werke der Kunſt nach der Weiſe und den Geſetzen ewiger Naturwerke zu betrachten, da vor und nach ihm alles andere Menſchliche als Werk geſetzloſer Willkühr angeſehen und dem gemäſs behandelt wurde. Sein Geiſt war unter uns wie eine von ſanften Himmelsſtrichen herwehende Luft, die den Kunſthimmel der Vorzeit uns entwölkte, und die Urſache iſt, daſs wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert, die Sterne deſſelben erblicken. Wie hat er die Leere ſeiner Zeit empfunden! Ja, hätten wir keinen andern Grund, als ſein ewiges Gefühl der Freundſchaft und die unauslöſchliche Sehnſucht ihres Genuſſes, ſo wäre dieſe Rechtfertigung genug für das Wort der Bekräftigung geiſtiger Liebe gegen den Vollendeten, den Mann klaſſiſchen Lebens und klaſſiſchen Wirkens. Und hat er auſſer jener noch eine andere Sehnſucht empfunden, die ihm nicht geſtillt wurde, ſo iſt es die nach innigerer Erkenntniſs der Natur. Er ſelbſt äuſſert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, ſeine letzten Betrachtungen würden von der Kunſt auf die Natur gehen: *) gleichſam vorempfindend den Mangel und daſs ihm fehlte, die höchſte Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.

Die Natur tritt uns überall zuerſt in mehr oder weniger harter Form und Verſchloſſenheit entgegen. Sie iſt wie die ernſthafte und ſtille Schönheit, die nicht durch ſchreyende Zeichen die Aufmerkſamkeit reitzt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene ſcheinbar harte Form geiſtig gleichſam ſchmelzen, daſs die lautre Kraft der Dinge mit der Kraft unſeres Geiſtes zuſammenflieſst, und aus beiden nur Ein Guſs wird? Wir müſſen über die Form hinausgehen, um ſie ſelbſt verſtändlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die ſchönſten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unweſentliche Eigenſchaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniſs ſind. Daſs ein Theil der Materie neben und auſſer dem andern iſt, trägt dieſs irgend etwas zu ſeiner innern

Weſenheit bey, oder trägt es vielmehr gar nichts bey? Offenbar das letzte. Nicht das Nebeneinanderſeyn macht die Form, ſondern die Art deſſelben: dieſe aber kann nur durch eine poſitive, dem Auſsereinander vielmehr entgegenwirkende, Kraft beſtimmt ſeyn, welche die Mannichfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Kryſtall wirkt, bis zu der, welche wie ein ſanfter magnetiſcher Strom in menſchlichen Bildungen den Theilen der Materie eine ſolche Stellung und Lage unter einander giebt, durch welche der Begriff, die weſentliche Einheit und Schönheit ſichtbar werden kann.

Aber nicht bloſs als thätiges Princip überhaupt, als Geiſt und werkthätige Wiſſenſchaft muſs uns das Weſen in der Form erſcheinen, damit wir es lebendig faſſen. Kann doch alle Einheit nur geiſtiger Art und Abkunft ſeyn, und wohin trachtet alle Erforſchung der Natur, wenn nicht dahin, ſelbſt Wiſſenſchaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verſtand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verſtandes ſeyn, das Erkenntniſsloſe ſelbſt nicht erkannt werden. Die Wiſſenſchaft, durch welche die Natur wirkt, iſt freylich keine der menſchlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer ſelbſt verknüpft wäre: in ihr iſt der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verſchieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichſam blind nach regelmäſsiger Geſtalt, und nimmt unwiſſend rein ſtereometriſche Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören, und etwas Geiſtiges ſind im Materiellen. Den Geſtirnen iſt die erhabenſte Zahl und Meſskunſt lebendig eingebohren, die ſie, ohne einen Begriff derſelben, in ihren Bewegungen ausüben.

Deutlicher, obwohl ihnen ſelbſt unfaſslich, erſcheint die lebendige Erkenntniſs in den Thieren, welche wir ſtumm, wandeln ſie gleich beſinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen ſehen, die viel herrlicher ſind, als ſie ſelbſt: den Vogel, der von Muſik berauſcht in ſeelenvollen Tönen ſich ſelbſt übertrifft, das kleine kunſtbegabte Geſchöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiſt, der ſchon in einzelnen Blitzen von Erkenntniſs leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menſchen, hervortritt.

Dieſe werkthätige Wiſſenſchaft iſt in Natur und Kunſt das Band zwiſchen Begriff und Form, zwiſchen Leib und Seele. Jedem Ding ſtehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verſtande entworfen iſt: aber wodurch gehet dieſer Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die ſchaffende Wiſſenſchaft, welche mit dem unendlichen Verſtande eben ſo nothwendig verbunden iſt, wie in dem Künſtler das Weſen, welches die Idee unſinnlicher Schönheit faſst, mit dem, welches ſie verſinnlicht darſtellt. Iſt derjenige Künſtler glücklich zu nennen und vor allen lobenswerth, dem die Götter dieſen ſchaffenden Geiſt verliehen haben, ſo wird das Kunſtwerk in dem Maſse trefflich erſcheinen, in welchem es uns dieſe unverfälſchte Kraft der Schöpfung und Wirkſamkeit der Natur wie in einem Umriſſe zeigt.

Schon längſt iſt eingeſehen worden, daſs in der Kunſt nicht alles mit dem Bewuſstſeyn ausgerichtet wird, daſs mit der bewuſsten Thätigkeit eine bewuſstloſe Kraft ſich verbinden muſs, und daſs die vollkommne Einigkeit und gegenſeitige Durchdringung dieſer beyden das Höchſte der Kunſt erzeugt. Werke, denen dieſs Sigel bewuſstloſer Wiſſenſchaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an ſelbſtſtändigem von dem Hervorbringenden unabhängigem Leben erkannt, da im Gegentheil, wo dieſe wirkt, die Kunſt ihrem Werk mit der höchſten Klarheit des Verſtandes zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erſcheint.

Die Lage des Künſtlers gegen die Natur ſollte oft durch den Ausſpruch klar gemacht werden, daſs die Kunſt um dieſes zu ſeyn ſich erſt von der Natur entfernen müſſe, und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn deſſelben ſcheint uns kein anderer ſeyn zu können, als folgender. In allen Naturweſen zeigt ſich der lebendige Begriff nur blind wirkſam: wäre er es auf dieſelbe Weiſe im Künſtler, ſo würde er ſich von der Natur überhaupt nicht unterſcheiden. Wollte er ſich aber mit Bewuſstſeyn dem Wirklichen ganz unterordnen, und das Vorhandene mit knechtiſcher Treue wiedergeben: ſo würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunſtwerke. Er muſs ſich alſo vom Produkt oder vom Geſchöpf entfernen, aber nur um ſich zu der ſchaffenden Kraft zu erheben, und dieſe geiſtig zu ergreifen. Hiedurch ſchwingt er ſich in das Reich reiner Begriffe; er verläſst das Geſchöpf, um es mit tauſendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in dieſem Sinn allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirkſamen durch Form und Geſtalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeiſt ſoll der Künſtler allerdings nacheifern, und nur inſofern er dieſen lebendig nachahmend ergreift, hat er ſelbſt etwas Wahrhaftes erſchaffen. Denn Werke, die aus einer Zuſammenſetzung auch übrigens ſchöner Formen entſtünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze ſchön iſt, nicht mehr Form ſeyn kann. Es iſt über die Form, iſt Weſen, Allgemeines, iſt Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeiſtes.

Kaum zweifelhaft kann es nun ſeyn, was von dem ſo durchgängig gefoderten und ſo genannten Idealiſiren der Natur in der Kunſt zu halten ſey. Dieſe Foderung ſcheint aus einer Denkart zu entſpringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, ſondern das Gegentheil von dem allem das Wirkliche iſt. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der That entgegengeſetzt: ſo müſste es der Künſtler nicht erheben oder idealiſiren, er müſste es aufheben und vernichten, um etwas Wahres und Schönes zu erſchaffen. Wie ſollte aber irgend etwas auſſer dem Wahren wirklich ſeyn können, und was iſt Schönheit, wenn ſie nicht das volle mangelloſe Seyn iſt? Welche höhere Abſicht könnte demnach auch die Kunſt haben, als das in der Natur in der That Seyende darzuſtellen? oder wie ſich vornehmen, die ſogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da ſie doch ſtets unter dieſer zurückbleiben müſste? Denn giebt ſie etwa ihren Werken das ſinnlich - wirkliche Leben? Dieſe Bildſäule athmet nicht, wird von keinem Pulsſchlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Uebertreffen und dieſes ſcheinbare Zurückbleiben, zeigt ſich als Folge Eines und deſſelben Princips, ſobald wir nur die Abſicht der Kunſt in die Darſtellung des wahrhaft Seyenden ſetzen. Nur auf der Oberfläche ſind ihre Werke ſcheinbar belebt: in der Natur ſcheint das Leben tiefer zu dringen, und ſich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Belehrt uns aber nicht von der Unweſentlichkeit dieſer Verbindung und daſs ſie keine innige Verſchmelzung ſey, der beſtändige Wechſel der Materie und das allgemeine Loos endlicher Auflöſung? Die Kunſt ſtellt alſo in der bloſs oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtſeyende, als Nichtſeyend dar. Wie kommt es, daſs jedem einigermaſsen gebildeten Sinn die bis zur Täuſchung getriebenen Nachahmungen des ſogenannt Wirklichen als im höchſten Grade unwahr erſcheinen, ja den Eindruck von Geſpenſtern machen, indeſs ein Werk, in dem der Begriff herrſchend iſt, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erſt in die ächt wirkliche Welt verſetzt? woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunkeln Gefühl, welches ihm ſagt, daſs der Begriff das allein Lebendige in den Dingen iſt, alles andere aber weſenlos und eitler Schatten? Aus demſelben Grundſatz erklären ſich alle entgegengeſetzte Fälle, welche als Beyſpiele der Uebertreffung der Natur durch die Kunſt angeführt werden. Wenn ſie den ſchnellen Lauf menſchlicher Jahre anhält, wenn ſie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem ſanften Reitz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachſener Söhne und Töchter in dem vollen Beſtand kräftiger Schönheit zeigt: was thut ſie anders, als daſs ſie aufhebt, was unweſentlich iſt, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit: ſo dürfen wir ſagen, daſs es auch nur Einen Augenblick des vollen Daſeyns habe. In dieſem Augenblick iſt es, was es in der ganzen Ewigkeit iſt: auſſer dieſem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunſt, indem ſie das Weſen in jenem Augenblick darſtellt, hebt es aus der Zeit heraus; ſie läſst es in ſeinem reinen Seyn, in der Ewigkeit ſeines Lebens erſcheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Poſitive und Weſentliche hinweggedacht war, ſo muſste ſie als beſchränkend und gleichſam feindſelig gegen das Weſen erſcheinen, und dieſelbe Theorie, welche das falſch und unkräftig Idealiſche hervorgerufen hatte, nothwendig zugleich auf das Formloſe in der Kunſt hinwirken. Allerdings müſste die Form beſchränkend für das Weſen ſeyn, wäre ſie unabhängig von ihm vorhanden. Iſt ſie aber mit und durch das Weſen, wie könnte ſich dieſes beſchränkt fühlen durch das, was es ſelbſt erſchafft? Wohl möchte ihm Gewalt geſchehen, durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm ſelbſt flieſst. Vielmehr muſs es in dieſer befriedigt ruhen, und ſein Daſeyn als ein ſelbſtſtändiges in ſich abgeſchloſsnes empfinden. Die Beſtimmtheit der Form iſt in der Natur nie eine Verneinung, ſondern ſtets eine Bejahung. Gemeinhin denkſt du freilich die Geſtalt eines Körpers als eine Einſchränkung, welche er leidet; ſäheſt du aber die ſchaffende Kraft an, ſo würde ſie dir einleuchten als ein Maſs, das dieſe ſich ſelbſt auferlegt, und in dem ſie als eine wahrhaft ſinnige Kraft erſcheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maſsgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchſten angeſehen. Auf ähnliche Weiſe betrachten die Meiſten das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder Alles iſt: es beſtehet aber kein Einzelnes durch ſeine Begränzung, ſondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es ſich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.

Da dieſe Kraſt der Einzelheit und alſo auch der Individualität ſich als lebendiger Charakter darſtellt, ſo hat der verneinende Begriff derſelben nothwendig die ungenügende und falſche Anſicht des Charakteriſtiſchen in der Kunſt zur Folge. Todt und von unträglicher Härte wäre die Kunſt, welche die leere Schale oder Begränzung des Individuellen darſtellen wollte. Wir verlangen allerdings nicht das Individuum, wir verlangen mehr zu ſehen, den lebendigen Begriff deſſelben. Wenn aber der Künſtler Blick und Weſen der in ihm ſchaffenden Idee erkannt, und dieſe heraushebt, bildet er das Individuum zu einer Welt für ſich, einer Gattung, einem ewigen Urbild; und wer das Weſen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn ſie iſt die Bedingung des Lebens. Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchſte Milde erſcheint, ſehen wir in allem Einzelnen auf Beſtimmtheit, ja zuerſt und vor allem andern auf Härte, auf Verſchloſſenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchſten Entäuſſerung iſt, ſo muſs der Künſtler zuerſt ſich ſelbſt verläugnen, und in's Einzelne hinabſteigen, die Abgeſchiedenheit nicht ſcheuend, noch den Schmerz ja die Pein der Form. Von ihren erſten Werken an iſt die Natur durchaus charakteriſtiſch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verſchlieſst ſie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in ſtrenges Metall; ſelbſt an der Schwelle des Lebens und ſchon auf organiſche Geſtalt ſinnend, ſinkt ſie von der Kraft der Form überwältiget in Verſteinerung zurück. Das Leben der Pflanze beſtehet in ſtiller Empfänglichkeit, aber in welchen genauen und ſtrengen Umriſs iſt dieſs duldende Leben eingeſchloſſen? Im Thierreich ſcheint erſt der Streit zwiſchen Leben und Form recht zu beginnen: ihre erſten Werke birgt ſie in harte Schalen, und wo dieſe abgelegt werden, ſchlieſst ſich die belebte Welt durch den Kunſttrieb wieder an das Reich der Kryſtalliſation an. Endlich tritt ſie kecker und freyer hervor, und es zeigen ſich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieſelben ſind. Die Kunſt kann zwar nicht ſo tief anfangen, wie die Natur. Iſt Schönheit gleich überall verbreitet, ſo giebt es doch verſchiedene Grade der Erſcheinung und Entfaltung des Weſens und damit der Schönheit; die Kunſt aber verlangt eine gewiſſe Fülle derſelben, und möchte nicht den einzelnen Klang oder Ton, noch ſelbſt den abgeſonderten Akkord, ſondern die vollſtimmige Melodie der Schönheit zugleich anſchlagen. Sie greift darum am liebſten unmittelbar nach dem Höchſten und Entfaltetſten, der menſchlichen Geſtalt. Denn da ihr das unermeſsliche Ganze zu umfaſſen nicht vergönnt iſt, und in allen anderen Geſchöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menſchen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erſcheinet: ſo iſt ihr nicht nur verſtattet, ſondern ſie iſt aufgefodert, die geſammte Natur nur im Menſchen zu ſehen. Gerade darum aber, weil dieſe hier alles in Einem Punkte verſammelt, wiederholt ſie auch ihre ganze Mannichfaltigkeit, und legt denſelben Weg, den ſie in ihrem weiten Umfange durchlaufen hatte, nun zweytenmal in einem engeren zurück. Hier alſo entſteht die Foderung an den Künſtler, erſt im Begränzten treu und wahr zu ſeyn, um im Ganzen vollendet und ſchön zu erſcheinen. Hier gilt es mit dem ſchaffenden Naturgeiſt, der auch in der Menſchenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht im ſchlaffen und weichlichem, ſondern in ſtarkem und muthigem Kampf. Anhaltende Uebung der Erkenntniſs desſjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Poſitives iſt, muſs ihn vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verſchmelzung mannichfaltiger Formen die äuſſerſte Schönheit in Bildungen von höchſter Einfalt bey unendlichem Inhalt erreichen zu wollen.

Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieſes iſt allerdings im Charakteriſtiſchen das letzte Ziel der Kunſt. Wie aber die ſcheinbare Uebereinſtimmung, zu der gehaltloſe Seelen leichter als andere gelangen, innerlich dennoch nichtig iſt: ſo verhält es ſich in der Kunſt mit der ſchnell erlangten äuſſern Harmonie ohne die Fülle des Inhaltes, und hat Lehre und Unterricht der geiſtloſen Nachahmung ſchöner Formen entgegenzuwirken, ſo vornemlich auch der Neigung zu einer verzärtelten charakterloſen Kunſt, die ſich zwar höhere Namen giebt, aber damit nur ihr Unvermögen, die Grundbedingungen zu erfüllen, bedeckt.

Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form ſelbſt aufhebt, wurde von der neueren Kunſtlehre nach Winkelmann nicht nur als höchſtes, ſondern als einziges Maſs angenommen. Weil man aber den tiefen Grund, auf dem ſie ruht, überſehen: ſo geſchah es, daſs ſogar von dem Inbegriff alles Bejahenden ein verneinender Begriff gefaſst wurde. Winkelmann vergleichet die Schönheit mit dem Waſſer, das, aus dem Schooſs der Quelle geſchöpft, je weniger Geſchmack es hat, deſto geſunder geachtet wird. Es iſt wahr, daſs die höchſte Schönheit cha-

rakte-

rakterlos iſt; aber ſie iſt es, wie wir auch ſagen, daſs das Weltall keine beſtimmte Abmeſſung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daſs die Kunſt der ſchöpferiſchen Natur formlos ſey, weil ſie ſelbſt keiner Form unterworfen iſt. In dieſem und keinem andern Verſtande können wir ſagen, daſs die Helleniſche Kunſt in ihrer höchſten Bildung ſich zum Charakterloſen erhebe. Aber nicht unmittelbar ſtrebte ſie nach dieſem. Aus den Banden der Natur wand ſie ſich erſt zu göttlicher Freyheit empor. Kein leicht hingeſätes Korn, nur ein tiefverſchloſsner Kern konnte es ſeyn, aus dem dieſs Heldengewächs entſproſs. Nur mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erſchütterung der Phantaſie durch den Eindruck allbelebender, allwaltender Naturkräfte konnten der Kunſt die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der ſie von dem ſtarren, verſchloſsnen Ernſt der Bildungen früher Zeiten bis zu den Werken überflieſsender ſinnlicher Anmuth ſtets der Wahrheit getreu blieb, und die höchſte Realität geiſtig erzeugte, welche Sterblichen u ſchauen vergönnt iſt. Wie ihre Tragödie mit dem röſsten Charakter im Sittlichen beginnt, ſo war der nfang ihrer Plaſtik der Ernſt der Natur, und die renge Göttin Athens die erſte und einzige Muſe bilender Kunſt. Dieſe Epoche wird bezeichnet durch enjenigen Styl, welchen Winkelmann als den noch erben und ſtrengen ſchildert, aus dem ſich der näche oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteriſtiſchen zum Erhabnen und zur Einfalt entwickeln konnte. In den Bildern der vollkommenſten der göttlichen Naturen muſste nämlich nicht nur ie Fülle von Formen, deren die menſchliche Natur überhaupt fähig iſt, vereinigt werden: die Vereinigung muſste auch von der Art ſeyn, wie wir ſie uns im Weltall ſelbſt gedenken können, daſs nämlich die niedrigern oder die auf geringere Eigenſchaften ſich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter Eine höchſte aufgenommen wurden, in der ſie ſich zwar als beſondre gegenſeitig auslöſchten, dem Weſen und der Kraft nach aber beſtanden. Wenn wir daher dieſe hohe und ſelbſtgenügſame Schönheit nicht charakteriſtiſch nennen können, inwiefern dabey an Beſchränkung oder Bedingtheit der Erſcheinung gedacht wird; ſo wirkte in ihr das Charakteriſtiſche dennoch auch ununterſcheidbar fort, wie im Kryſtall, iſt er gleich durchſichtig, die Textur nichtsdeſtoweniger beſteht: jedes charakteriſtiſche Element wiegt, wenn auch noch ſo ſanft mit, und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken.

Die äuſſere Seite oder Baſis aller Schönheit iſt die Schönheit der Form. Da aber Form ohne Weſen nicht ſeyn kann: ſo iſt, wo nur immer Form iſt, in ſichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteriſtiſche Schönheit iſt daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erſt die Schönheit als Frucht ſich erheben kann; das Weſen überwächſt wohl die Form, aber auch dann bleibt das Charakteriſtiſche die noch immer wirkſame Grundlage des Schönen.

Der würdigſte Kenner, dem die Götter die Natur ſammt der Kunſt zum Königreich gegeben, vergleicht das Charakteriſtiſche in ſeinem Verhältniſs zur Schönheit mit dem Skelett in ſeinem Verhältniſs zur lebendigen Geſtalt. Sollten wir das treffende Gleichniſs in unſerm Sinne deuten: ſo würden wir ſagen, daſs das Skelett in der Natur nicht wie in unſern Gedanken von dem lebendigen Ganzen getrennt iſt; daſs Feſtes und Weiches, Beſtimmendes und Beſtimmtes ſich gegenſeitig vorausſetzen und nur miteinander ſeyn können, daſs eben darum das lebendig Charakteriſtiſche ſchon die ganze aus der Wechſelwirkung von Knochen und Fleiſch, von Thätigem und Leidendem entſtandene Geſtalt ſey. Drängt auch die Kunſt, wie die Natur, auf ihren höheren Stufen das erſt ſichtbare Knochengerüſte nach innen zurück, ſo kann es der Geſtalt und Schönheit nie entgegengeſetzt werden, da es nicht aufhört, ſowohl zu dieſer, als jener beſtimmend mitzuwirken.

Ob aber jene hohe und gleichgültige Schönheit auch als einziges Maſs in der Kunſt gelten ſolle, wie ſie als das höchſte gilt: dieſes ſcheint von dem Grade der Ausbreitung und Fülle abhängen zu müſſen, mit welcher die beſtimmte Kunſt wirken kann. Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreiſe das Höhere immer mit ſeinem Niederern zugleich dar: Göttliches ſchaffend im Menſchen, wirkt ſie in allen übrigen Produkten den bloſsen Stoff und Grund deſſelben, welcher ſeyn muſs, damit im Gegenſatz mit ihm das Weſen als ſolches erſcheine. Wird ja doch in der höhern Welt des Menſchen ſelbſt die groſse Maſſe wieder zur Baſis, an der ſich das in Wenigeren rein enthaltene Göttliche durch Geſetzgebung, Herrſchaft, Glaubensſtiftung manifeſtirt. Wo daher die Kunſt mehr mit der Mannichfaltigkeit der Natur wirkt, da darf und muſs ſie neben dem höchſten Maſs der Schönheit auch wieder ihre Grundlage und gleichſam den Stoff derſelben in eigenen Bildungen zeigen. Bedeutend entfaltet ſich hier zuerſt die verſchiedene Natur der Kunſtformen. Die Plaſtik im genaueren Sinne des Worts verſchmähet ihrem Gegenſtand den Raum äuſserlich zu geben; er trägt ihn in ſich. Aber eben dieſes verbietet ihr gröſsere Ausbreitung, ja ſie iſt genöthigt, die Schönheit des Weltalls faſt auf einem Punkte zu zeigen. Sie muſs alſo unmittelbar zum Höchſten ſtreben, und kann Mannichfaltigkeit nur getrennt und durch die ſtrengſte Ausſcheidung des gegenſeitig Widerſtrebenden erreichen. Durch die Abſonderung des rein thieriſchen in der menſchlichen Natur gelingt es ihr auch, niedere Schöpfungen übereinſtimmend und ſogar ſchön zu bilden, wovon uns die Schönheit vieler aus dem Alterthum erhaltner Faune belehrt, ja ſie kann, wie der heitere Naturgeiſt ſich ſelbſt parodirend, ihr eignes Ideal umkehren und z. B. in dem Uebermaſs der Silenenbildungen durch die ſpielende und ſcherzende Behandlung ſelbſt von dem Druck der Materie wieder befreit erſcheinen. Immer aber iſt ſie genöthigt, ihr Werk ganz abzuſondern, um es mit ſich übereinſtimmend und zu einer Welt für ſich zu machen, indem es für ſie keine höhere Einheit giebt, in der ſich die Diſſonanz des Einzelnen auflöſen könnte. Dagegen kann die Mahlerey im Umfang ſchon mehr mit der Welt ſich meſſen und in epiſcher Ausbreitung dichten. In einer Ilias hat auch ein Therſites Raum, und was findet nicht alles in dem groſsen Heldengedicht der Natur und der Geſchichte Platz! Hier zählt der Einzelne kaum für ſelbſt; das Ganze tritt an ſeine Stelle, und was für ſich nicht ſchön wäre, wird es durch die Harmonie des Ganzen. Würde in einem ausgebreiteten Werk der Mahlerey, welche ihre Geſtalten durch den beygegebnen Raum, durch Licht, durch Schatten, durch Widerſchein verbindet, das höchſte Maſs der Schönheit überall angewendet: ſo entſtünde hieraus die Naturwidrigſte Eintönigkeit, da, wie Winkelmann ſagt, der höchſte Begriff der Schönheit überall nur Einer und derſelbe iſt und wenig Abweichungen verſtattet. Das Einzelne wäre dann dem Ganzen vorgezogen, anſtatt daſs überall, wo das Ganze aus einer Vielheit entſteht, das Einzelne ihm unterworfen ſeyn ſoll. Es müſſen daher in einem ſolchen Werk Abſtufungen der Schönheit beobachtet werden, wodurch erſt die im Mittelpunkte konzentrirte volle Schönheit ſichtbar wird, und aus einem Uebergewicht im Einzelnen ein Gleichgewicht im Ganzen hervorgeht. Hier findet denn auch das beſchränkt Charakteriſtiſche ſeine Stelle und die Theorie wenigſtens ſollte den Mahler nicht ſowohl auf jenen engen Raum hinweiſen, der alles Schöne konzentriſch verſammelt, als an die charakteriſtiſche Mannichfaltigkeit der Natur, durch welche allein er einem gröſsern Werk das Vollgewicht lebendigen Inhalts ertheilen kann. So dachte unter den Stiftern der neuen Kunſt der herrliche Leonardo, ſo der Meiſter hoher Schönheit Raphael, der ſich nicht ſcheute, lieber auch das geringere Maſs derſelben darzuſtellen, als eintönig, unlebendig und unwirklich zu erſcheinen, verſtand er gleich nicht nur jene hervorzubringen, ſondern ſogar ihre Gleichmäſsigkeit durch die Verſchiedenheit des Ausdrucks wieder zu brechen.

Kann ſich nämlich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewicht der Form ausdrücken: ſo iſt er doch in ſeiner Thätigkeit erſt eigentlich lebendig. Wir denken uns unter Charakter eine Einheit mehrerer Kräfte, welche beſtändig auf ein gewiſſes Gleichgewicht und beſtimmtes Maſs derſelben hinwirkt, welchem dann, wenn es ungeſtört iſt, ein ähnliches Gleichgewicht im Ebenmaſs der Formen entſpricht. Soll ſich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen, ſo iſt dieſs nicht anders möglich, als wenn die Kräfte durch irgend eine Urſache zur Empörung gereitzt, aus ihrem Gleichgewicht treten. Jedermann erkennt an, daſs dieſs der Fall in Leidenſchaften ſey.

Hier ſtellt ſich uns nun jene bekannte Vorſchrift der Theorie dar, welche verlangt, die Leidenſchaft in dem wirklichen Ausbruch ſo viel möglich zu mäſsigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber dieſe Vorſchrift vielmehr umkehren und ſo ausdrücken zu müſſen, daſs die Leidenſchaft eben durch die Schönheit ſelbſt gemäſsigt werden ſolle. Denn es iſt ſehr zu befürchten, daſs auch jene verlangte Mäſsigung verneinend verſtanden werde, da die wahre Foderung vielmehr iſt, der Leidenſchaft eine poſitive Kraft entgegenzuſetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abweſenheit der Leidenſchaften, ſondern in der Gewalt des Geiſtes über ſie beſteht: ſo wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder Verminderung derſelben, ſondern durch die Gewalt der Schönheit über ſie. Die Kräfte der Leidenſchaften müſſen ſich alſo wirklich zeigen, es muſs ſichtbar ſeyn, daſs ſie ſich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen feſtgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms ſich brechen, der ſeine Ufer eben anfüllt, aber nicht überſchwellen kann. Sonſt möchte jenes Unternehmen der Mäſsigung nur den ſeichten Moraliſten gleichen, welche, „um mit dem Menſchen fertig zu werden, lieber die Natur in ihm verſtümmeln und alles Poſitive aus den Handlungen ſo rein hinweggenommen haben, daſs das Volk ſich an dem Schauſpiel groſser Verbrechen weidet, um ſich noch durch den Anblick von irgend etwas Poſitivem zu erquicken.

In Natur und Kunſt ſtrebt das Weſen zuerſt nach der Verwirklichung, oder Darſtellung ſeiner ſelbſt im Einzelnen. Darum zeigt ſich die gröſste Strenge der Form in den Anfängen beyder: denn ohne Begränzung könnte das Gränzenloſe nicht erſcheinen, wäre nicht Härte, ſo könnte die Milde nicht ſeyn, und ſoll die Einheit fühlbar werden, ſo kann dieſs nur durch Eigenheit, Abſonderung und Widerſtreit geſchehen. Im Beginn daher erſcheint der ſchaffende Geiſt ganz verloren in die Form, unzugänglich, verſchloſſen und ſelbſt im Groſsen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, ſeine ganze Fülle in Einem Geſchöpf zu vereinigen: deſto mehr läſst er allmälig von ſeiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, ſo daſs er in ihr befriedigt ruht, und ſich ſelbſt faſst, erheitert er ſich gleichſam, und fängt an in ſanften Linien ſich zu bewegen. Dieſes iſt der Zuſtand der ſchönſten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäſs vollendet da ſteht, der Naturgeiſt frey wird von ſeinen Banden, und ſeine Verwandtſchaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Geſtalt aufſteigt, kündigt ſich die kommende Seele an: noch iſt ſie nicht da, aber alles bereitet ſich durch das leiſe Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die ſtarren Umriſſe ſchmelzen, und mildern ſich in ſanfte: ein liebliches Weſen, das weder ſinnlich noch geiſtig, ſondern unfaſslich iſt, verbreitet ſich über die Geſtalt, und ſchmiegt ſich allen

Umriſſen, jeder Schwingung der Gliedmaſsen an. Dieſes, wie geſagt, nicht greifliche und doch allen empfindbare Weſen iſt, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unſrige als Anmuth bezeichnet.

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erſcheint, da iſt das Werk von Seiten der Natur vollendet, es gebricht ihm nichts mehr, alle Foderungen ſind befriedigt. Auch hier ſchon iſt Seele und Leib in vollkommnem Einklang: Leib iſt die Form, Anmuth iſt die Seele, obgleich nicht Seele an ſich, ſondern die Seele der Form, oder die Naturſeele.

Die Kunſt kann auf dieſem Punkt verweilen und ſtehen bleiben; denn ſchon iſt von Einer Seite wenigſtens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieſer Stufe angehaltenen Schönheit iſt die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an ſich, mit ſinnlicher Anmuth verſchmolzen: dieſe iſt die höchſte Vergöttlichung der Natur.

Der Geiſt der Natur iſt nur ſcheinbar der Seele entgegengeſetzt; an ſich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegenſatz der Dinge, aber nur damit das einige Weſen, als die höchſte Milde und Verſöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geſchöpfe ſind von dem bloſsen Naturgeiſt getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menſchen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.

Die Seele iſt alſo im Menſchen nicht das Prinzip der Individualität, ſondern das, wodurch er ſich über alle Selbſtheit erhebt, wodurch er der Aufopferung ſeiner ſelbſt, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchſte iſt, der Betrachtung und Erkenntniſs des Weſens der Dinge, eben damit der Kunſt, fähig wird. Sie iſt nicht mehr mit der Materie beſchäftigt, noch verkehrt ſie unmittelbar mit ihr, ſondern nur mit dem Geiſt, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erſcheinend, iſt ſie dennoch frey von dem Körper, deſſen Bewuſstſeyn in ihr, in den ſchönſten Bildungen, nur wie ein leichter Traum ſchwebt, von dem ſie nicht geſtört wird. Sie iſt keine Eigenſchaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbeſondere; ſie weiſs nicht, ſondern ſie iſt die Wiſſenſchaft, ſie iſt nicht gut, ſondern ſie iſt die Güte, ſie iſt nicht ſchön, wie es auch der Körper ſeyn kann, ſondern ſie iſt die Schönheit ſelber.

Zuerſt oder zunächſt zeigt ſich freylich in dem Kunſtwerk die Seele des Künſtlers, durch die Erfindung im Einzelnen; und im Ganzen, wenn ſie als Einheit über ihm in ruhiger Stille ſchwebt. Aber ſie ſoll im Dargeſtellten ſichtbar werden; als Urkraft des Gedankens, wenn menſchliche Weſen, ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung vorgeſtellt werden; oder als einwohnende, weſentliche Güte. Beydes findet auch im ruhigſten Stande ſeinen deutlichen Ausdruck, lebendigeren jedoch, wenn die Seele ſich thätig und im Gegenſatz offenbaren kann; und weil es hauptſächlich die Leidenſchaften ſind, welche den Frieden des Lebens unterbrechen, ſo iſt allgemein angenommen, daſs ſich die Schönheit der Seele vornämlich durch die ruhige Gewalt im Sturme der Leidenſchaften zeige.

Allein es iſt hier eine bedeutende Unterſcheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenſchaften zu mäſsigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeiſter ſind, muſs die Seele nicht herbeygerufen werden; noch kann ſie im Gegenſatz mit denſelben gezeigt werden, denn wo die Beſonnenheit noch mit dieſen ringt, iſt die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen; dieſe müſſen ſchon durch die Natur des Menſchen, durch die Macht des Geiſtes gemäſsigt ſeyn. Allein es giebt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der beſonnene Geiſt ſelbſt alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das ſie mit dem ſinnlichen Daſeyn verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd ſeyn ſollte, unterworfen wird, wo der Menſch ſich nicht durch bloſse Naturkräfte, ſondern durch ſitliche Mächte bekämpft und in der Wurzel ſeines Lebens angegriffen fühlt, wo unverſchuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reiſst; tiefgefühltes Unrecht die heiligſten Gefühle der Menſchlichkeit zur Empörung aufruft. Es iſt dieſs der Fall aller wahrhaft und im erhabnen Sinn tragiſchen Zuſtände, wie ſie uns das Trauerſpiel des Alterthums vor Augen ſtellt. Wenn blind leidenſchaftliche Kräfte aufgeregt ſind, ſo iſt der beſonnene Geiſt als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geiſt ſelbſt wie durch eine unwiderſtehliche Gewalt fortgeriſſen wird, welche Macht ſchützt da, wachend über ſie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mitleidet, wie rettet ſie ſich von Schmerz und vor Entweihung?

Willkührlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunſt geſündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künſtler ſelbſt.

Schon dadurch, daſs die Schönheit auf groſse und feſte Formen gegründet zum Charakter geworden iſt, hat ſich die Kunſt das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmaſses die ganze Gröſse der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läſst uns ſchon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältniſſe auf die groſse Gewalt ſchlieſsen, welche nöthig war, ſie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Weſen beruhet darauf, daſs ſie ſich ſelbſt nicht kennet; wie ſie aber nicht willkührlich erworben wird, ſo kann ſie auch nicht durch Willkühr verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnſinn, von ſtrafenden Göttern verhängt, Bewuſstſeyn und Beſinnung raubt, ſteht ſie noch als ſchützender Dämon bey der leidenden Geſtalt, und macht, daſs ſie nichts ungeſchicktes, nichts der Menſchheit widerſtrebendes vollbringe, ſondern, wenn ſie fällt, wenigſtens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die Seele ſelbſt, aber die Ahndung derſelben, bringt ſie ſchon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem ſie Schmerz, Erſtarrung, ja den Tod ſelbſt in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre dieſe in der äuſserſten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieſer Lage zukommen? Sie rettet ſich vom Schmerz, und tritt ſiegreich, nicht beſiegt, hervor, indem ſie ihr Band mit dem ſinnlichen Daſeyn aufgiebt. Der Naturgeiſt mag für deſſen Erhaltung ſeine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in dieſen

Kampf; aber ihre Gegenwart beſänftigt ſelbſt die Stürme des ſchmerzhaft ringenden Lebens. Jede äuſſere Gewalt kann auch nur äuſſere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreiſsen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflöſen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe ſelbſt aufgebend, zeigt ſie vielmehr dieſe allein im Schmerz, als die das ſinnliche Daſeyn überdauernde Empfindung, und erhebt ſich ſo über den Trümmern des äuſſern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieſes iſt der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunſt, wodurch auch das Schreckliche gemäſsigt wird, ſind hier in Wirkung geſetzt. Mächtigkeit der Formen, ſinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenſtandes ſelbſt lindert den Ausdruck dadurch, daſs der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn ſelbſt wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich ſchien, durch die eintretende Erſtarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret ſich dieſe? Wir ſehen auf dem Antlitz der Mutter, nicht den Schmerz allein über die ſchon hingeſtreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangſt allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngſten in ihren Schooſs ſich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grauſamen Gottheiten, am wenigſten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir ſehen jenes alles, aber nicht für ſich, ſondern durch Schmerz, Angſt und Unwillen ſtrahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieſer bewähret ſich die Mutter, als eine ſolche, die es nicht war, die es iſt, die durch ein ewiges Band mit den Geliebten verknüpft bleibt.

Jedermann bekennt, daſs Gröſse, Reinheit und Güte der Seele auch ihren ſinnlichen Ausdruck haben. Wie lieſse ſich dieſes gedenken, wäre nicht auch das in der Materie thätige Prinzip ſchon ein ſeelenverwandtes und ſeelenähnliches Weſen? Es giebt nun in der Darſtellung der Seele wiederum Stufen der Kunſt, je nachdem ſie entweder mit dem bloſs Charakteriſtiſchen verbunden iſt, oder mit Huld und Anmuth ſichtbar zuſammenflieſst. Wer ſieht nicht ein, daſs ſchon in der Tragödie des Aeſchylos jene hohe Sittlichkeit waltet, die in den Werken des Sophokles einheimiſch wohnt? Aber ſie iſt dort noch in eine herbe Hülle verſchloſſen, und theilt ſich weniger dem Ganzen mit, weil es noch an dem Bande ſinnlicher Anmuth fehlt. Aus dieſem Ernſt und den noch furchtbaren Grazien der erſten Kunſt konnte jedoch die Sophokleiſche Anmuth hervorgehen, und mit dieſer jene vollkommne Verſchmelzung beyder Elemente, die uns zweifelhaft läſst, ob es mehr die ſittliche Grazie oder die ſinnliche Anmuth iſt, die uns in den Werken dieſes Dichters entzückt. Eben dieſes gilt von den plaſtiſchen Erzeugniſſen des noch ſtrengen Styls, in Vergleich mit denen der ſpäteren Milde.

Wenn Anmuth auſſerdem, daſs ſie die Verklärung des Naturgeiſtes iſt, auch noch das bindende Mittel von ſittlicher Güte und ſinnlicher Erſcheinung wird: ſo leuchtet von ſelbſt ein, wie die Kunſt von allen Richtungen her gegen ſie als ihren Mittelpunkt wirken müſſe. Dieſe Schönheit, welche aus der vollkommnen Durchdringung ſittlicher Güte mit ſinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir ſie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil ſich der Naturgeiſt ſonſt überall als von der Seele unabhängig ja gewiſſermaſſen ihr widerſtrebend zeigt, ſo ſcheint er hier wie durch eine freywillige Uebereinſtimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verſchmelzen; den Beſchauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der urſprünglichen Einheit des Weſens der Natur mit dem Weſen der Seele: die Gewiſsheit, daſs aller Gegenſatz nur ſcheinbar, die Liebe das Band aller Weſen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung iſt.

Hier geht die Kunſt gleichſam über ſich hinaus, und macht ſich ſelber wieder zum Mittel. Auf dieſem Gipfel wird auch die ſinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höhern Lebens, was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchſte Verhältniſs der Kunſt zur Natur iſt dadurch erreicht, daſs ſie dieſe zum Medium macht, die Seele in ihr zu verſichtbaren.

Wenn aber in dieſer Blüthe der Kunſt, wie in der Blüthe des Pflanzenreichs, alle frühern Stufen ſich wiederholen: ſo läſst ſich auch im Gegentheil einſehen, nach welchen verſchiedenen Richtungen die Kunſt aus jenem Mittelpunkt heraustreten kann. Beſonders zeigt ſich die natürliche Verſchiedenheit der beyden Formen bildender Kunſt hier in ihrer gröſsten Wirkſamkeit. Denn für die Plaſtik, da ſie ihre Ideen durch körperliche Dinge darſtellt, ſcheint das Höchſte eben in dem vollkommnen Gleichgewicht zwiſchen Seele und Materie beſtehen zu müſſen; giebt ſie der letzten ein Uebergewicht, ſo ſinkt ſie unter ihre eigne Idee herab; ganz unmöglich aber ſcheint, daſs ſie die Seele auf Koſten der Materie erhebe, indem ſie dadurch ſich ſelbſt überſteigen müſste.

Der vollkommne plaſtiſche Bildner wird zwar, wie Winkelmann bey Gelegenheit des Belvederiſchen Apollo ſagt, zu ſeinem Werk nicht mehr Materie nehmen, als er zu Erreichung ſeiner geiſtigen Abſicht bedarf, aber auch umgekehrt in die Seele nicht mehr Kraft legen, als zugleich in der Materie ausgedrückt iſt: denn eben darauf beruhet ſeine Kunſt, das Geiſtige ganz körperlich auszudrücken. Die Plaſtik kann darum ihren wahren Gipfel nur in ſolchen Naturen erreichen, deren Begriff es mit ſich bringt, alles, was ſie der Idee oder der Seele nach ſind, jederzeit auch in der Wirklichkeit zu ſeyn, alſo in göttlichen Naturen. Sie würde daher, wenn auch keine Mythologie vorangegangen, durch ſich ſelbſt auf Götter gekommen ſeyn und Götter erfunden haben, wenn ſie keine fand. Da ferner der Geiſt auf der tieferen Stufe wieder daſſelbe Verhältniſs zur Materie hat, das wir der Seele gegeben haben, indem er das Prinzip der Thätigkeit und der Bewegung wie die Materie das der Ruhe und Unthätigkeit iſt; ſo wird das Geſetz der Mäſsigung des Ausdruckes und der Leidenſchaft ein aus ihrer Natur herflieſsendes Grundgeſetz ſeyn: aber dieſes Geſetz wird nicht bloſs für die niederen, ſondern eben ſo für jene, wenn es erlaubt iſt ſo zu ſagen, höhere und göttliche Leidenſchaften gelten, deren die Seele im Entzücken, in der Andacht, in der Anbethung fähig iſt: daher ſie, weil auch dieſer Leidenſchaften nur die Götter entbunden ſind, auch von dieſer Seite zu der Bildung göttlicher Naturen hingezogen wird.

Ganz anders aber ſcheint es mit der Mahlerey, als mit der Skulptur beſchaffen. Denn jene ſtellt nicht wie dieſe durch körperliche Dinge, ſondern durch Licht und Farbe, alſo ſelbſt durch ein unkörperliches und gewiſſermaſſen geiſtiges Mittel dar: auch giebt ſie ihre Bilder keineswegs für die Gegenſtände ſelbſt, ſondern will ſie ausdrücklich als Bilder angeſehen wiſſen. Sie legt darum ſchon an und für ſich auf die Materie nicht jenes Gewicht der Plaſtik, und ſcheint aus dieſem Grunde, zwar den Stoff über den Geiſt erhebend, tiefer als in gleichem Falle die Plaſtik unter ſich ſelbſt zu ſinken, dagegen mit deſto gröſserer Befugniſs in die Seele ein deutliches Uebergewicht legen zu dürfen. Wo ſie dem Höchſten nachſtrebt, wird ſie allerdings die Leidenſchaften durch Charakter veredeln oder durch Anmuth mäſsigen, oder die Macht der Seele in ihnen zeigen; dagegen aber ſind eben jene höheren Leidenſchaften, die auf der Verwandtſchaft der Seele mit einem oberſten Weſen beruhen, ihrer Natur vollkommen angemeſſen. Ja, wenn die Plaſtik die Kraft, wodurch ein Weſen nach auſſen beſteht, und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen, und als Seele lebt, vollkommen gleich abwägt, und das bloſse Leiden ſelbſt von der Materie ausſchlieſst, ſo mag dagegen die Mahlerey in dieſer zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern, und in den der Hingebung und Duldſamkeit verwandeln, wodurch es ſcheint, daſs der Menſch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüſſe überhaupt empfänglicher werde.

Aus dieſem Gegenſatz allein ſchon erklärt ſich nicht nur das nothwendige Vorherrſchen der Plaſtik im Alterthum, der Mahlerey in der neueren Welt, indem jenes auch durchaus plaſtiſch geſinnt war, dieſes aber ſogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht; auch dieſes zeigt ſich, daſs nach dem Plaſtiſchen in Form und Darſtellung ſtreben, nicht hinreicht, daſs vor allem erfordert würde, auch plaſtiſch, d. h. antik zu denken und zu empfinden. Iſt aber die Ausſchweifung der Plaſtik in das Mahleriſche ein Verderb der Kunſt, ſo iſt die Zuſammenziehung der Mahlerei auf plaſtiſche Bedingung und Form eine derſelben willkührlich auferlegte Beſchränkung. Denn wenn jene, gleich der Schwere, auf einen Punkt hinwirket, ſo darf die Mahlerei wie das Licht den ganzen Weltraum, ſchaffend, erfüllen.

Beweis dieſer unbeſchränkten Univerſalität der Mahlerei iſt die Geſchichte ſelbſt und das Beyſpiel der gröſsten Meiſter, welche ohne das Weſen ihrer Kunſt zu verletzen jede beſondre Stufe derſelben für ſich zur Vollendung ausbildeten, ſo daſs wir dieſelbe Folge, die in dem Gegenſtande nachgewieſen werden konnte, auch in der Hiſtorie der Kunſt wiederfinden können.

Zwar nicht genau der Zeit, aber doch der That nach. *) Denn ſo ſtellt ſich durch Michel Angelo die älteſte und mächtigſte Epoche der freygewordenen Kunſt dar, jene, wo ſie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen ſinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erſt Titanen und himmelſtürmende Giganten hervorbrachte, bevor das ſanfte Reich ſtiller Götter hervorgieng. So ſcheinet uns das Werk des jüngſten Gerichtes, womit als dem Inbegriff ſeiner Kunſt jener Rieſengeiſt die Sixtiniſche

Halle erfüllte, mehr an die erſten Zeiten der Erde und ihrer Geburten, als an ihre letzten zu erinnern. Nach den verborgenſten Gründen organiſcher, beſonders menſchlicher Geſtalt hingezogen vermeidet er das Schreckliche nicht; ja er ſucht es abſichtlich, und ſtört es in den dunkeln Werkſtätten der Natur aus ſeiner Ruhe auf. Mangel der Zartheit, Anmuth, Gefälligkeit wiegt er durch das Aeuſſerſte der Kraft auf, und erregt er durch ſeine Darſtellungen Entſetzen, ſo iſt es der Schrecken, welchen der Fabel zu Folge der alte Gott Pan verbreitet, wenn er plözlich in den Verſammlungen der Menſchen erſcheint. Die Natur bringt in der Regel durch Sonderung und Ausſchlieſſung entgegengeſetzter Eigenſchaften das Auſſerordentliche hervor: ſo muſste in Michel Angelo Ernſt und tiefſinnige Naturkraft mehr denn Sinn für Anmuth und Empfindung der Seele walten, um das Höchſte rein plaſtiſcher Kraft in der Mahlerei neuerer Zeiten zu zeigen.

Nach der Beſänftigung der erſten Gewalt und des heftigen Triebs der Geburt verklärt ſich in Seele der Naturgeiſt, und die Grazie wird geboren. Zu dieſer Stufe gelangte, nach Leonardo da Vinci, die Kunſt durch Correggio, in deſſen Werken die ſinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit iſt. Nicht nur in den weichen Umriſſen ſeiner Geſtalten iſt dieſs ſichtbar; auch in den Formen, welche denen der rein ſinnlichen Naturen in den Werken des Alterthums am meiſten ähnlich ſind. In ihm blühet das wahre goldne Zeitalter der Kunſt, welches der Erde die ſanfte Herrſchaft des Kronos verlieh: hier lächelt ſpielende Unſchuld, heitre Begier und kindliche Luſt aus offnen und fröhlichen Geſichtern, und hier werden die Saturnalien der Kunſt gefeiert. Der Geſammtausdruck jener ſinnlichen Seele iſt das Helldunkel, welches Correggio mehr als irgend ein anderer ausgebildet. Denn das, was dem Mahler die Stelle der Materie vertritt, iſt das Dunkel; und dieſes iſt der Stoff, an den er die flüchtige Erſcheinung des Lichtes und der Seele heften muſs. Jemehr alſo das Dunkel mit dem Hellen verſchmilzt, ſo daſs aus beyden nur Ein Weſen und gleichſam Ein Leib und Eine Seele wird, deſto mehr erſcheint das Geiſtige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geiſtes gehoben.

Nachdem die Schranken der Natur überwunden, das Ungeheure, die Frucht der erſten Freyheit verdrungen iſt, Form und Geſtalt durch das Vorgefühl der Seele verſchönt ſind: klärt ſich der Himmel auf, das gemilderte Irdiſche kann ſich mit dem Himmliſchen, dieſes hinwiederum mit dem ſanft Menſchlichen verbinden. Raphael nimmt Beſitz vom heitern Olymp, und führt uns mit ſich von der Erde hinweg in die Verſammlung der Götter, der bleibenden, ſeligen Weſen. Die Blüthe des gebildetſten Lebens, der Duft der Phantaſie, ſammt der Würze des Geiſtes hauchen vereint aus ſeinen Werken. Er iſt nicht mehr Maler, er iſt Philoſoph, er iſt Dichter zugleich. Der Macht ſeines Geiſtes ſtehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darſtellt, ſo ſind ſie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunſt ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht von Göttlichem und Menſchlichem faſt nur in einem Punkte ſeyn kann, ſo iſt ſeinen Werken das Sigel der Einzigkeit aufgedrückt.

Von hier aus konnte die Mahlerei, um jede in ihr gegründete Möglichkeit zu erfüllen, nur nach Einer Seite noch ſich weiter bewegen, und was auch bey der ſpäteren Wiedererneuerung der Kunſt unternommen und nach welchen verſchiedenen Richtungen hin ſie ſich verſucht hat, ſo ſcheint es doch nur Einem gelungen, den Kreis der groſsen Meiſter mit einer Art von Nothwendigkeit zu ſchlieſsen. Wie den Kreis der alten Göttergeſchichten die neue Fabel der Pſyche ſchlieſst: ſo konnte die Mahlerei durch das Vorgewicht, das ſie der Seele gab, noch eine neue, wenn gleich nicht höhere Kunſtſtufe gewinnen. Zu dieſer trachtete Guido Reni und wurde der eigentliche Mahler der Seele. Dahin ſcheint uns ſein ganzes, oft ungewiſſes und in manchem Werke in's Unbeſtimmte ſich verlierendes Streben gedeutet werden zu müſſen, deſſen Aufſchluſs neben vielleicht wenigen andern das Meiſterbild ſeiner Kunſt geben möchte, das in der groſsen Sammlung unſres *Königes* zur allgemeinen Bewunderung aufgeſtellt iſt. In der Geſtalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau iſt alles plaſtiſch Herbe und Strenge bis auf die letzte Spur getilgt; ja ſcheint nicht in ihr die Mahlerei ſelbſt, wie die freygelaſsne der harten Formen entbundene Pſyche auf eignen Fittigen ſich zur Verklärung emporzuſchwingen? Hier iſt kein Weſen, das mit entſchiedner Naturkraft nach auſsen beſteht; Empfänglichkeit und ſtille Duldſamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleiſch, deſſen Eigenſchaft die welſche Sprache mit dem Namen der morbidezza bezeichnet, ganz verſchieden von dem, mit welchem Raphael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie ſie dem anbetenden Pabſt und einer Heiligen erſcheint. Iſt freylich die Bemerkung gegründet, daſs das Vorbild der weiblichen Köpfe des Guido die Niobe des Alterthums iſt, ſo liegt der Grund dieſer Aehnlichkeit doch gewiſs nicht in einer bloſs willkührlichen Nachahmung; vielleicht daſs ein gleiches Streben auf gleiche Mittel führte. Wenn die florentiniſche Niobe ein Aeuſserſtes für die Plaſtik und die Darſtellung der Seele in ihr iſt: ſo das uns bekannte Bild ein Aeuſserſtes für die Mahlerei, welche hier ſogar das Bedürfniſs von Schatten und Dunkel abzulegen und beynahe mit reinem Lichte zu wirken wagt.

Konnte der Mahlerei ihrer beſondern Beſchaffenheit wegen zugeſtanden werden, ein deutliches Uebergewicht in die Seele zu legen: ſo werden doch Lehre und Unterricht am beſten thun, ſtets nach jener urſprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunſt allein immer neu erzeugt werden kann, da ſie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe nothwendig ſtille ſtehen oder in beſchränkte Manier ausarten muſs. Denn auch jenes höhere Leiden ſtreitet mit der Idee eines vollendet kräftigen Weſens, deſſen Bild und Abglanz zu zeigen die Kunſt berufen iſt. Der rechte Sinn wird ſich ſtets erfreuen, ein Weſen auch von ſeiner individuellen Seite würdig und ſo viel möglich ſelbſtſtändig gebildet zu erblicken; ja die Gottheit würde mit Luſt auf ein Geſchöpf herabſehen, das mit reiner Seele begabt die Hoheit ſeiner Natur auch kräftig nach auſſen und durch ſein ſinnlich wirkſames Daſeyn behauptete.

Wir haben geſehen, wie aus der Tiefe der Natur *) das Kunſtwerk emporwachſend mit Beſtimmtheit und Begränzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth ſich verklärt, zuletzt zur Seele gelanget: aber getrennt muſste vorgeſtellt werden, was in dem Schöpfungsakt der zur Reiſe gediehenen Kunſt nur Eine That iſt. Dieſe geiſtige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweiſung erſchaffen. Sie iſt das reine Geſchenk der Natur, welche hier zum zweytenmale ſich ſchlieſst, indem ſie, ganz ſich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geſchöpf legt. Aber wie im groſsen Gange der Kunſt, jene Stufen nach einander erſchienen, bis ſie auf der höchſten alle zu Einer wurden, eben ſo kann auch im Einzelnen gediegne Bildung nur da entſpringen, wo ſie vom Keim und von der Wurzel an geſetzmäſsig bis zur Blüthe ſich geſteigert hat.

Die Foderung, daſs die Kunſt wie alles andre Lebendige von den erſten Anfängen ausgehen und, um lebendig ſich zu verjüngen, immer neu auf dieſe zurückgehen müſſe, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem ſo vielfältig geſagt worden, wie es die gebildetſte Schönheit, ſchon fertig, von vorhandnen Kunſtwerken abnehmen, and ſo wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne. Haben wir nicht ſchon das Vortreffliche, Vollendete, und wie ſollten wir zu dem Anfänglichen, Ungebildeten zurückkehren? Hätten die groſsen Stifter neuerer Kunſt eben ſo gedacht, wir hätten wohl niemals ihre Wunder geſehen. Auch vor ihnen ſtanden Schöpfungen der Alten, runde Bildwerke und flach erhabne Arbeiten, welche ſie unmittelbar in Gemählde hätten übertragen können. [6]) Aber dieſe Aneignung eines nicht ſelbſt erworbenen, und darum auch unverſtändlichen Schönen befriedigte einen Kunſttrieb nicht, der durchaus auf das Urſprüngliche gieng, und aus dem das Schöne frey und urkräftig ſich wieder erzeugen ſollte. Sie ſcheuten ſich darum nicht, einfältig, kunſtlos, trocken gegen jene erhabnen Alten zu erſcheinen, und die Kunſt lange in unſcheinbarer Knospe zu hegen, bis die Zeit der Anmuth gekommen war. Woher kommt es, daſs wir dieſe Werke älterer Meiſter, von Giotto an bis auf den Lehrer Raphaels, noch jetzt mit einer Art von Andacht, ja einer gewiſſen Vorliebe betrachten, als weil uns die Treue ihres Beſtrebens, und der groſse Ernſt ihrer ſtillen freywilligen Beſchränktheit, Hochachtung und Bewunderung abdringt? Wie dieſe ſich zu den Alten verhielten, ſo verhält ſich zu ihnen das jetzige Geſchlecht. Ihre Zeit und die unſrige knüpft keine lebendige Ueberlieferung, kein Band organiſch fortgewachſner Bildung zuſammen: wir müſſen die Kunſt auf ihrem Wege, aber mit eigenthümlicher Kraft wiedererſchaffen, um ihnen gleich zu werden. Konnte doch ſelbſt jener Nachſommer der Kunſt am Ende des ſechszehnten und Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts zwar einige neue Blüthen auf dem alten Stamme, aber keine fruchtbaren Keime hervorrufen, noch weniger ſelbſt einen neuen Stamm der Kunſt pflanzen. Die vollendeten Kunſtwerke aber zurückſetzen, und die noch einfältigen ſchlichten Anfänge derſelben aufſuchen, um ſie nachzuahmen, wie einige gewollt, dieſes wäre nur ein neuer und vielleicht gröſserer Misverſtand; nicht ſie ſelber wären auf das Urſprüngliche zurückgegangen, auch die Einfalt wäre Ziererey, und würde heuchleriſcher Schein.

Welche Ausſicht aber böte die jetzige Zeit für eine aus friſchem Kern und von der Wurzel aufwachſende Kunſt? Iſt dieſe doch einem groſsen Theile nach abhängig von dem Sinn ihrer Zeit, und wer möchte ſolchen ernſten Anfängen den Beyfall der gegenwärtigen verſprechen, wo jene auf der einen Seite kaum die Gleichſchätzung mit andern Werkzeugen verſchwenderiſcher Ueppigkeit erlangt, auf der andern Künſtler und Liebhaber, mit völligem Unvermögen die Natur zu faſſen, das Ideal loben und fodern?

Die Kunſt entſpringet nur aus der lebhaften Bewegung der innerſten Gemüths- und Geiſteskräfte, die wir Begeiſterung nennen. Alles, was von ſchweren oder kleinen Anfängen zu groſser Macht und Höhe herangewachſen, iſt durch Begeiſterung groſs geworden. So Reiche und Staaten, Künſte und Wiſſenſchaften. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet es aus; nur der Geiſt, der ſich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunſt insbeſondere iſt, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, ſo von öffentlicher Stimmung abhängig, ſie bedarf eines allgemeinen Enthuſiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Mediceiſchen Zeitalter gleich einem warmen Frühlingshauch alle die groſsen Geiſter zumal und auf der Stelle hervorrief, einer Verfaſſung, wie ſie uns Perikles im Lob Athens ſchildert, und die uns die milde Herrſchaft eines väterlichen Regenten ſicherer und dauernder als Volksregierung gewährt; wo jede Kraft freywillig ſich regt, jedes Talent mit Luſt ſich zeigt, weil jedes nur nach ſeiner Würdigkeit geſchätzt wird; wo Unthätigkeit Schande iſt, Gemeinheit nicht Lob bringt, ſondern nach einem hochgeſteckten, auſſerordentlichen Ziel geſtrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung geſetzt wird, durch welche die Kunſt ſich erhebet, nur dann kann dieſe von ihm Vortheil ziehen; denn ſie kann ſich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeuſſerem richten. Kunſt und Wiſſenſchaft können beyde ſich nur um ihre eigne Axe bewegen; der Künſtler wie jeder geiſtig Wirkende nur dem Geſetz folgen, das ihm Gott und Natur in's Herz geſchrieben, keinem andern. Ihm kann niemand helfen, er ſelbſt muß ſich helfen; ſo kann ihm auch nicht äuſſerlich gelohnt werden, da, was er nicht um ſeiner ſelbſt willen hervorbrächte, alſobald nichtig wäre; eben darum kann ihm auch niemand befehlen, oder den Weg vorſchreiben, welchen er wandeln ſolle. Iſt er beklagenswerth, wenn er mit ſeiner Zeit zu kämpfen hat; ſo verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur dieſes? Ohne groſsen allgemeinen Enthuſiasmus giebt es nur Sekten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befeſtigter Geſchmak, nicht die groſsen Begriffe eines ganzen Volkes, ſondern die Stimmen einzelner willkührlich aufgeworfener Richter entſcheiden über Verdienſt, und die Kunſt, die in ihrer Hoheit ſelbſtgenügſam iſt, buhlt um Beyfall, und wird dienſtbar, da ſie herrſchen ſollte.

Verſchiednen Zeitaltern wird eine verſchiedene Begeiſterung zu Theil. Dürfen wir keine für dieſe Zeit erwarten, da die neue jetzt ſich bildende Welt, wie ſie theils ſchon äuſſerlich, theils innerlich und im Gemüth vorhanden iſt, mit allen Maſsſtäben bisheriger Meinung nicht mehr gemeſſen werden kann, alles vielmehr laut gröſsere fodert, und eine gänzliche Erneuung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem ſich Natur und Geſchichte lebendiger wieder aufgeſchloſſen, auch der Kunſt ihre groſsen Gegenſtände zurückgeben? Aus der Aſche des Dahingeſunknen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wieder anfachen wollen, iſt eitle Bemühung.

Aber auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen ſelbſt vorgeht, iſt fähig, die Kunſt aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wiſſen, ein neuer Glaube vermögend, ſie zu der Arbeit zu begeiſtern, wodurch ſie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunſt, die nach allen Beſtimmungen dieſelbe wäre, wie die der früheren Jahrhunderte, wird nie wieder kommen; denn nie wiederholt ſich die Natur. Ein ſolcher Raphael wird nicht wieder ſeyn, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weiſe zum Höchſten der Kunſt gelangt iſt. Laſſet nur jene Grundbedingung nicht fehlen, und die wiederauflebende Kunſt wird wie die frühere in ihren erſten Werken das Ziel ihrer Beſtimmung zeigen: in der Bildung des beſtimmt Charakteriſtiſchen ſchon, geht ſie anders aus einer friſchen Urkraft hervor, iſt, wenn auch verhüllt, die Anmuth gegenwärtig, in beyden ſchon die Seele vorherbeſtimmt. Werke, die auf ſolche Art entſpringen, ſind auch in anfänglicher Unvollendung ſchon nothwendige, ewige Werke.

Wir dürfen es bekennen, wir haben bey jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunſt hauptſächlich das Vaterland im Auge. War doch ſchon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunſt in Italien wieder erweckte, aus einheimiſchem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunſt unſeres groſsen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutſch, und doch wie verwandt jenem, deſſen ſüſse Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchſten Reiſe brachte. Dieſes Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, deſſen Geiſteskraft die gröſsten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Geſetze gegeben, und am tiefſten von allen die Erde durchforſcht hat, dem die Natur einen unverfälſchten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniſs der erſten Urſachen tiefer als irgend einem anderen eingepflanzt, dieſes Volk muſs in einer eigenthümlichen Kunſt endigen.

Wenn die Schickſale der Kunſt abhängig ſind von den allgemeinen Schickſalen des menſchlichen Geiſtes, mit welchen Hoffnungen dürfen wir das nächſte Vaterland betrachten, wo ein erhabener Regent dem menſchlichen Verſtande Freyheit, dem Geiſte Flügel, menſchenfreundlichen Ideen Wirkſamkeit gegeben hat, indeſs gediegene Völker die lebendigen Keime alter Kunſtanlage noch bewahren, und die berühmten Sitze altdeutſcher Kunſt mit ihm vereiniget worden. Ja die Künſte und Wiſſenſchaften ſelbſt, wären ſie ſonſt überall verbannt, würden eine Freyſtatt unter dem Schutz des Thrones ſuchen, auf dem milde Weisheit das Scepter führt, den Huld als Königin verſchönert, angeſtammte Kunſtliebe verherrlichet, durch welche auch der junge Fürſt, den in dieſen Tagen der laute Jubel des dankbaren Vaterlandes empfangen, die Bewunderung fremder Nationen geworden iſt. Hier würden ſie die Samen eines künftigen kräftigen Daſeyns überall ausgeſtreut, hier ſchon erprobten Gemeinſinn und befeſtigt unter dem Wechſel der Zeiten wenigſtens das Band Einer Liebe und Eines allgemeinen Enthuſiaſmus finden, des für das Vaterland und für *den König*, um Deſſen Heil und Erhaltung bis zum äuſserſten Ziel menſchlicher Jahre heiſsere Wünſche in keinem Tempel aufſteigen können, als in dieſem, den *Er* den Wiſſenſchaften erbauet.

Anmerkungen.

1) Worte J. G. Hamann's in dem Kleeblatt helleniſtiſcher Briefe II. S. 189., gemildert nach dem Zuſammenhang gegenwärtiger Rede, denn ſo lauten ſie in des Mannes eignem Ausdruck: „Eure mordlügneriſche Philoſophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, daſs wir ſelbige nachahmen ſollen? Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden?". — Möchte Derjenige, dem der Verfaſſer die erſte genauere Bekanntſchaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geiſtes verdankt, F. H. Jacobi, die längſt gehoffte Ausgabe der Werke Hamann's entweder noch ſelbſt übernehmen, oder durch Sein Wort beſchleunigen!

2) Einzig iſt Winkelmann in ſeinem Zeitalter durch die Objektivität nicht allein ſeines Styls, ſondern ſeiner ganzen Betrachtungsweiſe. Es giebt eine Geiſtesart, welche über die Dinge denken, eine andre, die ſie an ſich ſelbſt, nach ihrer lautern Nothwendigkeit erkennen will. Von dieſer Art gab Winkelmann's Geſchichte der Kunſt das erſte Beyſpiel; ſpäter erſt zeigte ſich dieſer Geiſt auch in andern Wiſſenſchaften, wenn gleich mit groſsem Widerſtreben der anders Gewöhnten. Gemächlicher iſt die erſte Art. — Meiſter kannte Winkelmann's eigentliches Zeitalter nur in dieſer, man müſste denn den eben genannten Hamann ausnehmen wollen. Aber iſt dieſer für ſein Zeitalter zu rechnen, in welchem er unverſtanden und ohne Wirkung blieb. Lessing, der einzige neben Winkelmann zu nennende Mann jener Zeit, iſt dadurch groſs, daſs er in der gänzlichen Subjektivität derſelben und obwohl er eben in dem Denken über die Dinge die höchſte Meiſterhaftigkeit entwickelte, doch nach der andern Sinnesart wenn auch unbewuſst ſehnend ſich

geneigt hat, nicht allein in ſeiner Erkennung des Spinozismus, ſondern in ſo mancher andern Anregung, hauptſächlich durch die Erziehung des Menſchengeſchlechts. Für ein Vorurtheil aber hat der Verfaſſer immer die Meynung anſehen müſſen, als wäre Leſſing mit Winkelmann ganz Eines und deſſelben Sinnes und Meynens in Abſicht der höchſten Abſicht der Kunſt. — Man höre folgende Fragmente Leſſing's: „Die eigentliche Beſtimmung einer ſchönen Kunſt kann nur dasjenige ſeyn, was ſie ohne Beyhülfe einer andern hervorzubringen im Stande iſt. Dieſes iſt bey der Mahlerey die körperliche Schönheit. — Um körperliche Schönheiten von mehr als einer Art zuſammenbringen zu können, fiel man auf das Hiſtorienmahlen. — Der Ausdruck, die Vorſtellung der Hiſtorie war nicht die letzte Abſicht des Mahlers. Die Hiſtorie war bloſs ein Mittel, ſeine letzte Abſicht, mannichfaltige Schönheit, zu erreichen. — Die neuen Mahler machen offenbar das Mittel zur Abſicht. Sie mahlen Hiſtorien, um Hiſtorien zu mahlen und bedenken nicht, daſs ſie dadurch ihre Kunſt nur zu einer Hülfe andrer Künſte und Wiſſenſchaften machen, oder wenigſtens ſich die Hülfe der andern Künſte und Wiſſenſchaften ſo unentbehrlich machen, daſs ihre Kunſt den Werth einer primitiven Kunſt gänzlich dadurch verliert. — Der Ausdruck körperlicher Schönheit iſt die Beſtimmung der Mahlerey. — Die höchſte körperliche Schönheit alſo ihre höchſte Beſtimmung u. ſ. w." (Aus Lessing's Gedanken und Meynungen, zuſammengeſtellt von Friedrich Schlegel. Th. I. S. 292.) — Wie ſich der ſcharfſcheidende Leſſing den Begriff einer rein-körperlichen Schönheit denken und auf dieſem beſtehen konnte, begreift ſich wohl; zur Noth auch, wie er ſich überreden konnte, daſs nach Wegdenkung jenes Zwecks, der Darſtellung mannichfaltiger körperlicher Schönheit, für die Hiſtorienmahlerey kein andrer übrig bleibe, als eben — Vorstellung der Hiſtorie. Wenn aber Winkelmann's Lehre, wie ſie beſonders in der Geſchichte der Kunſt enthalten iſt (die Monumenti inediti ſind für Italiäner geſchrieben und haben nicht gleichen urkundlichen Werth, wie die erſte), mit jenen Leſſingiſchen Behauptungen in Einklang zu bringen ſteht; wenn es ſich insbeſondre als Meynung Winkelmann's erweiſen läſst, daſs Darſtellung von Handlungen und Leidenſchaften, kurz, die höchſte Gattung in der Mahlerey nur erfunden worden, um eine Abwechslung körperlicher Schönheit in ihr zu zeigen, ſo bekennet der Verfaſſer, von Winkelmann nichts, überall nichts verſtanden zu haben. Intereſſant wird immer die Vergleichung des Laokoon, als des Geiſtreichſten, was über Kunſt in obigem Sinne gedacht worden, mit den Werken Winkelmann's in Bezug auf äuſsern und innern Styl beider bleiben; die totale Verſchiedenheit der beyden geiſtigen Behandlungsarten eines Gegenſtandes muſs dabey jedem einleuchtend werden.

3) Man ſehe z. B. die Dasdorfiſche Briefſammlung. II Th. S. 135.

4) Doch auch als Folge der Zeit nach war die hier aufgeſtellte zu rechtfertigen, wenn zu näherer Nachweiſung Raum war. Denn leicht konnte dieſem oder jenem erinnerlich ſeyn, daſs das Werk des jüngſten Gerichtes erſt nach Raphaels Tode angefangen worden. Aber Michel Angelo's Styl war mit ihm geboren, und demnach auch der Zeit nach früher denn Raphael. Ohne eben den gewöhnlichen Erzählungen von der Wirkung des Anblicks der erſten römiſchen Werke des Michel Angelo auf den Jüngling Raphael mehr Glauben beyzumeſſen, als ſie verdienen, oder es von dieſem Zufall herzuleiten, daſs der Letzte von anfänglich noch zaghafteren Styl zur Kühnheit und Groſsheit vollendeter Kunſt gediehen, iſt dennoch unläugbar, nicht nur daſs Michel Angelo's Styl eine Baſis der Kunſt des Raphael geweſen, ſondern daſs ſich durch

ihn die Kunſt überhaupt erſt zu völliger Freyheit erſchwungen. — Von Correggio ſollte vielleicht weniger zweydeutig geſagt ſeyn: „Durch ihn blühet das wahre goldne Zeitalter in der Kunſt“ obſchon niemand leicht das Geſagte mißverſtehen, oder verkennen wird, was der Verfaſſer für das eigentlich Höchſte neuerer Mahlerey gehalten.“

5) Dieſe ganze Abhandlung weiſt die Baſis der Kunſt und alle auch der Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nach: was indeſs Lehre der heutigen Philoſophie ſey, iſt den öffentlichen Beurtheilern bekanntlich immer beſſer bewuſst, als den Urhebern derſelben. So erfahren wir durch den Mund einer ſonſt mit Recht geſchätzten Zeitſchrift von einem ſolchen Kenner von Kennern: daſs es zufolge der neueſten Äſthetik und Philoſophie — (ein recht beliebter Begriff, womit von rüſtigen Halbkennern aus dem Haufen alles Mittelmäſsige zuſammengeworfen wird, vermuthlich um es deſto beſſer über den Haufen zu werfen) — nur eine Kunſtſchönheit, aber keine Naturſchönheit gebe. Wir möchten nun gern fragen, wo die neueſte Philoſophie, desgleichen Äſthetik, eine ſolche Behauptung aufgeſtellt: erinnerten wir uns nicht in dieſem Augenblick, welchen Begriff Richter dieſer Art mit dem Wort Natur, beſonders in der Kunſt zu verbinden pflegen. Der angeführte Beurtheiler bringt es übrigens mit jener Meynung ſelbſt nicht übel, vielmehr ſucht er ihr durch einen ſtrengen Beweis, in den Redensarten und Formen der neueſten Philoſophie, ſelbſt zu Hülfe zu kommen. Vernehmen wir den trefflichen Beweis! „Das Schöne ſey die Erſcheinung des Göttlichen im Irdiſchen, des Unendlichen im Endlichen. Die Natur ſey nun zwar auch Erſcheinung des Göttlichen, aber dieſe — ſeit dem Anfang der Zeit geordnete und bis ans Ende der Tage dauernde Natur, wie ſich der Weltanſchauende näher ausdrückt — erſcheine nicht das Endlich-Göttliche, und nur in ihrer Unendlichkeit

ſey ſie ſchön." — Wir mögen dieſe Unendlichkeit nehmen, wie wir wollen, ſo iſt hier der Widerſpruch, daſs die Schönheit Erſcheinung des Unendlichen im Endlichen, dennoch aber die Natur nur in ihrer Unendlichkeit ſchön ſeyn ſolle. Doch ſich ſelbſt bezweifelnd wendet der Kenner ein, daſs jeder Theil eines ſchönen Werkes doch auch noch ſchön ſey, z. B. die Hand oder der Fuſs einer ſchönen Bildſäule. Aber (ſo löst er den Zweifel) wo haben wir denn die Hand oder den Fuſs von einem ſolchen Koloſs (der Natur nämlich)? Der philoſophiſche Kenner giebt hiemit den Werth und die Erhabenheit ſeines Begriffs von Unendlichkeit der Natur zu erkennen. Er findet ſie in der unermeſslichen Ausdehnung. Daſs eine wahre weſentliche Unendlichkeit in jedem Theil der Materie iſt, iſt eine Übertreibung, zu der ſich der billige Mann gewiſs nicht verſteigt, ſpricht er gleich die Sprache der neueſten Philoſophie. Und daſs der Menſch z. B. noch wohl etwas mehr, denn nur Hand und Fuſs der Natur ſeyn könnte — wohl eher das Auge — Hand und Fuſs aber auſſerdem auch wohl noch zu finden wären — könnte nicht ohne Ausſchweifung auch nur gedacht werden. Demnach mag ihm die Frage ſelbſt nicht vernichtend genug geſchienen haben, und die rechte philoſophiſche Anſtrengung beginnt erſt. Es ſey allerdings wahr, meynt der Treffliche, daſs jedes Einzelne in der Natur eine Erſcheinung des Ewigen und Göttlichen — doch wohl in dieſem Einzelnen? — ſey; aber das Göttliche erſcheint nicht als göttlich, ſondern als irdiſch und vergänglich. — Das iſt philoſophiſche Kunſt zu nennen! Wie auf das Gebot Apparais und Disparais die Schatten im Schattenſpiel kommen und gehen, ſo erſcheint das Göttliche im Irdiſchen, und erſcheint auch minder nicht, wie der Künſtler es will. Doch dieſes iſt nur Vorſpiel zu einer nachfolgenden Schluſsſcene,

deren

deren Glieder beſonderer Anerkennung werth ſind. 1) "Das Einzelne, als ſolches, ſtellt nichts dar, als ein Bild des Werdens und Vergehens — und zwar nicht die Idee des Werdens und Vergehens, ſondern ein Beyſpiel davon, dadurch, daſs es wird und vergeht." (So könnte man auch von einem ſchönen Gemählde ſagen, es ſtellt ein Beyſpiel des Werdens und Vergehens dar, denn auch dieſes fängt erſt allmälig an, ſeine Farbenſtimmung zu erhalten, dann verdunkelt es und wird vom Rauch, Staub, Würmern oder Motten angegriffen.) 2) "Nun aber erſcheint in der Natur nichts, als Einzelnes" (vorhin aber war alles Einzelne eine Erſcheinung des Göttlichen in dem Einzelnen). 3) Alſo kann nichts in der Natur ſchön ſeyn, weil das Göttliche, welches doch wohl dauernd und ([illegible] *von der Zeit* entfernt ſich!) erſcheinen muſs, dauernd und bleibend im Leiblichen erſcheinen müſste, damit Schönheit wäre, in der Natur aber nichts als Einzelnes, demnach Vergängliches iſt. Herrlicher Beweis! Nur an einigen Gebrechen leidet er, von denen nur zwey erwähnt werden ſollen. Die Behauptung Num. 2., daſs in der Natur nichts als Einzelnes erſcheine; [illegible] alſo waren da, wo jetzt nichts als Einzelnes iſt, drey Dinge: A) das Göttliche, B) das Einzelne, in dem es erſcheint, C) das in dieſer Verbindung Gewordne, zugleich Göttliche und Leibliche. Nun vergiſst aber der Beſchreiber, der kurz zuvor ſein Antlitz im Spiegel der neueſten Philoſophie betrachtet, ganz wie er geſtaltet war. Er ſieht jetzt von A, B und C nur noch B, von dem freilich leicht zu beweiſen ſteht, daſs es nicht das Schöne iſt, da es nach ſeiner eignen Erklärung nur das C ſeyn ſollte. Er wird nun nicht im Gegentheil ſagen wollen, daſs das C nicht erſcheine; denn auch das hatte er ſchon anders gemeint. Denn A (das Göttliche) erſcheint nicht für ſich, ſondern nur durch das Einzelne, B; alſo in C. B aber ist überhaupt nur, inwiefern A in ihm erſcheint alſo auch nur in C; gerade C alſo iſt das einzige wirklich Erſcheinende. — Das zweite Gebrechen liegt in dem dem Schluſsſatz, obwohl nur mit halber Sicherheit, faſt nur als Anfrage eingeſchobnen Nebenſatz: das Göttliche, als ſolches, müſste doch wohl bleibend und dauernd erſcheinen! Offenbar hat der wohl orientirte Mann die Idee des An-ſich, ohne alle Zeit, Ewigen mit dem Begriff des in der Zeit bleibenden und endlos dauernden verwechſelt, und verlangt das letzte, wenn er das erſte ſehen ſoll. Nun, wenn das Göttliche nur im endlos fortdauernden erſcheinen kann, ſo mag er zuſehen, woher er eine Erſcheinung deſſelben in der Kunſt, alſo ein Kunſtſchönes, erweiſen kann. — Es kann nicht fehlen, daſs dieſer gründlich belehrte Mann zu andrer Zeit hingebt und wieder andern den Miſsbrauch der neueſten Philoſophie vielleicht nicht ohne Grund verweiſst, durch welche Potenzenfolge immer beſſeren Verſtehens das Verſtändniſs, wie man leicht ſieht, immer weiter gedeihen muſs.

6) Es kann dieſs, nämlich daſs vor den Stiftern der neueren Mahlerei Denkmäler alter Kunſt geſtanden, nicht einmal von den erſten oder älteſten derſelben behauptet werden. Denn wie der würdige Fiorillo in ſeiner Geſchichte der zeichnenden Künſte Th. I. S. 69. ausdrücklich bemerkt, ſo waren zu den Zeiten des Cimabue und Giotto noch keine alten Gemählde und Statuen wieder entdeckt; ſie lagen vernachläſſigt unter der Erde. "Niemand konnte daher daran denken, ſich nach den Muſtern, die uns die Alten hinterlaſſen, zu bilden, und der einzige Gegenſtand des Studiums für die Maler war die Natur. An den Werken des Giotto, Schülers von Cimabue, bemerkt man, daſs er ſie ſchon fleiſsig zu Rathe gezogen. Auf dieſem Pfade,

der auf die Antike vorbereiten und näher dazu hinleiten konnte, ging man nach ſeinem Beyſpiele fort, bis, wie derſelbe Geſchichtſchreiber S. 296. bemerkt, das Mediceiſche Haus (namentlich mit Cosmus) anfing, Denkmäler der alten Kunſt aufzuſuchen. "Vorher mußten ſich die Künſtler mit den Schönheiten begnügen, welche ihnen die Natur darbot, doch hatte dieſe fleißige Beobachtung den Vortheil, daſs dadurch eine mehr wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Kunſt vorbereitet wurde, und die folgenden philoſophiſchen Künſtler, ein da Vinci und Michel Angelo, die den Erſcheinungen der Natur zum Grunde liegenden beharrlichen Geſetze zu erforſchen anfingen." — Aber auch die Wiederauffindung der alten Kunſtwerke in dem Zeitalter dieſer Meiſter und dem des Raphael hatte keineswegs die Nachahmung derſelben in dem erſt ſpäterhin aufgekommenen Sinne zur Folge. Die Kunſt blieb dem einmal eingeſchlagnen Wege getreu und vollendete ſich ganz aus ſich ſelbſt; nichts von auſſen in ſich aufnehmend, ſondern auf eigenthümliche Weiſe nach dem Ziel jener Vorbilder ſtrebend, und nur im letzten Punkt der Vollendung mit ihnen zuſammentreffend. Erſt mit den Zeiten der Carraccio wurde Nachahmung der Antike, welche ganz etwas anders ſagen will, als Bildung des eignen Sinnes nach dem Geiſte derſelben, förmliches Prinzip, und ging beſonders durch Pouſsin in die Kunſttheorie der Franzoſen über, welche faſt von allen höheren Dingen einen bloſs buchſtäblichen Verſtand haben. Hierauf wurde durch Mengs und durch Miſsverſtand der Ideen Winkelmanns daſſelbe auch bei uns einheimiſch, und brachte der deutſchen Kunſt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine ſolche Mattheit und Geiſtloſigkeit, mit ſolcher Vergeſſenheit des urſprünglichen Sinnes, bei, daſs ſelbſt einzelne Aufſchwungen dagegen meiſt wieder nur mißverſtandnes Gefühl waren, das aus einer Nachahmungsſucht in die andre noch ſchlimmere führte. Wer kann läugnen, daß in den letzten Zeiten ſich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutſcher Kunſt gezeigt hat, der, wenn alles zuſammenſtimmte, große Hoffnungen gewährte, und vielleicht den Geiſt erwarten ließe, der in der Kunſt denſelben höhern und freiern Weg eröffnete, der in der Dichtkunſt und den Wiſſenſchaften betreten worden iſt, und auf dem allein eine Kunſt werden könnte, die wir wahrhaft unſer, d. h. eine Kunſt des Geiſtes und der Kraft unſres Volkes und unſres Zeitalters nennen könnten.

Philoſophiſche Unterſuchungen
über
# das Weſen
der
# menſchlichen Freyheit
und die
damit zuſammenhängenden
Gegenſtände.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen; indem die Thatsache der Freyheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daſs nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung giebt; welches bei dem Begriff der Freyheit vorzugsweise der Fall seyn muſs, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloſs untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muſs: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in Eins zusammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen, Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freyheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Läugnung der Freyheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiſs, welche beschränkende

Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daſs die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist dieses die Meynung, dem Begriff von Freyheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, daſs, da die individuelle Freyheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen, (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde), zusammenhängt, irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden seyn muſs, mit dem die Freyheit zusammenbesteht. Im Allgemeinen behaupten, daſs dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heiſst wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch seyn kann. Es kommt auf die Bestimmung des Prinzips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntniſs anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andre Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philosophie hat, fremd seyn müssen; wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, daſs es eine ganz alte Lehre sey, daſs Gleiches von Gleichem erkannt werde, (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sey), werde verstehen, daſs der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntniſs behaupte, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich, den Gott ausser sich begreife. *) Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntniſs zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig ist. Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu läugnen; zu sagen, daſs es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichte's Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freyheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden wird. So muſste die Fichtesche Lehre ihre Anerkennung der Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten gerieth. Es scheint daher, daſs, so viel auch für jene Behauptung von dem bloſs historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen läſst — (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntniſs selbst geschöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) — der Zusammenhang des Begriffs der Freyheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freyheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth seyn würde. Denn diese groſse Aufgabe allein ist die unbewuſste und unsicht-

---

*) Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I. c. 13. p. 283. ed. Fabric.

bare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniſs von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freyheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein andrer der Freyheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daſs auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre.

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meynung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus. *) Es ist unläugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergiebt sich das übrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigenthümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren Hülfe über das Gedachteste aburtheilen. Dennoch kommt

---

*) Frühere Behauptungen der Art ſind bekannt. Ob die Aeuſſerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141. "der Pantheismus iſt das Syſtem der reinen Vernunft" etwa einen andern Sinn haben könne, laſſen wir dahingeſtellt.

bei einer so ausserordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu läugnen seyn, daſs, wenn Pantheismus weiter nichts, als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muſs. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied. Daſs sich der fatalistische Sinn damit verbinden läſst, ist unläugbar; daſs er aber nicht wesentlich damit verbunden sey, erhellt daraus, daſs so Viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freyheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daſs, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freyheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freyheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht auſser und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einem Wesen läſst allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und, daſs selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen produzirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freyheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen

Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. Giebt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freyheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daſs der Mensch nicht auſser Gott, sondern in Gott sey, und daſs seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl eben so sehr oder noch mehr, als der Vernunft und Spekulation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewuſstseyn der Freyheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daſs wir in Gott leben und sind. Wie kann nun die Lehre nothwendig mit der Freyheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freyheit zu retten?

Eine andre, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daſs er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge andrer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läſst sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann. Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modifikationen allerdings scheinen könnte, bloſs gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern *toto genere* von Gott verschieden. Welches auch übrigens ihr Verhältniſs zu Gott seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daſs sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, daſs ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieser der allein selbstständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andre nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Bloſs unter dieser Voraussetzung gelten andre Eigenschaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseyns, d. h. abgeleiteter Weise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelne Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfaſsung das seiner Natur nach abgeleitete in das seiner Natur nach ursprüngliche übergehen kann, so wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie zusammengenommen diese ausmachen können, da sie als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daſs bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, daſs jedes Ding ein modifizirter Gott ist, bei ihm sich finde, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, daſs er sich unmittelbar im Zusammenfaſsen wieder zersetzt. Ein modifizirter d. h. abgeleiteter Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch diesen einzigen Zusatz tritt das

Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist. Der Grund solcher Misdeutungen, welche auch andre Systeme in reichem Maaſs erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Misverständniſs des Gesetzes der Identität, oder des Sinns der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daſs in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädikat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde — indem z. B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den: dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden. Es sey z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommne ist das Unvollkommne, so ist der Sinn der: das Unvollkommne ist nicht dadurch, daſs und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommne, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommne und Unvollkommne sind Einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute, so wird dieſs so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geläugnet, beide seyen logisch das nämliche. Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freyes als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird dieſs so verstanden: das Freye sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andre dem Mechanismus unterworfen ist. Das nämliche geschieht bei dem Satz, daſs die Seele mit dem Leib Eins ist; welcher so ausgelegt wird, die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daſs der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daſs das scheinbar Nothwendige an sich ein Freyes sey, ob es gleich eben so gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bei Seite gesetzt. Bei solchen Misverständnissen, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädikat als vorangehendes und folgendes (*antecedens et consequens*) und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos seyn soll, bleibt dieſs Verhältniſs. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverläſsig etwas anders als bei dem Prädikat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltnen Eigenschaften, die sich zu demselben wie *Antecedens* zum *Consequens* verhalten. Eben dieſs ist der Sinn einer andern ältern Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädikat als das Eingewickelte und Entfaltete (*implicitum et explicitum*) entgegengesetzt wurden. *)

Allein,

---

*) Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philoſophie durch Logik umſchaffen wollte, der aber nicht zu kennen ſcheint, was ſchon Leibnitz, in deſſen Fuſstapfen er zu wandeln ſich vorſtellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wissowatius (*Opp. T. I ed. Dutens p. 11.*) über den Sinn der *Copula* gelegt hat, zerarbeitet ſich noch immer an dieſem Irrſal, nach welchem er Identität mit Einerleiheit verwechſelt. In einem vor uns liegenden Blatt ſteht folgende von ihm herrührende Stelle: "Nach der Anfoderung Platons und Leibnitzens beſteht die Aufgabe der Philoſophie in Aufweiſung der Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche, nach der Anfoderung Xenophanes, Bruno's, Spinoza's, Schellings im Aufweiſen der unbedingten Einheit beider." Inwiefern hier Einheit dem Gegenſatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen ſoll, verſichre ich Hrn. Reinhold, daſs er, wenigſtens was die beiden letzten betrifft, ſich im Irrthum befinde. Wo iſt für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein ſchärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müſſen ſich der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten, daſs im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Anſehung unſrer thun werden. Ich rede nur von Spinoza, und frage, wie man dieſes Verfahren nennen ſoll, über Syſteme, ohne ſie gründlich zu kennen, in den Tag hinein zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dieſs oder jenes anzudichten? In der gewöhnlichen ſittlichen Geſellſchaft würde es gewissenlos genannt werden. —

Nach

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt bei'm Pantheismus nicht davon die Rede, daſs Gott alles ist, (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaf-

---

Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philoſophie, eben ſo wie jener älteren in der Nichtunterſcheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zuſammenhang (Nexus), ſo wie der Verſchiedenheit (Diverſität) mit dem Unterſchiede. Es iſt nicht das erſte Beiſpiel, daſs Hr. R. in ſeinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat. Es ſcheint dieſs die Art zu ſeyn, wie er die nöthige *Medicina mentis* für ſich gebraucht; wie man Beiſpiele haben will, daſs Perſonen von reizbarer Einbildungskraft, durch Arzneyen, die ſie andre für ſich nehmen lieſsen, geneſen ſind. Denn wer begeht dieſen Fehler der Verwechslung — deſſen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit iſt — mit dem Zuſammenhang in Bezug auf ältere und neuere Philoſophie beſtimmter als eben Hr. R. ſelbſt, der das Begriffenſeyn der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete Gleichheit beider auslegt, und der allgemein die Nichtverſchiedenheit (der Subſtanz oder dem Weſen nach) für einen Nichtunterſchied (der Form oder dem logiſchen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich ſo zu verſtehen iſt, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, ſo müſste auch der bekannte Satz, daſs das Ding und der Begriff des Dings, Eins iſt, ſo verſtanden werden, als könnte man z. B. den Feind anſtatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee ſchlagen u. ſ. w. Konſequenzen, zu denen der ernſthafte und nachdenkliche Mann ſich doch gewiſs ſelbſt zu gut findet.

ten nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daſs die Dinge nichts sind, daſs dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen zu vermischen? es ist dann überall nichts, als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn auſser Gott (nicht bloſs *extra*, sondern auch *praeter Deum*) nichts ist, wie kann er anders, als dem bloſsen Wort nach, Alles seyn; so daſs also der ganze Begriff überhaupt sich aufzulösen und in Nichts zu verfliegen scheint. Ohnehin fragt sich, ob mit der Auferweckung solcher allgemeinen Namen viel gewonnen sey, die in der Ketzerhistorie zwar in Ehren zu halten seyn mögen, für Produktionen des Geistes aber, bei denen, wie in den zartesten Naturerscheinungen, leise Bestimmungen wesentliche Veränderungen verursachen, viel zu grobe Handhaben scheinen. Es lieſse sich noch zweifeln, ob sogar auf Spinoza die zuletzt angegebne Bestimmung anwendbar sey. Denn wenn er auſser (*praeter*) der Substanz nichts anerkennt, als die bloſsen Affektionen derselben, wofür er die Dinge erklärt, so ist freilich dieser Begriff ein rein negativer, der nichts Wesentliches oder Positives ausdrückt. Allein er dient auch bloſs zunächst das Verhältniſs der Dinge zu Gott zu bestimmen, nicht aber, was sie für sich betrachtet seyn mögen. Aus dem Mangel dieser Bestimmung kann aber nicht geschlossen werden, daſs sie überall nichts Positives (wenn gleich immer abgeleiteter Weise) enthalten. Spinoza's härtester Ausdruck ist wohl der: das einzelne Wesen sey die Substanz selbst, in einer ihrer Modificationen d. h. Folgen betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Substanz = A, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet = $\frac{A}{a}$: so ist das Positive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daſs deswegen $\frac{A}{a}$ = A, d. h. daſs die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet einerlei sey, oder mit andern Worten, es folgt nicht, daſs $\frac{A}{a}$ nicht eine eigne besondere Substanz (wenn gleich Folge von A) sey. Dieſs steht freilich nicht bei Spinoza; allein erstens ist hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; sodann fragt sich nur, ob die gegebne Ansicht mit dem Spinozismus an sich unverträglich sey. Man wird dieſs schwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daſs die Monaden des Leibnitz, die ganz das sind, was im obigen Ausdruck $\frac{A}{a}$ ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinocismus sind. Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeuſserungen des Spinoza, z. B. daſs das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$.... nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn.

Wollte man nun weitergehend die Läugnung — nicht der Individualität, sondern — der Freyheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären: so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freyheit in allen neuern Systemen, im Leibnitzischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freyheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloſsen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freyheit lieſse sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es scheint daher die Läugnung oder Behauptung der Freyheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem, als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn, wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freyheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sey nur Folge der unvollkommnen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Prinzip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progreſsiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhätniſs des Subjekts zum Prädikat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein eben so ursprüngliches, wie das der Identität. Das Ewige muſs deswegen unmittelbar und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffnes. Aber Abhängigkeit hebt Selbstständigkeit, hebt sogar Freyheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daſs das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibnitz, daſs der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daſs der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, so wäre dieſs vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (*Consequentia absque Consequente*) und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das nämliche gilt vom Begriffenseyn in einem Andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freyheit, die es offenbar durch die Krankheit beweiſst, deren es fähig ist. Wäre das in einem Andern Begriffne nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffnes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbstständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische seyn, kein bloſses Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; eben so wenig Emanation, wobei das Ausflieſsende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbstständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freyen aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund giebt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist. Er spricht und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müſsten sie schon eben darum lebendig seyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja, in der menschlichen Seele, so anwachsend, daſs er seine eigne Mutter bezwingt und sich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Spezifikation der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daſs sie ihren Schöpfungen bloſs idealische Wirklichkeit ertheilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbstständige Wesen seyn; denn was ist das Beschränkende unsrer Vorstellungen als eben daſs wir unselbstständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freyheit. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daſs er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freyheit, daſs grade nur das Freye und so weit es frey ist, in Gott ist, das Unfreye und so weit es unfrey ist, nothwendig ausser Gott.

So ungenügend auch für den tiefer sehenden eine so allgemeine Deduktion an sich selbst ist, so erhellt doch so viel aus ihr, daſs die Läugnung formeller Freyheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sey. Wir erwarten nicht, daſs man uns den Spinozismus entgegensetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das System wie es in irgend eines Menschen Kopf sich zusammengefügt sey das Vernunftsystem κατ' ἐξοχὴν, das ewige unveränderliche. Was versteht man denn unter Spinozismus? Etwa die ganze Lehre, wie sie in den Schriften des Mannes vorliegt, also z. B. auch seine mechanische Physik? Oder nach welchem Prinzip will man hier ſcheiden und abtheilen, wo alles so voll ausserordentlicher und einziger Konsequenz seyn soll? Es wird immer in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, daſs zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte: das System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt, (so wurde es verstanden), und alles einer blinden gedankenlosen Nothwendigkeit unterwirft, sey das einzige der Vernunft mögliche — aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um sie zu begreifen, muſs man sich den herrschenden Geist eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechanische Denkweise, die in dem französischen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchlosigkeit erstieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutschland fing man an, diese Art zu sehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philosophie zu halten. Da indeſs ursprünglichdeutsches Gemüth nie die Folgen davon mit sich vereinigen konnte, so entstand daher zuerst der für die philosophische Literatur der neueren Zeit charakteristische Zwiespalt von Kopf und Herz: man verabscheute die Folgen, ohne sich von dem Grund der Denkweise selbst befreyen oder zu einer bessern erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen; und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem (vermeyntlich) höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: Alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäſsig ist, ist oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor aller Augen: das einzige noch möglich scheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zurückschrecken, sie auf das Herz, das innre Gefühl und den Glauben zurückführen. Heut zu Tage, da jene Denkweise längst vorüber ist, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich seyn, noch auch die nämlichen Folgen versprechen. *)

---

*) Der Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recenſion der neueren Schriften Fichte's in den Heidelbergiſchen

Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meynung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läſst; denn wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freyheit nicht unmöglich; Spinoza muſs also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daſs er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daſs es Dinge sind — in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freyheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweiſst dann sehr natürlich, daſs er in jedem Fall des Wir-

---

Jahrb. der Literatur (1ſter Jahrg. 6tes Heft. S. 139.) dem letzten ertheilt, ſich bei keinen polemiſchen Unternehmungen ausſchlieſslich an den Spinoza zu halten, weil bei dieſem allein das der Form und Konſequenz nach durchaus vollendete Syſtem des Pantheismus — welcher nach der oben angeführten Aeuſſerung zugleich das Syſtem der reinen Vernunft wäre — angetroffen werde; dieſer Rath, mag zwar übrigens gewiſſe Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch in's Sonderbare, daſs Hr. Fichte ohne Zweifel der Meynung iſt, den Spinozismus (als Spinozismus) bereits durch die Wiſſenſchaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. — Oder iſt der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeyntlich traurige Ehre, Vernunftſyſtem zu ſeyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

kens durch eine andre Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andre bestimmt ist u. s. f. in's Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürſtigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, daſs schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist: so muſs sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Prinzip eines Vernunftsystems werden kann. Wie allgemein sind die Ausdrücke, daſs die endlichen Wesen Modifikationen oder Folgen von Gott sind; welche Kluft ist hier auszufüllen, welche Fragen sind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müſste; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äussersten Umrissen entworfnen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen ſehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimniſsvoller erschienen. Mit einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erstemal gebraucht wird. Es würde verdrieſslich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochne Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Prinzip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloſse Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freyheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freyheit), wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen, indem es keineswegs unsre Absicht seyn könnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die sich aus dem einseitig-realistischen oder dogmatischen System gegen den Begriff der Freyheit erheben lassen und vorlängst erhoben worden sind, zu berücksichtigen. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiſs es ist, daſs wir ihm den ersten vollkommnen Begriff der formellen Freyheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läſst uns, sobald wir in das genauere und bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freyheit dennoch rathlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, daſs es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, ”daſs Thätigkeit, Leben und Freyheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen,“ womit auch der subjektive (sich selbst misverstehende) Idealismus Fichte's bestehen kann; es wird vielmehr gefodert, auch umgekehrt zu zeigen, daſs alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freyheit zum Grund habe, oder im Fichte'schen Ausdruck, daſs nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey. Der Gedanke, die Freyheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloſs in Bezug auf sich selbst, in Freyheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unserer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben. Möchten doch die, welche diesen beurtheilen, oder sich zueignen, bedenken, daſs die Freyheit die innerste Voraussetzung desselben ist; in wie ganz anderm Licht würden sie ihn betrachten und auffassen! Nur wer Freyheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und thut bloſs andern nach, was sie thun; ohne Gefühl weswegen sie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daſs Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freyheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist. Von der andern Seite aber, wenn Freyheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freyheit wieder in's Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die spezifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freyheit zu zeigen, reicht der bloſse Idealismus nicht hin. Eben so wäre es ein Irrthum, zu meynen, daſs der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meynung, die nur aus Verwechslung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder eben so viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Fall realistisch; in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe. Eben hieraus ist vorläufig zu ersehen, daſs die tieſsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freyheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen so wewenig auflösbar seyn werden, als durch irgend ein andres partielles System. Der Idealismus giebt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andrerseits den bloſs formellen Begriff der Freyheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daſs sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.

Dieses ist der Punkt der tieſsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freyheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloſs dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft: *) Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst

---

*) Hr. Fr. Schlegel hat das Verdienst, in seiner Schrift über Indien und an mehreren Orten diese Schwierigkeit besonders gegen den Pantheismus geltend gemacht zu haben; wobei bloſs zu bedauern ist, daſs dieser scharfsinnige Gelehrte seine eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen und seinem Verhältniſs zum Guten nicht mitzutheilen für gut gefunden hat.

mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muſs auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geläugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freyheit verschwindet. Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloſsen sogenannten *Concursus*, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Kreatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muſs, wenn auch übrigens Freyheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unläugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist, als mitverursachen: oder es muſs ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geläugnet werden. Der Satz, daſs alles Positive der Kreatur von Gott kommt, muſs auch in diesem System behauptet werden. Wird nun angenommen: es sey in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dieſs Positive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Positive des Bösen, so weit es positiv ist, sey gut. Damit verschwindet das Böse nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Bösen Seyende gut ist, woher ist denn das, worin dieses Seyende ist, die Basis, welche eigentlich das Böse ausmacht? Ganz verschieden von dieser Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechselt) ist die, daſs im Bösen überall nichts Positives sey, oder anders ausgedrückt, daſs es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern

Positiven) existire, sondern alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein bloſses *Plus* und *Minus* der Vollkommenheit sey, wodurch kein Gegensatz begründet wird, und also das Böse gänzlich verschwindet. Es wäre dieſs die zweyte mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daſs alles Positive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Bösen sich zeigt, zwar vergleichungsweise unvollkommner, als die, welche im Guten; an sich aber, oder auſser der Vergleichung betrachtet, doch selbst eine Vollkommenheit, die also, wie jede andre, von Gott abgeleitet werden muſs. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloſs für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint; in der Natur keiner ist. Es ist nicht zu läugnen, daſs dieſs die wahre Meynung des Spinoza sey. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sey die Freyheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. Allein wenn er nur diese Indifferenz nicht bloſs negativ denkt, sondern als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen, so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daſs, wenn die Freyheit wirklich das ist, was sie diesem Begriff zu Folge seyn muſs, (und sie ist es unfehlbar), daſs es alsdenn auch mit der oben versuchten Ableitung der Freyheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe; denn, ist die Freyheit ein Vermögen zum Bösen, so muſs sie eine von Gott

unab-

unabhängige Wurzel haben. Hiedurch getrieben kann man versucht werden, sich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieses System, wenn es wirklich als die Lehre von zwey absolut verschiednen und gegenseitig unabhängigen Prinzipien gedacht wird, ist nur ein System der Selbstzerreifsung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böse Grundwesen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, so ist die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Bösen von dem Guten zwar auf Ein Wesen konzentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbst wenn angenommen wird, dafs dieses zweyte Wesen anfänglich gut erschaffen worden, und durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That in allen bisherigen Systemen unerklärbar. Daher wenn man auch endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daseyn, und somit das der Welt als eine Entfernung von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfliefsen zu können, mufsten sie schon auf irgend eine Weise daseyn, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkührliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes; so sind sie durch Gott in den

Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstoſsen, Gott also ist Urheber dieses Zustandes. Oder sie ist unwillkührlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluſs des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken; eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkührlich von Seiten der Dinge, ein Losreissen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hülfsgedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstuffen durch allmälige Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ohngefähr so wie Plotinos *) spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dieſs eben (das zu weiterem Produziren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muſs auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und dieſs ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen.

Diesen Betrachtungen zufolge scheint es eben nicht billig, die ganze Last dieser Schwierigkeit nur

---

*) Ennead. I. L. VIII. c. 8.

auf Ein System zu werfen, besonders da das angeblich höhere, was ihm entgegengesetzt wird, so wenig Genüge leistet. Auch die Allgemeinheiten des Idealismus können hier keine Hülfe schaffen. Mit solchen abgezognen Begriffen von Gott als *Actus purissimus*, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge, Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läſst sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres, als eine bloſse moralische Weltordnung, und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meynt, muſs natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein eben so leeres und abgezognes System, als das Leibnitzische, Spinozische, oder irgend ein andres dogmatisches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daſs die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daſs es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinoza's Realismus ist dadurch so abstrakt, als der Idealismus des Leibnitz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beyde zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Prinzip hergeben, aber er muſs Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, daſs auch das ideelle Prinzip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogne Begriffe von Aseität, Modifikationen u. s. w mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast stehen. Wo aber das ideelle Prinzip wirklich in hohem Maſse kräftig wirkt, aber die versöhnende und vermittelnde Basis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthusiasmus, der in Selbstzerfleischung, oder, wie bei den Priestern der phrygischen Göttin, in Selbstentmannung ausbricht, welche in der Philosophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft vollbracht wird.

Es schien nöthig, diese Abhandlung mit der Berichtigung wesentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, besonders aber neuerdings verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen sind daher als bloſse Einleitung zu unserer eigentlichen Untersuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läſst sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. Wir läugnen darum nicht, daſs diese richtige Ansicht nicht schon längst in einzelnen Geistern vorhanden gewesen sey. Aber eben diese waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philosophie gebräuchlichen Schimpfworten Materialismus, Pantheismus u. s. w. den lebendigen Grund der Natur aufsuchten, und im Gegensatz der Dogmatiker und abstrakten Idealisten, welche sie als Mystiker ausstieſsen, Naturphilosophen (in beyderlei Verstande) waren.

Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloſs Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben.*) Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie auf's Bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seyen mit denen des Spinoza einerlei: und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dieſs nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.

Da nichts vor oder auſser Gott ist, so muſs er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophieen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloſsen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. *Analogisch* kann dieſes Verhältniſs durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als deſſen ewig dunkler Grund, der ſelbſt nicht *actu* iſt, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Exiſtirende) aufgeht. Selbſt das Licht löſt das Siegel nicht völlig, unter dem ſie beſchloſſen liegt. *) Sie iſt eben darum weder das reine Weſen noch auch das aktuale Seyn der abſoluten Identität, ſondern folgt nur aus ihrer Natur, **) oder iſt ſie, nämlich in der beſtimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweiſe auf die Schwerkraft als exiſtirend erſcheint, an ſich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen iſt daher alles, was jenſeits des abſoluten Seyns der abſoluten Identität liegt. ***) Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, ſo iſt es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Weſens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, iſt es kein Widerſpruch, daſs das, wodurch das Eine erzeugt wird, ſelbſt wieder von ihm gezeugt werde. Es iſt hier kein Erſtes und kein Letztes, weil alles ſich gegenſeitig vorausſetzt, keins das andre und doch nicht ohne das andre iſt. Gott hat in ſich einen innern Grund ſeiner Exiſtenz, der inſofern ihm als Exiſtirenden vorangeht: aber eben ſo iſt Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, auch als ſolcher, nicht ſeyn könnte, wenn Gott nicht *actu* exiſtirte.

---

*) Man s. dieselbe in der Zeitschrift für spekulative Physik B. II. Heft 2. §. 54. Anm., ferner Anm. zu §. 93. und die Erklärung S. 114.

---

*) A. a. Ort S. 59. 60.

**) Ebendaſ. S. 41.

***) Daſ. S. 114.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffenseyn der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daſs der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie *toto genere*, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiednen Grunde werden. Da aber doch nichts auſser Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daſs die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, *) d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebähren. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebähren, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommner Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewuſster, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl in's Auge gefaſst werden muſs, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung, ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der gröſsten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läſst, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand gebohren. Ohne dieſs vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Kreatur; Finsterniſs ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüſsten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewuſstseyn der tiefen Nacht, aus der er an's Daseyn gehoben worden. Die weibischen Klagen, daſs so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Misverstand der Sache, (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern *fumum ex fulgore* machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichte'sche Präcipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht; das Samenkorn muſs in die Erde versenkt werden, und in der Finsterniſs sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstral sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen, (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniſs), erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht,*) und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daſs nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freyschaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewuſst, als in einem Saamen, aber doch nothwendig enthaltne Einheit zu entfalten vermag; so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daſs in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende, Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältniſs der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgne Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anders ist, als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muſs es in sich ſelbſt, obwohl verſchloſſen, das Weſen Gottes, gleichſam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnſucht aber, vom Verſtande erregt, ſtrebt nunmehr, den in ſich ergriffnen Lebensblick zu erhalten, und ſich in ſich ſelbſt zu verſchlieſſen, damit immer ein Grund bleibe. Indem alſo der Verſtand, oder das in die anfängliche Natur geſetzte Licht, die in ſich ſelbſt zurückſtrebende Sehnſucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieſer Scheidung aber die im Geſchiedenen verſchloſſene Einheit, den verborgnen Lichtblick, hervorhebt, ſo entſteht auf dieſe Art zuerſt etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äuſſre Vorſtellung, ſondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entſtehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verſtand die in dem geſchiedenen Grund verborgne Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieſer Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte ſind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, alſo aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entſtehende lebendige Band iſt die Seele. Weil der urſprüngliche Verſtand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt: ſo bleibt ſie ebendamit ſelbſt unabhängig von ihm, als ein beſondres und für ſich beſtehendes Weſen.

---

*) Es ist dieſs der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläſst. Oben war von dem modificirten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Princip nicht bei- sondern untergeordnet ist. Kaum ist zu fürchten, daſs jemand das hier aufgestellte Verhältniſs mit jenem Dualismus verwechseln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein wesentlich böses Princip ist und eben darum seiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

---

*) In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels.

Es iſt leicht einzuſehen, daſs bei dem Widerſtreben der Sehnſucht, welches nothwendig iſt zur vollkommenen Geburt, das allerinnerſte Band der Kräfte nur in einer ſtufenweiſe geſchehenden Entfaltung ſich löst; und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Weſen aus der Natur entſteht, deſſen Seele um ſo vollkommner ſeyn muſs, je mehr es das, was in den andern noch ungeſchieden iſt, geſchieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceſs dem Weſen der Natur näher tritt, bis in der höchſten Scheidung der Kräfte das allerinnerſte Centrum aufgeht, iſt die Aufgabe einer vollſtändigen Naturphiloſophie. Für den gegenwärtigen Zweck iſt nur folgendes weſentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entſtandnen Weſen hat ein doppeltes Prinzip in ſich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche iſt, von den beyden möglichen Seiten betrachtet. Das erſte Prinzip iſt das, wodurch ſie von Gott geſchieden, oder wodurch ſie im bloſsen Grunde ſind; da aber zwiſchen dem, was im Grunde, und dem, was im Verſtande vorgebildet, iſt, doch eine urſprüngliche Einheit ſtatt ſindet, und der Proceſs der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht, (weil der Verſtand, oder das in die Natur geſetzte Licht, in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach innen gekehrte Licht ſucht): ſo iſt das ſeiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beyde ſind, obwohl nur in beſtimmtem Grade, Eins in jedem Naturweſen. Das Prinzip, ſofern es aus dem Grunde ſtammt, und dunkel iſt, iſt der Eigenwille der Kreatur, der aber, ſofern er noch nicht zur vollkommnen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verſtandes) erhoben iſt, (es nicht faſst), bloſse Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille iſt. Dieſem Eigenwillen der Kreatur ſteht der Verſtand als Univerſalwille entgegen, der jenen gebraucht, und als bloſses Werkzeug ſich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortſchreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerſte und tiefſte Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Weſen ganz in Licht verklärt iſt: ſo iſt der Wille deſſelben Weſens zwar, inwiefern es ein Einzelnes iſt, ebenfalls ein Partikularwille, an ſich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verſtande Eins, ſo daſs aus beyden jetzt ein einiges Ganzes wird. Dieſe Erhebung des allertiefſten Centri in Licht geſchieht in keiner der uns ſichtbaren Kreaturen auſser im Menſchen. Im Menſchen iſt die ganze Macht des finſtern Prinzips und in ebendemſelben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm iſt der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel, oder beyde Centra. Der Wille des Menſchen iſt der in der ewigen Sehnſucht verborgne Keim des nur noch im Grunde vorhandnen Gottes; der in der Tiefe verſchloſſene göttliche Lebensblick, den Gott erſah, als er den Willen zur Natur faſste. In ihm (im Menſchen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieſs Ebenbild Gottes hat die Sehnſucht im Centro ergriffen, als ſie mit dem Licht in Gegenſatz trat. Der Menſch hat dadurch, daſs er aus dem Grunde entſpringt, (kreatürlich iſt), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in ſich; aber dadurch, daſs eben dieſes Prinzip — ohne daſs es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu ſeyn — in Licht verklärt iſt, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geiſt. Denn der ewige Geiſt ſpricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgeſprochene (reale) Wort aber iſt nur in der Einheit von Licht und Dunkel, (Selbſtlauter und Mitlauter). Nun ſind zwar in allen Dingen die beyden

Prinzipien, aber ohne völlige Konſonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erſt im Menſchen alſo wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltne und unvollſtändige Wort völlig ausgeſprochen. Aber in dem ausgeſprochnen Wort offenbart ſich der Geiſt, d. h. Gott als actu exiſtirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beyder Prinzipien iſt, iſt ſie Geiſt; und Geiſt iſt in Gott. Wäre nun im Geiſt des Menſchen die Identität beyder Prinzipien eben ſo unauflöslich als in Gott, ſo wäre kein Unterſchied, d. h. Gott als Geiſt würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich iſt, muſs alſo im Menſchen zertrennlich ſeyn, — und dieſes iſt die Möglichkeit des Guten und des Böſen.

Wir ſagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Böſen, und ſuchen vorerſt auch nur die Zertrennlichkeit der Prinzipien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Böſen iſt Gegenſtand einer ganz andern Unterſuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobne Prinzip, wodurch der Menſch von Gott geſchieden iſt, iſt die Selbſtheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geiſt wird. Die Selbſtheit als ſolche iſt Geiſt; oder, der Menſch iſt Geiſt als ein ſelbſtiſches, beſondres, (von Gott geſchiedenes) Weſen, welche Verbindung eben die Perſönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daſs die Selbſtheit Geiſt iſt, iſt ſie zugleich aus dem Kreatürlichen in's Ueberkreatürliche gehoben, ſie iſt Wille, der ſich ſelbſt in der völligen Freyheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur ſchaffenden Univerſalwillens, ſondern über und auſser aller Natur iſt. Der Geiſt iſt über dem Licht; wie er ſich in der Natur über der

Einheit des Lichts und des dunkeln Prinzips erhebt. Dadurch, daſs ſie Geiſt iſt, iſt alſo die Selbſtheit frey von beyden Prinzipien. Nun iſt aber dieſe oder der Eigenwille nur dadurch Geiſt, und demnach frey oder über der Natur, daſs er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt iſt, ſo daſs er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt, (weil immer ein Grund ſeyn muſs) — ſo wie im durchſichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobne Materie deſshalb nicht aufhört, Materie (finſtres Prinzip) zu ſeyn — aber bloſs als Träger und gleichſam Behälter des höhern Prinzips des Lichts. Dadurch aber, daſs ſie den Geiſt hat, (weil dieſer über Licht und Finſterniſs herrſcht), — wenn er nämlich nicht der Geiſt der ewigen Liebe iſt — kann die Selbſtheit ſich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann ſtreben, das, was er nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Partikularwille zu ſeyn, das, was er nur iſt, inwiefern er im Centro bleibt, (ſo wie der ruhige Wille im ſtillen Grunde der Natur ebendarum auch Univerſalwille iſt, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie, oder als Geſchöpf zu ſeyn, (denn der Wille der Kreaturen iſt freylich auſser dem Grunde; aber er iſt dann auch bloſser Partikularwille, nicht frey, ſondern gebunden). Dadurch alſo entſteht im Willen des Menſchen eine Trennung der geiſtig gewordnen Selbſtheit, (da der Geiſt über dem Lichte ſteht), von dem Licht, d. h. eine Auflöſung der in Gott unauflöslichen Prinzipien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menſchen als Centralwille im Grunde bleibt, ſo daſs das göttliche Verhältniſs der Prinzipien beſteht, (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht ſich erhebt, ſondern unter demſelben als Baſis im Grunde bleibt), und wenn ſtatt des Geiſtes der Zwietracht, der das eigne Prinzip vom allgemeinen ſcheiden will, der Geiſt der Liebe in ihm waltet, ſo iſt der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Daſs aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böſe iſt, erhellet aus folgendem. Der Wille, der aus ſeiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um ſich als allgemeinen Willen zugleich partikular und kreatürlich zu machen, ſtrebt das Verhältniſs der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Urſache zu erheben, den Geiſt, den er nur für das Centrum erhalten, auſser demſelben und gegen die Kreatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm ſelbſt und auſser ihm erfolgt. Der Wille des Menſchen iſt anzuſehen als ein Band von lebendigen Kräften; ſo lange nun er ſelbſt in ſeiner Einheit mit dem Univerſalwillen bleibt, ſo beſtehen auch jene Kräfte in göttlichem Maſs und Gleichgewicht. Kaum aber iſt der Eigenwille ſelbſt aus dem Centro als ſeiner Stelle gewichen, ſo iſt auch das Band der Kräfte gewichen; ſtatt deſſelben herrſcht ein bloſser Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter ſich, wie der urſprüngliche, vereinigen kann, und der daher ſtreben muſs, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüſte, (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Luſt iſt), ein eignes und abſonderliches Leben zu formiren oder zuſammenzuſetzen, welches in ſo fern möglich iſt, als ſelbſt im Böſen das erſte Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fort beſteht. Da es aber doch kein wahres Leben ſeyn kann, als welches nur

im

in dem urſprünglichen Verhältniſs beſtehen konnte, ſo entſteht zwar ein eignes, aber ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe, und der Verderbniſs. Das treffendſte Gleichniſs bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Miſsbrauch der Freyheit in die Natur gekommne Unordnung, das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt. Univerſalkrankheit iſt nie, ohne daſs die verborgnen Kräfte des Grundes ſich aufthun: ſie entſteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerſte Band der Kräfte walten ſollte, ſich ſelbſt aktuirt, oder der aufgereitzte Archaeus ſeine ruhige Wohnung im Centro verläſst, und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle urſprüngliche Heilung in der Wiederherſtellung des Verhältniſſes der Peripherie zum Centro beſteht, und der Uebergang von Krankheit zur Geſundheit eigentlich nur durch das Entgegengeſetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Weſens, geſchehen kann, aus welcher die Scheidung (Kriſis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entſteht nur dadurch, daſs das, was ſeine Freyheit oder ſein Leben nur dafür hat, daſs es im Ganzen bleibe, für ſich zu ſeyn ſtrebt. Wie die Krankheit freylich nichts Weſenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloſs meteoriſche Erſcheinung deſſelben — ein Schwanken zwiſchen Seyn und Nichtſeyn — iſt, nichts deſtoweniger aber dem Gefühl ſich als etwas ſehr Reelles ankündigt, eben ſo verhält es ſich mit dem Böſen.

Dieſen allein richtigen Begriff des Böſen, nach welchem es auf einer poſitiven Verkehrtheit oder

Umkehrung der Prinzipien beruht, hat in neueren Zeiten beſonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefſinnige phyſiſche Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert. *) Alle andern

---

*) In der Abhandlung: "Ueber die Behauptung, daſs kein übler Gebrauch der Vernunft ſeyn kann" im Morgenblatt 1807. Nr. 197. und: "Ueber Starres und Flieſsendes," in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft III. Bds. 2tes Heft. Zur Vergleichung und weitern Erläuterung ſiehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung am Ende dieſer Abhandlung S. 203. "Einen lehrreichen Aufſchluſs giebt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegenſatze der ſogenannten organiſchen wohlthuenden Lebensglut, indem hier Feuer und Waſſer in Einem (wachſenden) Grunde zuſammen, oder in Conjunction eingehen, während ſie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Waſſer, als ſolche, d. h. als geſchiedene Sphären im organiſchen Proceſſe, ſondern jenes war als Centrum, (*myſterium*) dieſes als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufſchlieſsung, Erhebung, Entzündung des erſten zuſammen mit der Verſchlieſsung des zweiten gab Krankheit und Tod. So iſt nun allgemein die Ichheit, Individualität freylich die Baſis, das Fundament oder natürliches Centrum jedes Kreaturlebens; ſo wie ſelbes aber aufhört, dienendes Centrum zu ſeyn und herrſchend in Peripherie tritt, brennt es als tantaliſcher Grimm der Selbſtſucht und des Egoism (der entzündeten Ichheit) in ihr. Am ⊙ wird nun ○ — das heiſst: an einer einzigen Stelle des Planetenſyſtems iſt jenes finſtre Naturcentrum verſchloſſen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Syſtems (Licht-

Erklärungen des Böſen laſſen den Verſtand und das ſittliche Bewuſstſeyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde ſämmtlich auf der Vernichtung des Böſen als poſitiven Gegenſatzes und der Reduktion deſſelben auf das ſogenannte *malum metaphyſicum*, oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Kreatur. Es war unmöglich, ſagt Leibnitz, daſs Gott dem Menſchen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn ſelbſt zum Gott zu machen: das nämliche gilt von den geſchaffnen Weſen überhaupt; es muſsten darum verſchiedne Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einſchränkung derſelben ſtatt finden. Fragt man, woher das Böſe kommt, ſo iſt die Antwort: aus der idealen Natur der Kreatur, ſofern ſie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verſtande enthalten ſind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten iſt die ideelle Urſache des Böſen und Guten, und muſs an die Stelle der Materie der Alten geſetzt werden. *) Es giebt, ſagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Prinzipien, aber beyde in Gott: dieſe ſind der Verſtand und der Wille. Der Verſtand giebt das Prinzip des Böſen her, ob er ſchon dadurch nicht ſelbſt böſe wird; denn er

---

einſtrahl - oder Offenbarung des Ideellen). Eben darum iſt alſo dieſe Stelle der offne Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Syſteme — und erhöbe oder öffnete ſich auch dort das finſtre Naturcentrum, ſo verſchlöſſe ſich eo ipſo der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finſterniſs im Syſtem, oder die Sonne erloſche!" —

*) Tentam. theod. Opp. T. 1. p. 136.

ſtellt die Naturen ſo vor, wie ſie nach den ewigen Wahrheiten ſind: er enthält in ſich den Grund der Zulaſſung des Böſen, aber der Wille geht allein auf das Gute. *) Dieſe einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verſtand nicht ſeine eigne Urſache iſt. **) Wenn dieſe Unterſcheidung des Verſtandes und Willens als zweyer Prinzipien in Gott, wodurch die erſte Möglichkeit des Böſen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der ſinnreichen Art dieſes Mannes gemäſs iſt, und wenn auch die Vorſtellung des Verſtandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin ſich Gott ſelbſt eher leidend als thätig verhält, auf etwas tieferes hindeutet: ſo läuft das Böſe, was aus jenem lediglich idealen Grunde abſtammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloſs Paſſives, auf Einſchränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Böſen völlig widerſtreiten. Denn ſchon die einfache Ueberlegung, daſs es der Menſch, die vollkommenſte aller ſichtbaren Kreaturen iſt, der des Böſen allein fähig iſt, zeigt, daſs der Grund deſſelben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der chriſtlichen Anſicht war nicht die limitirteſte Kreatur, ſondern vielmehr die illimitirteſte. ***) Unvollkommenheit im allgemei-

---

*) Ebendaſ. S. 240.

**) Ebendaſ. S. 387.

***) Es iſt in dieſer Beziehung auffallend, daſs nicht erſt die Scholaſtiker, ſondern ſchon unter den früheren Kirchenvätern mehrere vorzüglich Auguſtinus das Böſe in eine bloſse Privation ſetzten. Merkwürdig iſt benen metaphyſiſchen Sinn iſt nicht der gewöhnliche Charakter des Böſen, da es ſich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel ſeltner das Gute begleitet. Der Grund des Böſen muſs alſo nicht nur in etwas Poſitivem überhaupt, ſondern eher in dem höchſtem Poſitiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unſrer Anſicht allerdings der Fall iſt, da er in dem offenbar gewordnen Centrum oder Urwillen des erſten Grundes liegt. Leibnitz verſucht auf jede Weiſe begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böſe entſtehen könne. Der Wille, ſagt er, ſtrebt nach dem Guten im Allgemeinen, und muſs nach Vollkommenheit verlangen, deren höchſtes Maſs in Gott iſt; wenn er aber in den Wollüſten der Sinne, mit Verluſt höherer Güter, verſtrickt bleibt, ſo iſt eben dieſer Mangel des Weiterſtrebens die Privation, in welcher das Böſe beſteht. Sonſt, meynt er, das Böſe bedürfe ſo wenig eines beſondern Prinzips, als die Kälte oder Finſterniſs. Was im Böſen Bejahendes ſey, komme nur begleitungsweiſe in daſſelbe, wie Kraft und Wirkſamkeit in die

---

ſondern die Stelle contr. Jul. L. 1. C. III. Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formauerit, eumque semper defectum aliquem inuoluere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter poſſidere Deum; neque magis poſſibile eſſe, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

Kälte: frierendes Waſſer zerſprenge das ſtärkſte einſchlieſsende Gefäſs und doch beſtehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung.*) Weil indeſs die Beraubung für ſich gar Nichts iſt, und ſelbſt, um bemerklich zu werden, eines Poſitiven bedarf, an dem ſie erſcheint: ſo entſteht nun die Schwierigkeit, das Poſitive zu erklären, welches dennoch im Böſen angenommen werden muſs. Da Leibnitz daſſelbe nur von Gott herleiten kann, ſo ſieht er ſich genöthiget, Gott zur Urſache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derſelben der urſprünglichen Einſchränkung der Kreatur zuzuſchreiben. Er ſucht dieſs Verhältniſs durch den von Keppler gefundnen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es ſey dieſe, ſagt er, das vollkommne Bild einer urſprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einſchränkung der Kreatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verſchiedne Körper von ungleicher Maſſe mit ungleichen Geſchwindigkeiten bewegt werden, ſo liegt der Grund der Langſamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, ſondern in dem der Materie angebornen und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d. h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie.**) Hiebei iſt aber zu bemerken, daſs die Trägheit ſelbſt als keine bloſse Beraubung gedacht werden kann, ſondern allerdings etwas Poſitives iſt, nämlich Ausdruck der innern Selbheit des Körpers, der Kraft, wodurch er ſich in der Selbſtſtändigkeit zu behaupten ſucht. Wie läugnen nicht, daſs auf dieſe Art die metaphyſiſche Endlichkeit ſich begreiflich machen laſſe; aber wir läugnen, daſs die Endlichkeit für ſich ſelbſt das Böſe ſey. *)

---

*) Tentam. theod. p. 241.

**) Theodic. P. I. §. 30.

Es entſpringt dieſe Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Poſitiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenſtehen kann. Allein es giebt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegenſatz deſſelben bildet, und von dem Begriff des bloſs Verneinten weit abſteht. Dieſer entſpringt aus dem Verhältniſs des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Poſitive iſt immer das Ganze oder die Einheit; das ihm entgegenſtehende iſt Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen ſind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beyden iſt daſſelbe, (von dieſer Seite iſt das Böſe nicht limitirter oder ſchlechter als das Gute), aber das Formale in beyden iſt ganz verſchieden, dieſes Formale aber kommt eben von dem Weſen oder Poſitiven ſelber her. Daher nothwendig im Böſen, wie im Guten, ein Weſen ſeyn muſs, aber in jenem ein dem Guten entgegengeſetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Diſtemperatur verkehrt. Dieſes Weſen zu erkennen, iſt der dogmatiſchen Philoſophie unmöglich, weil ſie keinen Be-

---

*) Aus dem gleichen Grunde muſs jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen zur Erklärung des Böſen unzureichend ſeyn. Das Böſe kommt nicht aus der Endlichkeit an ſich, ſondern aus der zum Selbſtſeyn erhobenen Endlichkeit.

griff der Perſönlichkeit, d. h. der zur Geiſtigkeit erhobenen Selbſtheit, ſondern nur die abgezognen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwiedern, daſs ja eben die Disharmonie eine Privation ſey, nämlich eine Beraubung der Einheit, ſo wäre, wenn ſelbſt im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an ſich ungenügend. Denn es iſt nicht die Trennung der Kräfte an ſich Disharmonie, ſondern die falſche Einheit derſelben, die nur beziehungsweiſe auf die wahre eine Trennung heiſsen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben: ſo wird eben damit der Widerſtreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt; und kein einzelner Ton für ſich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falſche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Poſitives, welches ſonach im Böſen nothwendig angenommen werden muſs, aber ſo lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freyheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt iſt.

Von der Platoniſchen Anſicht, ſo weit wir ſie beurtheilen können, wird beſſer bei der Frage nach der Wirklichkeit des Böſen die Rede ſeyn. Die Vorſtellungen unſres über dieſen Punkt bey weitem leichtern und den Philanthropismus bis zur Läugnung des Böſen treibenden Zeitalters, ſtehen mit ſolchen Ideen nicht in der entfernteſten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Böſen in der Sinnlichkeit oder in der Animalität, oder dem irdiſchen Prinzip, indem ſie dem Himmel nicht, wie ſich gebührte, die Hölle, ſondern die Erde entgegenſetzen. Dieſe Vorſtellung iſt eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher die Freyheit in der bloſsen Herrſchaft des intelligenten Prinzips über die ſinnlichen Begierden und Neigungen beſteht und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweiſe für das Böſe keine Freyheit giebt, (indem hier die ſinnlichen Neigungen vorherrſchen); richtiger zu reden aber das Böſe völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirkſamkeit des verſtändigen Prinzips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen ſeyn, nicht aber ein Grund poſitiv-böſer und tugendwidriger. Geſetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äuſsre Eindrücke brächte mit einer Art von Nothwendigkeit böſe Handlungen hervor, ſo wäre der Menſch in dieſen doch ſelbſt nur leidend, d. h. das Böſe hätte in Anſehung ſeiner, alſo ſubjektiv keine Bedeutung, und da das, was aus einer Beſtimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böſe ſeyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Daſs aber geſagt wird, das vernünftige Prinzip ſey im Böſen unwirkſam, iſt auch an ſich kein Grund. Denn warum übt es denn ſeine Macht nicht aus? Will es unwirkſam ſeyn, ſo liegt der Grund des Böſen in dieſem Willen und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerſtrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden: ſo iſt hier bloſs Schwäche und Mangel, aber nirgend ein Böſes. Es giebt daher nach dieſer Erklärung nur Einen Willen, (wenn er anders ſo heiſsen kann): keinen zweifachen, und man könnte in dieſer Hinſicht die Anhänger derſelben, nachdem bereits die Namen der Arianer u. a. mit Glück in die philoſophiſche Kritik eingeführt ſind, mit einem ebenfalls aus der Kirchengeſchichte, jedoch in einem andern Sinne genommnen, Namen die Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Licht - Prinzip an ſich, ſondern das mit Selbſtheit verbundne d. h. zu Geiſt erhobene iſt, was im Guten wirkt: eben ſo folgt das Böſe nicht aus dem Prinzip der Endlichkeit für ſich, ſondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finſtern oder ſelbſtiſchen Prinzip; und wie es einen Enthuſiasmus zum Guten giebt, eben ſo giebt es eine Begeiſterung des Böſen. Im Thier, wie in jedem andern Naturweſen, iſt zwar auch jenes dunkle Prinzip wirkſam; aber es iſt in ihm noch nicht in's Licht gebohren, wie im Menſchen, es iſt nicht Geiſt und Verſtand, ſondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es iſt hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Prinzipien, wo noch keine abſolute oder perſönliche Einheit iſt. Bewuſstloſes und Bewuſstes ſind im thieriſchen Inſtinkt nur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe vereinigt, die eben darum inalterabel iſt. Denn grade deshalb, weil ſie nur relative Ausdrücke der Einheit ſind, ſtehen ſie unter dieſer und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Prinzipien in immer gleichem Verhältniſs. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anſtatt daſs der Menſch das ewige Band der Kräfte willkührlich zerreiſſen kann. Daher Fr. Baader mit Recht ſagt, es wäre zu wünſchen, daſs die Verderbtheit im Menſchen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Menſch nur unter oder über dem Thiere ſtehen. *)

---

*) In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Böſen aus den erſten Gründen herzuleiten, und das allgemeine Fundament dieſer Lehre aufzudecken geſucht, das in der Unterſcheidung liegt zwiſchen dem Exiſtirenden und dem, was Grund von Exiſtenz iſt. *) Aber die Möglichkeit ſchlieſst noch nicht die Wirklichkeit ein, und dieſe eigentlich iſt der gröſste Gegenſtand der Frage. Und zwar iſt zu erklären nicht etwa, wie das Böſe nur im einzelnen Menſchen wirklich werde, ſondern ſeine univerſelle Wirkſamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unläugbar, wenigſtens als allgemeiner Gegenſatz, wirklich iſt, ſo kann zwar zum voraus kein Zweifel ſeyn, daſs es zur Offenbarung Gottes nothwendig geweſen; ebendieſes ergiebt ſich auch aus dem früher Geſagten. Denn wenn Gott als Geiſt die unzertrennliche Einheit beyder Prinzipien iſt, und dieſelbe Einheit nur im Geiſt des Menſchen wirklich iſt: ſo würde, wenn ſie in dieſem eben ſo

---

*) Auguſtinus ſagt gegen die Emanation: aus Gottes Subſtanz könne nichts hervorgehen, denn Gott; darum ſey die Kreatur aus Nichts erſchaffen, woher ihre Korruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I. C. 2.). Jenes Nichts iſt nun ſchon lange das Kreuz des Verſtandes. Einen Aufſchluſs giebt der Ausdruck der Schrift: der Menſch ſey ἐκ τῶν μὴ ὄντων, aus dem, das da nicht iſt, geſchaffen, ſo wie das berühmte μὴ ὄν der Alten, welches, ſo wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterſcheidung zuerſt eine poſitive Bedeutung bekommen möchte.

unauflöslich wäre, als in Gott, der Menſch von Gott gar nicht unterſchieden ſeyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Weſen kann nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haſs, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, ſo könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweiſen; wäre nicht Zwietracht, ſo könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Menſch iſt auf jenen Gipfel geſtellt, wo er die Selbſtbewegungsquelle zum Guten und Böſen gleicherweiſe in ſich hat: das Band der Principien in ihm iſt kein nothwendiges, ſondern ein freyes. Er ſteht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird ſeine That ſeyn: aber er kann nicht in der Unentſchiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig ſich offenbaren muſs, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweydeutiges bleiben kann. Dennoch ſcheint es, er könne auch nicht aus ſeiner Unentſchiedenheit heraustreten, eben weil ſie dieſs iſt. Es muſs daher ein allgemeiner Grund der Solicitation, der Verſuchung zum Böſen ſeyn, wär' es auch nur, um die beyden Prinzipien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewuſst zu machen. Nun ſcheint die Solicitation zum Böſen ſelbſt nur von einem böſen Grundweſen herkommen zu können, und die Annahme eines ſolchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platoniſchen Materie zu ſeyn, nach welcher ſie ein urſprünglich Gott widerſtrebendes und darum an ſich böſes Weſen iſt. So lange dieſer Theil der Platoniſchen Lehre im bisherigen Dunkel liegt, *) iſt ein beſtimmtes Urtheil

---

*) Möge es einſt der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackre Böckh aufhellen, der da-

über den angegebnen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Prinzip geſagt werden könne, daſs es dem Verſtande oder der Einheit und Ordnung widerſtrebe, ohne es deſswegen als böſes Grundweſen anzunehmen, iſt aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läſst ſich auch das Platoniſche Wort wohl erklären, das Böſe komme aus der alten Natur: denn alles Böſe ſtrebt in das Chaos, d. h. in jenen Zuſtand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und iſt ein Aufwallen des Centri der noch verſtandloſen Sehnſucht. Allein wir haben ein für allemal bewieſen, daſs das Böſe, als ſolches, nur in der Kreatur entſpringen könne, indem nur in dieſer Licht und Finſterniſs oder die beyden Prinzipien auf zertrennliche Weiſe vereinigt ſeyn können. Das anfängliche Grundweſen kann nie an ſich böſe ſeyn, da in ihm keine Zweyheit der Prinzipien iſt. Wir können aber auch nicht etwa einen geſchaffenen Geiſt vorausſetzen, der, ſelbſt abgefallen, den Menſchen zum Abfall ſolizitirte, denn eben wie zuerſt das Böſe in einer Kreatur entſprungen, iſt hier die Frage. Es iſt uns daher auch zur Erklärung des Böſen nichts gegeben auſser den beyden Prinzipien in Gott. Gott als Geiſt (das ewige Band beyder) iſt die reinſte Liebe: in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Böſen ſeyn; eben ſo wenig auch in dem idealen Prinzip. Aber Gott ſelbſt, damit er ſeyn

---

zu ſchon durch ſeine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargeſtellten Platoniſchen Harmonik und durch die Ankündigung ſeiner Ausgabe des Timäos die beſten Hoffnungen gegeben hat.

kann, bedarf eines Grundes, nur daſs dieſer nicht auſser ihm, ſondern in ihm iſt, und hat in ſich eine Natur, die, obgleich zu ihm ſelbſt gehörig, doch von ihm verſchieden iſt. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes ſind zwei verſchiedne Willen, deren jeder für ſich iſt; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerſtehen, noch ihn aufheben, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſtreben müſste. Denn der Grund muſs wirken, damit die Liebe ſeyn könne, und er muſs unabhängig von ihr wirken, damit ſie reell exiſtire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen: ſo würde ſie gegen ſich ſelbſt ſtreiten, mit ſich ſelbſt uneins ſeyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieſes Wirkenlaſſen des Grundes iſt der einzig denkbare Begriff der Zulaſſung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menſchen völlig unſtatthaft iſt. So kann freylich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieſes, ob es gleich oft ſo ſcheint; denn er muſs, von der Liebe abgewandt, ein eigner und beſondrer Wille ſeyn, damit nun die Liebe, wenn ſie dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finſterniſs, hindurchbricht, in ihrer Allmacht erſcheine. Der Grund iſt nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit dieſe ſey, muſs er die Eigenheit und den Gegenſatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden alſo gerade dadurch Eins, daſs ſie geſchieden ſind, und von Anbeginn jeder für ſich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der erſten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt als der Wille der Liebe aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, darin er ſich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieſer geſchehenen Erregung, durch welche alles Leben erſt den letzten Grad der Schärfe und der Beſtimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Weſen, beſonders der organiſchen, mit dem Nothwendigen ſich verbunden zeigt, beweiſt, daſs es nicht bloſs eine geometriſche Nothwendigkeit iſt, die hier gewirkt hat, ſondern, daſs Freyheit, Geiſt und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Luſt und Begierde, iſt ſchon an ſich eine Art der Freyheit, und niemand wird glauben, daſs die Begierde, die den Grund jedes beſondern Naturlebens ausmacht und der Trieb, ſich nicht nur überhaupt, ſondern in dieſem beſtimmten Daſeyn zu erhalten, zu dem ſchon erſchaffenen Geſchöpf erſt hinzugekommen ſey, ſondern vielmehr, daſs ſie das Schaffende ſelber geweſen. Auch der durch Empirie aufgefundne Begriff der Baſis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwiſſenſchaft übernehmen wird, muſs, wiſſenſchaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbſtheit und Ichheit führen. Aber es ſind in der Natur zufällige Beſtimmungen, die nur aus einer gleich in der erſten Schöpfung geſchehenen Erregung des irrationalen oder finſtern Prinzips der Kreatur — nur aus aktivirter Selbſtheit erklärlich ſind. Woher in der Natur, neben den präformirten ſittlichen Verhältniſſen, unverkennbare Vorzeichen des Böſen, wenn doch die Macht deſſelben erſt durch den Menſchen erregt worden; woher Erſcheinungen, die auch ohne Rückſicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menſchen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abſcheu erregen. *) Daſs alle organiſchen Weſen der Auflöſung entgegen gehen, kann durchaus als keine urſprüngliche Nothwendigkeit erſcheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte ſeiner Natur nach ebenſowohl unauflöslich ſeyn, und wenn irgend Etwas, ſcheint ein Geſchöpf, welches das fehlerhaft gewordne in ſich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu beſtimmt, ein *Perpetuum mobile* zu ſeyn. Das Böſe inzwiſchen kündigt ſich in der Natur nur durch ſeine Wirkung an; es ſelbſt, in ſeiner unmittelbaren Erſcheinung, kann erſt am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes iſt, das finſtre Prinzip als Grund ſeyn muſste, damit das Licht aus ihm, (als aus der bloſsen Potenz zum Aktus), erhoben werden könnte: ſo ſo muſs ein anderer Grund der Geburt des Geiſtes, und daher ein zweytes Prinzip der Finſterniſs ſeyn, das um ſo viel höher ſeyn muſs, als der Geiſt höher iſt, denn das Licht. Dieſes Prinzip iſt eben der in der Schöpfung durch Erregung des finſtern Naturgrundes erweckte Geiſt des Böſen d. h. der Entzweyung von Licht und Finſterniſs, welchem der Geiſt der Liebe, wie vormals der regelloſen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, ſo jetzt ein höheres Ideales entgegenſetzt. Denn wie die Selbſtheit im Böſen das Licht oder Wort ſich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finſterniſs erſcheint: ſo muſs das im Gegenſatz mit dem Böſen in die Welt geſprochne Wort die Menſchheit oder Selbſtheit annehmen, und ſelber perſönlich werden. Dieſs geſchieht allein durch die Offenbarung, im beſtimmteſten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stuffen haben muſs, wie die erſte Manifeſtation in der Natur, ſo nämlich, daſs auch hier der höchſte Gipfel der Offenbarung, der Menſch, aber der urbildliche und göttliche Menſch iſt, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andere Dinge und der Menſch ſelbſt geſchaffen ſind. Die Geburt des Geiſtes iſt das Reich der Geſchichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur iſt. Dieſelben Perioden der Schöpfung, die in dieſem ſind, ſind auch in jenem; und eines iſt des anderen Gleichniſs und Erklärung. Das nämliche Prinzip, das in der erſten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Geſtalt, iſt auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böſe iſt ja nichts anders, als der Urgrund zur Exiſtenz, inwiefern er im erſchaffnen Weſen zur Aktualiſirung ſtrebt, und alſo in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieſer ewig nur Grund iſt, ohne ſelbſt zu ſeyn, ebenſo kann das Böſe nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloſs als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft ſich herausbildend, ein durch ſeinen Grund von Gott Unabhängiges und Geſchiednes ſey, in dem dieſer ſich ſelbſt habe und erkenne, und das als ein ſolches (als ein Unabhängiges) in ihm ſey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erſt im Menſchen als Inneres (Baſis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird: ſo bleibt auch in der Geſchichte das Böſe anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unſchuld oder der Bewuſstloſigkeit über die Sünde voran. Auf dieſelbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte, und mit den göttlichen in ihm enthaltnen Kräften eine Schöpfung für ſich verſuchte, die aber immer wieder, (weil das Band der Liebe fehlte), zuletzt in das Chaos zurückſank, (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geſchlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm; ſo hat ſich auch in der Geſchichte der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbaret; ſondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu ſeiner Offenbarung empfand, und nach ſeiner Fürſehung erkannte, daſs ein von ihm (als Geiſt) unabhängiger Grund zu ſeiner Exiſtenz ſeyn müſſe, lieſs er den

---

*) So iſt die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, beſonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Böſen ſetzen, gewiſs nicht umſonſt. Die vollkommne Ausbildung der Hülfsorgane, die im Menſchen aufs Höchſte gediehen iſt, deutet nämlich ſchon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniſs von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich geſunde iſt, in dem das erſte in ſeine Freyheit und Beſonnenheit zurückgetreten iſt, und vom bloſs Werkzeuglichen (Peripheriſchen) ſich geſchieden hat. Wo hingegen die Hülfsorgane nicht ausgebildet ſind, oder ganz mangeln, da iſt das Centrum in die Peripherie getreten, oder es iſt der mittelpunktloſe Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

Grund in ſeiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er ſelbſt bewegte ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in ſich das ganze göttliche Weſen, nur nicht als Einheit, enthielt, ſo konnten es nur einzelne göttliche Weſen ſeyn, die in dieſem Für-ſich-wirken des Grundes walteten. Dieſe uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menſchengeſchlecht nur in der Sage die ſchwache Erinnerung geblieben, einer Zeit ſeliger Unentſchiedenheit, wo weder Gutes noch Böſes war: dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroën, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermöchte. Damals kam den Menſchen Verſtand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollner Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrſchten auf der Erde, und ſaſsen als mächtige Fürſten auf ſichern Thronen. Es erſchien die Zeit der höchſten Verherrlichung der Natur in der ſichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunſt und ſinnreicher Wiſſenſchaft, bis das im Grunde wirkende Prinzip endlich als welteroberndes Prinzip hervortrat, ſich alles zu unterwerfen und ein feſtes und dauerndes Welt-Reich zu gründen. Weil aber das Weſen des Grundes für ſich nie die wahre und vollkommne Einheit erzeugen kann: ſo kommt die Zeit, wo alle dieſe Herrlichkeit ſich auflöſt, und wie durch ſchreckliche Krankheit der ſchöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da iſt, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böſer Geiſter an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Geſundheit wohlthätige Schutzgeiſter des Lebens waren, bei herannahender Auflöſung bösartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verſchwindet und eine falſche Magie ſammt Beſchwörungen und theurgiſchen Formeln ſtrebt die entfliehenden zurückzurufen, die böſen Geiſter zu beſänftigen. Immer beſtimmter zeigt ſich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, ſchon zum voraus alle Kräfte aus der Unentſchiedenheit ſetzt, um ihm in vollem Widerſtreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird; ſo der Geiſt des Böſen, (deſſen meteoriſche Natur wir ſchon früher erklärt haben), durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, ſondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte. Daher erſt mit der entſchiedenen Hervortretung des Guten auch das Böſe ganz entſchieden und als dieſes hervortritt; (nicht als entſtünde es erſt, ſondern weil nun erſt der Gegenſatz gegeben iſt, in dem es allein ganz und als ſolches erſcheinen kann); wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweytenmal wüſt und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geiſtes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für ſich wirkenden Finſterniſs, und in annoch verſchloſsner und eingeſchränkter Offenbarung; und zwar erſcheint es, um dem perſönlichen und geiſtigen Böſen entgegenzutreten, ebenfalls in perſönlicher, menſchlicher Geſtalt, und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchſten Stuffe wieder herzuſtellen. Denn nur Perſönliches kann Perſönliches heilen, und Gott muſs Menſch werden, damit der Menſch wieder zu Gott komme. Mit der hergeſtellten Beziehung des Grundes auf Gott iſt erſt die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang iſt ein Zuſtand des Hellſehens, der durch göttliches Verhängniſs auf einzelne Menſchen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämoniſchen, die beſänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Kriſis in der *Turba gentium*, die den Grund der alten Welt überſtrömen, wie einſt die Waſſer des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen — eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein feſtes und beſtändiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder, Streit des Guten und des Böſen anfängt, in welchem eben Gott als Geiſt, d. h. als actu wirklich ſich offenbart. *)

Es giebt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, ſondern erſt in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böſes, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beſtändig dahin ſtrebt. Erſt nach Erkenntniſs des allgemeinen Böſen iſt es möglich, Gutes und Böſes auch im Menſchen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der erſten Schöpfung das Böſe mit erregt und durch das Für - ſich - wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Prinzip entwickelt worden, ſo ſcheint ein natürlicher Hang des Menſchen zum Böſen ſchon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Kreatur eingetretne Unordnung der Kräfte ihm ſchon in der Geburt ſich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menſchen unabläſsig fort, und erregt die Eigenheit und den beſondern Willen, eben damit im Gegenſatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille iſt, alles zu univerſaliſiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu partikulariſiren oder kreatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit ſich und ihm ſelbſt empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freyheit als das Ueberkreatürliche und erweckt in ihr die Luſt zum Kreatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaſst, gleichſam eine geheime Stimme zu rufen ſcheint, daſs er herabſtürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderſtehlicher Sirenengeſang aus der Tiefe erſchallt, um den hindurchſchiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an ſich ſcheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem beſondern Willen im Menſchen ein Widerſpruch, deſſen Vereinigung ſchwer, wenn nicht unmöglich iſt. Die Angſt des Lebens ſelbſt treibt den Menſchen aus dem Centrum, in das er erſchaffen worden: denn dieſes als das lauterſte Weſen alles Willens iſt für jeden beſondern Willen verzehrendes Feuer: um in ihm leben zu können, muſs der Menſch aller Eigenheit abſterben, weſshalb es ein faſt nothwendiger Verſuch iſt, aus dieſem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe ſeiner Selbſtheit zu ſuchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Abſterbens der Eigenheit, durch welches aller menſchlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muſs, um geläutert zu werden. Dieſer allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böſe immer die eigne Wahl des Menſchen; das Böſe, als ſolches, kann der Grund nicht machen und jede Kreatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menſchen die Entſcheidung für Böſes oder Gutes vorgehe, dieſs iſt noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und ſcheint eine beſondre Unterſuchung zu erfodern.

---

*) Man vergleiche mit dieſem ganzen Abſchnitt des Verfaſſers Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums. VIIIte Vorleſ. über die hiſtoriſche Konſtruktion des Chriſtenthums.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Weſen der Freyheit weniger in's Auge gefaſst, obgleich die Einſicht in daſſelbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden ſcheint, als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freyheit, nach welchem ſie in ein völlig unbeſtimmtes Vermögen geſetzt wird, von zwei kontradiktoriſch Entgegengeſetzten, ohne beſtimmende Gründe, das eine oder das andre zu wollen, ſchlechthin bloſs, weil es gewollt wird, hat zwar die urſprüngliche Unentſchiedenheit des menſchlichen Weſens in der Idee für ſich; führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den gröſsten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entſcheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu ſagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menſchen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meynung der Vertheidiger dieſes Begriffes der Willkühr zwiſchen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Gröſse und Beſchaffenheit verhungern müſste, (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkühr nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichſte Weiſe unterſcheiden. Der einzige Beweis für dieſen Begriff beſteht in dem Berufen auf die Thatſache, indem es z. B. jeder in ſeiner Gewalt habe, ſeinen Arm jetzt anzuziehen oder auszuſtrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man ſage, er ſtrecke ihn, eben um ſeine Willkühr zu beweiſen, ſo könnte er ja dieſs eben ſo gut, indem er ihn anzöge; das Intereſſe, den Satz zu beweiſen, könne ihn nur beſtimmen, eins von beyden zu thun; hier ſey alſo das Gleichgewicht handgreiflich u. ſ. w.; eine überall ſchlechte Beweisart, indem ſie von dem Nichtwiſſen des beſtimmenden Grundes auf das Nichtdaſeyn ſchlieſst, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre: denn eben, wo das Nichtwiſſen eintritt, findet um ſo gewiſſer das Beſtimmtwerden ſtatt. Die Hauptſache iſt, daſs dieſer Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in dieſem Betracht ſehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden iſt, die Epikurus in der Phyſik in gleicher Abſicht erſann, nämlich dem *Fatum* zu entgehen. Zufall aber iſt unmöglich; widerſtreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freyheit nicht anders, als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen, zu retten iſt, ſo iſt ſie überhaupt nicht zu retten. Es ſetzt ſich dieſem Syſtem des Gleichgewichts der Willkühr, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus), entgegen, indem er die empiriſche Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derſelben durch Vorſtellungen oder andre Urſachen beſtimmt ſey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung ſelbſt nicht mehr in unſrer Gewalt ſtehen. Beyde Syſteme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daſs, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unläugbar den Vorzug verdiente. Beyden gleich unbekannt iſt jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt iſt von Zufall, als Zwang oder äuſserem Beſtimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Weſen des Handelnden ſelbſt quellende, Nothwendigkeit iſt. Alle Verbeſſerungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen ſuchte, z. B. die Leibnitziſche, daſs die bewegenden Urſachen den Willen doch nur inkliniren, aber nicht beſtimmen, helfen in der Hauptſache gar nichts.

Ueberhaupt erſt der Idealismus hat die Lehre von der Freyheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo ſie allein verſtändlich iſt. Das intelligible Weſen jedes Dings, und vorzüglich des Menſchen, iſt dieſem zufolge auſſer allem Kauſalzuſammenhang, wie auſſer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes beſtimmt ſeyn, indem es ſelbſt vielmehr allem Andern, das in ihm iſt oder wird, nicht ſowohl der Zeit, als dem Begriff nach als abſolute Einheit vorangeht, die immer ſchon ganz und vollendet da ſeyn muſs, damit die einzelne

Handlung oder Beſtimmung in ihr möglich ſey. Wir drücken nämlich den Kantiſchen Begriff nicht eben genau mit ſeinen Worten, aber doch ſo aus, wie wir glauben, daſs er, um verſtändlich zu ſeyn, ausgedrückt werden müſſe. Wird aber dieſer Begriff angenommen, ſo ſcheint auch Folgendes richtig geſchloſſen zu werden. Die freye Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menſchen. Aber ſie iſt nothwendig eine beſtimmte Handlung, z. B. um das Nächſte anzuführen, eine gute oder böſe. Vom abſolut-Unbeſtimmten zum Beſtimmten giebt es aber keinen Uebergang. Daſs etwa das intelligible Weſen aus purer lautrer Unbeſtimmtheit heraus ohne allen Grund ſich ſelbſt beſtimmen ſollte, führt auf das obige Syſtem der Gleichgültigkeit der Willkühr zurück. Um ſich ſelbſt beſtimmen zu können, müſste es in ſich ſchon beſtimmt ſeyn, nicht von auſsen freylich, welches ſeiner Natur widerſpricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloſs zufällige oder empiriſche Nothwendigkeit, indem dieſs alles (das Pſychologiſche ſo gut wie das Phyſiſche) unter ihm liegt: ſondern es ſelber als ſein Weſen, d. h. ſeine eigne Natur müſste ihm Beſtimmung ſeyn. Es iſt ja kein unbeſtimmtes Allgemeines, ſondern beſtimmt das intelligible Weſen dieſes Menſchen; von einer ſolchen Beſtimmtheit gilt der Spruch: *Determinatio est negatio*, keineswegs, indem ſie mit der Poſition und dem Begriff des Weſens ſelber Eins, alſo eigentlich das Weſen in dem Weſen iſt. Das intelligible Weſen kann daher, ſo gewiſs es ſchlechthin frey und abſolut handelt, ſo gewiſs nur ſeiner eignen innern Natur gemäſs handeln, oder die Handlung kann aus ſeinem Innern nur nach dem

Geſetz der Identität und mit abſoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die abſolute Freyheit iſt: denn frey iſt, was nur den Geſetzen ſeines eignen Weſens gemäſs handelt, und von nichts anderem weder in noch auſser ihm beſtimmt iſt.

Es iſt mit dieſer Vorſtellung der Sache wenigſtens Eines gewonnen, daſs die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt iſt. Dieſs muſs feſtſtehen, auch in jeder höheren Anſicht, daſs die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freyen Weſens, und demnach ſelbſt mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geſchieht, mit der empiriſchen auf Zwang beruhenden, (die aber ſelber nur verhüllte Zufälligkeit iſt), verwechſelt werden muſs. Aber was iſt denn jene innere Nothwendigkeit des Weſens ſelber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freyheit vereinigt werden müſſen, wenn ſie überhaupt vereinbar ſind. Wäre jenes Weſen ein todtes Seyn und in Anſehung des Menſchen ein ihm bloſs gegebenes; ſo wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freyheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit iſt ſelber die Freyheit; das Weſen des Menſchen iſt weſentlich ſeine eigne That; Nothwendigkeit und Freyheit ſtehen in einander, als Ein Weſen, das nur von verſchiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andre erſcheint; an ſich Freyheit, formell Nothwendigkeit iſt. Das Ich, ſagt Fichte, iſt ſeine eigne That; Bewuſstſeyn iſt Selbſtſetzen — aber das Ich iſt nichts von dieſem verſchiedenes, ſondern eben das Selbſtſetzen ſelber. Dieſes Bewuſstſeyn aber, inwiefern es bloſs als Selbſt-Erfaſſen, oder Erkennen des Ich gedacht wird, iſt nicht einmal das erſte, und ſetzt wie alles bloſse Erkennen das eigentliche Seyn ſchon voraus. Dieſes vor dem Erkennen vermuthete Seyn iſt aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen iſt; es iſt reales Selbſtſetzen, es iſt ein Ur- und Grundwollen, das ſich ſelbſt zu Etwas macht und der Grund und die Baſis aller Weſenheit iſt.

Aber in viel beſtimmterem, als dieſem allgemeinen, Sinne, gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menſchen. Der Menſch iſt in der urſprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentſchiedenes Weſen — (welches mythiſch als ein dieſem Leben vorausgegangener Zuſtand der Unſchuld und anfänglichen Seligkeit dargeſtellt werden mag) —; nur er ſelbſt kann ſich entſcheiden. Aber dieſe Entſcheidung kann nicht in die Zeit fallen; ſie fällt auſser aller Zeit und daher mit der erſten Schöpfung, (wenn gleich als eine von ihr verſchiedne That), zuſammen. Der Menſch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, iſt doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erſchaffen. Die That, wodurch ſein Leben in der Zeit beſtimmt iſt, gehört ſelbſt nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an: ſie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit, (unergriffen von ihr), hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch ſie reicht das Leben des Menſchen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch ſie auch auſser dem Erſchaffnen, frey und ſelbſt ewiger Anfang iſt. So unfaſslich dieſe Idee der gemeinen Denkweiſe vorkommen mag, ſo iſt doch in jedem

Menſchen ein, mit derſelben übereinſtimmendes, Gefühl, als ſey er, was er iſt, von aller Ewigkeit ſchon geweſen, und keineswegs in der Zeit erſt geworden. Daher, ohnerachtet der unläugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf ſich aufmerkſam iſt, ſich geſtehen muſs, daſs er keineswegs zufällig oder willkührlich böſe oder gut iſt, der Böſe z. B. ſich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt, (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), ſondern ſeine Handlungen mit Willen, nicht gegen ſeinen Willen thut. Daſs Judas ein Verräther Chriſti wurde, konnte weder er ſelbſt, noch eine Kreatur ändern, und dennoch verrieth er Chriſtum nicht gezwungen, ſondern willig und mit völliger Freyheit. *) Eben ſo verhält es ſich mit dem Guten, daſs er nämlich nicht zufällig oder willkührlich gut, und dennoch ſo wenig gezwungen iſt, daſs vielmehr kein Zwang, ja ſelbſt die Pforten der Hölle nicht im Stande wären, ſeine Geſinnung zu überwältigen. In dem Bewuſstſeyn, ſofern es bloſses Selbſterfaſſen und nur idealiſch iſt, kann jene freye That, die zur Nothwendigkeit wird, freylich nicht vorkommen, da ſie ihm, wie dem Weſen, vorangeht, es erſt macht; aber ſie iſt darum doch keine That, von der dem Menſchen überall kein Bewuſstſeyn geblieben: indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte

---

*) So Luther im Tractat *de ſervo arbitrio*; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer ſolchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freyheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

Handlung zu entſchuldigen, ſagt: So bin ich nun einmal, doch ſich wohl bewuſst iſt, daſs er durch ſeine Schuld ſo iſt, ſo ſehr er auch Recht hat, daſs es ihm unmöglich geweſen, anders zu handeln. Wie oft geſchieht es, daſs ein Menſch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empiriſch betrachtet, kaum Freyheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Böſen zeigt, von dem vorauszuſehen iſt, daſs er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgeſehen hatten; und daſs gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derſelben bezweifelt, und von der Schuld dieſes Menſchen ſo überzeugt iſt, als er es nur immer ſeyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in ſeiner Gewalt geſtanden hätte. Dieſe allgemeine Beurtheilung eines ſeinem Urſprung nach ganz bewuſstloſen und ſogar unwiderſtehlichen Hangs zum Böſen als eines Aktus der Freyheit weiſt auf eine That, und alſo auf ein Leben vor dieſem Leben hin, nur daſs es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt auſſer der Zeit iſt. Weil in der Schöpfung der höchſte Zuſammenklang, und nichts ſo getrennt und nacheinander iſt, wie wir es darſtellen müſſen, ſondern im Früheren auch ſchon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magiſchen Schlage zugleich geſchieht: ſo hat der Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen, und wird, als ſolcher, der er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Korporiſation beſtimmt iſt. Von jeher war die angenommne

Zufälligkeit der menſchlichen Handlungen im Verhältniſs zu der im göttlichen Verſtande zuvor entworfnen Einheit des Weltganzen, der gröſste Anſtoſs in der Lehre der Freyheit. Daher denn, indem weder die Präſcienz Gottes noch die eigentliche Fürſehung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädeſtination. Die Urheber derſelben empfanden, daſs die Handlungen des Menſchen von Ewigkeit beſtimmt ſeyn müſsten; aber ſie ſuchten dieſe Beſtimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Weſen des Menſchen ſelbſt ausmacht, ſondern in einem abſoluten, d. h. völlig grundloſen Rathſchluſs Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniſs, der andre zur Seligkeit vorherbeſtimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freyheit auf. Auch wir behaupten eine Prädeſtination, aber in ganz anderm Sinne: nämlich in dieſem: wie der Menſch hier handelt, ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er ſelbſt als ſittliches Weſen nicht wird, ſondern der Natur nach ewig iſt. Es fällt daher auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: Warum iſt eben dieſer beſtimmt, böſe und ruchlos, jener andre dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn ſie ſetzt voraus, daſs der Menſch nicht ſchon anfänglich Handlung und That ſey, und daſs er als geiſtiges Weſen ein Seyn vor und unabhängig von ſeinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich iſt.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böſe allgemein erregt worden; ſo hat der Menſch ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finſtern Prinzip des Böſen geboren, wenn gleich dieſes Böſe zu ſeinem Selbſtbewuſstſeyn erſt durch das Eintreten des Gegenſatzes erhoben wird. Nur aus dieſem finſtern Prinzip kann, wie der Menſch jetzt iſt, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieſes urſprüngliche Böſe im Menſchen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menſchen in ſich und auſſer ſich nur oberflächlich kennen gelernt hat, iſt, obgleich in Bezug auf das jetzige empiriſche Leben ganz von der Freyheit unabhängig, doch in ſeinem Urſprung eigne That, und darum allein urſprüngliche Sünde, was von jener, freylich ebenfalls unläugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Kontagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte, nicht geſagt werden kann. Denn nicht die Leidenſchaften an ſich ſind das Böſe, noch haben wir allein mit Fleiſch und Blut, ſondern mit einem Böſen in und auſſer uns zu kämpfen, das Geiſt iſt. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogne Böſe kann daher das radikale Böſe heiſſen, und bemerkenswerth iſt, wie Kant, der ſich zu einer transcendentalen alles menſchliche Seyn beſtimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloſse treue Beobachtung der Phänomene des ſittlichen Urtheils in ſpäteren Unterſuchungen auf die Anerkennung eines, wie er ſich ausdrückt, ſubjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menſchlichen Handlungen, der doch ſelbſt wiederum ein Aktus der Freyheit ſeyn müſſe, geleitet wurde: indeſs Fichte, der den Begriff einer ſolchen That in der Spekulation erfaſst hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrſchenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empiriſchen Handeln vorangehende Böſe nur in der Trägheit der menſchlichen Natur finden wollte.

Es ſcheint nur Ein Grund zu ſeyn, der gegen dieſe Anſicht angeführt werden könnte: dieſer, daſs ſie alle Umwendung des Menſchen vom Böſen zum Guten, und umgekehrt, für dieſes Leben wenigſtens abſchneide. Allein es ſey nun, daſs menſchliche oder göttliche Hülfe — (einer Hülfe bedarf der Menſch immer) — ihn zu der Umwandlung ins Gute beſtimme, ſo liegt doch dieſs, daſs er dem guten Geiſt jene Einwirkung verſtattet, ſich ihm nicht poſitiv verſchlieſst, ebenfalls ſchon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieſer und kein andrer iſt. Daher in dem Menſchen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Prinzip völlig erſtorben iſt, die innere Stimme ſeines eignen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt iſt, beſſeren Weſens, nie aufhört, ihn dazu aufzufodern, ſo wie er erſt durch die wirkliche und entſchiedne Umwendung den Frieden in ſeinem eignen Innern, und, als wäre erſt jetzt der anfänglichen Idee Genüge gethan, ſich als verſöhnt mit ſeinem Schutzgeiſt findet. Es iſt im ſtrengſten Verſtande wahr, daſs, wie der Menſch überhaupt beſchaffen iſt, nicht er ſelbſt, ſondern entweder der gute oder der böſe Geiſt in ihm handelt; und dennoch thut dieſs der Freyheit keinen Eintrag. Denn eben das in-ſich-handeln-Laſſen des guten oder böſen Prinzips iſt die Folge der intelligibeln That, wodurch ſein Weſen und Leben beſtimmt iſt.

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargethan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daſs der Menſch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstre Prinzip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm Eins, so ist Gott, als die ewige Liebe, oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beyden Prinzipien in Zwietracht, so schwingt sich ein andrer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Aktualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Aktus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommnen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (λογισμῷ νόθῳ *) — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfaſst (aktualisirt) werden kann; weſshalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu brin-

---

*) Der Platoniſche Ausdruck im Timäos S. 349. *Vol. IX.* der Zweybr. Ausg.; früher in *Tim. Locr. de an. mundi*, ebendaſ. S. 5.

gen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Kreatur, (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht), und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstüzt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daſs der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniſs übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daſs er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maſs, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daſs es kreatürlich zu werden strebt eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet und aus Uebermuth, Alles zu seyn, in's Nichtseyn fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloſse Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daſs sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profaniren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist. Denn Gott selbst überkleidet dieses Prinzip in der Kreatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichsam zum Träger der Wesen macht. Wer es nun durch Misbrauch des zum Selbstseyn erhobenen Eigenwillens aufreitzt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in seiner Existenz doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann: so wird nach der nothwendigen Korrespondenz, die zwischen Gott und seiner Basis statt findet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Konspiration selbst, der es sich entgegensetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Glut entzündet wird.

Wir haben geſehen, wie durch falſche Einbildung und nach dem Nichtſeyenden sich richtende Erkenntniſs der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm faſcinirt der anfänglichen Freyheit verlustig wird. Hieraus folgt, daſs im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewuſstseyn und der Erkenntniſs. Ein willkührliches Gutes ist ſo unmöglich als ein willkührliches Böſes. Die wahre Freyheit ist im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der weſentlichen Erkenntniſs empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes Geſetz gebunden, freywillig bejahen, was nothwendig ist. Wenn das Böſe in einer Zwietracht der beyden Prinzipien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommnen Eintracht derſelben bestehen, und das Band, das Beyde vereinigt, muſs ein göttliches ſeyn, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommne und unbedingte Weiſe Eins sind. Das Verhältniſs Beyder läſst sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff setzte voraus, daſs sie nicht an sich Eins seyn; wie sollen sie aber Eins werden, wenn sie es nicht sind? auſserdem führt er zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkühr zurück. Das Verhältniſs beyder Prinzipien ist das einer Gebundenheit des finstern Prinzips (der Selbstheit) an das Licht. Es sey uns erlaubt, dieſs, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken. Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müſsiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen - wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntniſs oder das geistige Licht ſelber, in welchem erst alles andre klar wird, weit entfernt, daſs es selbst unklar seyn sollte; und in wem dieſe Erkenntniſs ist, den läſst sie wahrlich nicht müſsig seyn oder feyern. Sie ist, wo sie ist, etwas viel Substantielleres, als unsere Empfindungsphilosophen meynen. Wir verstehen Religiosität in der urſprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daſs man handle, wie man weiſs, und nicht dem Licht der Erkenntniſs in ſeinem Thun widerſpreche. Einen Menſchen, dem dieſs nicht auf eine menſchliche, physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muſs, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden. Schon der Wortbedeutung nach läſst Religiosität keine Wahl zwiſchen Entgegengesetzten zu, kein *æquilibrium arbitrii* (die Pest aller Moral); sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewissenhaftigkeit erſcheint nicht eben nothwendig und immer als Enthusiasmus, oder als auſserordentliche Erhebung über sich selbst, wozu, wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmuthsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beygemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sey der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte, (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Diese Strenge der Gesinnung ist, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erst wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht: aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche dieſen Kern verſchmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt. *) Das Höchste ist, ebendarum weil es dieſs ist, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geſchlecht geistiger Wollüstlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchste der Wissenschaft, wie des Gefühls zur ausgelassensten Geistes - Un - Zucht und Erhebung über die sogenannte gemeine Pflichtmäſsigkeit dienen muſs, wird sich wohl bedenken, es als solches auszusprechen. Schon ist vorauszusehen, daſs auf dem Wege, wo jeder früher eine ſchöne Seele, als eine vernünftige, ſeyn, und lieber edel heiſsen, als gerecht seyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des Geſchmacks zurückgeführt werden wird, wonach ſodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbnen Geschmak bestehen würde. **) Wenn in der ernsten Gesinnung das göttliche Prinzip derselben, als solches, durchſchlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freye Muth des Menſchen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wissen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienstlich angesehen wird, oder dem zur Gewiſsheit etwas abgeht — eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat — ſondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschlieſst. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Stral göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

---

*) Sehr richtige Bemerkungen über dieſe moraliſche Genialität des Zeitalters enthalt die mehrmals angeführte Recenſion von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern. S. 154.

**) Ein junger Mann, der wahrſcheinlich, wie jetzt viele andre, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, ſich zum wirklich Beſſeren zu erheben, äſthetiſch irreredet, hat bereits eine ſolche Begründung der Moral durch Aeſthetik angekündigt. Bei ſolchen Fortſchritten wird vielleicht aus dem Kantiſchen Scherz, den Euklides als eine etwas ſchwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernſt werden.

Die Entstehung des Gegensatzes von Gut und Bös, und wie beydes in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun so viel möglich untersucht: aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloſs betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewuſstloser Nothwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freye und bewuſste That? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie iſt Gott wegen des Böſen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freyheit Gottes in der Selbſtoffenbarung ſcheint zwar durch das Vorhergehende entſchieden. Wäre uns Gott ein bloſs logiſches Abſtraktum, ſo müſste dann auch alles aus ihm mit logiſcher Nothwendigkeit folgen; er ſelbſt wäre gleichſam nur das höchſte Geſetz, von dem alles ausflieſst, aber ohne Perſonalität und Bewuſstſeyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Perſönlichkeit nach unſrer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbſtſtändigen mit einer von ihm unabhängigen Baſis beruht, ſo nämlich, daſs dieſe beyden ſich ganz durchdringen und nur Ein Weſen ſind: ſo iſt Gott durch die Verbindung des idealen Prinzips in ihm mit dem (relativ auf dieſes) unabhängigen Grunde, da Baſis und Exiſtirendes in ihm ſich nothwendig zu Einer abſoluten Exiſtenz vereinigen, die höchſte Perſönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beyder Geiſt iſt, ſo iſt Gott, als das abſolute Band derſelben, Geiſt im eminenten und abſoluten Verſtande. So gewiſs iſt es, daſs nur durch das Band Gottes mit der Natur die Perſonalität in ihm begründet iſt, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, ſo gut wie der des reinen Realismus nothwendig ein unperſönliches Weſen iſt, wovon der Fichteſche und Spinoziſche Begriff die klarſten Beweiſe ſind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbſtoffenbarung ſind: ſo muſs auch Gott nach ſeiner Freyheit in Beziehung auf beyde betrachtet werden. Der erſte Anfang zur

Schöpfung iſt die Sehnſucht des Einen, ſich ſelbſt zu gebähren, oder der Wille des Grundes. Der zweite iſt der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgeſprochen wird, und durch den Gott ſich erſt perſönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frey ſeyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe iſt. Er iſt kein bewuſster oder mit Reflexion verbundner Wille, obgleich auch kein völlig bewuſstloſer, der nach blinder mechaniſcher Nothwendigkeit ſich bewegte, ſondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Luſt, und am eheſten dem ſchönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die ſich zu entfalten ſtrebt, und deren innere Bewegungen unwillkührlich ſind, (nicht unterlaſſen werden können), ohne daſs ſie doch ſich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freyer und bewuſster Wille aber iſt der Wille der Liebe, eben weil er dieſs iſt; die aus ihm folgende Offenbarung iſt Handlung und That. Die ganze Natur ſagt uns, daſs ſie keineswegs vermöge einer bloſs geometriſchen Nothwendigkeit da iſt; es iſt nicht lautre reine Vernunft in ihr, ſondern Perſönlichkeit und Geiſt, (wie wir den vernünftigen Autor vom geiſtreichen wohl unterſcheiden); ſonſt hätte der geometriſche Verſtand, der ſo lange geherrſcht hat, ſie längſt durchdringen und ſein Idol allgemeiner und ewiger Naturgeſetze mehr bewahrheiten müſſen, als es bis jetzt geſchehen iſt, da er vielmehr das irrationale Verhältniſs der Natur zu ſich täglich mehr erkennen muſs. Die Schöpfung iſt keine Begebenheit, ſondern eine That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes, iſt das allgemeine Geſetz, und alles, was geſchieht, geſchieht vermöge der Perſönlichkeit Gottes; nicht nach einer abſtrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geſchweige Gott. In der nur zu ſehr vom Geiſt der Abſtraktion beherrſchten Leibnitziſchen Philoſophie iſt die Anerkennung der Naturgeſetze, als ſittlich - nicht aber geometriſch - nothwendiger, und eben ſo wenig willkührlicher, Geſetze, eine der erfreulichſten Seiten. "Ich habe gefunden, ſagt Leibnitz, daſs die in der Natur wirklich nachzuweiſenden Geſetze doch nicht abſolut demonſtrabel ſind, was aber auch nicht nothwendig iſt. Zwar können ſie auf verſchiedne Art bewieſen werden; aber immer muſs etwas vorausgeſetzt werden, das nicht ganz geometriſch nothwendig iſt. Daher ſind dieſe Geſetze der Beweis eines höchſten, intelligenten und freyen Weſens gegen das Syſtem abſoluter Nothwendigkeit. Sie ſind weder ganz nothwendig (in jenem abſtrakten Verſtande), noch ganz willkührlich, ſondern ſtehen in der Mitte, als Geſetze, die von einer über alles vollkommnen Weisheit abſtammen." *) Das höchſte Streben der dynamiſchen Erklärungsart iſt kein anderes, als dieſe Reduktion der Naturgeſetze auf Gemüth, Geiſt und Willen.

Um jedoch das Verhältniſs Gottes als moraliſchen Weſens zur Welt zu beſtimmen, reicht die allgemeine Erkenntniſs der Freyheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt ſich noch auſserdem, ob die That der Selbſtoffenbarung in dem Sinne frey geweſen, daſs alle Folgen derſelben in Gott vorgeſehen worden? Auch dieſes aber iſt nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung ſelbſt nicht lebendig

---

*) Tentam. theod. Opp. T. I. p. 365. 366.

seyn, wenn ihm nicht ein andrer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstünde: aber in diesem An-sich-halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen *implicite* enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklichet, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muſs also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das *Communicativum sui* überwiegen, damit eine Offenbarung sey; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewuſsten und sittlich-freyen That.

Ohnerachtet dieses Begriffs und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich, oder, beziehungsweise auf Güte und Liebe, nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, so bald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unläugbar der Satz: daſs aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, daſs alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muſs, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muſs. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daſs er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder in wie fern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene

Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommnen Freyheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfodert: so müſste dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freyheit der Wahl würde erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommne Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können: wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernst — nicht bloſs wie von dem Kastilianischen König Alphonsus, dessen bekannte Aeusserung nur das damals herrschende Ptolomäische System traf — behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, daſs alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z. B. in der bekannten Einrede, daſs dann alle verständig erfundene Romane wirkliche Begebenheiten seyn müssen. Einen solchen bloſs formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit; und Leibnitz nimmt diesen Begriff offenbar bloſs an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. "Gott wählt, sagt er, zwischen Möglichkeiten, und wählt darum frey, ohne Necessitirung: dann erst wäre keine Wahl, keine Freyheit, wenn nur Eines möglich wäre.“ Wenn zur Freyheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, dafs formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, unendliches möglich war und noch ist; allein diefs heifst die göttliche Freyheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der blofs in unserm Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, dafs daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen ist und Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschliefsung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Aktus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal, oder urbildlich, verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieſs vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. Alle Existenz fodert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur daſs er diese Bedingung in sich, nicht ausser sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müſste; er kann sie nur durch Liebe bewältigen, und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als Eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommnen Aktus erheben kann. Dieſs ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit: und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleyer der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muſs Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloſsen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daſs das Böse aus dem Grunde komme, oder daſs der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Solicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Ueberkreatürliche erweckt nur die Lust zum Kreatürlichen, oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse; sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schlieſst der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein, und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordne, Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: In den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist ſelbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der

Kreatur böse wird, (wenn es sich ganz losreiſst, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundne, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, ſo könnte die Wärme nicht fühlbar seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstoſsendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Bös sey'n dasselbe, nur von verschiedenen Seiten geseh'n, oder, das Böse sey an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweyung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böſe. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daſs, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey, wovon wir zu unsrer Zeit genugsame Beyspiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsre negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maſs und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst, und ihre unmittelbaren Werkzeuge. "Wenn die Leidenſchaften Glieder der Unehre sind, sagt der treſliche J. G. Hamann, hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu seyn? Versteht ihr den Buchstaben der Vernunſt klüger, als jener allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche den der Schriſt, der sich selbst zum Verschnittenen machte um des Himmelreichs willen? — Die gröſsten Bösewichter gegen sich selbst macht der Fürst dieses Aeons zu seinen Lieblingen — — seine (des Teufels) Hoſnarren sind die ärgsten Feinde der schönen Natur, die freylich Korybanten und Gallier zu Bauchpfaffen, aber starke Geister zu wahren Anbetern hat.“ *) Nur mögen dann diejenigen, deren Philoſophie mehr für das Gynäceum, als für die Akademie oder die Palästra des Lyceums, gemacht ist, jene dialektiſchen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie eben so, wie sie selber, miſsverstehend darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht, und vor welches sie so wenig, als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum ſeichter Schöngeister, gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. In wie fern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Prinzip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Prinzip des Böſen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freyen Willen Gottes, der sich in

---

*) Kleeblatt hellenistischer Briefe II. S. 196.

dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen; sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müſste den Grund dieser Behauptung in der That der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeynt worden, derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein daſs Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht, und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniſs entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Prinzips das Wort, als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibnitz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich gröſsten Vollkommenheit der Welt *) in Betracht.

---

*) Tentam. theod. p. 139. Ex his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur." — p. 292. Quod ad vitium attinet, ſuperius oſtenſum eſt, illud non eſſe objectum decreti divini, tanquam medium, ſedtanquam conditionem sine qua non —

Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniſs. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, daſs das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiederung. Denn dieſs hieſse ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, ſoll die Liebe selbst nicht seyn, d. h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloſs Zeitlichen geopfert werden. Daſs die Selbstoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkührliche, sondern als eine sittlich-nothwendige That betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnitzische Begriff des Böſen als *Conditio sine qua non* kann nur auf den Grund angewendet werden, daſs dieser nämlich den kreatürlichen Willen, (das mögliche Prinzip des Bösen), als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre dieſs eben so viel, als daſs Gott die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigne Persönlichkeit aufhöbe. Damit also das Böſe nicht wäre, müſste Gott selbst nicht seyn.

---

et ideo duntaxat permitti. — Dieſe zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnitziſchen Theodicee.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloſs diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, daſs, wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke, und ihm die Kraft gebe, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht und wenn dieſs ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommne nicht gleich von Anfang? Es giebt darauf keine Antwort, als die schon gegebene: Weil Gott ein Leben ist, nicht bloſs ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freywillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freylich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen

Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht seyn wird. Die erste Periode der Schöpfung ist, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Prinzip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Prinzips das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöſst, es aus der Potenz zum Aktus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstre und die Lichtwelt vereiniget, und beyde Prinzipien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt jedoch der Grund, und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Bösen. Der Wille des Grundes muſs in seiner Freyheit bleiben, bis daſs alles erfüllt, alles wirklich geworden sey. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniſs zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoſsen zu werden. Denn dieſs ist die Endabsicht der Schöpfung, daſs, was nicht für sich seyn könnte, für sich sey, indem es aus der Finsterniſs, als einem von Gott unabhängigen Grunde, in's Daseyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott giebt die Ideen, die in ihm ohne selbstständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem in's Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyen. *) Der Grund wirkt also in seiner Freyheit die Scheidung und das Gericht, (κρίσις); und ebendamit die vollkommne Aktualisirung Gottes. Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das (misbrauchte) Gute, das ihm selbst unbewuſst in ihm war. Es genoſs im Leben noch der Kräfte der äuſsern Natur, mit denen es versuchte zu schaffen, und hatte noch mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu seyn strebt. Es bedarf darum auch zur Realisirung der Idee einer endlichen allſeitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten, (der Wiederbringung aller Dinge): denn das Böse ist nur bös, in wie fern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtseyn aber, oder den Potenzzustand reduzirt ist es, was es immer ſeyn sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoſsung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher

---

*) Philosophie und Religion. (Tübingen. 1804.) S. 73.

Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finſterniſs an's Licht Gebornen schlieſsen sich dem idealen Prinzip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. So lange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das ſchaffende Wort in dem Grunde, und diese Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Prinzip sich und das mit ihm Eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewuſstseyn, lebt auf gleiche Weise in beyden Prinzipien; wie die Schrift von Christus sagt: Er muſs herrschen, bis daſs er alle seine Feinde unter seine Füſse lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod; (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muſs sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf daſs Gott sey Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und in wie fern es existirt? denn entweder giebt es für die beyden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären. Oder es giebt einen solchen: so fallen beyde in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finſterniſs, Gut und Bös und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem gerathen muſs, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind.

Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muſs vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität; es kann nur als die absolute Indifferenz beyder bezeichnet werden. Die Meisten, wenn sie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo sie ein Verschwinden aller Gegensätze erkennen müssen, vergessen, daſs diese nun wirklich verschwunden sind, und prädiciren sie wieder als solche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzliches Aufhören derselben entstanden war. Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie *implicite* in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist, als eben das

Nichtseyn derselben und das darum auch kein Prädikat hat, als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daſs es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder also, sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz, so haben sie weder gut noch bös — (denn daſs die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Bös auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) — und können von ihm auch weder das eine noch das andre, noch auch beydes zugleich prädiciren. Oder sie setzen Gut und Bös, so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten sey folgendes gesagt! Reales und Ideales, Finsterniſs und Licht, oder wie wir die beyden Prinzipien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daſs sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweyheit der Prinzipien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieſs verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beyde als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beyde gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beyden, so könnte er nur beyde zugleich seyn, d. h. beyde müſsten als Gegensätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder Eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch, oder der Indifferenz, bricht also die Dualität hervor, (die etwas ganz anderes ist, als Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Untersuchung gelangt waren, beydes als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweyheit der Prinzipien. Anstatt also, daſs dieser die Unterscheidung wieder aufhöbe, wie gemeynt wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, daſs die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine bloſs logische, oder nur zur Aushülfe herbeygerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende gewesen wäre, zeigte sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieser dialektischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwey gleich ewige Anfänge auseinander geht, nicht daſs er beyde zugleich, sondern daſs er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwey gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwey, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern, (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen), dieſs ist das Geheimniſs der Liebe, daſs sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andre. *) Darum so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frey und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, indem er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr in's lichte Bewuſstseyn erhoben wird, alles andre aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsterniſs beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als *Caput mortuum* seines Lebensprocesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Aktus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins; in ihm sind wirklich beyde zugleich, oder, er ist die absolute Identität beyder. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beyder Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene, Einheit, das von allem freye und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist.

Wer also (wie vorhin) sagen wollte: Es sey in diesem System Ein Prinzip für alles, es sey Ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, Ein und dasselbe, das die Härte und Abgeschnittenheit der Dinge und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Bösen herrscht: der hätte, obgleich er das alles ganz richtig sagt, doch dieſs nicht zu vergessen: daſs das Eine Wesen in seinen zwey Wirkungsweisen sich wirklich in zwey Wesen scheidet, daſs es in dem Einen bloſs Grund zur Existenz, in dem andern bloſs Wesen (und darum nur ideal ist); ferner daſs nur Gott als Geist die absolute Identität beyder Prinzipien, aber nur dadurch und in so fern ist, daſs und in wie fern beyde seiner Persönlichkeit unterworfen sind. Wer aber vollends auf dem höchsten Standpunkt dieser Ansicht eine absolute Identität des Guten und Bösen fände, zeigte seine gänzliche Unkunde, indem Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden. Dualität ist, wo sich wirklich zwey Wesen entgegenstehen. Das *Böse* aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität hat, nicht an sich. Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe, eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann. Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen seyn kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestoſsen ist. *)

---

*) Aphorismen über die Naturphiloſophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft. Bd. I. Heft 1. Aphor. 162. 163.

---

*) Hieraus erhellt, wie sonderbar es ist, zu fodern, daſs

Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Abſolute ſchlechthin betrachtet alle Gegensätze verſchwinden, dieſes Syſtem Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieſes vergönnt ſeyn. *) Wir laſſen gern jedem ſeine Weiſe, ſich die Zeit, und was in ihr iſt, verſtändlich zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloſsen Allgemeinbegriffen philoſophiſcher Syſteme gegen ein Beſtimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann, und daher auch ſchon mit allen verwechſelt worden iſt, das aber in jedem einzelnen

---

der Gegensatz von Gut und Bös gleich in den erſten Prinzipien erklärt werde. So reden muſs freylich, wer Gut und Bös für eine wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenste Syſtem hält.

*) Niemand kann mehr als der Verfaſſer in den Wunſch einſtimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelberg. Jahrb. H. 2. S. 242. äuſſert, daſs der unmännliche pantheiſtiſche Schwindel in Deutſchland aufhören möge, beſonders, da Hr. S. auch die äſthetiſche Träumerei und Einbildung dazuſetzt, und in wie fern wir zugleich die Meynung von der ausſchlieſsenden Vernunftmäſsigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es iſt zwar in Deutſchland, wo ein philoſophiſches Syſtem Gegenſtand literariſcher Induſtrie wird, und ſo viele, denen die Natur ſelbſt für alltägliche Dinge den Verſtand verſagt hat, ſich zum Mitphiloſophiren berufen glauben, ſehr leicht, eine falſche Meynung, ja ſogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigſtens das Bewuſstſeyn, ihn nie perſönlich begünſtigt, oder durch eigne hülfreiche Unterſtützung aufgemuntert zu haben,

Punkt ſeine eigenthümlichen Beſtimmungen hat — die Eitelkeit einer ſolchen Polemik haben wir ſchon im Eingange zu dieſer Abhandlung berührt. So iſt es geſchwind zu ſagen, ein Syſtem lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts geſagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heiſſen könnte. Denn wir haben genugſam gezeigt, daſs alle Naturweſen ein bloſses Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Ein-

---

ſondern mit Erasmus (ſo wenig man ſonſt mit ihm gemein haben mag) ſagen zu können: *semper solus esse volui, nihilque pejus odi quam juratos et factiosos.* Der Verfaſſer hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigſten ſich ſelbſt die Freyheit der Unterſuchung nehmen wollen, in welcher er ſich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äuſsre Form des Geſprächs fehlt, doch alles wie geſprächsweiſe entſteht, wird er auch künftig beybehalten. Manches konnte hier ſchärfer beſtimmt und weniger läſſig gehalten, manches vor Miſsdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Vf. unterlieſs es zum Theil abſichtlich. Wer es nicht ſo von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm: er ſuche andre Quellen. Vielleicht aber, daſs, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieſer Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die ſie der früheren, verwandten Schrift: Philoſophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwieſen haben, wozu die erſten gewiſs weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darſtellungsart, als durch den Inhalt ſelbſt bewogen wurden.

heit mit dem Verſtande gelangten anfänglichen Sehnſucht haben, daſs ſie alſo in Bezug auf Gott bloſs peripheriſche Weſen ſind. Nur der Menſch iſt in Gott, und eben durch dieſes in-Gott-Seyn der Freyheit fähig. Er allein iſt ein Centralweſen und ſoll darum auch im Centro bleiben. In ihm ſind alle Dinge erſchaffen, ſo wie Gott nur durch den Menſchen auch die Natur annimmt und mit ſich verbindet. Die Natur iſt das erſte oder alte Teſtament, da die Dinge noch auſſer dem Centro, und daher unter dem Geſetze ſind. Der Menſch iſt der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er ſelbſt mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Menſch iſt alſo der Erlöſer der Natur, auf den alle Vorbilder derſelben zielen. Das Wort, das im Menſchen erfüllt wird, iſt in der Natur als ein dunkles, prophetiſches, (noch nicht völlig ausgeſprochnes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr ſelbſt keine Auslegung haben und erſt durch den Menſchen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Urſachen, die ebenfalls nur von dieſem Standpunkt verſtändlich wird. Wer nun alle dieſe Mittelbeſtimmungen ausläſst oder überſieht, der hat leicht zu widerlegen. Es iſt um die bloſs hiſtoriſche Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts ſelbſt, aus eignem Vermögen, hinzuſtellen, und kann das *Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso*, trefflich beobachten. Dabei ſind aber willkührliche und unbewieſene Vorausſetzungen unvermeidlich. So um zu beweiſen, daſs es nur zwei Erklärungsarten des Böſen gebe — die dualiſtiſche, nach welcher ein Böſes Grund-

Grundweſen, gleichviel mit welchen Modifikationen, unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbaliſtiſche, nach welcher das Böſe durch Emanation und Entfernung erklärt wird — und daſs deshalb jedes andre Syſtem den Unterſchied von Gut und Bös aufheben müſſe; um dieſs zu beweiſen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief erſonnenen und gründlich ausgebildeten Philoſophie erfodert. In dem Syſtem hat jeder Begriff ſeine beſtimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch ſeine Bedeutung, ſo wie ſeine Limitation beſtimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, ſondern nur die allgemeinſten Begriffe aus dem Zuſammenhange heraushebt; wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir den beſtimmten Punkt des Syſtems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Abſoluten mögliche iſt. Wird er nun allgemein genommen; ſo wird das Ganze entſtellt, es folgt dann auch, daſs dieſes Syſtem die Perſonalität des höchſten Weſens aufhebe. Wir haben zu dieſem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geſchwiegen, glauben aber in dieſer Abhandlung den erſten deutlichen Begriff derſelben aufgeſtellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz iſt freylich keine Perſönlichkeit; aber iſt denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fodern wir die, welche jenen Vorwurf ſo leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Anſichten auch nur das geringſte Verſtändliche über dieſen Begriff vorzubringen. Ueberall finden wir vielmehr, daſs ſie die Perſönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weiſe verſtändlich zu machen angeben, woran ſie auch ganz recht thun, indem ſie eben jene abſtrakte Syſteme, in denen alle Perſönlichkeit überhaupt unmöglich iſt, für die einzigen Vernunftgemäſsen halten, was vermuthlich auch der Grund iſt, daſs ſie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wiſſenſchaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil ſind der Meynung, daſs eben von den höchſten Begriffen eine klare Vernunfteinſicht möglich ſeyn muſs, indem ſie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns ſelbſt aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Leſſing ſelbſt die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für ſchlechterdings nothwendig, wenn dem menſchlichen Geſchlecht damit geholfen werden ſoll. *) Eben ſo ſind wir überzeugt, daſs, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geiſtigen Gegenſtänden) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme ganz entbehrlich ſey. **) Ein abſoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geſchichte übergetragen, wonach in allen Erſcheinungen und Werken des menſchlichen Geiſtes entweder das eine oder das andre Prinzip herrſcht, wonach es nur zwei Syſteme und zwei Religionen giebt, eine abſolut gute und eine ſchlechthin böſe; ferner die Meynung, daſs alles vom Reinen und Lautern angefangen und alle späteren Entwicklungen, (die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren), nur Verderbniſs und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwerdt, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorherging; und eine Weltansicht und Religion, die, obgleich der absoluten entgegengesetzt, doch aus eigenem Grunde entsprang, und nicht aus Verfälschung der ersten. Das Heidenthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

---

*) Erziehung des Menſchengeſchlechts. §. 76.

**) Beſonders wenn man auf der andern Seite da nur von Anſichten reden will, wo man von alleinſeligmachenden Wahrheiten ſprechen ſollte.

Diese Betrachtungen führen auf unsern Anfangspunkt zurück. Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewuſstseyn widerspricht, kann in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heiſsen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkennte, alle Anfoderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen. Die Polemik gegen Vernunft und Wissenschaft verstattet zwar eine gewisse vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, so daſs wir leichter die Absichten derselben als ihren bestimmten Sinn errathen können. Indeſs fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Auſserordentliches zu stoſsen. Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, daſs jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein groſser Mensch sey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, daſs das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntniſs seyn muſs. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und bloſs potentialiter enthaltene herausbildet und zum Aktus erhebt. Dieſs kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, daſs sie allein es seyn werden, die jenes, öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene, System festhalten und zur Erkenntniſs auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bey denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermissen: so kann auch, wo es sich von Wahrheit und Erkenntniſs handelt, die Selbstheit, die es bloſs bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntniſstrieb die gröſste Analogie mit dem Zeugungstrieb hat *),

---

*) Man ſ. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrb. für Medicin. Bd. III. stes Heft. S. 113.

so giebt es auch in der Erkenntniſs etwas der Zucht und Verschämtheit analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten. Das Band unsrer Persönlichkeit ist der Geist, und wenn nur die werkthätige Verbindung beyder Prinzipien schaffend und erzeugend werden kann, so ist Begeisterung im eigentlichen Sinn das wirksame Prinzip jeder erzeugenden und bildenden Kunst oder Wissenschaft. Jede Begeisterung äuſsert sich auf eine bestimmte Weise; und so giebt es auch eine, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äuſsert, eine eigentlich wissenschaftliche Begeisterung. Es giebt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z. B. von Poësie und Religion, geschieden, und etwas ganz für sich bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe Eins ist, wie die behaupten, welche jetzt in so vielen Schriften alles mit allem zu vermischen bemüht sind. Man sagt, die Reflexion sey gegen die Idee feindselig; aber gerade dieſs ist der höchste Triumph der Wahrheit, daſs sie aus der äuſsersten Scheidung und Trennung dennoch siegreich hervortitt. Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das *Primum passivum* in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, Eins und doch jedes frey in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beyder Prinzipien der Erkenntniſs, sondern die Indifferenz; das Maſs und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Prinzip, andrerseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.

Wenn der Philosophie das dialektische Prinzip, d. h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, daſs sie in sich selbst weder Maſs noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts andres übrig, als daſs sie sich historisch zu orientiren sucht, und die Ueberlieferung, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poësie bei uns durch die Kenntniſs der Dichtungen aller Nationen zu begründen meynte, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. Wir hegen die gröſste Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, daſs die fast allgemeine Meynung, als habe der Mensch erst allmälig von der Dumpfheit des thierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unsrige sey. Dennoch glauben wir, daſs die Wahrheit uns näher liege, und daſs wir für die Probleme, die zu unsrer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserm eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloſs historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniſs gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben. Das einzig wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständniſs jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das auſser und über allem Gegensatz liegende zu suchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmälig dargestellt wird.

Inhalt
des ersten Bandes.

I. Vom Ich als Prinzip der Philoſophie, oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen. S. 1 - 114.

II. Philoſophiſche Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. S. 115 - 200.

III. Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre. S. 201 - 340.

IV. Ueber das Verhältniſs der bildenden Künſte zu der Natur. Eine akademiſche Rede. S. 341 - 396.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Erſter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1856.

Einleitung

in die

Philoſophie der Mythologie

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

von

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schelling.

Phil. 300 b: 2,1.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1856.

Am R 3027

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

Das nachfolgende Werk, das als erſtes aus dem handſchriftlichen Nachlaſſe Schellings, und zwar nach der Abſicht des Urhebers in Form von Vorleſungen, erſcheint, beſteht aus zwei Theilen. Der erſte (Vorleſung I bis X), enthaltend eine philoſophiſche Kritik der ſowohl wirklich hervorgetretenen, [illegible] überhaupt möglichen Erklärungsweiſen der Mythologie, iſt nicht erſt in den letzten Jahren aus der Feder des Philoſophen gefloſſen, er war ſogar in einer, zwar in der Anordnung wie in der Ausführung verſchiedenen, aber in Beziehung auf den Hauptgedanken mit der gegenwärtigen völlig übereinſtimmenden Darſtellung bereits vor beinahe dreißig Jahren gedruckt, jedoch nicht ausgegeben worden, was übrigens nicht verhinderte, daß einzelne Exemplare den Weg ins Publikum gefunden haben. Die letzte Ueberarbeitung von Seiten des ſel. Verfaſſers hat dieſer erſte, hiſtoriſche Theil der Einleitung theils in den letzten Jahren ſeines Aufenthaltes in München, theils noch in Berlin ſelbſt, wo er ebenfalls (1842 und 1845) über Philoſophie der Mythologie las, erfahren. Anders verhält es ſich mit dem zweiten Theil (Vorleſung XI bis XXIV). Er iſt das Jüngſte, was Schelling geſchrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen ſollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Sein

Inhalt iſt die rationale Philoſophie, die hier zwar nur dem Ganzen dient und für den beſondern, in dem vorausgehenden Theil eingeleiteten Zweck entwickelt wird, aber ein Werk für ſich iſt, — die reine Vernunftwiſſenſchaft, deren Darſtellung dem Verewigten, nachdem er die poſitive Philoſophie ausgearbeitet hatte, gar ſehr am Herzen gelegen, die ihn im Alter zu dem Syſtem ſeiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem Syſtem, das in ſeinen Augen zu keiner Zeit abgethan, vielmehr neu zu erſtehen und erſt ſeinen wahren Werth als Vorausſetzung jener zweiten Philoſophie zu erhalten beſtimmt war. Einzelne Bruchſtücke dieſer jüngſten Arbeit hat er in den Sitzungen der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin in beſondern Vorträgen mitgetheilt, welche in den Context des nachfolgenden Werks als integrirende Theile aufgenommen ſind*, mit Ausnahme der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, die ihre eigene Stelle an dem Schluß dieſes Bandes erhalten hat. Das Ganze dieſes zweiten Theils iſt, wie es hier vorliegt, nicht auf dem Katheder vorgetragen worden. Auf die Vollendung desſelben war die Veröffentlichung alles Uebrigen ausgeſetzt geblieben. Die folgenden Theile dieſer Geſammtdarſtellung der Schellingſchen Philoſophie liegen ſämmtlich von der Hand des Urhebers geſchrieben vor.

---

* Die in dieſem Band enthaltenen akademiſchen Abhandlungen ſind:

1) Ueber Kants Ideal der reinen Vernunft, geleſen in der Klaſſenſitzung der Akademie am 15. März 1847 und in der Geſammtſitzung am 29. April deſſelben Jahrs (eilfte und zwölfte Vorleſung).

2) Ueber die urſprüngliche Bedeutung der dialektiſchen Methode, geleſen in der Geſammtſitzung am 13. Juli 1848 (vierzehnte Vorleſung).

3) Ueber die ἁπλᾶ des Ariſtoteles, geleſen in der Klaſſenſitzung am 5. Febr. 1849 (fünfzehnte Vorleſung).

4) Ueber eine principielle Ableitung der drei Dimenſionen des Körperlichen, geleſen in der Geſammtſitzung am 19. December 1850 (achtzehnte und neunzehnte Vorleſung).

5) Ueber einige mit μα zuſammengeſetzte griechiſche Adjective, geleſen in der Geſammtſitzung am 5. Februar 1852 (zwanzigſte Vorleſung).

Nach dem erklärten Willen des Verewigten, welcher die Veröffentlichung ſeiner Werke, falls ſie ihm nicht mehr möglich ſeyn ſollte, ſeinen Söhnen übertragen hat, habe ich die Herausgabe des geſammten Nachlaſſes und die Verantwortlichkeit für deſſen authentiſche Publikation übernommen, jedoch unter Mitwirkung meiner Brüder, und iſt namentlich bei der Edition dieſes Bandes der Rath meines in der Nähe wohnenden jüngeren Bruders Hermann, der auch in letzter Zeit länger mit dem Vater zuſammengelebt und daher Gelegenheit gehabt hat, über manches ſeine Denkweiſe beſonders kennen zu lernen, von mir eingeholt worden. Die mir auf Anſuchen gnädigſt ertheilte zeitliche Enthebung von meinem geiſtlichen Amte gewährt mir die Möglichkeit, mich der übernommenen Aufgabe ausſchließlich zu widmen.

Weinsberg, im Januar 1856.

Karl Friedrich Auguſt Schelling.

Inhaltsüberſicht.

Erſtes Buch.

Erſte Vorleſung. Titel und Gegenſtand dieſer Vorleſungen. S. 1. Gang der Entwicklung. S. 5. Erſte Erklärungsweiſe der Mythologie als Dichtung (die M. hat keine Wahrheit). Entwicklung und Kritik dieſer Anſicht. S. 10. Erörterung der Stelle des Herodot II, 53: woraus ſich das Verhältniß der helleniſchen Mythologie zur Poeſie ergibt. S. 15. Verhältniß der andern Mythologien, namentlich der indiſchen zur Poeſie. S. 21.

Zweite Vorleſung. Die allegoriſche Deutung der Mythologie (Wahrheit iſt in der Mythologie, aber nicht in ihr als ſolcher): die verſchiedenen Arten derſelben, die euemeriſtiſche, moraliſche, phyſikaliſche, S. 26; die kosmogoniſche oder philoſophiſche (nach Heyne). S. 30; die philoſophiſch-philologiſche (nach Hermann). S. 34.

Dritte Vorleſung. Verſuch einer Syntheſis der poetiſchen und philoſophiſchen Anſicht (Parallele zwiſchen der Mitwirkung von Poeſie und Philoſophie bei der Entſtehung der Mythologie und der bei der Sprachenbildung). Reſultat: die Mythologie iſt jedenfalls ein organiſches Erzeugniß. S. 47. — Das Erklärende liegt in einem Dritten, das über Poeſie und Philoſophie. S. 54. Uebergang zur Erörterung der geſchichtlichen Vorausſetzungen der Mythologie. S. 55. Kritik dieſer Vorausſetzungen bei den bisherigen Erklärungsarten: 1) daß die Mythologie von einzelnen erfunden ſey, S. 56; 2) vom Volk ſelbſt. S. 59. Hauptinſtanz gegen die letztere — außer der Verwandtſchaft der verſchiedenen Mythologien —, daß ein Volk erſt mit ſeiner Götterlehre entſteht. S. 61. Reſultat: die Mythologie keine Erfindung.

Vierte Vorleſung. Die religiöſen Erklärungen der Mythologie (Wahrheit iſt in der Mythologie als ſolcher). S. 67. Verſchiedene Arten derſelben, die noch nicht für wirklich religiöſe gelten können (D. Humes Annahme. J. H. Voß). S. 68. Erklärung, die vom religiöſem Inſtinkt ausgeht, wobei entweder die Natur herbeigezogen (Naturvergötterung) oder der Polytheismus von der notitia insita allein abgeleitet wird. S. 76. Annahme einer vorausgehenden förmlichen Lehre von Gott, beſtritten durch Hume. S. 78. Erklärung aus der Entſtellung der geoffenbarten Wahrheit, eines Monotheismus (Leſſing. Cudworth. Euemeriſtiſche Benutzung des A. T. durch G. Voß. Annahme einer Uroffenbarung. William Jones). S. 83. Fr. Creuzers Theorie. S. 89. Uebergang zu der Frage über den Cauſalzuſammenhang zwiſchen Völkertrennung (-Entſtehung) und Polytheismus.

Fünfte Vorleſung. Die phyſiſchen Hypotheſen über Völkerentſtehung. S. 91. Zuſammenhang dieſes Problems mit der Frage nach dem Racenunterſchied. S. 97.

Urſache der Völkertrennung in einer geiſtigen Kriſis, bewieſen aus dem Connex der Völkertrennung mit der Sprachenentſtehung — 1 Moſ. 11 —. S. 100. Erklärung jener Kriſis und der poſitiven Urſache der Völkerentſtehung. S. 103. Mittel, der Auflöſung in Völker zu begegnen, das Einheitsbewußtſeyn zu erhalten (Vorgeſchichtliche Monumente. Babyloniſcher Thurm). S. 115.

Sechſte Vorleſung. Das Princip der urſprünglichen Einheit: ein allgemeiner, der Menſchheit gemeinſchaftlicher Gott. S. 118. Nähere Unterſuchung darüber, wobei Zwiſchenerörterung über den Unterſchied von ſimultanem und ſucceſſivem Polytheismus. S. 123. Entſcheidung der Hauptfrage, wer jener gemeinſame Gott war. Begriff des relativen Monotheismus und hieraus Erklärung der Mythologie als eines Proceſſes, in welchem mit der Götterlehre zugleich die Völker und Sprachen in geſetzmäßiger Ordnung entſtehen. S. 126. Vergleichung dieſes Reſultats mit der Annahme eines vorangegangenen reinen Monotheismus. S. 136. Verhältniß des relativen Monotheismus zur Offenbarung. S. 140.

Siebente Vorleſung. Beſtätigung des Bisherigen durch die moſaiſchen Schriften. S. 144. Bedeutung der Sündfluth. S. 149. Der Monotheismus des Abraham kein abſolut unmythologiſcher. S. 161.

Achte Vorleſung. Weitere Beſtimmungen über den Gott der Vorzeit in ſeinem Verhältniß zum wahren Gott. S. 175. Anwendung auf den Offenbarungs-Begriff. S. 179. Auseinanderſetzung des Verhältniſſes der vorgeſchichtlichen zur geſchichtlichen Zeit, woraus der Schluß, daß der Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang hat, was mit David Humes Behauptung übereinſtimmt. S. 181. Uebergeſchichtlicher Vorgang, durch den der relative Monotheismus entſtanden iſt und letzte Vorausſetzung der Mythologie im (von Natur) gottſetzenden menſchlichen Bewußtſeyn. S. 184. Reſultat: die Mythologie iſt, ſubjektiv betrachtet, ein nothwendiger (im Bewußtſeyn vor ſich gehender) theogoniſcher Proceß. S. 193.

Neunte Vorleſung. Ueber Ottfried Müllers ſcheinbar analoge Anſicht von der Mythologie. S. 199. Was das der Philoſophie der Mythologie Eigenthümliche bleibe. S. 202. Hiebei Excurs über das Eigenthumsrecht des Autors auf ſeine Gedanken. Vorgang zur Frage nach der objektiven Bedeutung des theogoniſchen Proceſſes. S. 204.

Zehnte Vorleſung. Zuſammenhang der Philoſophie der Mythologie mit anderen Wiſſenſchaften und ihre Wichtigkeit für dieſelben: 1) für die Philoſophie der Geſchichte. S. 228. 2) für die Philoſophie der Kunſt. S. 242. 3) für die Philoſophie der Religion. S. 244.

Zweites Buch.

Eilfte Vorleſung. Im Alterthum keine philoſophiſche Religion möglich. S. 257. Das Chriſtenthum ſetzt die freie Religion nicht unmittelbar. Katholicismus. Reformation. S. 260. Die natürliche Theologie S. 263. Auflöſung der alten Metaphyſik. S. 266. Uebergang zur philoſophiſchen Entwicklung ſelbſt. Dieſe hiſtoriſch bis Spinoza, ſpekulativ bis zum Begriff des Seyenden gehend. S. 27.

Zwölfte Vorleſung. Hiſtoriſcher Fortgang durch Locke, Hume, Leibniz. Bedeutung von Leſſings Spinozismus. S. 277. Jacobis Vernunftwiſſen. S. 280. Kants Kritik. Das Ideal der reinen Vernunft. S. 282. Hieran ſich anknüpfend die Deduction der Momente des Seyenden. S. 288. Verhältniß dieſer Momente zum Seyenden ſelbſt. S. 291.

Dreizehnte Vorleſung. Das Seyende ſelbſt = Princip. Zu dieſem iſt nicht deductiv, ſondern inductiv zu kommen. S. 295. Erörterung über die Elemente dieſer Induction als im reinen Denken zu finden (nicht aus der Erfahrung, nicht in pſychologiſchen Thatſachen) vermittelſt des Grundſatzes des Widerſpruchs. S. 297. Logiſche Erörterungen über dieſen Grundſatz. S. 301. Zahlen in der Philoſophie (Trichotomie). S. 312. Fortgang der philoſophiſchen Entwicklung vom Seyenden (den Elementen) zu dem was das Seyende Iſt. Das ontologiſche Argument. S. 313.

Vierzehnte Vorleſung. Die inductive Methode, die den Stoff aus dem reinen Denken nimmt, entſprechend der dialektiſchen. S. 321. Darſtellung der letzteren nach Platon, wobei nähere Beſtimmungen über das Verhältniß der Elemente des Seyenden zum Seyenden ſelbſt, insbeſondere über ihre Möglichkeit, als ſelbſtſtändige Principien hervorzutreten. S. 322. Uebergang zu Ariſtoteles. S. 336.

Fünfzehnte Vorleſung. Die dialektiſche Methode nach Ariſtoteles: 1) negativ in ſeinen Vorwürfen gegen die Dialektik und Sophiſtik. S. 340. 2) poſitiv in ſeiner Lehre von den ἁπλοῖς. S. 349. Hiſtoriſches und ſpeculatives Reſultat: die ſchlechthin einfachen Elemente ſind nur durch reines Denken zu gewinnen. S. 351. Die Dialektiker zur Zeit des Ariſtoteles. S. 357.

Sechzehnte Vorleſung. Allgemeine Erörterung über den höchſten Gegenſtand. S. 360. Aufgabe der neu entſtehenden erſten (rationalen) Philoſophie. S. 363. Ausgang derſelben von der Indifferenz. Stoff derſelben die abſolute Idee (Gott und Welt in Eins). S. 366. Charakteriſirung des Identitätsſyſtems (Kant, Fichte) und ſeines Pantheismus. S. 368. Begriff der reinrationalen Philoſophie, ihre Vergleichung mit der Mathematik. S. 370. Wiefern die erſte Wiſſenſchaft nicht bloß Wiſſenſchaft des Allgemeinen. Verhältniß des Ariſtoteles zu dieſer Frage. S. 377. Allgemeines über Ariſtoteles.

Siebenzehnte Vorleſung. Fortgang zur Expoſition der rationalen Philoſophie. Die Principe werden, ins Seyn erhoben, zu Urſachen. Das Verhältniß der drei Urſachen (Potenzen) zu einander. S. 386. Paralleliſirung derſelben mit den Urſachen bei Platon, S. 391, bei Ariſtoteles. S. 397. Wie weit iſt mit den drei Urſachen zu kommen? (Materie. Quantität. Qualität. Dinge). S. 398. Vierte Urſache. Ihr Verhältniß zu den drei Potenzen, zu Gott. S. 399. Die vierte Urſache = Seele = τί ἦν εἶναι des Ariſtoteles. S. 402.

Achtzehnte Vorleſung. Recapitulation der vier Principe als Urſachen des Entſtehens von allem (der Ideenwelt). Die Seele Mittelglied zwiſchen dem Concreten und Gott. Platoniſche Weltſeele. Wiefern die Seele im Unbeſeelten. Die Seele als Princip = a^0 und ihr Verhältniß zu Gott. S. 416. Das Dilemma einer innergöttlichen oder außergöttlichen Welt. Die Erhebung in die Selbſtheit (= Geiſt. Ciceros quinta quaedam natura). S. 419. Veränderter Charakter der Wiſſenſchaft in Folge der nun folgenden außerintelligibeln Welt. S. 421. Unterſchied zwiſchen der metaphyſiſchen und phyſiſchen Materialität (Platon). Weſen der phyſiſchen Materie (Kepler). Verhältniß der Idee zur Materie. S. 422. Die Ausdehnung. Raum und Zeit. Verhältniß der Geſchöpfe zum Raum. S. 427. Eigenſchaft der Materie. Begriff des Körpers. S. 431.

Neunzehnte Vorleſung. Was zu einer Deduction der drei Dimenſionen des Körperlichen erfordere. S. 433. Deduction der drei Dimenſionen unter Anſchluß an Ariſtoteles. S. 435. Verhältniß der Principe zu den Dimenſionen.

insbeſondere zu der vierten Urſache (der Seele in ihren verſchiedenen Stufen). S. 442. Die phyſiſche Seite der Seele. S. 451. Fortgang zum Hyperphyſiſchen der Seele, dem νοῦς (Ariſtoteles). S. 454.

Zwanzigſte Vorleſung. Ueber den Nus des Ariſtoteles. S. 457. Nus = Geiſt. Ewige Natur deſſelben. S. 459. Weſen des Geiſtes = Wollen. Unterſcheidung des erſten (Ur-) Wollens und des Wollens im Individuum. Entſtehung der individuellen Seelen. S. 462. Vergleichung dieſes Idealismus mit dem Fichteſchen; ſeine Uebereinſtimmung mit dem allgemeinen menſchlichen Bewußtſeyn, ſo wie ſein Zuſammenhang mit dem Begreifen einer künftigen Fortdauer. S. 464. Etymologie des Worts μακάριος. Unſterblichkeitstheorie. S. 469. Verhältniß des Ariſtoteles zur Unſterblichkeitslehre. S. 478. Prometheus als Repräſentant des Gegengöttlichen. S. 481. Die Vernunftwiſſenſchaft lehnt die Frage ab, ob Gott die Handlung des Menſchen gewollt, mit welcher er die Welt aus der Idee geſetzt. Rückblick auf den Gang der Vernunftwiſſenſchaft. S. 487.

Einundzwanzigſte Vorleſung. Löſung der Antinomie in Beziehung auf Begrenztheit und Unbegrenztheit des Weltalls. S. 490. Paläontologie. Die Geſchichte des Erdkörpers eine innere, keine äußere. S. 493. Entſtehung des Menſchengeſchlechts. Einheit deſſelben. Racenunterſchied. Gegenſatz des einen göttlichen und der natürlichen Geſchlechter. S. 500. Rechtfertigung dieſer Anſicht gegen Einwendungen vom philanthropiſchen Standpunkt. S. 512.

Zweiundzwanzigſte Vorleſung. Die Erkenntnißtheorie (der Gegenſtand der Seele nicht Gott, ſondern das Seyende). S. 516. Unterſcheidung des natürlichen Erkennens und der erworbenen Wiſſenſchaft, die ſich auf das natürliche Erkennen gründet (alte Metaphyſik). S. 522. Uebergang von der Erkenntnißtheorie zur praktiſchen Philoſophie. Deduction des moraliſchen Geſetzes. S. 527. Unabhängigkeit des Moralgeſetzes von Gott (die Δίκη der Alten. Kant). Deduction des Staats. S. 530.

Dreiundzwanzigſte Vorleſung. Der Staat nicht Produkt der Freiheit, weil vielmehr deren Urbedingung, alſo nicht durch Vertrag entſtanden. S. 534. Die Geneſis des Staats von der geſchichtlichen Seite. S. 539. Staat und Geſellſchaft und ihre verſchiedenen Stellungen zu einander, woraus die verſchiedenen Staatsformen. S. 541. Griechenland. Rom. S. 542. Durch das Chriſtenthum wird der Staat Mittel (nicht Zweck) und dem einzelnen die Aufgabe, über den Staat innerlich hinaus zu kommen. S. 546.

Vierundzwanzigſte Vorleſung. Verhältniß des Individuums zum Sittengeſetz. Unſeligkeit des Handelns. S. 553. Rückzug in das contemplative Leben (Askeſe. Kunſt. Wiſſenſchaft) und was damit zuletzt dem Ich zu erreichen ſteht, nämlich Gott in der Idee, als Finalurſache. (Gleiches Ziel der alten Philoſophie). S. 556. Ende der bloßen Vernunftwiſſenſchaft (der negativen Philoſophie). Forderung der poſitiven Philoſophie und Uebergang zu derſelben. Charakteriſirung der poſitiven Philoſophie. Vorfrage derſelben. S. 560.

Abhandlung

über die Quelle der ewigen Wahrheiten. Entwicklung des Fragepunktes. S. 575. Behandlung der Frage bei den Scholaſtikern. S. 577. Deſcartes Entſcheidung. Bayle gegen Deſcartes. S. 578. Leibniz Theorie und Kritik derſelben. S. 581. Der Hegelſche Rationalismus S. 583. Poſitive Löſung der Frage mit Anknüpfung an Kants Lehre vom Ideal der Vernunft. S. 584.

Erſtes Buch.

Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung

in die

Philoſophie der Mythologie.

Erſte Vorleſung.

Meine Herren, Sie erwarten mit Recht, daß ich vor allem über den Titel mich erkläre, unter dem dieſe Vorleſungen angekündigt ſind, nicht zwar darum, weil er neu iſt, und weil er insbeſondere vor einer gewiſſen Zeit ſchwerlich im Lectionenverzeichniß einer deutſchen Univerſität geſtanden hat: denn was dieſen Umſtand betrifft, wenn man davon einen Einwurf hernehmen wollte, würde ſchon die löbliche Freiheit unſerer Hohenſchulen uns zu ſtatten kommen, welche die Lehrer nicht auf den Kreis gewiſſer einmal anerkannter und unter alten Titeln hergebrachter Hauptfächer beſchränkt, die ihnen verſtattet, ihre Wiſſenſchaft auch über neue Gebiete auszudehnen, Gegenſtände, die ihr bis jetzt fremd geblieben, an ſie heranzuziehen und in beſondern frei gewählten Vorträgen zu behandeln, wobei es ſelten vorkommen wird, daß dieſe Gegenſtände nicht zu einer höheren Bedeutung erhoben, die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht in irgend einem Sinne erweitert werde. Jedenfalls erlaubt dieſe Freiheit, den wiſſenſchaftlichen Geiſt nicht bloß allgemeiner und mannigfaltiger, ſondern ſelbſt tiefer anzuregen, als auf Schulen möglich iſt, wo nur das Vorgeſchriebene gelehrt und nur das geſetzlich Nothwendige gehört wird. Denn wenn bei Wiſſenſchaften, die ſich ſeit langer Zeit allgemeiner Anerkennung erfreuen, das Reſultat großentheils nur als Stoff überliefert wird, ohne daß dem Zuhörer zugleich die Art, wie es erreicht worden, gezeigt wird, ſo werden beim Vortrag einer neuen Wiſſenſchaft die Zuhörer herbeigerufen, um ſelbſt Zeuge ihres Entſtehens zu ſeyn, zu ſehen, wie der wiſſenſchaftliche Geiſt ſich zuerſt des Gegenſtandes bemächtigt, dann ihn — nicht ſowohl zwingt, als vielmehr beredet, die in ihm verborgenen und noch verſchloſſenen Quellen der Erkenntniß zu öffnen. Denn unſer Beſtreben, einen Gegenſtand zu erkennen, darf (man muß es noch immer wiederholen) nie die Abſicht haben, etwas in ihn hineinzutragen, ſondern nur ihn zu veranlaſſen, daß er ſich ſelbſt zu erkennen gebe, und leicht möchte die Beobachtung der Art, wie durch wiſſenſchaftliche Kunſt der widerſtrebende Gegenſtand zum Selbſtaufſchluß gebracht wird, den Zuſehenden mehr als jede Kenntniß bloßer Reſultate befähigen, künftig ſelbſt an der Fortbildung der Wiſſenſchaft thätigen Antheil zu nehmen.

Ebenſowenig könnte es uns zu einer vorläufigen Erklärung veranlaſſen, wenn man etwa ſagte, es ſeyen nicht leicht zwei Dinge einander ſo fremd und disparat, als Philoſophie und Mythologie; gerade darin könnte die Aufforderung liegen, ſie einander näher zu bringen, denn wir leben in einer Zeit, wo in der Wiſſenſchaft auch das Entlegenſte ſich berührt, und in keiner früheren vielleicht war ein lebendiges Gefühl von der inneren Einheit und Verwandtſchaft aller Wiſſenſchaften gleichmäßiger und allgemeiner verbreitet.

Wohl aber möchte eine vorausgehende Erklärung deßhalb nöthig ſeyn, weil der Titel: *Philoſophie der Mythologie*, inwieferne er an ähnliche, wie *Philoſophie der Sprache*, *Philoſophie der Natur* u. a. erinnert, für die Mythologie eine Stellung in Anſpruch nimmt, die bis jetzt nicht gerechtfertigt erſcheint, und je höher ſie iſt, deſto tiefere Begründung fordert. Wir werden nicht für genug halten, zu ſagen, ſie beruhe auf einer höheren Anſicht; denn mit dieſem Prädicat iſt nichts bewieſen, ja nicht einmal etwas geſagt. Die Anſichten haben ſich nach der Natur der Gegenſtände zu richten, nicht umgekehrt richtet ſich dieſe nach jenen. Es ſteht nicht geſchrieben, daß alles philoſophiſch erklärt werden müſſe, und wo geringere Mittel ausreichen, wäre es überflüſſig, die Philoſophie herbeizurufen, von der beſonders die horaziſche Regel gelten ſollte:

> Ne Deus intersit, nisi dignus vindice nodus
> Inciderit.

Ebendieß werden wir alſo auch in Anſehung der Mythologie verſuchen, ob ſie nämlich nicht eine geringere Anſicht zulaſſe, als diejenige iſt, welche der Titel „Philoſophie der Mythologie“ auszudrücken ſcheint. Erſt müſſen nämlich alle anderen und näherliegenden als unmöglich dargethan, ſie ſelbſt die einzig mögliche geworden ſeyn, ehe wir ſie für begründet erachten dürfen.

Dazu wird ſich nun aber nicht mittelſt einer bloß zufälligen Aufzählung gelangen laſſen, es wird einer Entwicklung bedürfen, welche nicht einmal bloß alle wirklich aufgeſtellten, ſondern die überhaupt aufzuſtellenden umfaßt, einer Entwicklung, deren Methode verhindert, daß keine überhaupt denkbare übergangen werde. Eine ſolche Methode kann nur die von unten aufſteigende ſeyn, welche nämlich von der erſten möglichen ausgeht, durch Aufhebung derſelben zu einer zweiten gelangt, und ſo durch Aufhebung je der vorhergehenden den Grund zu einer folgenden legt, bis diejenige erreicht iſt, welche keine mehr außer ſich hat, in die ſie ſich aufheben könnte, und daher nicht mehr bloß als die wahr ſeyn könnende, ſondern als die nothwendig wahre erſcheint.

Dieß hieße zugleich auch ſchon alle Stufen einer philoſophiſchen Unterſuchung der Mythologie durchgehen, denn eine philoſophiſche Unterſuchung iſt im Allgemeinen ſchon jede, welche über die bloße Thatſache, hier die Exiſtenz der Mythologie, hinausgeht und nach der Natur, nach dem Weſen der Mythologie fragt, indeß die bloß gelehrte oder hiſtoriſche Forſchung ſich begnügt, die mythologiſchen Thatſachen zu conſtatiren. Dieſe hat das Daſeyn der Thatſachen, welche hier in Vorſtellungen beſtehen, durch die Mittel zu erweiſen, die ihr in fortdauernden, oder im Falle der Nichtfortdauer hiſtoriſch bezeugten Handlungen und Gebräuchen, ſtummen Denkmälern (Tempeln, Bildwerken) oder redenden Zeugniſſen, Schriftwerken, die ſich ſelbſt in jenen Vorſtellungen bewegen, oder ſie als vorhanden darthun, an die Hand gegeben ſind.

In dieſes Geſchäft der hiſtoriſchen Forſchung wird der Philoſoph nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr, es in der Hauptſache als gethan vorausſetzend, wird er es höchſtens an ſolchen Stellen ſelbſt aufnehmen, wo es ihm durch die Alterthumsforſcher nicht gehörig vollführt oder nicht völlig vollbracht ſcheint.

Das Hindurchgehen durch die verſchiedenen möglichen Anſichten wird übrigens noch einen andern Vortheil gewähren. Auch die mythologiſche Forſchung mußte ihre Lehrjahre durchlaufen, die ganze Unterſuchung hat nur ſchrittweiſe ſich erweitert, indem die verſchiedenen Seiten des Gegenſtandes nur eine nach der andern dem Forſcher hervortraten; wie denn ſelbſt dieſes, daß wir nicht von dieſer oder jener Mythologie, ſondern von Mythologie überhaupt und als allgemeiner Erſcheinung reden, nicht bloß die Kenntniß verſchiedener Mythologien, die uns nur ſehr allmählich zu Theil geworden, ſondern auch die gewonnene Einſicht vorausſetzt, daß in ihnen allen etwas Gemeinſchaftliches und Uebereinſtimmendes ſey. Die verſchiedenen Anſichten werden alſo nicht an uns vorübergehen, ohne daß zugleich auf dieſe Weiſe alle Seiten des Gegenſtandes ſich nach einander zeigen, ſo daß wir eigentlich erſt am Ende wiſſen werden: *was die Mythologie iſt*; denn der Begriff, von dem wir ausgehen, kann natürlich vorerſt nur ein äußerer und bloß nomineller ſeyn.

Zur vorläufigen Verſtändigung wird indeß gehören, zu bemerken, daß die Mythologie als ein *Ganzes* gedacht wird, und nach der Natur dieſes Ganzen (alſo nicht zunächſt der einzelnen Vorſtellungen) gefragt wird, und daß daher überall bloß der *Urſtoff* in Betracht kommt. Das Wort kommt uns wie bekannt von den Griechen; ihnen bezeichnete es im weiteſten Sinne das Ganze der ihnen eigenthümlichen Sagen und Erzählungen, die im Allgemeinen über die geſchichtliche Zeit hinausgehen. Indeß unterſcheidet man in demſelben bald zwei ſehr verſchiedene Beſtandtheile. Denn einige jener Sagen gehen zwar über die geſchichtliche Zeit hinaus, aber ſie bleiben in der vorgeſchichtlichen ſtehen, d. h. ſie enthalten noch Thaten und Ereigniſſe eines menſchlichen, wenn auch höher als des jetztlebenden begabten und gearteten Geſchlechts. Ferner wird auch manches noch zur Mythologie gerechnet, was offenbar erſt von ihr abgeleitete oder auf ſie begründete Dichtung iſt. Aber der Kern, an den ſich dieß alles angeſetzt hat, der Urſtoff beſteht aus

Begebenheiten und Ereigniſſen, die einer ganz andern Ordnung der Dinge, nicht nur als der geſchichtlichen, ſondern als der menſchlichen angehören, deren Helden Götter ſind, eine, ſo ſcheint es, unbeſtimmte Menge religiös verehrter Perſönlichkeiten, die unter ſich eine eigene, mit der gemeinen Ordnung der Dinge und des menſchlichen Daſeyns zwar in vielfacher Beziehung ſtehende, aber doch weſentlich von ihr abgeſonderte und für ſich eigene Welt bilden, die Götterwelt. Inwiefern darauf geſehen wird, daß dieſer religiös verehrten Weſen viele ſind, iſt die Mythologie Polytheismus, und wir werden dieſes Moment, das ſich der Betrachtung zuerſt darbietet, das polytheiſtiſche nennen. Vermöge deſſelben iſt die Mythologie im Allgemeinen Götterlehre.

Aber dieſe Perſönlichkeiten ſind zugleich in gewiſſen natürlichen und geſchichtlichen Beziehungen zu einander gedacht. Wenn Kronos ein Sohn des Uranos heißt, ſo iſt dieß ein natürliches, wenn er den Vater entmannt und der Weltherrſchaft entſetzt, ſo iſt dieß ein geſchichtliches Verhältniß. Da indeß natürliche Verhältniſſe im weitern Sinn auch geſchichtliche ſind, ſo wird dieſes Moment hinlänglich bezeichnet ſeyn, wenn wir es das geſchichtliche nennen.

Hiebei iſt jedoch ſogleich zu erinnern, daß die Götter nicht etwa erſt abſtract und außer dieſen geſchichtlichen Verhältniſſen vorhanden ſind: als mythologiſche ſind ſie ihrer Natur nach, alſo von Anfang geſchichtliche Weſen. Der vollſtändige Begriff der Mythologie iſt daher nicht bloße Götterlehre zu ſeyn, ſondern Göttergeſchichte, oder wie die Griechen das natürliche allein hervorhebend ſagen, Theogonie.

Dieſem eigenthümlichen Ganzen menſchlicher Vorſtellungen ſtehen wir alſo gegenüber, und es ſoll die wahre Natur deſſelben gefunden und auf die angezeigte Weiſe ausgemittelt und begründet werden. Da aber hiebei von einer erſten möglichen Anſicht ausgegangen werden ſoll, ſo werden wir nicht umhin können, auf den erſten Eindruck zurückzugehen, den das Ganze der Mythologie in uns hervorbringt; denn je tiefer wir anfangen, deſto gewiſſer werden wir ſeyn, keine Anſicht, die ſich möglicherweiſe aufſtellen läßt, zum voraus ausgeſchloſſen zu haben.

Denken wir uns alſo, um ganz, wie man zu ſagen pflegt, von vorne empfangen, an die Stelle eines ſolchen, der noch nie von Mythologie gehört hätte, und dem jetzt eben zum erſtenmale ein Theil der griechiſchen Göttergeſchichte oder ſie ſelbſt vorgetragen würde, und fragen wir, was ſeine Empfindung ſeyn würde. Unſtreitig eine Art von Befremdung, die nicht unterlaſſen würde, ſich durch die Fragen zu äußern: Wie habe ich dieß zu nehmen? Wie iſt es gemeint? Wie alſo entſtanden? Sie ſehen, die drei Fragen gehen unaufhaltſam in einander über, und ſind im Grunde nur eine. Durch die erſte verlangt der Fragende nur eine Anſicht für ſich; nun kann er aber die Mythologie nicht anders *nehmen*, d. h. er kann ſie in keinem andern Sinn verſtehen wollen, als in dem ſie *urſprünglich* verſtanden, in dem ſie alſo *entſtanden* iſt. Nothwendig geht er demnach von der erſten Frage zur zweiten, von der zweiten zu der dritten fort. Die zweite (wie gemeint?) iſt die Frage nach der *Bedeutung*, aber nach der *urſprünglichen*; die Antwort muß daher ſo beſchaffen ſeyn, daß die Mythologie in demſelben Sinn auch entſtehen konnte. Der *Anſicht*, die ſich auf die *Bedeutung*, folgt nothwendig die *Erklärung*, die ſich auf die *Entſtehung* bezieht, und wenn etwa um die Mythologie in irgend einem Sinn entſtehen zu laſſen, d. h. um ihr eine gewiſſe Bedeutung als urſprünglich zuzuſchreiben, Vorausſetzungen nöthig ſind, die ſich als unmögliche erweiſen laſſen, ſo fällt damit die Erklärung, und mit der Erklärung fällt auch die Anſicht.

Wirklich gehört nicht viel dazu, um zu wiſſen, daß jede über die bloße Thatſache hinausgehende und daher irgendwie philoſophiſche Forſchung von jeher mit der Frage nach der Bedeutung angefangen hat.

Unſere vorläufige Aufgabe iſt, die Anſicht, welche der Titel ausdrückt, durch Ausſcheidung und Aufhebung aller andern, alſo überhaupt auf negative Weiſe zu begründen; denn ihr poſitiver Erweis kann nur erſt die angekündigte Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn. Nun haben wir aber ſo eben geſehen, daß die bloße Anſicht für ſich nichts iſt, alſo für ſich auch keine Beurtheilung zuläßt, ſondern nur durch die mit ihr verbundene oder ihr entſprechende *Erklärung*. Dieſe ſelbſt aber wird nicht vermeiden können, gewiſſe Vorausſetzungen zu machen, die als unvermeidlich zufällige einer von der Philoſophie ganz unabhängigen Beurtheilung fähig ſind. Durch eine ſolche Kritik nun — welche nicht ſelbſt ſchon eine von der Philoſophie vorgeſchriebene, ſo zu ſagen dictirte Anſicht mitbringt — wird es gelingen, jene Vorausſetzungen jeder einzelnen Erklärungsart entweder mit dem an ſich Denkbaren oder dem Glaublichen, oder ſelbſt mit dem hiſtoriſch Erkennbaren in eine ſolche Vergleichung zu ſetzen, daß hiedurch die Vorausſetzungen ſelbſt, je nachdem ſie mit einem und dem andern übereinſtimmen oder im Widerſpruch ſtehen, ſich als mögliche oder unmögliche zu erweiſen genöthiget werden. Denn einiges iſt ſchon an ſich nicht denkbar, anderes wohl denkbar aber nicht glaublich, noch anderes vielleicht glaublich, aber hiſtoriſch Erkanntem widerſprechend. Denn freilich verliert ſich die Mythologie ihrem Urſprunge nach in eine Zeit, in die keine hiſtoriſche Kunde zurückreicht; dennoch laſſen ſich aus dem, was der hiſtoriſchen Kenntniß noch erreichbar iſt, Schlüſſe ziehen auf das, was ſich in der hiſtoriſch unzugänglichen Zeit als möglich vorausſetzen läßt, was nicht; und eine andere hiſtoriſche Dialektik, als die ſich früher, meiſt auf bloße pſychologiſche Reflexionen gegründet, wohl auch an dieſen von aller Geſchichtskunde ſo weit entlegenen Zeiten verſucht hat, möchte auch von einer ſehr dunkeln Vorzeit noch immer mehr erkennen laſſen, als die Willkür, mit der man ſich Vorſtellungen über dieſelbe zu machen gewohnt iſt, ſich einbildet. Und gerade indem wir das falſchgeſchichtliche Gewand, mit dem ſich die verſchiedenen Erklärungen zu umgeben verſucht haben, abziehen, kann es nicht fehlen, daß zugleich alles, was noch etwa über den Urſprung der Mythologie und die Verhältniſſe, in denen ſie entſtanden iſt, geſchichtlich auszumitteln iſt, erkennbar werde. Dazu iſt aus jener Zeit wenigſtens ein Denkmal erhalten, das unverwerflichſte, die Mythologie ſelbſt, und jeder wird zugeben, daß Vorausſetzungen, denen die Mythologie ſelbſt widerſpricht, nicht anders als unwahr ſeyn können.

Nach dieſen Bemerkungen, welche den Gang der nächſtfolgenden Entwicklung vorzeichnen, und die ich Sie als Leitfaden feſtzuhalten bitte, da es nicht fehlen kann, daß dieſe Unterſuchung in viele Neben-

und Seitenerörterungen ſich verwickle, über denen es leicht wäre, den Hauptgang und Zuſammenhang derſelben aus den Augen zu verlieren — nach dieſen Bemerkungen alſo gehen wir auf die erſte Frage zurück, auf die Frage: Wie habe ich es zu nehmen? Beſtimmter lautet ſie: Habe ich es zu nehmen als Wahrheit oder nicht als Wahrheit? — Als Wahrheit? Könnte ich das, ſo hätte ich nicht gefragt. Iſt uns in einem ausführlichen und verſtändlichen Vortrag eine Reihe wirklicher Begebenheiten erzählt worden, ſo wird es keinem von uns einfallen zu fragen, was dieſe Erzählung bedeute. Ihre Bedeutung liegt einfach darin, daß die erzählten Begebenheiten wirkliche ſind. Wir ſetzen in dem, der ſie uns vorträgt, die Abſicht voraus, uns zu unterrichten, wir ſelbſt hören ihm in der Abſicht zu, unterrichtet zu werden. Seine Erzählung hat für uns unzweifelhaft doctrinelle Bedeutung. In der Frage, wie habe ich es zu nehmen, d. h. was ſoll, oder was bedeutet die Mythologie, liegt daher ſchon, daß der Fragende ſich außer Stand fühlt, in den mythologiſchen Erzählungen, und da das Geſchichtliche hier von dem Inhalt unzertrennlich iſt, in den mythologiſchen Vorſtellungen ſelbſt Wahrheit, wirkliche Begebenheiten zu ſehen. Sind ſie aber nicht als Wahrheit zu nehmen, als was denn? Der natürliche Gegenſatz von Wahrheit iſt aber Dichtung. Ich werde ſie alſo als Dichtung nehmen, ich werde annehmen, daß ſie auch als Dichtung gemeint und daher auch als Dichtung entſtanden ſeyen.

Dieß alſo wäre unſtreitig die erſte, weil aus der Frage ſelbſt hervorgehende Anſicht. Wir könnten ſie die natürliche oder die unſchuldige nennen, inſoferne ſie im erſten Eindruck gefaßt, nicht über ihn hinaus an die zahlreichen ernſten Fragen denkt, die ſich an jede Erklärung der Mythologie knüpfen. Dem Erfahreneren ſtellen ſich wohl gleich die Schwierigkeiten dar, die mit dieſer Meinung verbunden ſeyn würden, wenn man mit ihr Ernſt machen wollte, auch iſt es nicht unſere Meinung zu behaupten, ſie ſei je wirklich aufgeſtellt worden; nach den gegebenen Erklärungen iſt es für uns genug, daß ſie eine mögliche ſey. Zugegeben außerdem, daß ſie ſich nie als Erklärung geltend zu machen geſucht habe, fehlte es doch nicht an ſolchen, die wenigſtens von keiner andern Anſicht der Mythologie als der poetiſchen wiſſen wollten und eine große Abneigung zu Tage legten gegen jedes Forſchen nach den Gründen der Götter (causis Deorum, wie ſchon alte Schriftſteller ſich ausdrücken), gegen jede Unterſuchung überhaupt, die einen andern als idealen Sinn der Mythologie will. Wir können den Grund dieſes Widerwillens nur in einer zärtlichen Beſorgniß für das Poetiſche der Götter ſehen, das bei den Dichtern allerdings allein feſtgehalten iſt; man fürchtet, es könnte unter Forſchungen, die auf den Grund gehen, jenes Poetiſche Noth leiden oder gar verſchwinden; eine Furcht, die übrigens auch im ſchlimmſten Fall ungegründet wäre. Denn das Ergebniß, wie es ausfiele, würde ſich immer nur auf den Urſprung beziehen, und nichts darüber feſtſetzen, wie die Götter bei den Dichtern oder gegenüber von reinen Kunſtwerken zu nehmen ſeyen. Denn ſogar die, welche in den Mythen irgend einen wiſſenſchaftlichen Sinn (z. B. einen phyſikaliſchen) ſehen, wollen darum nicht, daß man an dieſen Sinn gerade auch bei den Dichtern denke, wie überhaupt die Gefahr nicht eben groß ſcheint, daß in unſerer über alles Aeſthetiſche reichlich, und wenigſtens beſſer als über manches andere belehrten Zeit noch viele geneigt ſeyn könnten, ſich den Homer durch ſolche Nebenvorſtellungen zu verderben; im äußerſten Fall, und wenn unſere Zeit noch ſolches Unterrichts benöthigt wäre, könnte man ſchon auf das bekannte, für ſeinen Zweck noch immer ſehr empfehlenswerthe Buch von Moritz verweiſen. Jedem ſteht es frei, auch die Natur bloß äſthetiſch zu betrachten, ohne darum die Naturforſchung oder die Naturphiloſophie verbieten zu können. Ebenſo mag jeder die Mythologie für ſich bloß poetiſch nehmen; wer aber mit dieſer Anſicht etwas über die Natur der Mythologie ausſprechen will, der muß behaupten, daß ſie auch bloß poetiſch entſtanden ſey, und alle die Fragen an ſich kommen laſſen, die mit dieſer Behauptung entſtehen.

Unbeſchränkt nun genommen, wie wir ſie nicht anders nehmen können, ehe ein Grund zur Einſchränkung gegeben iſt, würde die poetiſche Erklärung den Sinn haben, daß die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugt worden ſind nicht in der Abſicht, etwas damit zu behaupten oder zu lehren, ſondern nur um einen — vorerſt freilich unbegreiflichen — poetiſchen Erfindungstrieb zu befriedigen. Die Erklärung würde alſo die Ausſchließung jedes doctrinellen Sinns mit ſich bringen. Dagegen nun wäre Folgendes einzuwenden.

Jede Dichtung verlangt irgend eine von ihr unabhängige Grundlage, einen Boden, dem ſie entſpringt; nichts kann bloß erdichtet, rein aus der Luft gegriffen ſeyn. Die freieſte Poeſie, die ganz aus ſich erfindet und jeden Bezug auf wahre Begebenheiten ausſchließt, hat darum nicht weniger an den wirklichen und gemeinen Vorfällen des menſchlichen Lebens ihre Vorausſetzung. Jede einzelne Begebenheit muß ſonſt beglaubigten oder als wahr angenommenen ähnlich (ἐτύμοισιν ὁμοῖα) ſeyn, wie Odyſſeus von ſeinen Erzählungen rühmt,[1] wenn auch die ganze Folge und Verkettung ans Unglaubliche ſtreift. Das ſogenannte Wunderbare des homeriſchen Heldengedichts iſt dagegen kein Einwurf. Es hat eine wirkliche Grundlage an der auf ſeinem Standpunkt nun ſchon vorhandenen und als wahr angenommenen Götterlehre; das Wunderbare wird zum Natürlichen, weil Götter, die in menſchliche Angelegenheiten eingreifen, zu der wirklichen Welt jener Zeit gehören, der einmal geglaubten und in die Vorſtellungen derſelben aufgenommenen Ordnung der Dinge gemäß ſind. Wenn aber die homeriſche Poeſie das große Ganze des Götterglaubens zu ihrem Hintergrunde hat, wie könnte man dieſem ſelbſt wieder Poeſie zum Hintergrund geben. Offenbar iſt ihm nichts vorausgegangen, was erſt nach ihm möglich, durch es ſelbſt vermittelt worden, wie eben freie Dichtung.

In Folge dieſer Bemerkungen würde ſich die poetiſche Erklärung näher dahin beſtimmen: Es ſey wohl eine Wahrheit in der Mythologie, aber keine, die abſichtlich in ſie gelegt ſey, keine alſo auch, die ſich feſthalten und als ſolche ausſprechen ließe. Alle Elemente der Wirklichkeit ſeyen in ihr, aber etwa ſo, wie ſie auch in einem Märchen der Art ſeyen, von welcher Goethe uns ein glänzendes Beiſpiel hinterlaſſen hat, wo nämlich der eigentliche Reiz darauf beruht, daß es uns einen

---

[1] Od. XIX, 203.

Sinn vorſpiegle oder in der Ferne zeige, aber der ſich uns beſtändig wieder entziehe, dem wir nachzujagen gezwungen wären, ohne ihn je erreichen zu können; und unſtreitig, derjenige würde als Meiſter in dieſer Gattung gelten, der uns auf dieſe Weiſe am geſchickteſten zu täuſchen, den Zuhörer am meiſten in Athem und gleichſam zum Beſten zu halten verſtünde. In der That aber ſey dieß die eigentlichſte Beſchreibung der Mythologie, die uns mit dem Anklang eines tieferen Sinnes täuſche und immer weiter verlocke, ohne uns jemals Rede zu ſtehen. Oder wem ſey es gelungen, jene verlorenen, unbeſtimmt irrenden Töne je in einen wirklichen Einklang zu bringen? Sie ſeyen denen der Windharfe zu vergleichen, die ein Chaos von muſikaliſchen Vorſtellungen in uns anregen, aber die ſich nie zu einem Ganzen vereinigen. Ein Zuſammenhang, ein Syſtem ſcheine ſich überall zu zeigen, aber es ſey mit ihm, wie nach den Neuplatonikern mit der *reinen Materie*, von der ſie ſagen: Wenn man ſie nicht ſuche, ſtelle ſie ſich dar, greife man aber nach ihr, oder wolle es mit ihr zu einem Wiſſen bringen, ſo entfliehe ſie; und wie viele, die verſucht haben, die flüchtige Erſcheinung der Mythologie zum ſtehen zu bringen, haben nicht wie Ixion in der Fabel ſtatt der Juno die Wolke umarmt!

Wird von der Mythologie nur der abſichtlich hineingelegte Sinn ausgeſchloſſen, ſo iſt damit von ſelbſt auch jeder *beſondere* Sinn ausgeſchloſſen, und werden wir in der Folge Erklärungen kennen lernen, deren jede einen verſchiedenen Sinn in die Mythologie legt, ſo wäre die poetiſche die gegen *jeden* gleichgültige, aber eben darum auch keinen ausſchließende, und gewiß dieſer Vorzug wäre kein geringer. Die poetiſche Anſicht kann zugeben, daß durch die Göttergeſtalten Naturerſcheinungen hindurchſchimmern, ſie kann die erſten Erfahrungen in menſchlichen Dingen unſichtbar waltender Mächte in ihr zu empfinden glauben, warum nicht ſelbſt religiöſe Schauer — nichts was den neuen, ſeiner ſelbſt noch nicht mächtigen Menſchen erſchüttern konnte, wird der erſten Entſtehung fremd ſeyn, dieß alles wird ſich in jenen Dichtungen abſpiegeln und den zauberhaften Schein eines Zuſammenhangs, ja einer von ferne ſtehenden Lehre hervorbringen, den wir als *Schein* gern zugeben und nur verwerfen, wenn ein grober und gemeiner Verſtand ihn in Realität verwandeln will. Jeder Sinn iſt in der Mythologie aber bloß potentiell, wie in einem Chaos, ohne ſich eben darum beſchränken, particulariſiren zu laſſen; ſo wie man dieß verſucht, wird die Erſcheinung entſtellt, ja zerſtört; laſſe man den Sinn wie er in ihr iſt, und erfreue ſich dieſer Unendlichkeit möglicher Beziehungen, ſo iſt man in der rechten Stimmung, die Mythologie aufzufaſſen.

Auf dieſe Weiſe, ſcheint es, hätte die Vorſtellung, die im Anfang faſt zu luſtig ſcheinen konnte, um in einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung eine Stelle zu finden, doch einen gewiſſen Beſtand erlangt, und wir hoffen damit manchen nach ihrem Sinne geredet zu haben, wenn ſie auch ihre Anſicht nicht eben als Erklärung zu geben für gut fanden. Und wer bliebe am Ende, ließen andere Erwägungen es zu, nicht gern bei ihr ſtehen? Wäre es nicht zumal ganz übereinſtimmend mit einer bekannten und beliebten Denkweiſe, den ſpäteren ernſten Zeiten unſeres Geſchlechts ein Weltalter heiterer Poeſie vorauszudenken, einen Zuſtand, der noch frei von religiöſen Schrecken und allen jenen unheimlichen Gefühlen war, von denen die ſpätere Menſchheit gedrückt wurde, die Zeit eines glücklichen und ſchuldloſen Atheismus, wo eben dieſe Vorſtellungen, die ſpäter unter barbariſch gewordenen Völkern ſich zu ausſchließlich religiöſen verdüſtert haben, noch rein poetiſche Bedeutung hatten, ein Zuſtand, wie er vielleicht dem ſinnreichen Baco vorgeſchwebt, als er die griechiſchen Mythen Hauche beſſerer Zeiten nannte, die auf die Rohrpfeifen der Griechen gefallen.[1] Wer dächte ſich nicht gern ein, wenn nicht jetzt noch auf fernen Eilanden, doch in der Urzeit zu findendes Menſchengeſchlecht, dem eine geiſtige Fata Morgana die ganze Wirklichkeit ins Reich der Fabel gehoben hätte? Jedenfalls enthält die Anſicht eine Vorſtellung, durch die jeder hindurchgeht, wenn auch keiner bei ihr verweilt. Eher jedoch, fürchten wir, würde man ihr zugeben, ſelbſt poetiſch erfunden zu ſeyn, als eine geſchichtliche Prüfung auszuhalten. Denn welche nähere Beſtimmung man ihr geben wollte, immer müßte zugleich erklärt werden, wie die Menſchheit oder ein Urvolk oder die Völker überhaupt in ihrer früheſten Zeit gleichmäßig von einem unwiderſtehlichen inneren Trieb befallen, eine Poeſie erzeugt hätten, deren Inhalt Götter und Göttergeſchichte waren.

---

[1] Aurae temporum meliorum, quae in fistulas Graecorum inciderunt.

Wer immer mit einem natürlichen Sinn begabt iſt, hat bei verwickelten Aufgaben die Erfahrung machen können, daß meiſt die erſten Auffaſſungen der Sache auch die richtigen ſind. Allein ſie ſind es nur ſo weit, daß ſie das Ziel bezeichnen, nach dem die Gedanken ſtreben ſollen, nicht aber daß ſie das Ziel ſelbſt ſchon erreicht hätten. Die poetiſche Anſicht iſt ebenfalls eine ſolche erſte Auffaſſung; ſie enthält unſtreitig das Richtige, inwieferne ſie keinen Sinn ausſchließt und die Mythologie durchaus eigentlich zu nehmen erlaubt, und ſo werden wir uns wohl hüten zu ſagen, ſie ſey falſch, im Gegentheil, ſie zeigt was zu erreichen iſt; es fehlen nur die Mittel zur Erklärung; ſie ſelbſt drängt uns alſo, ſie zu verlaſſen und zu weiteren Forſchungen fortzugehen.

Allerdings würde die Erklärung ſehr an Beſtimmtheit gewinnen, wenn man, ſtatt bloß im allgemeinen Poeſie in der Göttergeſchichte zu ſehen, bis zu wirklichen einzelnen Dichtern herabſtiege, und dieſe zu Urhebern machte, nach Anleitung etwa der berühmten und vielbeſprochenen Stelle des Herodotos, wo er zwar nicht von den Dichtern überhaupt, aber von Heſiodos und Homeros ſagt: dieſe ſind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben.[1]

Es liegt in dem Plan dieſer vorläufigen Erörterung, alles aufzuſuchen, was auf die Entſtehung der Mythologie noch etwa ein hiſtoriſches Licht werfen kann, auch wird es erwünſcht ſeyn, bei dieſer Gelegenheit auszumitteln, was ſich über das früheſte Verhältniß der Poeſie zur Mythologie geſchichtlich erkennen läßt. Aus dieſem Grunde werden wir die Stelle des Geſchichtſchreibers einer genaueren Erörterung in dem gegenwärtigen Zuſammenhang wohl werth halten. Denn die Worte bloß von dem zufälligen und äußeren Verhältniß zu verſtehen, daß von den beiden die Göttergeſchichte nur zuerſt in **Gedichten** beſungen worden, würde der Zuſammenhang nicht erlauben, wenn es auch der Sprachgebrauch zuließe.[1] Etwas Weſentlicheres muß gemeint ſeyn. Und auch etwas Geſchichtliches iſt der Stelle unſtreitig abzugewinnen; denn Herodotos ſelbſt gibt ſeine Aeußerung als Ergebniß ausdrücklich angeſtellter Nachforſchungen und angelegentlicher Erkundigungen.

---

[1] Οὗτοι εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησιν. II. 53.

Wäre bloß Heſiodos genannt, ſo könnte man unter der Theogonie das Gedicht verſtehen; da aber von beiden Dichtern ganz gleich geſagt iſt: ſie ſind es, die den Hellenen die Theogonie machten, ſo iſt offenbar, daß nur die Sache, die Göttergeſchichte ſelbſt gemeint ſeyn kann.

Nun können aber doch nicht die Götter überhaupt von den Beiden erfunden ſeyn, der Geſchichtſchreiber kann nicht ſo verſtanden werden, als ob Griechenland erſt ſeit Homeros und Heſiodos Zeiten Götter kenne. Dieß iſt unmöglich ſchon des Homeros ſelbſt willen. Denn dieſer kennt Tempel, Prieſter, Opfer und Altäre der Götter, nicht als etwas Neuentſtandenes, ſondern als etwas eigentlich Uraltes. Man hat wohl oft hören können, bei Homer ſeyen die Götter nur noch poetiſche Weſen. Recht! wenn man damit ſagen will, er denke nicht mehr an ihre ernſte dunkelreligiöſe Bedeutung, aber man kann nicht ſagen, ſie haben ihm überhaupt nur noch poetiſche, für die Menſchen, die er darſtellt, haben ſie eine ſehr reale Geltung, und er hat ſie als Weſen von religiöſer, alſo auch von doctrineller Bedeutung, nicht erfunden, ſondern gefunden. Indeß Herodotos ſpricht in der That nicht von den Göttern überhaupt, ſondern von der Göttergeſchichte, und erklärt ſich näher ſo: Woher ein jeder Gott ſtamme, oder ob ſie alle von jeher geweſen, dieß werde ſo zu ſagen erſt ſeit geſtern oder ehegeſtern gewußt, nämlich ſeit den beiden Dichtern, die nicht länger denn 400 Jahre vor ihm gelebt haben. Dieſe ſeyen es, welche den Hellenen die Göttergeſchichte gemacht, den Göttern ihre Namen gegeben, Ehren und Verrichtungen unter ſie ausgetheilt und eines jeden Geſtalt beſtimmt haben.

Das Hauptgewicht iſt alſo auf das Wort Theogonie zu legen. Dieſes Ganze, will Herodotos ſagen, in dem jedem Gott ſein natürliches und geſchichtliches Verhältniß beſtimmt, jedem ſein eigner Name, ſein beſonderes Amt zugeſchrieben, ſeine Geſtalt gegeben iſt; dieſe Götterlehre, die *Göttergeſchichte* iſt, verdanken die Hellenen dem Heſiodos und Homeros.

---

[1] Wolfii Prolegg. ad Homer. p. LIV. not.

Aber nun auch nur ſo verſtanden, wie ließe ſich der Ausſpruch rechtfertigen? Denn wo ſehen wir den Homeros je eigentlich mit der Entſtehung der Götter beſchäftigt? Höchſt ſelten, und auch da nur gelegenheitlich und vorübergehend läßt er ſich auf eine Erörterung der natürlichen und geſchichtlichen Verhältniſſe der Götter ein. Ihm ſind ſie nicht mehr im Werden begriffene Weſen, ſondern nun ſchon daſeyende, nach deren Gründen und erſtem Urſprung nicht gefragt wird, ſo wenig der heroiſche Dichter, wenn er den Lauf des Helden beſchreibt, der natürlichen Vorgänge gedenkt, durch die er gebildet wurde. Auch Namen, Aemter, Würden ihnen auszutheilen, nimmt ſich ſein forteilendes Gedicht keine Zeit, dieß alles wird als ein Gegebenes behandelt, und wie ein von je und immer Vorhandenes erwähnt. — Heſiodos? Nun freilich, dieſer beſingt die Entſtehung der Götter, und vermöge des exponirenden und didaktiſchen Charakters ſeines Gedichts ließe ſich eher ſagen, von ihm ſey die Theogonie gemacht. Aber vielmehr umgekehrt konnte nur die Entfaltung der Göttergeſchichte ihn bewegen, ſie ſelbſt zum Gegenſtand einer epiſchen Darſtellung zu machen.

Alſo freilich — dieß kann man der Einwendung zugeben — *durch* ihre Gedichte, erſt als Folge von dieſen, iſt die Göttergeſchichte nicht entſtanden. Aber genau betrachtet ſagt Herodotos dieß auch nicht. Denn er ſagt nicht, daß dieſe natürlichen und geſchichtlichen Unterſchiede der Götter zuvor überall *nicht da waren*, er ſagt nur: ſie wurden *nicht gewußt* (οὐκ ἠπιστέατο), er ſchreibt alſo den Dichtern nur zu, daß die Götter gewußt wurden. Dieß verhindert nicht, es nöthigt vielmehr anzunehmen, daß ſie der Sache nach vor den beiden Dichtern vorhanden war, nur in einem dunkeln Bewußtſeyn, chaotiſch, wie ja auch Heſiodos zuerſt (πρώτιστα). Hier zeigt ſich demnach ein doppeltes Entſtehen, einmal dem Stoffe nach und in der Einwickelung, dann in der Entfaltung und Auseinanderſetzung. Es zeigt ſich, daß die Götter geſchichte nicht gleich in der Geſtalt vorhanden war, in welcher wir ſie poetiſch finden; die unausgeſprochene konnte wohl der *Anlage* nach poetiſch ſeyn, aber nicht *wirklich*, alſo iſt ſie auch poetiſch nicht entſtanden. Die dunkle Werkſtätte, der erſte Erzeugungsort der Mythologie liegt jenſeits aller Poeſie, der *Grund* der Göttergeſchichte iſt nicht durch Poeſie gelegt. Dieß iſt klares Reſultat der Worte des Geſchichtſchreibers, wenn ſie in ihrem ganzen Zuſammenhang erwogen werden.

Wenn nun aber Herodotos auch bloß ſagen will: die beiden Dichter haben die zuvor unausgeſprochene Göttergeſchichte zuerſt ausgeſprochen, ſo iſt damit noch nicht klar, wie er ſich ihr beſonderes Verhältniß dabei gedacht habe. Hier müſſen wir denn noch auf ein in der Stelle liegendes Moment aufmerkſam machen: Ἕλλησι — er ſagt, den Hellenen haben ſie die Göttergeſchichte gemacht, dieß ſteht nicht umſonſt da. Dem Herodotos iſt es in der ganzen Stelle nur darum zu thun, hervorzuheben, wovon ihn die Nachforſchungen überzeugt haben, auf die er ſich beruft. Aber was ihn dieſe gelehrt, iſt nur die *Neuheit* der Göttergeſchichte als ſolcher, daß ſie nämlich ganz und gar helleniſch, d. h. mit den Hellenen als ſolchen erſt entſtanden iſt. Herodotos ſetzt den Hellenen die Pelasger voraus, dieſe ſind ihm — durch welche Kriſis iſt jetzt nicht zu ſagen — aber ſie ſind ihm durch eine Kriſis zu Hellenen *geworden*. Von den Pelasgern nun weiß er in einer andern mit der gegenwärtigen in nahem Bezug ſtehenden Stelle Folgendes: daß ſie nämlich den Göttern alles opferten, aber *ohne ſie durch Namen oder Beinamen zu unterſcheiden*. Hier haben wir alſo die Zeit jener ſtummen, noch eingewickelten Göttergeſchichte. Denken wir uns in dieſen Zuſtand zurück, wo das Bewußtſeyn noch chaotiſch mit den Göttervorſtellungen ringt, ohne ſie von ſich wegbringen, ſich gegenſtändlich machen, ohne eben darum ſie ſcheiden und auseinander ſetzen zu können, wo es alſo überhaupt in keinem *freien* Verhältniß zu ihnen iſt. In dieſem drangvollen Zuſtand war auch Poeſie *überhaupt* unmöglich; es würden alſo die beiden älteſten Dichter, vom Inhalt ihrer Dichtungen abgeſehen, ſchon als *Dichter* das Ende jenes unfreien Zuſtandes, des noch pelasgiſchen Bewußtſeyns bezeichnen. Die

Befreiung, die dem Bewußtſeyn durch die Scheidung der Göttervorſtellungen zu Theil wurde, gab den Hellenen auch erſt Dichter, und umgekehrt, nur erſt die Zeit, welche ihnen Dichter gab, brachte auch die vollkommen entfaltete Göttergeſchichte mit ſich. Poeſie ging nicht voraus, wenigſtens nicht wirkliche, und Poeſie hat auch die ausgeſprochene Göttergeſchichte nicht eigentlich hervorgebracht, keines geht dem andern voraus, ſondern beide ſind *das gemeinſchaftliche und gleichzeitige Ende eines frühern Zuſtandes*, eines Zuſtandes der Einwicklung und des Schweigens.

Wir haben uns nun dem Sinn des Geſchichtſchreibers ſchon bedeutend genähert; er ſagt: Heſiodos und Homeros, wir würden ſagen: die Zeit der beiden Dichter hat den Hellenen die Göttergeſchichte gemacht. Herodotos kann ſich ſo ausdrücken, wie er ſich ausgedrückt hat, denn Homeros iſt nicht ein Individuum, wie ſpätere Dichter, wie Alkäos, Tyrtäos oder andere, er bezeichnet eine ganze Zeit, er iſt die herrſchende Macht, das Princip einer Zeit. Es iſt mit den beiden Dichtern nicht anders gemeint, als es gemeint iſt, wenn Heſiodos faſt mit denſelben Worten von Zeus erzählt, daß er nach Beendigung des Kampfs gegen die Titanen von den Göttern zur Uebernahme der Herrſchaft aufgefordert, den Unſterblichen Ehren und Würden wohl vertheilt habe[1]. Mit Zeus als Haupt iſt erſt die eigentliche helleniſche Göttergeſchichte vorhanden, und es iſt nur derſelbe Wendepunkt, der Anfang eigentlich helleniſchen

---

[1] Theog. v. 881 ss.

Αὐτὰρ ἐπεί ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,
Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι,
Δή ῥα τότ' ὤτρυνον βασιλευέμεν ἠδὲ ἀνάσσειν
Γαίης φραδμοσύνῃσιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν
Ἀθανάτων· ὁ δὲ τοῖσιν ἐὺ διεδάσσατο τιμάς.

Herodots Ausdrücke ſind: *οὗτοι* (Heſiodos und Homeros) *δέ εἰσι — τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες.* cf. Theogon. v. 112. *Ὡς τ' ἄφενος δάσσαντο, καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο.*

Bei den vielen Erörterungen, zu denen die Stelle des Herodotos Veranlaſſung gegeben, kann man ſich nur wundern, daß nie, ſo viel mir bekannt, an die des Heſiodos gedacht worden.

Lebens, den der Dichter durch den Namen des Zeus *mythologiſch*, der Geſchichtſchreiber durch die Namen der beiden Dichter *hiſtoriſch* bezeichnet.

Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter, indem wir fragen: Wer von allen, die zumal den Homeros mit Sinn zu leſen wiſſen, ſähe nicht ſogar die Götter in den homeriſchen Gedichten *entſtehen*. Allerdings aus einer für ihn ſelbſt unergründlichen Vergangenheit gehen die Götter hervor, aber man fühlt *wenigſtens*, daß ſie hervorgehen. In der homeriſchen Poeſie funkelt gleichſam alles von Neuheit, dieſe geſchichtliche Götterwelt iſt hier noch in ihrer erſten Friſche und Jugend. Das Religiöſe der Götter allein iſt das Uralte, aber auch nur aus düſterm Hintergrunde Hervorblickende; das Geſchichtliche, das Freibewegliche dieſer Götter iſt das Neue, das eben Entſtehende. Die Kriſis, durch welche die Götterwelt zur Göttergeſchichte ſich entfaltet, iſt nicht außer den Dichtern, ſie vollzieht ſich in den Dichtern ſelbſt, ſie *macht* ihre Gedichte, und ſo kann Herodotos wohl ſagen: die beiden Dichter, nach ſeiner entſchiedenen und wohlbegründeten Meinung die früheſten der Hellenen, haben dieſen die Göttergeſchichte gemacht. Es ſind nicht ihre Perſonen, wie er freilich ſich ausdrücken muß, es iſt die in ſie fallende Kriſis des mythologiſchen Bewußtſeyns, welche die Göttergeſchichte macht. Sie machen die Göttergeſchichte noch in einem ganz andern Sinn, als in welchem man zu ſagen pflegt, daß zwei Schwalben keinen Sommer machen: denn der Sommer würde auch ohne alle Schwalben ſich machen; die Göttergeſchichte aber macht ſich in den Dichtern *ſelbſt*, in ihnen wird ſie, in ihnen gelangt ſie zur Entfaltung, in ihnen iſt ſie zuerſt da und ausgeſprochen.

Und ſo hätten wir den Geſchichtſchreiber, deſſen ungemeine Scharfſinnigkeit zumal in den älteſten Verhältniſſen ſich, was die Sache betrifft, ſtets auch in den tiefſten Unterſuchungen bewährt, bis auf den Ausdruck gerechtfertigt. Er ſteht ſich der Entſtehung der Göttergeſchichte noch nahe genug, um ſich ein hiſtoriſch begründetes Urtheil über ſie zuzuſchreiben. Auch wir dürfen uns auf ſeine Meinung als auf ein ſolches berufen und ſein Urtheil als Beweis geltend machen, daß Poeſie wohl das natürliche Ende und ſelbſt das nothwendig unmittelbare

Erzeugniß der Mythologie, aber als wirkliche Poeſie (und wozu würde es dienen von einer Poeſie in potentia zu ſprechen?) nicht der hervorbringende Grund, nicht die Quelle der Göttervorſtellungen ſeyn konnte.

So zeigt es ſich demnach in der geſetzmäßigſten Entwicklung, in der Entwicklung des vorzugsweiſe poetiſchen Volks, des helleniſchen.

Gehen wir, um alles über dieſes Verhältniß noch hiſtoriſch Erkennbare zu umfaſſen, weiter zurück, ſo ſchließen ſich zunächſt die Indier an. Würde freilich alles, was einem oder einigen einfällt zu behaupten, alſogleich zum Dogma, ſo hätten wir ſo eben keine geringe hiſtoriſche Irrlehre ausgeſprochen, indem wir die Indier unmittelbar vor die Griechen ſtellen. In der That aber ſind die Indier das einzige Volk, das eine freie, in allen Formen entwickelte, und ebenfalls aus Mythologie hervorgegangene Dichtkunſt mit den Griechen gemein hat. Ganz abgeſehen von allem andern, würde ſchon dieſe reich entfaltete Poeſie den Indiern dieſe Stellung anweiſen. Aber es kommt namentlich etwas hinzu, das nicht weniger für ſich allein entſcheiden würde, die Sprache, die mit der griechiſchen nicht bloß zu derſelben Formation gehört, ſondern ihr auch in der grammatikaliſchen Ausbildung am nächſten ſteht. Derjenige müßte von allem Sinn für einen geſetzmäßigen Gang jeder Entwicklung, alſo beſonders auch geſchichtlicher Erſcheinungen, verlaſſen ſeyn, der, hierauf hingewieſen, noch der Meinung beiſtimmen könnte, welche die Indier zum Urvolk erhebt und geſchichtlich über alle Völker hinausſetzt, obwohl die erſte Entſtehung dieſer Meinung ſich allenfalls erklären und einigermaßen entſchuldigen läßt. Denn die erſte Kenntniß der Sprache, in welcher die vorzüglichſten Denkmale der indiſchen Literatur geſchrieben ſind, konnte nicht ohne großes Talent für Sprachen und nicht ohne bedeutende Anſtrengung erworben werden; und wer möchte den Männern nicht gern Anerkennung zollen, die, zum Theil ſchon in Jahren, in welchen das Erlernen von Sprachen überhaupt nicht mehr ſo leicht von Statten geht, des Sanskrit nicht nur ſelbſt, zwar aus großer Ferne, ſich bemächtigt, ſondern auch den Uebrigen Weg zur Kenntniß deſſelben für die Nachfolger geebnet und erleichtert haben? Nun iſt es billig von einer großen Mühe auch einen bedeutenden Erfolg zu erwarten, und wenn die erſten Vorgänger eben ſchon die Erwerbung und Eroberung des Sanſcrit für ihren höchſten Lohn achten durften, ſo mußte es Nachfolgern oder Schülern, wie ſie gern für jede Erweiterung des menſchlichen Wiſſens ſich finden, erwünſcht ſeyn, ſich auf andere Weiſe für die aufgewendete Mühe ſchadlos zu halten, wenn auch durch leichtfertige Uebertreibungen und Hypotheſen, welche die bisher angenommene Ordnung und Folge der Völker umwarfen, und das Oberſte zu unterſt kehrten. In der That möchte dieſe Erhebung der Indier in ihrer Wirkung nicht viel anders zu beurtheilen ſeyn, als die geologiſche Erhebungshypotheſe von Goethe beurtheilt worden, welcher ſagt, daß ſie von einer Anſchauung ausgehe, in der von etwas *Feſtem* und *Regelmäßigem* gar nicht mehr die Rede ſeyn könne, ſondern nur von *zufälligen* und *unzuſammenhängenden Ereigniſſen*[1], ein Urtheil, dem man, was die Erhebungstheorie wenigſtens in ihrer bisherigen Geſtalt betrifft, wohl beipflichten kann, ohne darum die Wichtigkeit der Thatſachen, auf die ſie ſich beruft, zu verkennen, oder die früher angenommenen Entſtehungsweiſen glaublicher zu finden oder gar vertheidigen zu wollen.

Es möge Sie nicht verwundern, wenn ich gleich von Anfang dieſer Unterſuchung gegen ſolche Willkür mich entſchieden ausſpreche; denn dürfte man auf die Weiſe, wie es mit der Anwendung des Indiſchen verſucht worden iſt, überhaupt verfahren, ſo würde ich die kaum angefangene Unterſuchung lieber ſogleich wieder aufgeben, indem dabei an eine innere Entwicklung, an eine Entwicklung *der Sache ſelbſt* nicht mehr zu denken wäre, und vielmehr alles in einen bloß äußerlichen und zufälligen Zuſammenhang gebracht würde. Auf dieſe Weiſe könnte man das Jüngſte und vom Urſprung Entfernteſte als Maßſtab an das Erſte und Urſprüngliche legen, für eine ſeichte und grundloſe Anſicht des Aelteſten das Späteſte als Beweis und Beleg anführen. Einem ſolchen vor- und zudringlichen Einmiſchen des Indiſchen in alles, ſelbſt z. B. in Unterſuchungen über die Geneſis, mit dem die ächten Kenner des Indiſchen gewiß am wenigſten einverſtanden ſind, muß der allgemeine Name Mythologie zum Deckmantel dienen, denn unter dieſem Titel wird das Entlegenſte, ganz verſchiedenen Stufen, oft entgegengeſetzten Enden Angehörige als völlig identiſch behandelt. Allein es ſind in der Mythologie ſelbſt große und mächtige Unterſchiede, und ſo wenig wir zugeben können, daß die einzelnen durch Namen und Würden wohl unterſchiedenen Götter in die Kreuz und in die Quer miteinander verglichen, ihre Unterſchiede aufzuheben verſucht werden, ebenſowenig werden wir zulaſſen, daß die wahre, nämlich innere und dadurch geſetzliche Succeſſion der großen Momente der mythologiſchen Entwicklung verwiſcht und völlig aufgehoben werde. Und dieß um ſo weniger, weil im Fall dieß geſtattet wäre, jede wiſſenſchaftliche Erforſchung des höheren Alterthums aufgegeben werden müßte, für welche eben Mythologie den einzigen ſicheren Leitfaden darbietet.[1]

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Th. XI. S. 190.

Wäre die Mythologie überhaupt eine poetiſche Erfindung, ſo müßte auch die der Indier eine ſolche ſeyn. Nun hat die indiſche Poeſie, ſoweit ſie bis jetzt bekannt iſt, die bereitwilligſte Anerkennung gefunden, und iſt als neue Erſcheinung vielleicht zum Theil ſelbſt über Gebühr hochgeſtellt worden. Dagegen hat man die indiſchen Götter ſehr allgemein nicht ſonderlich poetiſch finden können. Goethes Ausdrücke über ihre Unform ſind bekannt und ſtark genug, aber nicht eben ungerecht zu nennen, wenn man auch vielleicht einen Zuſatz von Unmuth darin wahrnehmen wollte, an welchem der auffallend reelle und doctrinelle

---

[1] Diejenigen, welche von der andern Seite ihre Gründe haben, das Griechiſche ſo viel möglich zu iſoliren und von jedem allgemeinen Zuſammenhang fern zu halten, haben für die andern, welche den Aufſchluß für alles im Indiſchen ſuchen, den Namen Indomanen erfunden. Ich habe nicht auf dieſe Erfindung gewartet, um in der Abhandlung über die ſamothrakiſchen Gottheiten mich gegen alle Ableitung griechiſcher Vorſtellungen aus indiſchen zu erklären, dieß geſchah ſelbſt vor den bekannten Aeußerungen in Goethes weſtöſtlichem Divan. Beſtimmt iſt dort (S. 30) die Meinung ausgedrückt, die griechiſche Götterlehre insbeſondere ſey auf einen höheren Urſprung als auf indiſche Vorſtellungen zurückzuführen; wären die erſten Begriffe den Pelasgern, von denen alles Helleniſche ausgegangen, aus ſolchen Abflüſſen, nicht vielmehr aus der Quelle der Mythologie ſelbſt zugekommen, nimmer hätten ihre Göttervorſtellungen zu ſolcher Schönheit ſich entfalten können.

Charakter der indiſchen Götter und die allzu fühlbare Unmöglichkeit, auf ſie die bloß idealen Erklärungen, mit denen man ſich bei den Griechen beruhigen konnte, anzuwenden, einigen Theil haben mochte. Denn unerklärt kann man die indiſchen Götter doch nicht laſſen, mit einem bloßen Geſchmacksurtheil ſind ſie nicht hinwegzuſchaffen; abſcheulich oder nicht, ſie ſind einmal da, und weil ſie da ſind, müſſen ſie erklärt werden. Ebenſowenig kann man aber, ſo ſcheint es, eine andere Erklärung für die indiſchen, eine andere für die griechiſchen aufſtellen. Wollte man aber aus einer Vergleichung beider einen Schluß ziehen, ſo müßte es dieſer ſeyn, daß das Doctrinelle, das eigentlich Religiöſe der mythologiſchen Vorſtellungen nur allmählich und erſt in der letzten Entſcheidung völlig überwunden worden.

Die Kriſis, welche den Hellenen ihre Götter gab, hat ſie offenbar zugleich in Freiheit gegen dieſelben geſetzt; dagegen iſt der Indier noch weit tiefer und innerlicher abhängig von ſeinen Göttern geblieben. Die formloſen epiſchen wie die kunſtvollen dramatiſchen Gedichte Indiens tragen einen weit mehr dogmatiſchen Charakter, als irgend ein griechiſches Werk derſelben Art an ſich. Das poetiſch Verklärte der griechiſchen Götter im Vergleich mit den indiſchen iſt nicht etwas ſchlechthin Urſprüngliches, ſondern nur die Frucht der tieferen, ja der völligen Ueberwindung einer Macht, die über die indiſche Poeſie noch immer ihre Gewalt ausübt. Ohne ein reales, ihnen zu Grunde liegendes Princip konnte die gerühmte Idealität der griechiſchen Götter ſelbſt nur eine fade ſeyn.

Schaffende Poeſie, in allen Formen frei ſich bewegende Dichtkunſt, findet außer den Griechen ſich nur bei den Indiern; alſo ſie findet ſich gerade nur bei den Völkern, die in der mythologiſchen Entwicklung die letzten oder jüngſten ſind. Zwiſchen den Indiern und Griechen ſelbſt zeigt ſich aber wieder das Verhältniß, daß bei jenen das Doctrinelle vorherrſchend erſcheint und bei weitem ſichtbarer iſt, als bei dieſen.

Gehen wir weiter zurück, ſo begegnen uns zunächſt die Aegypter. Die Götterlehre der Aegypter iſt in rieſenhaften Bauwerken, koloſſalen Bildern verſteinert, aber eine bewegliche, mit den Göttern als unabhängigen, von ihrem Urſprung freien Weſen waltende Poeſie ſcheint ihnen völlig fremd. Einen einzigen lugubren Geſang und altväterliche Lieder, zu denen, wie Herodotos ausdrücklich ſagt[1], keine neuen hinzukamen, ausgenommen, iſt bei ihnen keine Spur von Poeſie. Weder erwähnt Herodotos eines den griechiſchen ähnlichen Dichters, den er, der zu Vergleichungen ſo geneigt iſt, gewiß nicht unterlaſſen hätte namhaft zu machen, noch hat ſich bis jetzt eine der zahlreichen Inſchriften auf Obelisken oder Tempelwänden als ein Gedicht erwieſen. Und doch iſt die ägyptiſche Mythologie eine ſo entwickelte, daß Herodotos in ägyptiſchen, gewiß nicht „von ägyptiſchen Pfaffen beſchwatzt“, griechiſche Gottheiten erkennt.

Noch weiter zurück finden wir eine nicht ebenſo weit, aber doch ſchon bedeutend vorgeſchrittene Götterlehre bei den Phönikiern, die erſten Elemente einer ſolchen bei den Babyloniern; beiden Völkern könnte man höchſtens eine der althebräiſchen ähnliche pſalmenartige, alſo doctrinelle Poeſie zuſchreiben, doch wiſſen wir nichts von einer babyloniſchen, ebenſowenig von einer phönikiſchen Poeſie.

Nirgend zeigt ſich die Poeſie als etwas Erſtes, Urſprüngliches, wie ſie in ſo manchen Erklärungen vorausgeſetzt wird; auch ſie hatte einen früheren Zuſtand zu überwinden, und erſcheint um ſo beweglicher, um ſo mehr *als* Poeſie, je mehr ſie ſich dieſe Vergangenheit unterworfen hat.

Dieſes alles demnach möchte gegen die unbedingte Geltung der rein poetiſchen Anſicht und Erklärung Bedenken erregen, die uns zeigen, daß wir mit ihr nicht abſchließen, und daß noch eine unbeſtimmte Weite anderartiger Unterſuchungen und Erörterungen vor uns liegt.

---

[1] Lib. II, c. 79.

Zweite Vorleſung.

Wenn wir von der poetiſchen Anſicht ungern uns entfernen, ſo iſt es hauptſächlich, weil ſie uns keine Beſchränkung auferlegt, weil ſie uns der Mythologie gegenüber völlige Freiheit, dieſe ſelbſt in ihrer Univerſalität unangetaſtet läßt, zumal aber, weil ſie uns verſtattet, bei dem *eigentlichen* Sinn ſtehen zu bleiben, wiewohl ſie dieß nicht anders kann, als indem ſie zugleich einen eigentlich doctrinellen Sinn ausſchließt. Dieſes alſo möchte ihre Schranke ſeyn. Es wird daher eine andere Anſicht kommen, welche Wahrheit und einen doctrinellen Sinn zuläßt, die behauptet, daß Wahrheit in ihr urſprünglich wenigſtens gemeint war. Dafür nun aber wird ſie, wie es meiſt zu gehen pflegt, das andere aufopfern, die Eigentlichkeit, und ſtatt derſelben den uneigentlichen Sinn einführen. Es iſt Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als ſolcher, zumal ſie *Götterlehre* und *Götter*geſchichte iſt, alſo religiöſe Bedeutung zu haben ſcheint. Die Mythologie ſagt alſo oder ſcheint etwas anderes zu ſagen, als gemeint iſt, und die der ausgeſprochenen Anſicht gemäßen Deutungen ſind überhaupt und das Wort im weiteſten Sinn genommen *allegoriſche*[1].

Die verſchiedenen möglichen Abſtufungen werden folgende ſeyn.

Es ſind Perſönlichkeiten gemeint, aber nicht Götter, nicht übermenſchliche, einer höhern Ordnung angehörige Weſen, ſondern menſchliche geſchichtliche Weſen, auch wirkliche Ereigniſſe ſind gemeint, aber Ereigniſſe der menſchlichen oder bürgerlichen Geſchichte. Die Götter ſind nur zu Göttern erhöhte Helden, Könige, Geſetzgeber, oder wenn, wie heutzutage, ein Hauptgeſichtspunkt Finanz und Handel iſt, Seefahrer, Entdecker neuer Handelswege, Colonienſtifter u. ſ. w. Wer Neigung empfände, zu ſehen, wie eine Mythologie in dieſem Sinn erklärt ſich ausnimmt, den könnte man auf Clericus Anmerkungen zur Theogonie des Heſiodus oder auf Mosheims Anmerkungen zu Cudworth Systema intellectuale und auf Hüllmanns Anfänge der griechiſchen Geſchichte verweiſen.

---

[1] Allegorie bekanntlich von ἄλλο (ein Anderes) und ἀγορεύειν (ſagen).

Die hiſtoriſche Erklärungsweiſe heißt nach Euemeros, einem Epikureer der alexandriniſchen Zeit, der nicht ihr älteſter, aber eifrigſter Vertheidiger geweſen zu ſeyn ſcheint, die euemeriſtiſche. Bekanntlich nahm Epikuros wirkliche, eigentliche Götter an, aber völlig müßige, um menſchliche Angelegenheiten unbekümmerte. Der Zufall, nach ſeiner Lehre allein herrſchend, ließ keine Vorſehung und keine Wirkung höherer Weſen auf die Welt und die menſchlichen Dinge zu. Gegen eine ſolche Lehre waren die thätig in menſchliche Handlungen und Ereigniſſe eingreifenden Götter des Volksglaubens ein Einwurf, der beſeitigt werden mußte. Dieß geſchah, wenn man von ihnen ſagte, ſie ſeyen nicht eigentliche Götter, ſondern nur als Götter vorgeſtellte Menſchen. Sie ſehen, dieſe Erklärung ſetzt eigentliche Götter voraus, deren Vorſtellung Epikuros bekanntlich von einer jeder Lehre vorausgehenden, der menſchlichen Natur eingepflanzten Meinung herleitete, welche darum auch allen Menſchen gemeinſchaftlich ſey[1]. „Weil dieſe Meinung nicht durch eine Veranſtaltung oder durch Sitte oder Geſetz eingeführt, ſondern allem dieſen voraus in allen Menſchen angetroffen wird, müſſen Götter ſeyn", ſo ſchloß Epikuros[2], geſcheidter auch hierin wie manche Spätere.

---

[1] Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cic. de nat. Deor. I, 16.

[2] Cum non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos. ibid. 17.

Hieraus erhellt aber auch, wie unpaſſend es iſt, wenn einige in chriſtlichen, ja in unſern Zeiten, die vielleicht an manches andere, aber doch an keine wirklichen Götter glauben, wenigſtens theilweiſe die euemeriſtiſche Erklärung anwenden zu können meinen.

Eine zweite Abſtufung wäre nun die, zu ſagen, daß in der Mythologie überhaupt keine Götter gemeint ſind, weder eigentliche noch uneigentliche, keine Perſönlichkeiten, ſondern unperſönliche Gegenſtände, die nur poetiſch als Perſonen vorgeſtellt ſind. Perſonification iſt das Princip dieſer Erklärungsweiſe; perſonificirt ſind entweder ſittliche oder natürliche Eigenſchaften und Erſcheinungen.

Weil die Götter ſittliche Weſen ſind, und in jedem derſelben irgend eine Geiſtes- oder Gemüthseigenſchaft, mit Ausſchließung anderer, und dadurch über gewöhnliche menſchliche Weiſe erhöht, hervortritt, laſſen ſie ſich als Symbole ſittlicher Begriffe anwenden, wie es von jeher geſchehen iſt. Was einmal da iſt, wird gebraucht, aber der Gebrauch erklärt nicht die Entſtehung. Der Dichter, wenn er einer Gottheit bedarf, die zur Mäßigung und Selbſtbeherrſchung auffordert, wird nicht die zornmüthige Here, ſondern die beſonnene Athene herbeirufen. Darum iſt aber dieſe weder ihm ſelbſt noch der Mythologie bloß die perſonificirte Weisheit. Baco, in einem Zeitalter großer politiſcher Parteiungen lebend, benutzte in ſeinem Büchlein: De Sapientia Veterum die Mythologie zur Einkleidung politiſcher Ideen. Die Mythologie als eine künſtlich eingekleidete Moralphiloſophie vorzuſtellen, wie der Dämon in Calderons wunderbarem Magus ſagt:

Das ſind Mährchen nur, worein
Die profanen Schriftverfaſſer
Mit der Götter Namen künſtlich
Einzuhüllen ſich vermaßen
Die Moralphiloſophie.

war nicht ſowohl eine gelehrte als pädagogiſche Erfindung der Jeſuiten, die im Wettſtreit mit den Schulen der Proteſtanten ihren Zöglingen auch die alten Dichter, wiewohl meiſt verſtümmelt, in die Hände gaben, und zu dem Ende auch die Mythologie erklärten.

Was die phyſikaliſchen Deutungen betrifft, ſo iſt die materielle Möglichkeit derſelben nicht in Abrede zu ſtellen, wiewohl damit die Erklärung nicht gerechtfertigt iſt, man müßte denn erſt die Natur ſelbſt iſoliren, ihren Zuſammenhang mit einer höhern und allgemeinen Welt leugnen, die vielleicht in der Mythologie nur ebenſo wie in der Natur ſich ſpiegelt. Daß ſolche Erklärungen möglich ſind, legt nur ein Zeugniß ab für die Univerſalität der Mythologie, die in der That von der Art iſt, daß, die allegoriſchen Erklärungen einmal zugegeben, faſt ſchwerer iſt zu ſagen, was ſie nicht bedeute, als was ſie bedeute. Verſuche der Art, wenn ſie an die *formelle* Erklärung, welche zeigt, wie die Mythologie in ſolchem Sinn auch entſtanden ſey, nicht einmal denken, ſind daher höchſtens leere, müßiger Köpfe würdige Spielereien.

Wer ohne Sinn fürs Allgemeine durch bloße zufällige Eindrücke ſich beſtimmen läßt, kann ſogar zu *ſpeciellen* phyſikaliſchen Deutungen herabſteigen, wie dieß vielfach geſchehen iſt. Zur Zeit der blühenden Alchemie konnten Adepten in dem Kampf um Troja den ſogenannten philoſophiſchen Proceß erblicken. Die Deutung ließ ſich ſelbſt mit Etymologien unterſtützen, die manchen heutzutage üblichen an Wahrſcheinlichkeit nichts nachgeben. Denn *Helene*, um die der Kampf entbrennt, iſt *Selene*, der Mond (das alchemiſtiſche Zeichen des Silbers); *Ilios* aber, die heilige Stadt, eben ſo deutlich *Helios*, die Sonne (welche in der Alchemie das Gold bedeutet). Als die antiphlogiſtiſche Chemie allgemeine Aufmerkſamkeit erregte, konnte man in den männlichen und weiblichen Gottheiten der Griechen die Stoffe dieſer Chemie, in der alles vermittelnden Aphrodite z. B. den jeden Naturproceß einleitenden Sauerſtoff zu erkennen glauben. Heutzutage beſchäftigt die Naturforſcher vorzüglich der Electro-Magnetismus und Chemismus, warum ſollte nicht auch dieſer in der Mythologie zu finden ſeyn? Vergeblich wäre es, einen ſolchen Ausleger widerlegen zu wollen, dem die Entdeckung das unſchätzbare Glück gewährt, ſein eigenes neueſtes Angeſicht im Spiegel ſo hoher Alterthümlichkeit zu beſchauen, wobei er überflüſſig findet zu zeigen, theils wie die, welche die Mythen erfunden haben ſollen, zu den ſchönen phyſikaliſchen Kenntniſſen, die er vorausſetzt, gekommen ſind, theils was ſie veranlaßt hat, dieſe Kenntniſſe auf eine ſo wunderliche Weiſe einzuhüllen und zu verbergen[1].

Immer noch höher als dieſe ſpeciellen Deutungen wären die Auslegungen, welche die Geſchichte der Natur in der Mythologie zu ſehen glauben; einigen freilich iſt ſie nur eine Allegorie der jährlich ſich wiederholenden, der ſcheinbaren Bewegung der Sonne durch die Zeichen des Thierkreiſes[2]; anderen die poetiſch dargeſtellte wirkliche Geſchichte der Natur, die Folge von Veränderungen und Umſtürzen, die dem gegenwärtigen beruhigten Zuſtand derſelben vorausgegangen ſind, wozu die feindlichen Verhältniſſe der aufeinander folgenden Göttergeſchlechter, zumal der Kampf der Titanen gegen das jüngſte derſelben, nahe Veranlaſſung geben; noch weiter kann man bis zu einer natürlichen Weltentſtehungslehre (Kosmogonie) fortgehen, die in der Mythologie enthalten ſeyn ſolle. Das Letzte hat nach manchen Aeltern vorzüglich Heyne verſucht[3], der zugleich der erſte einigermaßen nöthig fand, auch die Entſtehung in dieſem Sinn begreiflich zu machen. Er nahm keinen Anſtand, Philoſophen als Urheber zu denken; der urſprüngliche Inhalt der Mythologie ſind ihm mehr oder weniger zuſammenhängende Philoſopheme über die Weltbildung. Zeus hat den Vater Kronos des Throns und nach einigen Erzählungen der Mannheit beraubt, heißt (ich bediene mich vielleicht nicht gerade ſeiner Worte): die ſchaffende Natur hat eine Zeit lang bloß das Wilde, Ungeheure (etwa das Unorganiſche) hervorgebracht; hierauf trat ein Zeitpunkt ein, wo die Produktion der bloßen Maſſe aufhörte, anſtatt des Ungeſtalten und Formloſen das Gebildete Organiſche erzeugt wurde. Das Aufhören dieſer unförmlichen Produktion iſt die Entmannung des Kronos; Zeus iſt die ſelbſt ſchon gebildete und Gebildetes hervorbringende Naturkraft, durch welche jene erſte, wilde gehemmt, beſchränkt und an fernerer Zeugung verhindert wird. Gewiß iſt dieß ein Sinn, der ſich hören läßt, und ſolche Erklärungen mögen immer als Vorübungen gelten; ſie dienten in einer früheren Zeit, wenigſtens die Meinung von einem realen Inhalt der Mythologie zu erhalten. Fragt man nun, wie die Philoſophen dazu gekommen, ihre ſchätzbaren Einſichten in dieſe Form zu kleiden, ſo ſucht Heyne wenigſtens das Künſtliche ſo viel möglich zu entfernen; ſie haben die Darſtellung nicht frei gewählt, ſondern waren zu ihr gedrungen und beinahe gezwungen; theils haben der älteſten Sprache wiſſenſchaftliche Ausdrücke gefehlt für allgemeine Principien oder Urſachen, Armuth der Sprache habe ſie genöthigt, abſtracte Begriffe als Perſonen, logiſche oder reale Verhältniſſe durch das Bild der Zeugung auszudrücken; theils aber ſeyen ſie von den Gegenſtänden ſelbſt ſo ergriffen geweſen, daß ſie gearbeitet haben, ſie auch den Zuhörern gleichſam dramatiſch wie handelnde Perſonen vor Augen zu ſtellen[1].

---

[1] Kant, wo er von der ehemaligen Hypotheſe des Phlogiſton ſpricht, erwähnt eines jungen amerikaniſchen Wilden, der, gefragt, was ihn denn ſo ſehr in Verwunderung ſetzt an dem aus einer entſtöpſelten Flaſche als Schaum hervordringenden engliſchen Bier, die Antwort gab: Ich wundere mich nicht, daß es herauskommt, ich wundere mich nur, wie ihr es habt hineinbringen können.

[2] Dorneddens, eines ehemaligen Göttinger Docenten, Phamenophis und anderer Schriften, nach welchen die ganze ägyptiſche Götterlehre nur ein kalendariſches Syſtem iſt, eine verhüllte Darſtellung des jährlichen Gangs der Sonne und des mit demſelben geſetzten Wechſels von Erſcheinungen in einem ägyptiſchen Jahreslauf.

[3] De origine et causis Fabularum Homericarum (Commentt. Gott. T. VIII).

Sie ſelbſt — die angenommenen Philoſophen — wußten, daß ſie nicht von wirklichen Perſonen redeten. Wie ſind nun aber die von ihnen geſchaffenen Perſönlichkeiten zu wirklichen und dadurch zu Göttern geworden? Durch einen ſehr natürlichen Mißverſtand, ſollte man denken, der unvermeidlich war, ſobald die Vorſtellungen an ſolche kamen, denen das Geheimniß ihrer Entſtehung nicht bekannt war. Doch Heyne denkt

[1] Nec vero hoc (per fabulas) philosophandi genus recte satis appellatur *allegoricum*, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. Heyne l. c. p. 38.

ſich den Uebergang anders. Die Perſonificationen ſind einmal da, wohl verſtanden von allen, die um den Sinn wiſſen. Da bemerken die Dichter, daß ſie als **wirkliche Perſonen** genommen zu allerhand ergötzlichen Mährchen und Erzählungen Stoff geben würden, mit denen man hoffen könnte, bei einem unterhaltungsluſtigen Volk Eingang zu finden; Heyne iſt ſogar nicht abgeneigt, eben dem Homeros vorzüglich dieſe Umwandlung philoſophiſch bedeutender Mythen in ganz gemeine Geſchichten zuzuſchreiben. Ihm ſey der philoſophiſche Sinn noch wohl bekannt, wie man aus einigen Andeutungen, die ihm entſchlüpfen, abnehmen könne; nur laſſe er es ſich nicht merken; als Dichter verſtehe er ſeinen Vortheil zu gut, um die Bedeutung mehr als höchſtens durchſcheinen zu laſſen, denn philoſophiſche Ideen ſeyen beim Volke nicht beliebt, und bedeutungsloſe Geſchichten, wenn nur ein gewiſſer Wechſel von Gegenſtänden und Begebenheiten darin beobachtet ſey, ſagen ihm weit eher zu. Auf dieſe Art alſo ſeyen die mythologiſchen Perſönlichkeiten zu der Unabhängigkeit von ihrer wiſſenſchaftlichen Bedeutung, in der ſie bei den Dichtern vorkommen, und zu der Sinnloſigkeit gelangt, in der ſie der Volksglaube allein noch kenne.

Es ſcheint ein bemerkenswerther Umſtand, daß den Griechen ſchon der Urſprung der Mythologie, dem ſie ſo viel näher ſtanden als wir, nicht verſtändlicher war, als er uns iſt; wie der griechiſche Naturforſcher der Natur nicht näher ſtand, als der heutige. Denn ſchon zu Platons Zeiten ſind, theilweiſe wenigſtens, von mythologiſchen Ueberlieferungen ganz ähnliche Deutungen verſucht worden, über die Sokrates im Phädros äußert: es gehöre zu ſolchen, um ſie nämlich durch alles hindurchzuführen, ein gewaltig ſich abmühender Mann, und der nicht eben beſonders glücklich und beneidenswerth ſey; denn um mit dieſer Art von grobem Verſtand (ἄγροικος σοφία) alles ins Gleiche oder auf etwas Wahrſcheinliches zu bringen, ſey viele Zeit nöthig, die nicht jeder übrig habe, der ſich mit Ernſterem und Wichtigerem beſchäftigen könne[1]. Ganz ähnlich äußert ſich der Akademiker bei Cicero über das

---

[1] Platon. Phaedr. p. 229. De Rep. III, p. 391. D.

Mühſelige dieſer Deutungen in Bezug auf die Stoiker[1]; denn es iſt merkwürdig, daß die beiden auf dem Schauplatz der Philoſophie in Griechenland und in Rom zuletzt allein übrig gebliebenen Syſteme, das *epikuriſche* und das *ſtoiſche*, ſich in die zwei Erklärungen, die *hiſtoriſche* oder *euemeriſtiſche* und die *naturwiſſenſchaftliche*, getheilt haben. Die Stoiker ließen zwar großer Wohlthaten wegen vergötterte Menſchen zu, wo dieſer Urſprung am Tage zu liegen ſchien, wie bei Herkules, Kaſtor und Pollux, Aeskulapios u. ſ. w. Aber alles Tiefere der Göttergeſchichte, wie die Entmannung des Uranos, Saturnus Ueberwältigung durch Jupiter, erklärten ſie aus rein phyſiſchen Verhältniſſen[2]. Zuletzt wurden beide von den *Neuplatonikern* abgelöſt, welche endlich eigentliche Metaphyſik in der Mythologie ſahen, genöthigt dazu hauptſächlich wohl, um dem geiſtigen Gehalt des Chriſtenthums in einem analogen des Heidenthums ein Gegengewicht zu geben[3]. Da ſie indeß bei den Beſtrebungen, theils die eigenen ſpeculativen Ideen mit den Traditionen der alten Religion in Einklang zu ſetzen, theils hinwiederum dieſe durch jene zu ſtützen, weit entfernt ſind, an einen natürlichen Urſprung der Mythologie zu denken, die ſie vielmehr als eine unbedingte Autorität vorausſetzen, ſo können ſie unter den eigentlichen Erklärern der Mythologie keine Stelle finden.

Heyne hatte ſich dagegen verwahrt, daß man ſeine Erklärung oder die Einkleidungsweiſe ſeiner Philoſophen ſelbſt eine allegoriſche nenne, weil nämlich dieſe ſie nicht in der Abſicht gewählt haben, ihre Lehren oder Meinungen zu verhüllen. Als ob es darauf ankäme! Genug, ſie reden von Göttern, wo ſie nur an Naturkräfte denken, ſie meinen alſo etwas anderes, als ſie ſagen, und drücken etwas aus, worauf ſie eigentlich nicht denken. Iſt man nun aber einmal ſo weit gekommen, den Inhalt als wiſſenſchaftlich anzunehmen, müßte es nicht erwünſcht ſeyn, auch den Ausdruck ganz eigentlich und wiſſenſchaftlich zu finden, und ſo wenigſtens ganz und rein auf die entgegengeſetzte Seite der poetiſchen Anſicht zu kommen, wozu Heyne auf halbem Weg ſtehen geblieben iſt? Er war wohl überhaupt nicht der Mann irgend eine Folgerung vollſtändig auszuführen und auch nur verſuchsweiſe bis auf ihre letzte Spitze durchzudenken. Vielleicht war es ein glücklicher Leichtſinn, der ihn abhielt, die philoſophiſche Erklärung auf die letzte Probe zu bringen, welche ſie ein mehr formeller Geiſt, ſein berühmter Nachfolger in philologiſcher Forſchung, Gottfried Hermann, beſtehen ließ, der nämlich den durchgängig eigentlichen Sinn auf die Weiſe herſtellte, daß er, eine oberflächlich perſonificirende Färbung des Ausdrucks abgerechnet, auch in den Namen nur wiſſenſchaftliche Benennungen der Gegenſtände ſelbſt ſieht, daß ihm z. B. Dionyſos nicht den Gott des Weins, ſondern ſtreng etymologiſch den Wein ſelbſt, Phoibos nicht den Gott des Lichts, ſondern ebenſo das Licht ſelbſt bedeutet; eine Erklärung, die ſchon als Auflehnung gegen das allegoriſirende Weſen der Beachtung und einer ausführlichen Darſtellung wohl werth iſt.

---

[1] Cicero, De nat. D. L. III, c. 24. *Magnam molestiam suscepit* et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter rem se habere atque *hominum opinio* sit: eos enim, qui Dii appellentur, *rerum naturas esse*, non figuras Deorum.

[2] Alia quoque ex ratione, et quidem *physica*, magna fluxit multitudo Deorum; qui *induti specie humana* fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. etc. Cicero l. c. c. 24.

[3] Man vgl. die Bemerkungen V. Couſins in den beiden Artikeln über Olympiodor, Journal des Savants, Juin 1834. Mai 1835.

Unterſucht man — ſo baut der hochverdiente Grammatiker ſeine Theorie auf[1] — die angeblichen Götternamen, ſo zeigen ſich erſtens alle im Allgemeinen bedeutſam; erforſcht man näher die Bedeutung, ſo findet ſich, zufolge einer bald am Tage liegenden, bald durch tieferes Eindringen ſich zu erkennen gebenden Etymologie, zweitens, daß ſie insgeſammt nur Prädicate von Formen, Kräften, Erſcheinungen oder Thätigkeiten der Natur enthalten; unterſucht man weiter die Verbindung und den Zuſammenhang, in den ſie geſetzt ſind, ſo kann man nicht anders ſchließen, als daß die Namen auch nur Benennungen von Naturgegenſtänden ſeyn ſollen; denn nimmt man ſie als Namen von Göttern, ſo verliert ſich bald jeder erkennbare Zuſammenhang, nimmt man ſie für rein wiſſenſchaftliche Benennungen der Gegenſtände ſelbſt, die das charakteriſtiſche Prädicat derſelben enthalten, das in den gewöhnlichen zufälligen Benennungen entweder überhaupt nicht ausgedrückt oder nicht mehr zu erkennen iſt, gibt man der Darſtellung noch außerdem das ganz unverfängliche Mittel zu, die Abhängigkeit der einen Erſcheinung von der andern durch das Bild der *Zeugung* auszudrücken, wie ja auch wir, ohne auch nur daran zu denken, daß dieß bildlich geredet iſt, Wärme vom Licht *erzeugt* werden, oder ein Princip, ja einen Begriff von dem andern *abſtammen* laſſen, ſo entdeckt ſich ein ausführliches Ganzes, deſſen Glieder einen vollkommen einleuchtenden und wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang unter ſich darſtellen. Dieſer Zuſammenhang kann nichts Zufälliges ſeyn, das Ganze muß daher auch in rein wiſſenſchaftlicher Abſicht entſtanden ſeyn, und legt man die Theogonie des Heſiodos als die reinſte Urkunde der erſten Entſtehung zu Grunde, ſo wird man ſich den Urſprung dieſes Ganzen nicht wohl anders als auf folgende Weiſe denken können:

---

[1] Dissert. de Mythol. Graecorum antiquissima. Lips. 1817.

Es lebten einmal — doch nein, ſo würde die Hermannſche Theorie ſelbſt wie ein Mythos anfangen, und zwar in der gewöhnlichſten Form — wir wollen alſo ſagen: Es müſſen einmal, d. h. irgendwann und irgendwo — etwa in Thrakien, wohin die griechiſche Sage den Thamyris, Orpheus und Linos, oder in Lykien, wohin ſie den erſten Sänger Olen verſetzt; ſpäterhin findet ſich freilich, daß wir bis in den fernen Orient zurückgehen müſſen — genug, es müſſen einmal unter einem übrigens noch unwiſſenden Volk einzelne durch beſondere Geiſtesgaben ausgezeichnete, über das Gemeine ſich erhebende Männer gelebt haben, welche Kräfte, Erſcheinungen, ja Geſetze der Natur beobachtet und erkannt, die alſo auch wohl darauf denken durften, eine förmliche Theorie des Urſprungs und des Zuſammenhangs der Dinge zu entwerfen. Dabei befolgten ſie die Methode, die allein beſtimmte, ſichere und deutliche Kenntniſſe möglich macht[1], indem ſie das unterſcheidende Prädicat jedes

[1] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819. S. 47.

Gegenſtandes aufſucht, um ſich auf dieſe Weiſe ſeines Begriffs zu verſichern. Denn wer z. B. den Schnee Schnee nennt, ſtellt ſich den Gegenſtand wohl vor, aber denkt ihn nicht eigentlich. Jenen aber iſt es um den Begriff zu thun, und dieſen Begriff ſoll auch die Benennung feſthalten. Sie wollen alſo z. B. die drei Arten des ſchlechten Wetters, Schnee, Regen, Hagel ausdrücken. Von dem Hagel findet ſich, daß er ſchmettert, ſie könnten alſo ſagen, der Schmetternde, aber damit wäre nur ein Prädicat, nicht ein Gegenſtand ausgedrückt. Sie nennen ihn alſo den Schmetterer, griechiſch κόττος (von κόπτω), bekanntlich der Name eines der hundertarmigen Rieſen bei Heſiodos. Vom Regen läßt ſich bemerken, daß er Furchen in das Feld gräbt (noch öfter freilich möchte er ſie verſchwemmen), er wird alſo Furchenmacher genannt, griechiſch γύγης, Name des zweiten heſiodiſchen Rieſen. Vom Schnee findet ſich, daß er laſtet und ſchwer iſt, ſie nennen ihn alſo Schweremann, βριάρεως, denken aber dabei nicht an einen Mann, noch weniger an einen Rieſen, ſondern nur eben an den Schnee. Nicht der Gegenſtand ſelbſt wird perſonificirt, wie bei Heyne, ſondern nur, wenn man will, der Ausdruck, und dieſe bloß grammatiſche Perſonification hat hier nicht mehr auf ſich, als in Ausdrücken, wie ſie in jeder Sprache vorkommen, wie wenn eine Art breiter Degen der Stecher, das Werkzeug, mit dem man Wein aus einem Faß hebt, der Heber genannt wird, oder wenn die Landleute den Brand im Getreide den Brenner, den Krebs, von dem Bäume befallen werden, den Freſſer nennen. Die Gegenſtände ſelbſt als Perſonen vorzuſtellen, wie etwa der Volkswitz einen heftig blaſenden Wind St. Blaſius nennt, war ganz gegen den Zweck der Urheber oder des Urhebers (denn Hermann ſelbſt ſpricht zuletzt nur von einem)[1]. An einer perſonificirenden Darſtellung im Sinn Heynes konnte eine Zeit nicht mehr Geſchmack finden von dem wiſſenſchaftlichen Ernſt, der nöthig war, ein Ganzes hervorzubringen, wie es Hermann in der heſiodiſchen Theogonie ſieht, in welcher ſich ſo viel gründliche Kenntniß, ein ſolcher folgerechter

---

[1] Ebendaſ. S. 107.

Zuſammenhang, eine ſo bündige Ordnung findet (es ſind ſeine eigenen Ausdrücke), daß er keinen Anſtand nimmt, die der Theogonie zu Grunde liegende Lehre für das bewunderungswürdigſte Meiſterſtück des Alterthums zu erklären; er ſieht in den Mythen nicht etwa eine oberflächliche Sammlung von Hypotheſen, ſondern Theorien auf lange Erfahrung, ſorgfältige Beobachtung, ſogar genaue Berechnung gegründet, und in dem ganzen Gebäude der Mythologie nicht nur gründliche Wiſſenſchaft, ſondern tiefe Weisheit[1].

Wir müſſen dahin geſtellt ſeyn laſſen, welchen Antheil an dieſen allerdings etwas hyperboliſchen Lobſprüchen entweder die natürliche Vorliebe für die Gegenſtände unſerer eigenen, wahren oder vermeinten Entdeckungen, oder ein nicht allzu genauer Begriff von dem Werth und der Geltung ſolcher Prädicate, die noch immer nicht zu gering erſcheinen würden, wenn etwa von Laplaces Système du Monde die Rede wäre, oder auch beide Urſachen zugleich haben mögen. Unſtreitig ſind unter dieſen Reſultaten gründlicher Wiſſenſchaft nicht auch Lehren wie folgende gerechnet: daß das Saatkorn (περσεφόνη) in die Erde verborgen (vom Gott der Unterwelt geraubt) werden müſſe, um Frucht zu tragen; daß der Wein (διόνυσος) vom Weinſtock (der Semele) herkomme; daß die Wellen des Meers beſtändig, ihre Richtung aber veränderlich ſey, und ähnliche, die jeder Menſch, der in dieſe Welt kommt, gleichſam umſonſt und geſchenkt erhält. Um ſich von dem philoſophiſchen Geiſt der Theogonie zu überzeugen, muß nicht das Einzelne, wobei freilich bekannte Sätze nicht zu vermeiden ſind, ſondern das Ganze, insbeſondere aber der Anfang ins Auge gefaßt werden, deſſen Erklärung nach Hermann wir gern einige Augenblicke ſchenken werden.

Jener alte Philoſoph alſo, von dem ſich die erſte, dem Heſiodos ſelbſt ſchon unverſtändlich gewordene Grundlage herſchreibt, wollte mit der Welterklärung ganz von vorn anfangen, d. h. von da, wo noch nichts war. Zu dieſem Ende ſagt er: vor Allem war Chaos; dieß heißt etymologiſch (von χάω, χαίνω) das Weite, allem noch Offenſtehende, Unerfüllte, alſo der von aller Materie leere Raum. Dieſem kann natürlich nichts folgen, als was ihn erfüllt, die Materie, jedoch die ſelbſt noch als formlos zu denkende, etymologiſch (von γάω, γέγαα) das, woraus alles wird, alſo nicht die Erde, ſondern der Urſtoff alles Werdens, die noch nicht geformte Grundlage alles künftig Entſtehenden. Nachdem nun ſowohl das geſetzt iſt, in welchem, als das, aus welchem alles entſteht, ſo fehlt nur noch das dritte, durch welches alles wird. Dieſes dritte iſt das alles verknüpfende Band, der Einiger, Eros (von εἴρω,) der hier **nur** dieſe wiſſenſchaftliche Bedeutung, nicht die des ſpäteren Gottes hat. Und nachdem er dieſe drei Elemente geſetzt hat, kann der Philoſoph daran gehen, die Schöpfung der Dinge ſelbſt zu erklären.

---

[1] Ebendaſ. S. 47.

Die drei erſten Erzeugniſſe des Raums als des erſten Elements ſind: 1) Erebos, der Decker; mit dieſem Namen wird die Finſterniß belegt, die den Stoff zudeckte, ehe noch etwas aus ihm geſchaffen war; 2) Nyx, nicht die Nacht, ſondern auch hier muß man ſich an die Urbedeutung halten; der Name iſt von νύειν (νεύειν), nutare, vergere, nach unten ſich neigen; denn die nächſte Folge (alſo Zeugung) des Raums iſt die Bewegung, die erſte und einfachſte Bewegung aber die nach unten, das Fallen. Dieſe beiden erzeugen nun mit einander den Aether und die Hemere, die Klarheit und die Heitere; denn wenn die Finſterniß, die ſich der kosmogoniſche Dichter als etwas Körperliches und wie einen feinen Nebel vorſtellt, mit der Nyx ſich vermählt, d. h. niederfällt, wird es obenher klar und heiter.

Nun folgen die Erzeugniſſe des zweiten Elements, der noch formloſen Materie. Dieſe erzeugt zuerſt für ſich und noch ohne Gemahl den Uranos, d. h. den Oberen. Der Sinn iſt: das Feinere der Materie erhob ſich von ſelbſt, und wurde als Himmel von dem gröberen Theil geſchieden, der als eigentlicher Erdkörper zurückblieb. Dieſes Gröbere wird angedeutet durch die hier erwähnten großen Berge und den Pontos, der nicht, wie ſchon Heſiodos mißverſtand, das Meer, ſondern, wie es Hr. Profeſſor Hermann jetzt beſſer verſteht, die Tiefe überhaupt bedeutet, vom Verbe πίτνειν, womit auch das lateiniſche fecundus verwandt iſt. Jetzt alſo nach der Ausſcheidung des Oberen hat Gäa erſt die Bedeutung der Erde; indem ſie mit dem Oberen in Wechſelwirkung tritt, iſt ihr erſtes Erzeugniß der Okeanos, nicht das Weltmeer, ſondern etymologiſch von ὠκύς, der Schnellläufer, das über alles ſich verbreitende und alle Tiefen erfüllende Waſſer. Dieſen Erguß des Urwaſſers begleitet eine ungeheure Verwirrung der Elemente, daß ſie hin und her, auf- und abwärts, durcheinander fahren, bis ſie endlich ſich gegenſeitig einſchränkend zur Ruhe gelangen. Dieſen Tumult bezeichnen die auf das Urwaſſer folgenden Kinder der Gäa und des Uranos, die paarweiſe zuſammengeſtellten Titanen, d. h. Streber, von τείνω, τιταίνω, denn ſie ſind die Kräfte der noch wild ſtrebenden, unberuhigten Natur. Je zwei derſelben drücken, ihren Namen zufolge, einen der Gegenſätze aus, die man in der noch geſpannten und mit ſich ſelbſt uneinigen Natur vorauszuſetzen hat, nämlich 1) Krios und Koios, der Scheider (von κρίνω) und der Menger; 2) Hyperion und Japetos, der Steiger und der Stürzer; 3) Theia und Rheia: der gemeinſchaftliche Begriff beider iſt das Fortgetriebenwerden, der Unterſchied aber, daß einiges dabei ſeine Subſtanz behält (Theia), anderes ſie verliert (Rheia von ῥέω fließen); 4) Themis und Mnemoſyne, welche in dieſem Zuſammenhang die gewöhnliche Bedeutung nicht behalten können; jene iſt die das Flüſſige zum Stehen oder Anſetzen bringende, dieſe im Gegentheil die das Starre aufregende und bewegende Macht; 5) Phoibe und Thethys, die reinigende, das Unnütze wegſchaffende, und die das Nützliche anziehende Kraft; der Letzte endlich von allen iſt Kronos, der Vollender, vom Zeitwort κραίνω; denn Chronos die Zeit hat erſt von Kronos ihren Namen erhalten, weil ſie auch alles zur Vollendung bringt.

Hier iſt, verſichert Hermann, nicht nur durchaus wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang, ſondern ſogar ächte Philoſophie, die nämlich von allem Hyperphyſiſchen ſich frei hält und vielmehr alles bloß natürlich zu erklären ſucht. Von Göttern, wenn man nicht ſie willkürlich hineinlegen will, keine Spur. Das Ganze Beweis einer Denkart, die man eher für atheiſtiſch als für theiſtiſch zu halten geneigt ſeyn müßte.

Und ſieht man, wie bis auf die erſten Anfänge zurück und bis auf die letzten Erſcheinungen hinaus nur der natürliche Zuſammenhang hervorgehoben iſt, ſo kann man ſich nicht enthalten zu urtheilen, daß der Urheber nicht bloß ſelbſt von Göttern nichts wiſſen will, ſondern daß ſeine Abſicht ſogar eine polemiſche, gegen ſchon vorhandene Göttervorſtellungen gerichtet iſt[*].

Wir ſind hiemit auf dem Gipfel der Hermannſchen Theorie angekommen, durch die, wie Sie ſehen, Heynes im Ganzen ſchwacher Verſuch, der Mythologie alle urſprünglich religiöſe Bedeutung zu entziehen, weit überboten iſt.

Zugleich erhellt aber, daß Hermann ſeine Erklärung ſelbſt nur auf die eigentlich mythologiſchen Götter beſchränkt. Er will nicht den Urſprung des Götterglaubens überhaupt erklären, er ſetzt vielmehr bei ſeinen Annahmen ſchon ein Volk voraus, welches von einem ſchon vorhandenen religiöſen Aberglauben durch die Philoſophie befreit werden ſollte, die durch ihren Verſuch übrigens nur zu einem neuen und andern Götterglauben Veranlaſſung geben.

Es läßt ſich allerdings wohl auch nicht denken, daß das Volk, unter dem ſich ein nach Hermanns Meinung ſo einſichtsvoller Philoſoph erheben konnte, auf gleicher Linie mit ſolchen Völkerſchaften geſtanden habe, bei denen bis jetzt keine Spur von Göttervorſtellungen gefunden worden. Ein Volk, deſſen Sprache reich articulirt und biegſam genug war, um wiſſenſchaftliche Begriffe mit durchaus eigentlichen Worten zu bezeichnen, wird ſich doch nicht wie die africaniſchen Buſchmänner durch bloße Schnalzlaute ausgedrückt haben. Das Volk, zu dem die angenommenen Philoſophen gehören, wird man ſich nicht auf der Stufe jener Wilden des ſüdlichen Amerika denken können, denen, wie Don Felix Azara erzählt, ſelbſt Concilien förmlich die Menſchheit abgeſprochen, die katholiſche Geiſtlichkeit die Sacramente zu ertheilen ſich geweigert hatte, und die endlich nur durch einen Machtſpruch des Papſtes unter fortdauerndem Widerſpruch der im Lande befindlichen Geiſtlichkeit für Menſchen erklärt werden konnten [1]. Denn nur Menſchengeſchlechter der erwähnten Art ſind bis jetzt ohne alle religiöſe Vorſtellungen angetroffen worden.

---

[*] Ebendaſ. S. 38. 101.

Auch unabhängig von der angenommenen polemiſchen Abſicht werden wir dem von Hermann vorausgeſetzten Volk Göttervorſtellungen zugeben müſſen, freilich der erſten und daher, wie er ſagt, roheſten Art. Seine Religion beſtand aller Wahrſcheinlichkeit nach in einem grob phyſikaliſchen Aberglauben, der auf der Vorſtellung unſichtbarer, mit Naturerſcheinungen im Zuſammenhang ſtehender Weſen beruhte. Weiterhin bemerkt die *herangewachſene Denkkraft* einzelner, daß die vermeinten Götter nichts anderes als die Natur und ihre Kräfte ſind; hier entſteht denn jenes rein phyſikaliſche, von jedem religiöſen Element freie Wiſſen, das die Urheber in der Abſicht mittheilen, das Volk für immer von allen Göttervorſtellungen frei zu machen. Es erklärt ſich hiedurch auf überraſchende Weiſe, warum die Mythologie bisher ſo unbegreiflich blieb, denn ſtets wollte man verkehrter Weiſe ſie aus Göttervorſtellungen entſtehen laſſen, hier aber entdeckt ſich das ganz Neue und Verwunderſame, daß ſie erfunden worden, um *allen religiöſen Vorſtellungen ein Ende zu machen*, und gerade von ſolchen, die es am beſten wußten, daß es nichts der Art gebe wie Götter [2].

Wurde die edle Abſicht, welche Hermann dem Erfinder der Theogonie zuſchreibt, erreicht, ſo könnte ein philanthropiſcher Mann unſerer Zeit ſich freuen, in der Vorzeit ſtatt abergläubiſcher Götterdiener ein von aller Religion freies Geſchlecht zu finden, das alles bloß natürlich begreift und von jedem hyperphyſiſchen Wahn frei und ledig iſt. Wie indeß die Abſicht mißlungen, indem die Erfinder dem Volk ihre Lehren zwar vortragen, aber unbegreiflicher Weiſe, dem von Vorſtellungen unſichtbarer, hinter Naturerſcheinungen ſtehender Weſen ſchon erfüllten gegenüber, unterlaſſen, eine Erklärung der bloß grammatiſch gemeinten Perſonification vorauszuſchicken — ihm ſelbſt überlaſſen, zu dem wahren

---

[1] Voyage dans l'Amerique méridionale T. II, p. 186. 187.

[2] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie S. 140.

Sinn durchzudringen, oder ihn mißverſtehend nur *ſich ſelbſt zu täuſchen*; wie dann das Volk die nur als Perſonen benannten Naturkräfte für *wirkliche* Perſonen nimmt, „bei denen es an weiter durchaus gar nichts mehr denkt“ [1], dieß iſt zwar nicht leicht, doch noch einigermaßen zu begreifen. Aber wie das Volk nun die Lehre nicht bloß mißverſteht, ſondern die mißverſtandene, wozu es durch nichts genöthigt wird, *annimmt*, an die Stelle der unſichtbaren Weſen, die ihm mit Naturerſcheinungen in Verbindung ſtehen und alſo Bedeutung hatten, die völlig unverſtandenen Perſonen, oder vielmehr nur die ſinnloſen Namen derſelben ſich auflegen läßt; dieß überſteigt ſo ſehr alle Glaublichkeit, daß wir uns gern enthalten, dem ehrenwerthen Urheber in dem weiteren Verlauf ſeiner Erklärung zu folgen. Wir haben ſeine Hypotheſe überhaupt nur der Rückſicht werth geachtet, erſtens, weil ſie die letzte in der angegebenen Richtung mögliche iſt, weil ſie den Vorzug hat, daß mit einem wiſſenſchaftlichen Inhalt der Mythologie über ſie nicht mehr hinauszugehen iſt; zweitens, weil jedenfalls etwas an ihr für uns wichtig iſt, die philologiſche Grundlage und das unbeſtreitbar Wahre der Beobachtung, von der ſie ausgegangen: denn daß der Meinung eines *ſolchen* Mannes, die er noch dazu nicht im Scherz, wie einige auf eine für ihn wahrhaft beleidigende Weiſe annehmen wollen, ſondern mit all dem Ernſt, der in jeglicher ſeiner andern Arbeiten erkennbar iſt, und aufs Fleißigſte ausgeführt hat, *überall nichts* Wahres und Richtiges zu Grunde liege, dürfen wir ja auf keine Weiſe zugeben.

Wir können es demnach ſchon nicht anders als verdienſtlich finden, daß nur überhaupt die Aufmerkſamkeit wieder auf das ebenſo merkwürdige als räthſelhafte Erzeugniß des Alterthums, das Gedicht des Heſiodos und vorzüglich auf die ſo wenig beachtete wiſſenſchaftliche Seite deſſelben gelenkt werden. Dieſe *wiſſenſchaftliche* Bedeutung der Namen, die Hermann nicht zuerſt bemerkt, aber vollends außer Zweifel geſetzt hat, iſt auch eine *Thatſache*, die keine auf Vollſtändigkeit

---

[1] Briefe über Homer und Heſiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 17.

Anſpruch machende Theorie wird unbeachtet und unerklärt laſſen dürfen, und gerade was ein Theil ſeiner Fachgenoſſen an dem berühmten Mann belächeln zu dürfen glaubte, dieſer Gebrauch der Sprachkunde für einen höhern Zweck, iſt, was der wahre Forſcher dankbar zu erkennen hat.

Zumal aber in der Hauptwahrnehmung, von der dieß alles ausging, können wir nicht umhin, ihm vollkommen Recht zu geben, in der Bemerkung nämlich des philoſophiſchen Bewußtſeyns, das beſonders im Anfang der Theogonie ſo beſtimmt und unverkennbar hervortritt. Nur damit fängt die Täuſchung an, daß Hermann gleich bereit iſt, dieſes wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn dem fingirten Urverfaſſer des Gedichts, den wir wie geſagt zuletzt im fernen Morgenlande zu ſuchen hätten, beizulegen, anſtatt es dem wirklichen Verfaſſer des in ſeiner Urgeſtalt vorhandenen, wenn auch hie und da aus ſeinen Fugen gekommenen, oder durch Einſchiebſel und ſpätere Zuſätze entſtellten Gedichts, nämlich eben dem Heſiodos ſelbſt, zuzuſchreiben. Nur dieſe zu ſchnell gefaßte Meinung konnte ihn ſo manches Auffallende und mit ſeiner Theorie durchaus nicht Stimmende überſehen laſſen, namentlich, daß gerade der Anfang ſo viel Abſtractes, Unperſönliches, und daher ganz Unmythologiſches hat; wie wenn Gäa noch für ſich ohne Zuthun des Uranos die großen Berge (οὔρεα μακρὰ) erzeugt, die dadurch, daß man die Worte mit großen Anfangsbuchſtaben ſchreibt, noch nicht zu Perſönlichkeiten werden. Denn in Griechenland wie bei uns waren ausgezeichnete Berge, der Olympos, Pindos, Helikon u. ſ. w. durch ihre Namen Individuen, aber nicht Perſonen. Wenn ſich die Theogonie von einem Philoſophen herſchreibt, der ſich zum Geſetz macht, die Dinge nicht mit ihren gemeinen Namen, ſondern mit wiſſenſchaftlich gebildeten zu bezeichnen, warum erhalten nicht auch die Berge einen von ihrer Eigenſchaft in die Höhe zu gehen hergenommenen allgemeinen Namen, wie ſpäter der Name Titanen auch ein mehreren gemeinſchaftlicher iſt?

Zu einer andern Bemerkung gibt das Neutrum Erebos Veranlaſſung. Hermann macht es durch ſeine Ueberſetzung (opertanus) in aller Stille zu einem Masculinum; aber es bleibt was es iſt: auch Homer kennt es nur geſchlechtslos: ihm bedeutet es nie etwas anderes als den Ort der Dunkelheit unter der Erde. Dieſes Unperſönliche verhindert den Dichter nicht, das Erebos (denn ſo müſſen wir es nennen) mit der Nyx in Liebe ſich vermählen und Kinder mit ihr zeugen zu laſſen —

Οὓς τέκε κυσσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.

Wie bei den großen Bergen Eigentliches unter Uneigentliches, die gewöhnliche Benennung unter angeblich perſonificirende gemiſcht iſt, ſo iſt hier ein abſtract gebliebener Begriff dennoch künſtlich mythologiſirt. Wer dieß thut, iſt ſicher nicht Erfinder der Mythologie, ſondern hat ſie offenbar ſchon zum Vorbild.

Die Kinder des Erebos und der Nyx ſind der Aether und die Hemere. Gewiß der Aether iſt ein rein phyſikaliſcher Begriff, bei dem nicht nur nicht der Urheber des Gedichts, ſondern auch ſonſt niemand je ſich eine göttliche oder überhaupt eine Perſönlichkeit gedacht hat, er müßte denn in der Anrufung, die Ariſtophanes dem Sokrates in den Mund legt:

Ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον
Λαμπρός τ' ΑΙΘΗΡ. — — — — — —

(O König und Herr, unermeßliche Luft, die den Erdball ſchwebend umherträgt, Und leuchtender Aether); aber eben dieſe Anrufung iſt ein Beweis, daß der Aether für keine mythologiſche Perſönlichkeit gilt, denn die Abſicht des Komikers iſt, daß Sokrates keine ſolche anrufe[1].

Unter den Enkeln der verderblichen Nyx finden ſich ſogar die betrüglichen Worte (ψευδέες λόγοι), die zweideutigen Reden (ἀμφιλογίαι) ganz unperſonificirt. Hier muß wohl Hermann zu einem Einſchiebſel ſeine Zuflucht nehmen. Wenn er aber die ganze Nachkommenſchaft der Nyx mit dem Obelos bezeichnet, um auszudrücken, daß ſolche Begriffe nicht vom Urſprung der Theogonie herkommen können, ſo hätte er dieſes Verwerfungszeichens billig ſchon eher, zunächſt bei dem Eros, an dem Vögelchor bei Ariſtophanes, wo über den Eros noch ganz auf dieſelbe Weiſe wie hier philoſophirt wird, ſich erinnern, aber er hätte es vor allem gleich auf den erſten Vers der Theogonie anwenden ſollen: Siehe zuerſt war Chaos; denn es iſt wahrhaft zu bedauern, wie das Princip der grammatiſchen Perſonification gleich an dem erſten Verſe Schiffbruch leidet, denn wo hätte das Chaos je als ein Gott oder als eine Perſönlichkeit gegolten? wer hätte je geſagt der Chaos?

---

[1] Das ὦ δῖος αἰθήρ des Prometheus bei Aeſchylos (v. 88, vgl. die anderen unmittelbar nachfolgenden Anrufungen) wäre nur in demſelben Sinn zu erwähnen geweſen.

Dieſer keck an den Anfang geſtellte, dem Homer völlig fremde Begriff des Chaos, der beim Ariſtophanes ſchon zum Feldgeſchrei der gegen die Götter gerichteten, über den Volksglauben hinausſtrebenden Philoſophie geworden iſt, verkündet aufs Beſtimmteſte die erſte Regung eines abſtracten, vom Mythologiſchen ſich abziehenden Denkens, die erſte Regung einer freien Philoſophie. Das Chaos und der gleichfalls unter den erſten Begriffen vorkommende Aether bei Heſiodos ſind die früheſten nachweislichen Keime jener rein phyſikaliſchen Weisheit, deren Beſtandtheile in dem Schwur des Sokrates:

Μὰ τὴν Ἀναπνοήν, μὰ τὸ ΧΑΟΣ, μὰ τὸν Ἀέρα

Ariſtophanes zuſammenfaßt, der mit den gründlicher und gut altväteriſch Geſinnten über dieſe luſtige Philoſophie ſich luſtig zu machen nicht müde wird.

Das Philoſophiſche im Anfang der Theogonie hat alſo Hermann richtig geſehen, aber die Erklärung liegt gerade am entgegengeſetzten Ende von dem, wo er ſie ſucht. Wie er verſichert, ahndet Heſiodos nicht, daß er etwas Wiſſenſchaftliches vor ſich hat, und nimmt die philoſophiſche Begriffe ausdrückenden Benennungen einfältig und arglos für Namen von wirklichen Göttern, was er wie gezeigt bei manchen, z. B. bei dem Chaos, dem Aether, nicht einmal konnte. Wenn dieſe niemand je für Götter gehalten, ſo konnte ſie gewiß Heſiodos am wenigſten ſo nehmen. Das Chaos, welches nur Spätere erſt als leeren Raum oder gar als ein grobes Gemiſch materieller Elemente erklären, iſt ein rein ſpeculativer Begriff, aber nicht das Erzeugniß einer Philoſophie, die der Mythologie vorausgeht, ſondern einer die ihr folgt, die ſie zu begreifen ſtrebt, und darum über ſie hinausgeht. Nur erſt die an ihr

Ende gekommene und aus dieſem in den *Anfang zurückſehende*, von vorher ſich zu faſſen und zu begreifen ſuchende Mythologie konnte das Chaos an den Anfang ſtellen. So wenig als Poeſie iſt der Mythologie Philoſophie vorausgegangen, wohl aber ſind in dem Gedicht des Heſiodos die erſten Bewegungen einer Philoſophie erkennbar, die ſich von der Mythologie loswindet, um ſich ſpäter ſelbſt gegen ſie zu richten. Wie? wenn das Gedicht die bedeutende Stelle, die Herodotos dem Dichter neben, ja vor dem Homeros anweist, eben dadurch verdiente, wenn es einen weſentlichen Moment der Entwicklung der Mythologie eben darum bezeichnete, weil es das erſte Erzeugniß der *ſich ſelbſt bewußt zu werden, ſich ſelbſt darzuſtellen ſtrebenden* wäre? Wenn ganz übereinſtimmend mit der Geſetzmäßigkeit, die wir in der helleniſchen Bildung wahrnehmen, die beiden voneinander ſo ſehr verſchiedenen Dichter, zwiſchen denen ſehr alte Sagen ſchon von einem Wettkampf und alſo einem gewiſſen Gegenſatz wiſſen, wenn dieſe die *beiden* gleichmöglichen — nicht *Anfänge*, aber *Ausgänge* der Mythologie bezeichneten? wenn Homeros zeigte, wie ſie in Poeſie, Heſiodos wie ſie in Philoſophie — endete?

Ich füge noch eine einzige Bemerkung hinzu. Welche Unglaublichkeiten man in Hermanns Erklärung finden möge, am unbegreiflichſten ſcheint mir, daß ſein kritiſches Gefühl ihm erlauben konnte, alle Namen ohne Unterſchied, die, deren Urſprung ſich offenbar in die Nacht der Vergangenheit verliert, wie Kronos, Poſeidaon, Gäa, Zeus, und die, welchen der verhältnißmäßig neue Urſprung an die Stirne geſchrieben, wie Plutos, Horai, Charites, Eunomie, Dike und ſo viele ähnliche, dieſe alle *miteinander* und *auf einmal* aus dem Kopf eines Einzigen entſtehen zu laſſen.

Dritte Vorleſung.

Die rein poetiſche, wie wir die erſte Anſicht genannt haben, und die philoſophiſche, wie wir die zweite auch ferner nennen werden, nicht daß wir ſie für beſonders philoſophiſch, d. h. eines Philoſophen würdig hielten, ſondern bloß darum, weil ſie der Mythologie einen philoſophiſchen Inhalt gibt — dieſe beiden Anſichten, auf welche wir natürlicher und ungeſuchter Weiſe zuerſt geführt wurden, haben wir jede zuerſt in ihrer beſonderen Vorausſetzung ſich ausſprechen laſſen und unterſucht, wo nebenbei für uns zugleich der Vortheil entſtand, daß manches Thatſächliche zum voraus erörtert wurde, worauf wir nicht wieder zurückzukommen brauchen, was ſich als ein nun bereits Ermitteltes vorausſetzen läßt. Aber eben darum iſt das, was beiden gemein iſt, noch nicht hervorgehoben und noch weniger beurtheilt worden. Nun könnten die beſonderen Vorausſetzungen einer jeden als unhaltbar erfunden ſeyn, und dennoch die ihnen gemeinſchaftliche bleiben, und als mögliche Grundlage neuer Verſuche betrachtet werden. Demnach wird es, um mit den beiden Hauptanſichten völlig abzuſchließen, nöthig ſeyn, eben das hervorzuheben, worin beide übereinſtimmen, und auch dieſes der Beurtheilung zu unterwerfen.

Wenigſtens iſt es nun nicht ſchwer, die erſte beiden gemeinſchaftliche Vorausſetzung zu erkennen: dieſe iſt, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung iſt. Entſchieden aber muß werden, ob auch dieſes Allgemeine aufzugeben iſt, oder ob der Fehler vielleicht bloß darin liegt, daß die eine Anſicht nur poetiſche, die andere nur philoſophiſche Erfindung in der Mythologie ſieht. Allein es iſt vor allem zu bemerken, daß ja ſchon von ſelbſt keine von beiden die andere gänzlich ausſchließt. Die rein poetiſche gibt auch wohl einen doctrinellen Gehalt zu, nur freilich einen bloß zufälligen, nicht beabſichteten; die philoſophiſche kann des Poetiſchen nicht entbehren, aber *ihr* iſt nun vielmehr dieſes das mehr oder weniger Künſtliche, und ſo nur auf andere Weiſe Zufällige.

Dem Erſten nun, dem bloß Zufälligen jedes doctrinellen Gehalts, wie es die rein poetiſche Erklärung allein noch übrig läßt, ſcheint ſchon das Syſtematiſche in der Aufeinanderfolge der Göttergeſchlechter, der düſtere Ernſt ſelbſt, der auf manchen Theilen der Göttergeſchichte ruht, zu widerſprechen. Denn daran wollen wir vorjetzt noch gar nicht denken, daß die Mythologie wirklich als *Götterlehre* gegolten, daß ſie Thun und Laſſen, das ganze Leben der Völker gebieteriſch beſtimmt hat, was ja doch auf jeden Fall auch erklärt werden müßte. Noch mehr jedoch als dieſe Zufälligkeit in der einen, ſtößt uns die grobe Abſichtlichkeit zurück, welche die andere Erklärung in das erſte Entſtehen legt. Wie gern insbeſondere möchte man dem von Heyne angenommenen Philoſophen das doppelte Geſchäft erſparen, erſt den Inhalt herbeizuſchaffen, und dann die Form oder Einkleidung wieder beſonders zu ſuchen. Wie nahe gelegt ſcheint es alſo, zu fragen, ob nicht mit Beibehaltung der allgemeinen Vorausſetzung, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung iſt, die beiden Elemente einander näher zu bringen, beide Erklärungen durch Ineinsziehung auf eine höhere Stufe zu heben, das Widerſtreben, das wir gegen jede insbeſondere empfinden, durch eine Verſchmelzung beider zu überwinden ſeyn möchte. Ließe ſich doch überhaupt ſchon fragen, ob Poeſie und Philoſophie an ſich ſo außer einander ſind, als ſie in den beiden Erklärungen angenommen werden, ob nicht eine *natürliche* Verwandtſchaft, eine faſt nothwendige gegenſeitige Anziehungskraft zwiſchen beiden ſtattfindet. Muß man doch erkennen, daß von *wahrhaft* poetiſchen Geſtalten nicht weniger *Allgemeingültigkeit* und *Nothwendigkeit* gefordert wird, als von philoſophiſchen Begriffen. Freilich, hat man die neuere Zeit vor Augen, ſo iſt es nur wenigen und ſeltenen Meiſtern gelungen, den Geſtalten, deren Stoff ſie nur aus dem zufälligen und vorübergehenden Leben nehmen konnten, eine allgemeine und ewige Bedeutung einzuhauchen, ſie mit einer Art von mythologiſcher Gewalt zu bekleiden; aber dieſe wenigen ſind auch die wahren Dichter, und die anderen werden doch eigentlich nur ſo genannt. Hinwiederum ſollen die philoſophiſchen Begriffe keine bloßen allgemeinen Kategorien, ſie ſollen wirkliche beſtimmte Weſenheiten ſeyn, und je mehr ſie dieß ſind, je mehr ſie von dem Philoſophen mit wirklichem und beſonderem Leben ausgeſtattet werden, deſto mehr ſcheinen ſie ſich poetiſchen Geſtalten zu nähern, wenn auch der Philoſoph jede poetiſche Einkleidung verſchmäht: das Poetiſche liegt hier im Gedanken und braucht nicht äußerlich zu ihm hinzuzukommen.

Nun könnte man aber noch insbeſondere fragen: ob wohl überhaupt in der Entſtehungszeit der Mythologie Poeſie und Philoſophie als ſolche, d. h. in ihrer formellen Entgegenſetzung, vorhanden ſeyn konnten, da wir vielmehr geſehen haben, wie, ſobald die Mythologie da iſt und das Bewußtſeyn vollſtändig erfüllt hat, wie alsdann von ihr aus als von einem gemeinſchaftlichen Mittelpunkt beide erſt nach verſchiedenen Richtungen auseinander gehen, obwohl auch jetzt nur ſehr langſam ſich trennen. Denn iſt die erſte Spur eines Ausſcheidens der Philoſophie von der Mythologie ſchon in Heſiodos, ſo bedarf es der ganzen Zeit von dieſem bis auf Ariſtoteles, ehe die Philoſophie von allem Mythiſchen und daher auch Poetiſchen ſich geſchieden hat. Wie weit iſt nicht der Weg — nicht von dem Realismus der Pythagoreer zu dem Nominalismus des Ariſtoteles, denn die Principien (ἀρχαί) ſind dem einen ganz ebenſo wirkliche Weſenheiten wie dem andern, gleichwie auch deren innere Identität wohl zu erkennen iſt —, aber von dem faſt mythiſchen Ausdruck der erſten bis zu der rein begrifflichen Darſtellungsweiſe des andern. Wäre aber nun nicht eben dieſes gemeinſchaftliche Hervortreten aus der Mythologie ein Beweis, daß gerade in ihr beide noch vereinigt waren, wobei denn freilich keine von beiden für ſich und als ſolche wirken und noch weniger die eine oder die andere der Mythologie vorausgehen und ſelbſt Factor derſelben ſeyn konnte.

Dem Schluſſe, daß Poeſie und Philoſophie, weil ſie ſich in der Mythologie finden, auch zur Entſtehung derſelben mitgewirkt haben, ſollten Sprachkenner und Sprachforſcher am wenigſten vertrauen; in der Bildung der älteſten Sprachen läßt ſich ein Schatz von Philoſophie entdecken. War es aber darum wirkliche Philoſophie, vermöge welcher dieſe Sprachen in den Benennungen oft ſogar der abſtracteſten Begriffe noch die urſprüngliche, aber dem ſpäteren Bewußtſeyn fremdgewordene Deutung derſelben bewahrten? Was iſt abſtracter als die Bedeutung der Copula im Urtheil, was abſtracter als der Begriff des reinen Subjekts, das nichts zu ſeyn ſcheint; denn was es iſt, erfahren wir ja nur durch die Ausſage, und doch kann es auch ohne das Attribut nicht nichts ſeyn; was iſt es denn alſo? Wenn wir es ausſprechen, ſagen wir von ihm: es iſt dieß oder jenes, z. B. ein Menſch iſt geſund oder krank, ein Körper dunkel oder hell; aber was iſt er denn, ehe wir dieß ausſprechen? Offenbar nur das dieſes, z. B. geſund oder krank, ſeyn Könnende; der allgemeine Begriff des Subjects alſo iſt reines Können zu ſeyn. Wie ſeltſam nun, wenn in der arabiſchen Sprache das iſt durch ein Wort ausgedrückt iſt, das mit unſerm Kann nicht bloß gleichlautend ſondern unſtreitig identiſch iſt, indem es gegen die Analogie aller andern Sprachen nicht den Nominativ des Prädikats, ſondern wie können im Deutſchen (z. B. eine Sprache können), oder posse im Lateiniſchen den Accuſativ nach ſich hat; anderes nicht zu erwähnen[1]. War es Philoſophie, die in die verſchiedenen und auf den erſten Blick voneinander entlegenſten Bedeutungen deſſelben Zeitworts ein Gewebe wiſſenſchaftlicher Begriffe gelegt, deſſen Zuſammenhang Philoſophie Mühe hat wieder zu finden? Die arabiſche Sprache beſonders hat Zeitwörter reich an völlig disparaten Bedeutungen. Was man gewöhnlich ſagt, es ſeyen hier urſprünglich verſchiedene Wörter, welche die ſpätere Ausſprache nicht mehr unterſchieden, coalescirt, mag in manchen Fällen glaublich ſeyn, doch wäre es immer erſt anzunehmen, wenn alle Mittel, einen inneren Zuſammenhang zu entdecken, vergeblich angewendet wären. Aber es geſchieht wohl, daß andere Unterſuchungen unerwartet und auf einen Punkt ſtellen, wo zwiſchen unvereinbar ſcheinenden Bedeutungen ein philoſophiſcher Zuſammenhang, in dieſer ſcheinbaren Verwirrung ein wahres Syſtem von Begriffen ſich entdeckt, deren reeller Zuſammenhang nicht an der Oberfläche liegt, ſondern nur tieferen wiſſenſchaftlichen Vermittelungen ſich enthüllt.

---

[1] Geht man den Bedeutungen des Worts im Hebräiſchen nach, ſo wird man ebenfalls auf den Begriff des Könnens oder des Subjects (ejus, quod substat) geführt.

Die Wurzeln der ſemitiſchen Sprachen ſind Zeitwörter und zwar regelmäßig zweiſylbige, aus drei Radicalen beſtehende (auch bei den in der Ausſprache einſylbig gewordenen ſtellt ſich der urſprüngliche Typus in einzelnen Formen wieder her). Dieſer Anlage der Sprache gemäß kann man nicht vermeiden, das Wort, das im Hebräiſchen Vater bedeutet, auf ein Zeitwort zurückzuführen, das begehren, verlangen ausdrückt, alſo zugleich den Begriff der Bedürftigkeit enthält, der in einem von ihm abgeleiteten Adjectiv auch zum Vorſchein kommt. Demgemäß, könnte man ſagen, iſt hier der philoſophiſche Begriff ausgedrückt, daß das Väterliche als Vorausgehendes, Anfangendes das eines Nachfolgenden Bedürftige iſt. Dagegen wird mit vollem Recht eingewendet: der Hebräer werde ſeinen Ausdruck für Vater nicht erſt von einem Zeitworte und vollends ſo philoſophiſch abgeleitet, nicht den abſtracten Begriff begehren eher gekannt haben, als den Begriff Vater, der unter die natürlich erſten gehört. Davon iſt aber gar nicht die Rede; die Frage iſt, ob nicht — zwar nicht der Hebräer, aber der Geiſt, der die hebräiſche Sprache ſchuf, indem er den Vater ſo benannte, auch jenes Zeitwort gedacht hat, wie die ſchaffende Natur, indem ſie den Schädel bildet, auch ſchon den Nerven im Auge hat, der ſeinen Weg durch ihn nehmen ſoll. Die Sprache iſt nicht ſtückweis oder atomiſtiſch, ſie iſt gleich in allen ihren Theilen als Ganzes und demnach organiſch entſtanden. Der vorhin erwähnte Zuſammenhang iſt ein objectiv in der Sprache ſelbſt liegender, und eben darum allerdings nicht ein von Menſchen mit Abſicht hineingelegter.

Von der deutſchen Sprache ſagt Leibnitz: Philosophiae nata videtur; und wenn es überall nur der Geiſt ſeyn kann, der ſich das ihm gemäße Werkzeug erſchafft, ſo hat hier eine Philoſophie, die noch nicht wirklich Philoſophie war, ſich ein Werkzeug bereitet, von dem ſie erſt in der Folge Gebrauch machen ſoll.

Da ſich ohne Sprache nicht nur kein philoſophiſches, ſondern überhaupt kein menſchliches Bewußtſeyn denken läßt, ſo konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtſeyn gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in ſie eindringen, deſto beſtimmter entdeckt ſich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollſten Erzeugniſſes noch bei weitem übertrifft.

Es iſt mit der Sprache, wie mit den organiſchen Weſen; wir glauben dieſe blindlings entſtehen zu ſehen, und können die unergründliche Abſichtlichkeit ihrer Bildung bis ins Einzelnſte nicht in Abrede ziehen.

Aber iſt etwa Poeſie ſchon in der bloßen materiellen Bildung der Sprachen zu verkennen? Ich rede nicht von den Ausdrücken geiſtiger Begriffe, die man metaphoriſche zu nennen pflegt, wiewohl ſie in ihrem Urſprung ſchwerlich für uneigentliche gehalten werden. Aber welche Schätze von Poeſie liegen in der Sprache an ſich verborgen, die der Dichter nicht in ſie legt, die er nur gleichſam hebt, aus ihr wie aus einer Schatzkammer hervorholt, die er die Sprache nur beredet zu offenbaren. Iſt aber nicht ſchon jede Namengebung eine Perſonification, und wenn alle Sprachen Dinge, die einen Gegenſatz zulaſſen, mit Geſchlechtsunterſchieden denken oder ausdrücklich bezeichnen; wenn die deutſche ſagt: der Himmel, die Erde; der Raum, die Zeit: wie weit iſt es von da noch bis zu dem Ausdruck geiſtiger Begriffe durch männliche und weibliche Gottheiten.

Beinahe iſt man verſucht zu ſagen: die Sprache ſelbſt ſey nur die verblichene Mythologie, in ihr ſey nur in abſtracten und formellen Unterſchieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und concreten bewahre.

Nach allen dieſen Erwägungen könnte man nun wohl ſich geneigt fühlen zu ſagen: in der Mythologie konnte nicht eine Philoſophie wirken, welche die Geſtalten erſt bei der Poeſie zu ſuchen hat, ſondern dieſe Philoſophie war ſelbſt und weſentlich zugleich Poeſie; ebenſo umgekehrt: die Poeſie, welche die Geſtalten der Mythologie ſchuf, ſtand nicht im

Dienſte einer von ihr verſchiedenen Philoſophie, ſondern ſie ſelbſt und weſentlich war auch Wiſſen erzeugende Thätigkeit, Philoſophie. Das Letzte würde bewirken, daß in den mythologiſchen Vorſtellungen — Wahrheit, doch nicht bloß zufällig, ſondern mit einer Art von Nothwendigkeit ſeyn wird, das Erſtere, daß das Poetiſche in der Mythologie nicht ein äußerlich Hinzugekommenes, ſondern ein Innerliches Weſentliches und mit dem Gedanken ſelbſt Gegebenes wäre. Nennt man das Philoſophiſche oder Doctrinelle den Inhalt, das Poetiſche die Form, ſo würde der Inhalt nie für ſich geweſen, er würde nur in dieſer Form entſtanden und daher mit dieſer unzertrennlich und unauflöslich verwachſen ſeyn. Die Mythologie wäre dann wohl nicht überhaupt nur ein *natürliches*, ſondern ein organiſches Erzeugniß; allerdings ein bedeutender Schritt im Vergleich mit der bloß mechaniſchen Erklärungsweiſe. Ein Organiſches aber auch in folgendem Betracht. Poeſie und Philoſophie, jede für ſich, iſt uns ein Princip freier abſichtlicher Erfindung, aber dadurch, daß ſie aneinander gebunden ſind, kann eigentlich keine frei wirken: die Mythologie wäre alſo ein Erzeugniß an ſich freier, hier aber unfrei wirkender Thätigkeiten, alſo wie das Organiſche eine Geburt von frei-nothwendiger Entſtehung, und inwiefern das Wort Erfindung noch anwendbar iſt, einer unabſichtlich-abſichtlichen inſtinktartigen Erfindung, die von der einen Seite alles bloß Gemachte und Künſtliche von ihr fern hielte, zugleich von der andern Seite den tiefſten Sinn und die reellſten Bezüge in ihr nicht doch als bloß zufällig zu ſehen erlauben würde.

Dieß wäre alſo nun das Höhere, zu dem ſich von den beiden Erklärungen aus durch eine Syntheſis derſelben gelangen läßt, auf die man in Folge einer durch die ſpätere Philoſophie dem Gedanken gegebenen Richtung unfehlbar kommen mußte, während die Begriffe der Kantſchen Schule faſt nur zu einer Erklärung wie die Hermannſche führen konnte; und gewiß, Erklärungen, wie die eben genannte, gegenüber, könnte ſich die organiſche Auffaſſung ſchon etwas zu ſeyn dünken. Sehen wir aber genau zu, was mit einer ſolchen Syntheſis für eine wirkliche *Erklärung* gewonnen wäre.

Sollte die Meinung etwa dieſe ſeyn, daß das Mythologie erzeugende *Princip* in ſeiner *Wirkung* der vereint wirkenden Philoſophie und Poeſie gleich komme, *ohne ſelbſt etwas von beiden an ſich zu haben*, ſo könnte dieß als wahr und richtig zugegeben werden, ohne daß damit die geringſte Erkenntniß der eigentlichen Natur jenes Princips gegeben wäre, indem dieſes an ſich ſelbſt etwas *von beiden gänzlich Verſchiedenes* ſeyn könnte, und das mit beiden nichts gemein hätte. Oder iſt die Meinung, beide, Philoſophie und Poeſie, als *wirkende* beizubehalten, nur nicht getrennt, ſondern etwa wie Männliches und Weibliches in der Zeugung zuſammenwirkend, ſo wird auch hier gelten, was überall ſich geltend macht, wo ſich zwei irgendwie entgegengeſetzte Principien zu einer Wirkung vereinigen, daß, da nicht beide herrſchen können, nur das eine eigentlich das Wirkende iſt, das andere mehr zu einer leidenden und werkzeuglichen Function ſich bequemt. Dann hätten wir auch jetzt wieder nur entweder eine philoſophiſche Poeſie oder eine poetiſche Philoſophie, die ſich zueinander wieder geradeſo verhalten würden, wie Poeſie und Philoſophie allein ſich verhielten; alles, was man mit dieſer Steigerung gewonnen hätte, wäre eine formelle Verbeſſerung der beiden Erklärungen; dieß wäre allerdings etwas, aber nur wenn jene Erklärungen ſelbſt etwas wären.

Oder — um daſſelbe auf eine andere Weiſe zu zeigen — die angebliche Syntheſis *nennt* noch Poeſie und Philoſophie, uns wohl bekannte Thätigkeiten, aber eben weil beide nicht als *ſolche* wirken ſollen, ſo *erklären* ſie auch nicht mehr, das Erklärende liegt nicht in ihnen, ſondern in dem, was beide ſich unterordnet, was ihnen nicht zu wirken, ſondern bloß, wie wir ſagen könnten, durchzuwirken erlaubt. *Dieſes* wäre das Weſen, das eigentliche Princip oder das was wir ſuchen. Das Dichteriſche und Wiſſenſchaftliche fände ſich nur im Produkt, es wäre das nothwendig Mitentſtehende, aber eben als Mitentſtehendes nur ein Hinzugekommenes, ein Zufälliges. Anſtatt daß in den erſten beiden Anſichten nur das eine, entweder das Doctrinelle oder Poetiſche als das Zufällige erſcheinen muß, wäre hier beides zum Zufälligen herabgeſetzt, das Weſentliche aber, das eigentlich Erklärende wäre ein von beiden Unabhängiges, außer und über beiden Liegendes, das bis jetzt eine völlig unbekannte Größe iſt, und von dem ſich nur dieſes einſehen läßt, daß es als das Poeſie und Philoſophie ſich Unterordnende nichts mit freier Erfindung gemein haben kann und ganz wo anders her kommen müßte. Woher aber? Da von den beiden uns allein bekannten Principien — der Philoſophie und Poeſie — kein Weg zu ihrer wirkenden und reellen Einheit führt, ſo bliebe vorerſt bloßes Rathen übrig. Es könnte wohl einer das vielgebrauchte, für ſo vieles in Anſpruch genommene *Hellſehen* vorſchlagen, mit dem ſich allerdings viel erklären ließe, wenn man nur erſt über dieſes Hellſehen ſelbſt etwas heller ſähe. Auch ein *Traumzuſtand* würde vielleicht nicht unannehmlich gefunden, wie denn Epikur die vorübergehenden Erſcheinungen, durch welche er die Götter beglaubigt ſeyn läßt, nur als Traumerſcheinungen gedacht haben kann. Denn übrigens kann ja auch im Traumzuſtand die dem Menſchen natürliche Poeſie und Philoſophie durchwirken. Selbſt der *Wahnſinn* als eine jede freie Erfindung, obwohl nicht allen Einfluß von Vernunft und Phantaſie ausſchließender Zuſtand, wäre nicht ſchlechterdings abzuweiſen. Aber was wäre mit allen ſolchen Erklärungen gewonnen? Nicht das Geringſte; denn jeder Zuſtand, den man annehme, um mit ihm die Erzeugung mythologiſcher Vorſtellungen zu erklären, müßte ſelbſt erklärt, d. h. zugleich geſchichtlich motivirt ſeyn. Die Begründung hätte darin zu beſtehen, daß gezeigt würde, durch welche natürliche oder göttliche Schickung ein ſolcher Zuſtand in irgend einer Zeit über das Menſchengeſchlecht oder einen Theil deſſelben verhängt worden; denn die Mythologie iſt vor allem ein *geſchichtliches* Phänomen.

Dieſe Bemerkung zeigt uns, daß mit den abſtracten Vorausſetzungen beider Erklärungen, mit denen wir uns bisher beſchäftigt haben, nicht weiter zu kommen iſt, wie denn dieſe Erklärungen ſelbſt nicht umhin konnten, mit ihrer abſtracten Vorausſetzung geſchichtliche zu verbinden. Indem wir letztere zu betrachten uns anſchicken, wird nun auch unſere Unterſuchung aus dem Gebiet abſtracter Erörterungen auf den geſchichtlichen Boden verſetzt.

Wir gehen auf die Meinung zurück, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ſey. Iſt dieß einmal angenommen, ſo wird die nächſte äußere Vorausſetzung ſeyn, daß ſie von einzelnen erfunden iſt. Für die philoſophiſche Erklärung iſt dieſe Annahme unvermeidlich. Die poetiſche wird ſich anfangs dagegen ſträuben, wenn ſie aber nicht auf alle geſchichtliche Ausführung verzichtet oder ganz ins Unbeſtimmte ſich verlieren will, am Ende auch auf einzelne Dichter kommen. Genau nun aber betrachtet, iſt dieſes, einzelne als Urheber der Mythologie anzunehmen, eine ſo ungeheure Vorausſetzung, daß man ſich über die Bewußtloſigkeit, mit der ſie ſo allgemein, als könnte es eben gar nicht anders ſeyn, gemacht werden, nur höchlich verwundern kann. Zwar Dichter oder Philoſophen, wie man ſie nöthig hat, vorauszuſetzen, findet im Allgemeinen niemand ſchwer; bei den unbeſtimmten Vorſtellungen von der Urzeit, die man ſich berechtigt glaubt als einen leeren Raum anzuſehen, in den es einem jeden frei ſteht hineinzuſtellen, was ihm beliebt oder bequem dünkt, iſt gleichſam Alles erlaubt. Heyne bedarf außer ſeinen poetiſchen Philoſophen noch die eigentlichen Dichter, die ihm die Philoſopheme in Märchen, außerdem wahrſcheinlich noch herrſchſüchtige Prieſter, die ſie in Volksglauben verwandeln. Hermanns Philoſophen, die ebenfalls, wiewohl etwas nüchterne Dichter ſind, wenden ſich unmittelbar an das Volk; nur eines hat er zu erklären unterlaſſen, wie ſie es angefangen, das Volk auch nur zum Anhören ihrer ſelbſterſonnenen Weisheit zu bewegen, geſchweige ſie ihm ſo tief einzuprägen, daß ſie ſich ihm zu einer Götterlehre verwirren konnte.

Ueberhaupt aber, wer weiß, was einem Volk ſeine Mythologie iſt, würde ebenſo leicht, als er ihm ſeine Mythologie von einzelnen erfinden läßt, für möglich halten, daß einem Volk auch ſeine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entſtanden ſey. Eine Mythologie einzuführen, iſt keine Sache, die ſo leicht von ſtatten geht, als bei uns die Einführung von Schulplanen, Lehrbüchern, Katechismen und dergleichen. Eine Mythologie zu erſchaffen, ihr diejenige Beglaubigung und Realität in den Gedanken der Menſchen zu ertheilen, die ſie nöthig hat, um den Grad von Volksmäßigkeit zu erlangen, deſſen ſie auch nur zum dichteriſchen Gebrauch bedarf, geht über das Vermögen jedes einzelnen, und ſelbſt mehrerer, die ſich zu einem ſolchen Zwecke vereinigen könnten.

Geben wir indeß nun alles zu, ſo würde eine Mythologie entſtehen für Ein Volk — aber die Mythologie iſt nicht Sache Eines Volkes, ſondern vieler Völker.

Glückliche Zeit, wo Heyne zufrieden ſeyn konnte, auf ſeine Weiſe und mit ſeinen Annahmen die griechiſche Mythologie erklärt zu haben. Hermann iſt ſchon weniger glücklich, er weiß, daß in den griechiſchen Mythen zu viel Aehnliches mit den orientaliſchen iſt, als daß nicht beide auf ähnliche Weiſe entſtanden ſeyn müßten[1]. Er fühlt, daß, was Eine Mythologie erklärt, alle erklären muß. Von der andern Seite iſt er viel zu ſcharfſichtig, um nicht einzuſehen, daß es nach ſeiner Erklärung mit dem Entſtehen der Mythologie ſchon unter Einem Volk wunderlich genug zugeht, und daß es vollends allen Glauben überſteigen würde, denſelben Zufall, oder vielmehr dieſelbe Reihe von Zufällen, in der jeder folgende unglaublicher iſt als der vorhergehende, ſich unter einem zweiten, dritten, vierten Volk wiederholen zu laſſen. Seine Standhaftigkeit wird dadurch nicht erſchüttert; denn daß die einmal irgendwo zuerſt entſtandenen Vorſtellungen ſich auf andere Völker fortgepflanzt haben, bleibt immer möglich, und dieſe Möglichkeit erhöht nur den Werth ſeiner Entdeckung, indem daraus hervorgeht, daß der Götterglaube nicht bloß Griechenlands, ſondern Aſiens, Aegyptens, der ganzen Welt, ſich von jener zufällig einmal unter Einem Volk von wenigen einzelnen ausgedachten, noch zufälliger eingekleideten, und darum mißverſtandenen, nichts deſto weniger für Wahrheit angenommenen und überlieferten Weltentſtehungslehre herſchreibt, deren wie durch ein Wunder geretteten Originalgedanken ſeine etymologiſch-grammatiſche Auslegungskunſt jetzt noch in dem Gedicht des Heſiodos entdeckt hat, in welchem die urſprünglich morgenländiſchen Namen nur durch gleichbedeutende, auf geſchickte Weiſe nachgebildete griechiſche erſetzt ſind[2].

---

[1] Briefe über Homer und Heſiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 14. 65. u. a.

[2] Ebendaſ. S. 14. 65. u. a. Dissert. cit. p. IV.

Sollten wir aufrichtig aber glimpflich ausdrücken, wie eine ſolche Zufälligkeit uns anläßt, ſo würden wir ſagen, ſie erinnere uns an die Erklärung, die derſelbe Gelehrte von der Fabel der Io gibt. Dieſe, eine Enkelin des Okeanos und Tochter des Inachos wird von Zeus geliebt und erweckt die Eiferſucht der Here; um ſie der Göttin zu verbergen, verwandelt ſie Zeus in eine Kuh, welche die argwöhniſche Here durch einen Wächter bewachen läßt u. ſ. w. Was kann die Enkelin des Okeanos (des Weltmeers) und Tochter des Inachos (etymologiſch des Uebertreters, alſo eines übertretenden Stroms) anders ſeyn, als ein durch Austreten eines Stroms erzeugtes, fortfließendes Gewäſſer? Wirklich heißt Io etymologiſch nur die Wandelnde. Zeus Liebe zur Io, was kann ſie anders ſeyn, als der das Waſſer noch ſtärker anſchwellende Regen, was Heres Eiferſucht über die Io, als der Verdruß, den das Volk (Here wird durch Populonia überſetzt) wegen der Ueberſchwemmung empfindet, die Kuh, in welche Zeus die Io verwandelt, iſt der gekrümmte Lauf der fortfließenden Fluth, denn die Kuh hat krumme Hörner, und krumme Hörner bedeuten den krummen Lauf des Waſſers. Der Wächter iſt ein vom Volk gegen das Waſſer aufgeführter Damm; er heißt Argos, der weiße, denn der Damm beſteht aus weißem Töpferthon, und der tauſendäugige, denn der Thon hat eine Menge kleiner Röhrchen oder Poren, die vom Waſſer angefüllt werden. Statt des Letzten ſagt die Fabel: der Wächter wird eingeſchläfert. Die Rohrpfeife bedeutet das Flüſtern der Wellen; der Wächter wird getödtet, heißt: der Damm wird durchbrochen; Io rennt im Wahnſinn nach Egypten und vermählt ſich dem Nil, heißt: das fortlaufende Gewäſſer vermiſcht ſich mit dem Nil; Io gebiert vom Nil den Epaphos (Occupus), heißt: durch das Gewäſſer entſteht der das Land einnehmende und überſchwemmende Nil[1].

Alſo ein ſolches alltägliches Ereigniß, möchte man ſagen, wie das Austreten des Stroms, und was weiter Leeres und Unbedeutendes daraus folgt, hätte die älteſte Dichtkunſt in ein ſo koſtbares Gewand gekleidet? einen ſo wäßrigen Anfang hätte die Fabel von dem Wahnſinn und dem Irrlauf der Io, deſſen Beſchreibung uns bei Aeſchylos mit Staunen und Schrecken erfüllt? einen ſo zufälligen Urſprung der königliche, über Aegypten herrſchende Nil? Und, möchte man fortfahren, einen nicht minder ſeichten Urſprung aus den ebenſo zufälligen als unergiebigen Gedankenverknüpfungen eines einzelnen oder weniger einzelnen hätte der lebendige Strom von Götterlehre und Götterſage, der tief und mächtig, wie aus unergründlichen Quellen, über die ganze Vorwelt ſich ergoſſen? Aus willkürlicher Reflexion abſtrahirten, von dürrem Verſtand mit magern Erkenntniſſen gezeugten Naturbegriffen und Perſonificationen, die höchſtens den Spielen eines kindiſchen Witzes vergleichbar ihren Urheber kaum einen Augenblick ernſthaft beſchäftigen konnten, hätte ſich die jahrtauſendlange Geſchichte des Irrwegs der Völker, aus einem zugleich ſo ſchwächlichen und ſo künſtlichen Anfang die dunkle ungeheuere Gewalt des Götterglaubens ſich entwickelt?

---

[1] Dissertatio de Historiae Graecae primordiis, in der das Auslegungsprincip, das früher auf die Theogonie, auch auf die fabelhafte Geſchichte Griechenlands angewendet wird.

Eine Zufälligkeit, wie die zuletzt geſchilderte, wo nämlich die Mythologie der Griechen, der Aegypter, der Inder, kurz der ganzen Welt, ihren Urſprung in einer höchſt zufällig ausgedachten, ſodann eingekleideten, endlich mißverſtandenen und deſſen ohngeachtet geglaubten Kosmogonie eines oder weniger einzelner haben ſoll — eine ſolche Zufälligkeit ſcheint von der Art zu ſeyn, daß alle Umſtände erwogen ſelbſt manche von denen ſich nicht zu ihr entſchließen möchten, die übrigens der Meinung ſind, daß die größten und mächtigſten Ereigniſſe dieſer Welt durch die zufälligſten und nichtswürdigſten Urſachen hervorgebracht werden.

Aber nun die höhere Auffaſſung, welche eine inſtinktartige Erfindung angenommen hat, wird ſich auch hier höher zu ſtellen ſuchen, und uns, wenn wir es als eine Ungereimtheit darſtellen, die Mythologie als Erfindung von einzelnen anzuſehen, dagegen wohlgemuth antworten: Freilich iſt die Mythologie nicht von einzelnen erfunden, ſie iſt vom Volk ſelbſt ausgegangen. Die Mythologie eines Volks iſt dergeſtalt mit ſeinem Leben und Weſen verwachſen, daß ſie nur aus ihm ſelbſt hervorgehen konnte. Alles Inſtinktartige wirkt ohnehin mehr in der Maſſe als in einzelnen, und wie in gewiſſen Familien des Thierreichs ein gemeinſchaftlicher Kunſttrieb voneinander unabhängige Individuen zur Hervorbringung eines gemeinſamen Kunſtwerks verbindet, ſo erzeugt ſich auch zwiſchen verſchiedenen, aber zu demſelben Volk gehörigen Individuen von ſelbſt und wie durch innere Nothwendigkeit ein geiſtiger Zuſammenhang, der ſich in einem gemeinſchaftlichen Erzeugniß wie die Mythologie offenbaren muß. Ja es ſcheint dieſes geiſtige Zuſammenwirken ſich noch über die Zeit der erſten Entſtehung der Mythologie hinaus erſtreckt zu haben. *Wolfs* Unterſuchungen über den Homer, etwas geiſtreicher aufgefaßt, als es von ſeinen Zeitgenoſſen geſchehen, boten längſt eine große und bedeutende Analogie dar. Iſt die Ilias, und ſind Ilias und Odyſſee nicht das Werk eines Individuums, ſondern eines ganzen über mehr als ein Zeitalter ſich ausdehnenden Geſchlechts, ſo muß man wenigſtens geſtehen, dieſes Geſchlecht hat wie ein Individuum gedichtet.

Man erkennt allgemein und als natürliches Erzeugniß mit beſonderer Gunſt eine *Volkspoeſie* an, die älter iſt, als alle *Dichtkunſt*, und *neben* dieſer noch immer beſteht, in Sagen, Märchen, Liedern, deren Urſprung niemand zu nennen weiß; ebenſo eine natürliche Weltweisheit, die durch Vorfälle des gemeinen Lebens oder heitere Geſelligkeit erregt, immer neue Sprüchwörter, Räthſel, Gleichnißreden erfindet. So vermöge eines Ineinanderwirkens von natürlicher Poeſie und natürlicher Philoſophie, nicht vorbedachter und abſichtlicher Weiſe, ſondern ohne Reflexion, im Leben ſelbſt, ſchafft ſich das Volk jene höheren Geſtalten, deren es bedarf, um die Leere ſeines Gemüths und ſeiner Phantaſie auszufüllen, durch die es ſich ſelbſt auf eine höhere Stufe gehoben fühlt, die ihm rückwirkend ſein eigenes Leben veredeln und verſchönern, und die einerſeits von ebenſo tiefer Naturbedeutung als von der andern Seite poetiſch ſind.

Und gewiß, gäbe es keine Wahl als zwiſchen einzelnen und dem Volk, wer würde zumal heutzutage lange Bedenken tragen, wofür er ſich ausſpräche? Aber je ſcheinbarer die Vorſtellung, deſto genauer mag man zuſehen, ob nicht auch hier eine ſtillſchweigende Vorausſetzung ſich einſchleicht, die die Prüfung nicht aushält. Annahmen ſolcher Art ſind dem Forſcher, was unter dem Waſſerſpiegel verborgene Korallenriffe dem Seefahrer; und der kritiſche Geiſt unterſcheidet ſich von dem unkritiſchen eben nur dadurch, daß dieſer mit Vorausſetzungen zu Werk geht, deren er ſich nicht bewußt iſt, jener hingegen nichts Verborgenes und Unerörtertes zuläßt, ſondern alles ſoviel möglich ans Licht hervorzieht.

Es iſt wahr, wir athmen gleichſam freier, ſowie wir hören: die Mythologie iſt nicht von einzelnen, ſie iſt vom ganzen Volk ausgegangen. Aber dieſes Volk, unter dem hier nur die Geſammtheit verſtanden iſt, wird doch wohl auch Ein Volk ſeyn. Allein die Mythologie iſt nicht bloß Sache Eines Volkes, ſondern vieler Völker, und zwiſchen den mythologiſchen Vorſtellungen derſelben iſt nicht bloß eine allgemeine, ſondern eine bis ins Einzelne gehende Uebereinſtimmung. Hier trete ſie denn zuerſt hervor, die große und unwiderſprechliche Thatſache der inneren Verwandtſchaft zwiſchen den Mythologien der verſchiedenſten und ſich übrigens unähnlichſten Völker. Wie gedenkt man dieſe Thatſache, wie die Mythologie als *allgemeine* und im Ganzen überall ſich gleiche Erſcheinung zu erklären? Doch nicht aus Urſachen und Umſtänden, wie ſie etwa unter Einem Volke ſich denken laſſen? In dieſem Falle, wenn man ſie nämlich zuerſt unter Einem Volke entſtehen ließ, bliebe offenbar, um jene Uebereinſtimmung zu erklären, kein anderes Mittel, als ferner anzunehmen, daß die mythologiſchen Vorſtellungen zuerſt allerdings unter Einem Volk entſtanden, von dieſem aber an ein zweites überliefert, und ſofort immer zu einem folgenden fortgepflanzt worden ſeyen, allerdings nicht ohne Modificationen anzunehmen, aber doch ſo, daß ſie im Ganzen und der Grundlage nach dieſelben blieben. Nicht Hermann allein erklärt ſich auf dieſe Weiſe die Thatſache. Auch andere, ohne durch die Specialität ihrer Vorausſetzungen dazu genöthigt zu ſeyn, ſtellen die Erklärung auf, nach welcher die Mythologie eigentlich nur noch ſcheinbar ein allgemeines Phänomen ſeyn würde, die materielle Uebereinſtimmung der verſchiedenen Mythologien nur noch eine äußere und zufällige ſeyn würde. Es mag bequem dünken, die nicht an der Oberfläche, ſondern in der Tiefe liegende Verwandtſchaft durch einen ſolchen bloß äußeren und untergeordneten Zuſammenhang zu erklären, aber die Art der Uebereinſtimmung widerſpricht der Annahme. Hätten die Griechen ihre Demeter nur von den Aegyptern erhalten, ſo müßte Demeter wie Iſis den erſchlagenen Gemahl, oder Iſis wie Demeter die geraubte Tochter ſuchen. Die Aehnlichkeit beſteht aber nur darin, daß beide ein Verlornes ſuchen. Da dieſes Verlorne aber für jede ein anderes iſt, ſo kann die griechiſche Vorſtellung nicht ein bloßer Abdruck der ägyptiſchen, noch von dieſer abhängig ſeyn, ſie muß ſelbſtändig und unabhängig von der vorhergehenden entſtanden ſeyn. Die Aehnlichkeiten ſind nicht, wie ſie zwiſchen Original und Copie zu ſeyn pflegen, ſie deuten nicht auf eine einſeitige Abkunſt der einen Mythologie von der andern, ſondern auf eine gemeinſchaftliche Abkunſt aller. Es iſt keine äußerlich erklärbare, es iſt eine Aehnlichkeit der Blutsverwandtſchaft.

Ließe ſich aber auch die Verwandtſchaft der verſchiedenen Mythologien auf jene äußerliche, mechaniſche Weiſe erklären, könnte man es auch über ſich bringen, mit dieſer großen Thatſache, welche man als ein mächtiges Entwicklungsmittel der wahren Theorie werth achten muß, es ſo leicht zu nehmen: Eines bliebe immer noch vorausgeſetzt, nämlich daß die Mythologie in oder unter einem Volk entſtehen könne. Mir aber ſcheint gerade dieß, woran bis jetzt niemand Anſtoß genommen, gar ſehr der Unterſuchung bedürftig, ob es nämlich überhaupt denkbar ſey, daß Mythologie aus oder unter einem Volk entſtehe. Denn zuerſt, was iſt doch ein Volk, oder was macht es zum Volk? Unſtreitig nicht die bloße räumliche Coexiſtenz einer größeren oder kleineren Anzahl phyſiſch gleichartiger Individuen, ſondern die Gemeinſchaft des Bewußtſeyns zwiſchen ihnen. Dieſe hat in der gemeinſchaftlichen Sprache nur ihren unmittelbaren Ausdruck; aber worin ſollen wir dieſe Gemeinſchaft ſelbſt oder ihren Grund finden, wenn nicht in einer gemeinſchaftlichen Weltanſicht, und dieſe wieder, worin kann ſie einem Volk urſprünglich enthalten und gegeben ſeyn, wenn nicht in ſeiner Mythologie? Es ſcheint daher unmöglich, daß zu dem ſchon vorhandenen Volk eine Mythologie hinzukomme, ſey es durch Erfindung einzelner unter ihm oder daß ſie ihm durch eine gemeinſchaftliche inſtinktartige Erzeugung entſtehe. Als unmöglich erſcheint auch dieß, weil es undenkbar iſt, daß ein Volk — ſey ohne Mythologie.

Man dächte vielleicht zu erwiedern, ein Volk werde zuſammengehalten durch den gemeinſchaftlichen Betrieb irgend eines Geſchäfts, z. B. des Ackerbaus, des Handels, durch gemeinſchaftliche Sitten, Geſetzgebung, Obrigkeit u. ſ. w. Gewiß dieß alles gehört zum Begriff eines Volkes, aber faſt unnöthig erſcheint es daran zu erinnern, wie innig bei allen Völkern obrigkeitliche Gewalt, Geſetzgebung, Sitten, ſelbſt Beſchäftigungen mit Göttervorſtellungen zuſammenhangen. Die Frage iſt eben, ob dieß alles, was vorausgeſetzt wird, und was allerdings mit einem Volk gegeben iſt, ohne alle religiöſen Vorſtellungen gedacht werden könne, die nirgends ohne Mythologie ſind. Man wird einwenden, daß es denn doch Völkerſchaften gebe, bei denen keine Spur religiöſer alſo auch keine Spur mythologiſcher Vorſtellungen angetroffen wird. Dahin gehören z. B. die ſchon erwähnten bloß äußerlich menſchenartigen Geſchlechter des ſüdlichen Amerika. Aber eben dieſe leben auch, wie Azara berichtet, ohne jede Art von Gemeinſchaft unter ſich, völlig wie die Thiere des Feldes, indem ſie ſo wenig eine ſichtbare als eine unſichtbare Gewalt über ſich erkennen, und ſich einander ſo fremd fühlen, wie ſich Thiere derſelben Species einander fühlen; und ſo wenig bilden ſie ein Volk, als etwa die Wölfe oder Füchſe unter ſich ein Volk bilden, ja ſie leben ungeſelliger, als manche in Gemeinſchaft lebende und arbeitende Thiere, wie die Biber, die Ameiſen oder die Bienen[1]. Umſonſt würde jede Bemühung ſeyn, ſie zum Volk zu machen, d. h. eine geſellſchaftliche Verbindung unter ihnen hervorzubringen. Mit Gewalt eingeführt, würde ſie ihr Untergang ſeyn, zum Beweis, daß weder durch göttliche noch durch menſchliche Macht ein Volk aus dem werden kann, das nicht gleich als Volk geboren iſt, und daß wo die urſprüngliche Einheit und Gemeinſchaft des Bewußtſeyns fehlt, keine ſich hervorbringen laſſe.

---

[1] M. ſ. *Azara* Voyages etc. T. II, p. 44, wo von den Pampas geſagt iſt: ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni *soumission*, ni *lois*, ni obligations, ni récompenses, ni châtiments; daſſelbe wird S. 91 von den Guanas geſagt; S. 151 von den Lenguas: ils ne reconnaissent ni culte, ni divinité, ni *lois*, ni *chefs*, ni obéissance, et *ils sont libres en tout;* von den M'bajas daſſelbe S. 113, wo man auch ſieht, welche Bewandtniß es mit den ſogenannten, von den andern in bürgerlicher Verfaſſung gefundenen Einwohnern

Auch hier wieder ſtellt ſich die Sprache neben die Mythologie. Es wurde ſogleich als ungereimt erkannt, anzunehmen, einem Volke könne ſeine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entſtehen. Wäre es aber etwa weniger ungereimt, für möglich zu halten, daß ſie aus oder unter ihm ſelbſt entſtehe, gleich als ob ein Volk ſeyn könnte ohne gemeinſame Sprache, und nicht erſt das ein Volk wäre, das eine gemeinſchaftliche Sprache hat?

Daſſelbe wäre zu ſagen, wenn man die Meinung, daß in der Geſetzgebung nicht alles durch einzelne Geſetzgeber zu geſchehen brauche, daß die Geſetze vom Volk ſelbſt im Fortgang ſeines Lebens erzeugt werden, ſo verſtehen wollte, als könnte ſich ein Volk von Anfang Geſetze geben und alſo daſeyn ohne Geſetze, da es doch erſt durch ſeine Geſetze ein Volk und zwar dieſes Volk iſt. Vielmehr hat es das Geſetz ſeines Lebens und Beſtehens, von dem alle im Lauf ſeiner Geſchichte hervortretenden Geſetze nur Entwicklungen ſeyn können, mit ſeinem Daſeyn als Volk empfangen. Dieſes Urgeſetz ſelbſt aber kann es nur mit der ihm als Volk angeborenen Weltanſicht erhalten haben, und dieſe iſt in ſeiner Mythologie enthalten.

Wie man auch die Entſtehung der Mythologie aus oder unter

---

auf dieſe Wilden übergetragenen Kaziken hat, die (vgl. S. 43) weder das Recht zu befehlen, noch zu ſtrafen, noch irgend etwas zu fordern haben, wohl aber eine gewiſſe Achtung bei den andern genießen, die meiſt in den Verſammlungen ihrer Meinung beiſtimmen und ihnen folgen, nicht als Oberherrn, oder im Gefühl irgend einer Verpflichtung, ſondern weil ſie ihnen mehr Verſtand, Schlauheit und körperliche Stärke zuſchreiben, als ſich ſelbſt. Bei den Charruas iſt zur Theilnahme an der Ausführung einer beſchloſſenen Sache niemand verpflichtet, ſelbſt der nicht, der ſie vorgeſchlagen hat; ihre Händel machen die Parteien ſelbſt, meiſt durch Fauſtkämpfe aus. Ebendaſ. S. 16.

einem Volk erkläre, immer wird man ſchon es ſelbſt vorausſetzen, und alſo z. B. annehmen, daß der Hellene Hellene war, der Aegypter Aegypter, ehe er ſeine mythologiſchen Vorſtellungen auf die eine oder andere Weiſe erhielt. Nun frage ich Sie aber, ob der Hellene noch Hellene, der Aegypter noch Aegypter iſt, wenn wir ſeine Mythologie hinwegnehmen. Alſo hat er ſeine Mythologie weder von andern angenommen noch ſie ſelbſt erzeugt, nachdem er Hellene oder Aegypter war, er wurde Hellene oder Aegypter erſt mit dieſer Mythologie, damit, daß dieſe Mythologie ihm wurde. Wird einem Volk ſeine Mythologie im Lauf ſeiner Geſchichte, und dieſe fängt für jedes Volk an, ſowie es da iſt, entſteht ſie ihm alſo insbeſondere durch geſchichtliche Verhältniſſe und Berührungen mit andern Völkern, ſo hat es eine Geſchichte, ehe es eine Mythologie hat. Davon wird ſonſt immer das Gegentheil angenommen. Nicht durch ſeine Geſchichte iſt ihm ſeine Mythologie, ſondern umgekehrt iſt ihm durch ſeine Mythologie ſeine Geſchichte beſtimmt, oder vielmehr dieſe beſtimmt nicht, ſie iſt ſelbſt ſein Schickſal (wie der Charakter eines Menſchen ſein Schickſal iſt), ſein ihm gleich anfangs gefallenes Loos. Oder wer möchte leugnen, daß mit der Götterlehre der Indier, Hellenen u. a. ihre ganze Geſchichte gegeben iſt.

Iſt es unmöglich, daß die Mythologie eines Volks aus oder unter dem ſchon vorhandenen entſtehe, ſo bleibt nichts übrig, als daß ſie mit ihm zugleich entſtehe, als ſein individuelles Volksbewußtſeyn, mit dem es aus dem allgemeinen Bewußtſeyn der Menſchheit heraustritt, vermöge deſſen es eben dieſes und von jedem andern nicht weniger als durch ſeine Sprache verſchieden iſt.

Hiemit aber iſt den bisher beurtheilten Erklärungen vollends, wie Sie ſehen, der Boden entzogen, auf dem ſie ſich zu errichten ſuchten: dieſer Boden war ein geſchichtlicher, d. h. die Exiſtenz von Völkern vorausſetzender, während hier offenbar geworden, daß die Entſtehung der Mythologie in die Zeit fällt, in welche die Entſtehung der Völker zurückgeht. Der Urſprung der Mythologie jedes Volks geht in eine Region zurück, wo keine Zeit iſt zur Erfindung, laſſe man ſie von einzelnen oder vom Volk ſelbſt ausgehen, keine zu künſtlicher Einkleidung und zu Mißverſtand. Für die Umſtände, welche Heyne, Hermann und andere annehmen, gibt es ſomit keine Zeit mehr. In die Zeit, wo die Völker entſtehen, kann man nicht mehr mit den Erklärungen zurückgehen, welche die Mythologie überhaupt als eine Erfindung annehmen, ſey es als Erfindung einzelner, die einem Volk gegenüberſtehen, oder als Erfindung des ganzen Volks durch einen gemeinſamen Inſtinkt. Die mythologiſchen Vorſtellungen, die mit den Völkern ſelbſt entſtehen, ihr erſtes Daſeyn beſtimmen, *mußten* als Wahrheit, und zwar als ganze, volle Wahrheit, demnach als Götterlehre, auch gemeint ſeyn, und wir haben zu erklären, wie ſie in dieſem Sinne entſtehen konnten. Wir ſind *genöthigt*, andere Auffaſſungspunkte für dieſe Unterſuchung zu finden, denn unter allem, was ſich bis jetzt dargeboten, iſt nichts, was in jene Region zurückging. Wir werden über die jetzt vorübergegangenen Erklärungen nicht urtheilen, daß ſie *überall nichts* Wahres enthalten. Dieß wäre zu viel; aber *das Wahre* enthalten ſie nicht, dieſes iſt alſo immer noch erſt zu finden, aber zu dieſem werden wir auch jetzt nicht ſprungweiſe gelangen können, ſondern nur durch eine ſtufenmäßige, keine Möglichkeit übergehende Entwicklung. — Ich erinnere gern an die Methode der Unterſuchung, denn ich ſetze darein einen möglichen Hauptgewinn derſelben, daß *Sie* lernen, wie ein ſo vielfach verwickelter, ſo viele Seiten darbietender Gegenſtand dennoch umfaßt, bewältigt und durch methodiſches Fortſchreiten endlich in ein volles Licht geſetzt werden kann. — Nur das iſt vorläufig gewiß und das klare Reſultat der letzten Entwicklung: das Wahre, das wir ſuchen, liegt *außer* den bisherigen Theorien. Mit andern Worten: das Wahre liegt in dem, was die bisher angeführten und beurtheilten Erklärungen ausſchließen, und ſchwer iſt es nun wenigſtens nicht, zu ſehen, was ſie alle übereinſtimmend und gleicherweiſe ausſchließen.

Vierte Vorleſung.

Wenn weder mit der Meinung auszukommen iſt, es ſey in der Mythologie urſprünglich überall keine Wahrheit gemeint worden, noch mit der, welche zwar eine urſprüngliche Wahrheit in ihr zugibt, aber nicht in der Mythologie als ſolcher, d. h. insbeſondere ſofern ſie Götterlehre und Göttergeſchichte iſt: ſo iſt mit der Elimination dieſer beiden Meinungen von ſelbſt die dritte begründet und nun bereits nothwendig: die Mythologie war ſo, wie ſie iſt, als Wahrheit gemeint; dieſes iſt aber von ſelbſt ſchon gleich der Behauptung: die Mythologie iſt urſprünglich als Götterlehre und Göttergeſchichte gemeint, ſie hat urſprünglich religiöſe Bedeutung, und eben dieſe iſt nun auch das, was die früheren Erklärungen ausſchließen; denn alle ſuchten herauszubringen, daß die religiöſe Bedeutung, die ſie der Mythologie zugeſtehen mußten, inwiefern ſie unleugbar als Götterlehre gegolten hat, eine der urſprünglichen Entſtehung fremde, erſt ſpäter in ſie hineingekommene ſey. Die reinpoetiſche zwar, inwiefern ſie nur den abſichtlich hineingelegten Sinn leugnet, kann urſprünglich religiöſe Anklänge zugeben, aber aus demſelben Grunde verwahrt ſie ſich gegen jede religiöſe Entſtehung, und was in der Mythologie als ein Religiöſes erſcheinen kann, muß ihr für ein ebenſo Zufälliges und Abſichtsloſes, wie jeder andere ſcheinbar doctrinelle Sinn gelten. Ganz anders aber verhält es ſich mit den nichtpoetiſchen, mehr philoſophiſchen Erklärungen. Hier wird das Religiöſe nicht einmal als ein urſprünglich Zufälliges zugelaſſen. Nach Heyne ſind die Urheber vielmehr ſich wohl bewußt, daß die Perſönlichkeiten, die ſie erdichten, keine wirklichen Weſen, und ſchon darum alſo, daß ſie keine Götter ſind; denn das Geringſte zum Begriff der Götter iſt doch, daß ſie gefürchtete Weſen ſind, gefürchtet aber werden nur wirkliche oder für wirklich gehaltene. Im folgerechteſten Fortgang, wie er ſich freilich nur bei Hermann findet, muß die religiöſe Bedeutung ſogar zur abſichtlich ausgeſchloſſenen werden.

Wollten wir nun demgemäß die bisher beurtheilten Theorien insgeſammt mit einem gemeinſchaftlichen Namen die irreligiöſen nennen (verſteht ſich ohne alle verdächtigende Nebenbedeutung), ſo würden ſie dennoch vielleicht den Namen ablehnen, weil ſie zum Theil wenigſtens der Mythologie doch nach ihrer Meinung wirklich religiöſe Vorſtellungen wenigſtens vorausſetzen, alſo das Religiöſe doch nicht ganz ausſchließen. Und allerdings, wer z. B. dem Euemeros beipflichtete, müßte den mythologiſchen Göttern, die ihm nur uneigentliche ſind, eigentliche vorausdenken. Ebenſo ſpricht Hermann von einer Vorſtufe der Mythologie, einem rohphyſikaliſchen Aberglauben, der ſich allerdings wirkliche mit Naturerſcheinungen in Verbindung geglaubte Weſen vorgeſtellt habe, und auch Heyne, könnte man ihn darüber befragen, würde nicht ſäumen, dieſe Meinung anzunehmen; denn auch er, damit ſeine Perſönlichkeiten, die keine eigentlichen Götter ſind, für Götter genommen werden, muß eigentliche vorausſetzen. Auch dieſe Erklärungen alſo wollen nach ihrer Meinung eigentliche Götter und demnach wirklich Religiöſes, wenigſtens als Hintergrund. Demnach ſchiene es, könnte man keine Kategorie von irreligiöſen Anſichten im Allgemeinen aufſtellen.

Aber in Bezug wenigſtens auf die ſo eben erwähnten müßte doch erſt entſchieden ſeyn, ob wir den Weſen, die ſie den eigentlich mythologiſchen vorausſetzen, Anſpruch, Weſen von wirklich religiöſer Bedeutung zu ſeyn, zugeſtehen werden. Denn zunächſt ſind ſie freilich wirkliche Weſen, die der Menſch hinter Naturwirkungen verborgen wähnt, ſey es wegen Unkenntniß der wahren Urſachen, oder aus bloßem thieriſch gedankenloſen Erſchrecken, oder in Folge einer poſitiven Neigung, die man dem Menſchen zuſchreibt, überall wo er eine Wirkung wahrnimmt, auch Willen und Freiheit vorauszuſetzen, wäre es auch nur, weil er den Begriff der Exiſtenz, unter dem er die Dinge außer ſich denkt, nur aus ſich ſelbſt ſchöpft, nur allmählich verallgemeinert und das von Ihm abſondern lernt, was mit dieſem Begriff im menſchlichen Bewußtſeyn verbunden iſt[1]. Als übermächtige, menſchlicher Kraft im Allgemeinen überlegene werden dieſe mit Naturvorgängen in Verbindung ſtehenden Weſen gefürchtet (primus in orbe Deos fecit timor), und weil ſie menſchlichen Unternehmungen wie nach Willkür und Laune bald hinderlich bald förderlich erſcheinen, durch Unterwürfigkeitsbezeugungen günſtig zu ſtimmen geſucht. Der Glaube an ſolche Weſen, ſagt man alſo, war die erſte Religion.

Ausgeführt wurde dieſe Erklärung in neuerer Zeit vorzüglich von David Hume, wiewohl er die erſten Vorſtellungen von unſichtbaren Weſen weniger aus Reflexionen über Naturerſcheinungen herleitet; dieſe, meint er, hätten ihrer Uebereinſtimmung und Gleichmäßigkeit wegen eher auf ein einziges Weſen führen müſſen; vielmehr aus Beobachtungen und Erfahrungen der Widerſprüche und des Wechſels im menſchlichen Leben ſey zuerſt die Meinung von vielen Göttern entſtanden. Da indeß das Leben des rohen Menſchen ſelbſt nur ein Naturleben iſt, und der Wechſel ſeiner Begegniſſe vorzüglich von Veränderungen in der Natur abhängt, ſo iſt dieſer Unterſchied ohne Bedeutung. Mythologiſch wird nach D. Hume dieſer erſte wirkliche Polytheismus nur dadurch, daß menſchliche Individuen, die in ihrer Zeit mächtig oder wohlthätig auf andere gewirkt, unter jene religiös verehrten Weſen aufgenommen werden.

Einen andern Weg hat Joh. Heinrich Voß eingeſchlagen. Auch dieſer denkt ſich die erſten Vorſtellungen, aus welchen nachher Mythologie entſtehen ſoll, noch beſonders roh und einem Zuſtand halb oder vollkommen thieriſcher Dumpfheit entſprungen. Er will keinen doctrinellen, beſonders urſprünglich religiöſen Sinn in der Mythologie, für bloße Poeſie kann er ſie auch nicht halten: alſo muß er dem Doctrinellen außer dem Poetiſchen einen andern Gegenſatz ſuchen, und er findet ihn in dem völlig Sinnloſen; je ſinnloſer die urſprünglichen

---

[1] Man vgl. den Artikel Existence in der franz. Encyclopädie, aus dem manches in ſpäteren beliebten Erklärungen des erſten Urſprungs von Göttervorſtellungen entlehnt ſcheint. Der Artikel iſt von Turgot.

Vorſtellungen, deſto beſſer; denn er hat damit zugleich das radikale Mittel gegen jeden Verſuch, in der Mythologie einen Sinn zu ſehen und über ſeine Behandlung derſelben, die nur den todten rohen Buchſtaben beachten will, hinauszugehen. In dieſem erſten tief-dumpfen Zuſtande alſo, erregt von Naturereigniſſen, ahndet der Menſch mit dieſen ihm gleiche, d. h. ebenfalls rohe Weſen in Verbindung, die ſeine erſten Götter ſind. Für den Uebergang zur Mythologie aber müſſen Dichter dienen, die Voß herbeiruft; dieſe ſollen ihm die düſtern Geſtalten und unbeſtimmten Weſen allmählich ausbilden, mit holderen menſchlichen Eigenſchaften ausſtatten und endlich zu idealiſchen Perſönlichkeiten erhöhen. Zuletzt erfinden dieſe Dichter ſogar eine Geſchichte dieſer Weſen, durch die das urſprünglich Sinnloſe auf eine angenehme und reizende Weiſe verhüllt wird. So entſtand nach Voßens Meinung die Mythologie.

Wer einigen Sinn für helleniſche Mythologie hat, erkennt in ihr etwas Sinnvolles, Beziehungsreiches, Organiſches. Es war nur jener graſſen Unwiſſenheit über die Natur, welche in manchen Kreiſen früherer Philologen herrſchend war, möglich zu denken, daß aus ſo ganz zufälligen und völlig zuſammenhangloſen Vorſtellungen, wie die angenommenen, je etwas Organiſches habe entſtehen können. Nebenbei wäre bei dieſer Gelegenheit zu fragen, wie man in Deutſchland eine ziemlich lange Zeit ſo bereitwillig habe ſeyn können, unmittelbar aus dem roheſten Zuſtand, in dem von allem Menſchlichen ſo gut wie nichts übrig iſt, Dichter hervortreten zu laſſen. Waren es Stellen der Alten, ſolche z. B. wo Orpheus erwähnt iſt, wie er die wildlebenden Menſchen durch die ſüßen Töne ſeines Geſangs thieriſcher Rohheit entwöhnt und zu menſchlicherem Leben anleitet wie die horaziſche:

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones[1].

Dieſe Worte beziehen ſich indeß deutlich genug auf das beſondere orphiſche Dogma, welches des Lebens der Thiere zu ſchonen befiehlt;

---

[1] A. P. 391 sq.

dieſes Dogma hat aber mit der Götterlehre, welche blutige Opfer heiſcht. ſo wenig gemein, als orphiſche Lebensweiſe mit der reichlichen Fleiſchkoſt homeriſcher Helden. Kein alter Schriftſteller gibt dem Orpheus Antheil an der Mythologie; an Orpheus hat auch wenigſtens Voß ſicher nicht gedacht; ſeine Meinung von vormythologiſchen Dichtern ſchreibt ſich wahrſcheinlich nicht weiter her, als aus der guten alten göttinger Zeit, wo Heyne, von dem Voß nie anders als geringſchätzig zu reden gewohnt iſt, ohne darum, was ſolche Fragen betrifft, ſeine Schule verleugnen zu können, von dem Buche des Engländer Wood: *über das Originalgenie des Homer* lehrte: aus Reiſebeſchreibungen von Sitten der Wilden, oder, wie er naiv genug hinzuſetzt, *anderer Völker*, die noch in einer ungebildeten Geſellſchaft und Staatsverfaſſung leben, lerne man das Meiſte für Homer[1], wo Heyneſche Schüler den Homer mit Oſſian und auch mit den altdeutſchen Barden verglichen, von denen man die noch in Thierfelle gekleideten Söhne Teuts nicht bloß zur Tapferkeit in der Schlacht begeiſtert, ſondern auch zu menſchlicherem Leben überhaupt angeleitet glaubte, wiewohl das Bild, das die homeriſchen Gedichte ſelbſt von der fröhlichen und gebildeten Geſelligkeit ihrer Zeit entwerfen, nichts weniger denn Wilde oder Halbwilde als Zuhörer damaliger Sänger denken läßt, wie die ſchon dem Odyſſeus in den Mund gelegte Rede beweiſt:

> Wahrlich es iſt doch Wonne mit anzuhören den Sänger,
> Solchen, wie jener iſt, den Unſterblichen ähnlich an Stimme!
> Denn nicht kenn' ich ſelber ein angenehmeres Trachten,
> Als wenn ein Freudenfeſt im ganzen Volk ſich verbreitet,
> Und in den Wohnungen rings die Schmauſenden horchen dem Sänger.
> Solches dünkt mir im Geiſt die ſeligſte Wonne des Lebens.

Weſen alſo der beſchriebenen Art ſollen die erſten, die eigentlichen, den mythologiſchen vorausgegangenen Götter geweſen ſeyn, und es fragt ſich alſo, ob wir dieſe für Weſen von wirklich religiöſer Bedeutung können gelten laſſen. Wir bezweifeln jedoch ſehr, ob Vorſtellungen, wie die eben erwähnten, Religion zu nennen ſeyen; denn z. B. auch den Wilden, die in den weiten Ebenen des Laplataſtroms umherſchweifen, wird die gedankenloſe Scheu vor irgend einem Unheimlichen und Unſichtbaren der Natur nicht fremd ſeyn, eine Scheu, die wir ja ſelbſt an manchen Thieren wahrzunehmen glauben; auch ihnen werden dunkle Vorſtellungen von geſpenſtiſchen in Naturerſcheinungen ſich regenden Weſen nicht fehlen; und dennoch verſichert Azara, daß ſie ohne alle Religion ſind. Man hat zwar gegen die Ausſage Einwendungen gemacht[1], aber ein Mann wie Azara iſt nicht mit Gemeinplätzen zu widerlegen, wozu man auch den bekannten aus Cicero rechnen kann, daß kein Volk ſo roh und unmenſchlich angetroffen werde, das ohne alle Vorſtellungen von Göttern wäre. Wir können dieſen Satz wohl gelten laſſen, denn wir haben ſchon bemerkt, daß jene einheitsloſen Horden kein Volk zu nennen ſind. Man findet es immer ſchwer, ſich von einer langgehegten Meinung zu trennen; bekanntlich waren ſchon die von Robertſon angeführten ganz daſſelbe ausſagenden Zeugniſſe über manche amerikaniſche Völkerſchaften gleichen Einreden ausgeſetzt; aber die Frage, ob eine Anzahl Menſchen, die unter unſern Augen leben und vor uns ohne Scheu alles ihren Sitten und ihrer Natur Gemäße thun und verrichten, irgend einem ſichtbaren oder unſichtbaren Weſen eine Art von Cultus erweiſen, iſt von der Art, einer ganz unzweifelhaften Entſcheidung durch die bloße Beobachtung fähig zu ſeyn; Handlungen der Adoration ſind ſichtbare Handlungen. Der geiſtvolle Azara läßt ſich nicht mit gewöhnlichen Reiſenden auf eine Linie ſtellen. War es der Geiſt allumfaſſender Naturforſchung, der unſern berühmten Alexander v. Humboldt dorthin begleitete, ſo war es der Sinn des unabhängigen vorurtheilsfreien Denkens, des Philoſophen, mit dem Azara jene Gegenden betrat, aus denen er Aufgaben für Natur- und Menſchengeſchichtsforſchung mitgebracht hat, die noch ihre Löſung, ja in der Wiſſensfertigkeit unſerer Zeit, zumal unſerer Naturforſcher, großentheils ihre Beachtung erwarten. Er konnte ſich über die Thatſache nicht täuſchen, daß jene Wilde durch keine ihrer Handlungen eine religiöſe Verehrung für irgend einen Gegenſtand an den Tag legen. Der daraus gezogene Schluß, daß ſie ohne alle Religion ſeyen, iſt ebenſo unbeſtreitbar[1].

---

[1] Vgl. ſ. die vor der deutſchen Ueberſetzung des obengenannten Werks wieder abgedruckte Recenſion deſſelben in den Götting. gel. Anzeigen.

---

[1] Man vgl. u. a. die Bemerkungen des franzöſ. Ueberſetzers.

Wären unſichtbare, mit Naturvorgängen in Verbindung gewähnte Weſen ſchon Götter, ſo müßten auch die Berg- und Waſſergeiſter der keltiſchen, die Kobolde der deutſchen Völkerſchaften, die Feen der Morgen- und Abendländer Götter ſeyn, wofür ſie niemals gegolten. Auch die griechiſche Imagination kennt Oreaden, Dryaden, Nymphen, die wohl zum Theil als Dienerinnen von Gottheiten verehrt, aber nie ſelbſt für Gottheiten gehalten wurden. Die Scheu, die allerdings auch vor ſolchen Weſen empfunden wird, Geſchenke ſelbſt, durch die man ihre Gunſt zu gewinnen, ſie hold und freundlich zu ſtimmen ſucht, ſind noch kein Beweis für göttlich verehrte, d. h. für Weſen von religiöſer Bedeutung. Dieſe Verſuche, Götter ohne Gott herauszubringen, ſcheinen alſo die wahre Kraft und Stärke des Begriffs nicht erreicht zu haben. Götter dieſer Art würden doch nur uneigentlich ſo genannt. Hume ſelbſt gibt dieß zu und ſpricht es aus. „Die Sache genau betrachtet", ſo lauten ſeine Worte, „iſt dieſe vorgebliche Religion in der That nur ein mit Aberglauben verbundener Atheismus. Die Gegenſtände ihrer Verehrung haben mit unſerer Idee der Gottheit nicht den geringſten Zuſammenhang"[1]. An einer andern Stelle äußert er: wenn man aus dem alteuropäiſchen Glauben Gott und die Engel (denn dieſe als willenloſe Werkzeuge der Gottheit können ohne dieſe nicht gedacht werden) hinwegnähme und nur die Feen und die Kobolde behielte, würde ein jenem vorgeblichen Polytheismus ähnlicher Glaube herauskommen[2].

---

[1] Da die Thatſache für die Folge wichtig iſt, ſo mögen die beweiſenden Stellen hier ſtehen. Eine, in der ſich der Verfaſſer ganz allgemein erklärt, iſt folgende: Les ecclésiastiques y ont ajouté une autre fausseté positive en disant, que ce peuple avait une religion. Persuadés, qu'il était impossible aux hommes de vivre sans en avoir une bonne ou mauvaise, et voyant quelques figures dessinées ou gravées sur leurs pipes, les arcs, les bâtons et les poteries des Indiens, ils se figurèrent à l'instant, que c'étaient leurs idoles, et les brulèrent. Ces peuples emploient aujourd'hui encore les mêmes figures, mais ils ne le font que pour amusement, *car ils n'ont aucune réligion*. Voyages T. II, p. 3.

Von den Payaguas unter andern erzählt er ebendaſ. S. 137: Quand la tempête ou le vent renverse leurs huttes ou cases, ils prennent quelques tisons de leur feu, ils courent à quelque distance contre le vent, en le menaçant avec leurs tisons. D'autres pour épouvanter la tempête donnent force coups de poing en l'air; ils en font quelquefois autant, quand ils aperçoivent la nouvelle lune; mais, disent-ils, ce n'est que pour marquer leur joie: ce qui a donné lieu à quelques personnes de croire, qu'ils l'adoraient: mais le *fait positif* est, qu'ils ne rendent ni culte ni adoration *à rien au monde* et *qu'ils n'ont aucune réligion*.

Nach dieſer keinen Widerſpruch zulaſſenden Erklärung D. Humes ſind wir nun auch berechtigt, alle bisher vorgekommenen Erklärungen unter dem allgemeinen Titel der irreligiöſen zuſammenzufaſſen und auf dieſe Weiſe völlig mit ihnen abzuſchließen; und es iſt ebenſo klar, daß wir jetzt erſt zu den religiöſen als Gegenſtand einer völlig neuen Entwicklung übergehen. Die letzte Entwicklung galt bloß der Frage, welche Erklärungen religiöſe genannt werden können, welche nicht. Der geſunde Verſtand ſagt: Polytheismus kann doch nicht Atheismus, wirklicher Polytheismus nicht etwas ſeyn, worin gar nichts von Theismus iſt. Eigentliche Götter können nur heißen, denen, ſey es durch noch ſo viele Zwiſchenglieder hindurch, und auf welche Weiſe immer, aber doch auf irgend eine Weiſe, Gott zu Grunde liegt. — Hieran wird dadurch nichts geändert, daß man ſich entſchließt, zu ſagen: die Mythologie ſey die falſche Religion. Denn die falſche Religion iſt darum nicht Irreligion, wie der Irrthum (wenigſtens was ſo zu heißen verdient) nicht vollkommener Mangel an Wahrheit, ſondern nur die verkehrte Wahrheit ſelbſt iſt.

Indem wir aber hiemit ausſprechen, was wir zu einer wirklich religiöſen Anſicht fordern, zeigt ſich auch ſogleich die Schwierigkeit, welcher ſie in der Ausführung begegnet, und die nun erſt zeigt, welche Urſachen die früheren Erklärer hatten, vor der religiöſen Bedeutung ſo entſchieden zurückzutreten und eher alles aufzubieten, ja faſt das Unglaubliche ſich gefallen zu laſſen, als etwas eigentlich Religiöſes in der Mythologie, oder auch nur in den angeblich vormythologiſchen Vorſtellungen zuzugeben, von denen Hume ſelbſt ſagt, daß ſie nichts von Gott enthalten. Denn es liegt in der menſchlichen Natur, vor unüberwindlich ſcheinenden Schwierigkeiten zu erſchrecken und Auswege zu ſuchen, und erſt wenn man ſieht, daß alle dieſe falſchen Erleichterungsmittel keine Hülfe gewähren, ſich in das Unvermeidliche und Unwiderſtreitbare zu ergeben.

---

[1] A bien considérer la chose, cette pretendue Religion n'est en effet qu'un *Athéisme superstitieux*, les objéts du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la Divinité. Histoire naturelle de la Religion p. 25. Dieſe und die folgenden Stellen ſind nach der (guten) franzöſiſchen Ueberſetzung citirt.

[2] Ebendaſ. p. 25.

Die wirklich religiöſe Bedeutung der Mythologie als die urſprüngliche vorausgeſetzt, iſt die Schwierigkeit zu erklären, wie dem Polytheismus urſprünglich Gott zu Grunde liegen konnte. Auch hier werden verſchiedene Möglichkeiten ſich darſtellen, und deren Erörterung wird unſer nächſtes Geſchäft ſeyn. Denn nachdem uns außer der religiöſen Anſicht keine andere übrig geblieben, werden wir uns ganz in dieſe einſchließen und ſehen, wie ſie ſich ausführen laſſe, und auch hier wieder werden wir darauf bedacht ſeyn, von der erſten möglichen Vorausſetzung auszugehen, mit der ſich eine urſprünglich religiöſe Bedeutung begreifen läßt.

Die erſte mögliche iſt aber überall die, welche am wenigſten annimmt, hier alſo unſtreitig diejenige, welche am wenigſten von einer wirklichen Erkenntniß Gottes, ſondern nur die Potenz oder den Keim einer ſolchen vorausſetzt. Hiefür aber bietet ſich von ſelbſt dar — die ſchon von den Alten ſich herſchreibende und früher allgemein in den Schulen gelehrte Notitia Dei insita, mit welcher in der That ſich kein anderer Begriff als der eines bloß potentia vorhandenen Gottesbewußtſeyns verbinden läßt, welches aber in ſich ſelbſt die Nothwendigkeit hätte, zum actus überzugehen, ſich zum wirklichen Gottesbewußtſeyn zu erheben. Es möchte hier der Moment ſeyn, wo die früher angeregte inſtinktartige Entſtehung zu einem beſtimmten Begriff gelangen könnte: es wäre ein religiöſer Inſtinkt, der die Mythologie erzeugte; denn was anderes ſoll man ſich unter einer ſolchen bloß allgemeinen und unbeſtimmten Kunde von Gott denken? Jeder Inſtinkt iſt mit einem Suchen des Gegenſtandes verbunden, auf den er ſich bezieht. Aus einem ſolchen Greifen und Taſten nach dem dunkel geforderten Gott ließe ſich, ſo ſcheint es, ein Polytheismus, der es wirklich iſt, ohne großen Aufwand begreifen. Indeß wird es auch hier an Abſtufungen nicht fehlen.

Der unmittelbare Gegenſtand des menſchlichen Erkennens bleibt die Natur oder die Sinnenwelt, Gott iſt nur das dunkle Ziel, nach dem geſtrebt, und das zuerſt in der Natur geſucht wird. Die beliebte Erklärung durch Naturvergötterung würde erſt hier ihre Stelle finden, denn immer müßte wenigſtens eine angeborene dunkle Kunde von Gott vorausgehen. Früher konnte alſo von dieſer Erklärung nicht die Rede ſeyn. Unter Vorausſetzung eines religiöſen Inſtinkts würde ſich begreifen laſſen, wie der Menſch den Gott, den er ſucht, zunächſt in den allgegenwärtigen Elementen oder in den Geſtirnen, welche den mächtigſten oder wohlthätigſten Einfluß auf ihn ausüben, zu finden glaubt, allmählich, ihn ſich näher zu bringen, zur Erde herabſteigt, ſelbſt in unorganiſchen Formen den Gott ſich vergegenwärtigt, bald mehr in organiſchen Weſen, eine Zeit lang ſelbſt unter Thierformen, endlich in reiner Menſchengeſtalt ihn vorſtellen zu können wähnt. Hieher würden alſo die Auslegungen gehören, denen die mythologiſchen Gottheiten vergötterte Naturweſen ſind, oder vorzüglich nur eines derſelben, die Sonne, die in ihren verſchiedenen Stellungen während eines Jahreslaufs jedesmal eine andere würde, namentlich die Erklärungen von Volney[1], Dupuis[2] u. a.

Ein mehr philoſophiſches Anſehen würde die von der Notitia insita ausgehende Erklärung erhalten, wenn man die Natur ganz aus dem Spiele ließe, die Entſtehung von der Außenwelt unabhängig und ganz innerlich machte, indem man vorausſetzte, jener Inſtinkt habe ein ihm ſelbſt inwohnendes Geſetz (daſſelbe, durch welches auch die Stufenfolge in der Natur beſtimmt iſt), vermöge dieſes Geſetzes gehe er die ganze Natur hindurch, auf jeder Stufe Gott beſitzend und wieder verlierend, bis er

[1] Origine de tous les Cultes.

[2] Les Ruines.

zu dem alle Momente überragenden, ſie als Vergangenheit von ſich, damit als bloße Momente der Natur ſetzenden, demnach ſelbſt über der Natur ſtehenden Gott gelange. Weil in dieſer aufſteigenden Bewegung Gott das Ziel (terminus ad quem) iſt, ſo würde auf jeder Stufe Gott geglaubt, der letzte Inhalt des hiemit entſtehenden Polytheismus alſo doch wirklich Gott ſeyn.

Dieſe Erklärung wäre die erſte, welche die Mythologie durch eine rein innere und zugleich nothwendige Bewegung entſtehen ließe, die ſo von allen äußeren und bloß zufälligen Vorausſetzungen ſich befreit hätte, und dieſe gewiß wäre wenigſtens als Vorbild der höchſten zu betrachten, zu welcher wir fortzuſchreiten hätten. Denn für die letzte oder höchſte ſelbſt könnte ſie ſchon deßhalb nicht gelten, weil ſie auch eine noch nicht begriffene Vorausſetzung hat; eben jenen Inſtinkt, der, wenn er mächtig genug iſt, die Menſchheit in dieſer Bewegung zu dem wahren Gott zu erhalten, ſelbſt etwas Reelles, eine wirkliche Potenz ſeyn muß, für deren Erklärung man nicht hoffen könnte, mit der bloßen Gottesidee auszureichen, man möchte denn glauben, es ſey hier um ein bloßes logiſches Kunſtſtück zu thun, womit eine dürftige Philoſophie vielleicht gern auch dieſer Unterſuchung zu Hülfe käme, um das Armſelige: die Gottesidee erſt auf die dürftigſte Geſtalt herabzuſetzen, um ſie dann künſtlich im Gedanken wieder zur Vollendung gelangen zu laſſen. Es handelt ſich nicht um den Zuſammenhang, in den ſich das Materielle der Mythologie allerdings auch mit der bloßen Idee ſetzen läßt (die Mythologie würde dieß leiden, wie es auch die Natur leidet); aber ſo wenig als die Natur durch ein ſolches Kunſtſtück erklärt wäre, ſo wenig würde durch ein ähnliches die Mythologie erklärt ſeyn, aber eben um Erklärung handelt es ſich, nicht um die bloße ideelle Möglichkeit, ſondern um die wirkliche Entſtehung der Mythologie. Die Vorausſetzung eines religiöſen Inſtinkts, der in ſeiner Art nicht weniger wirklich iſt, als jeder andere, könnte der erſte Schritt ſeyn zu der Einſicht, daß die Mythologie aus einem bloß idealen Verhältniß, in dem das Bewußtſeyn zu irgend einem Gegenſtande ſteht, nicht erklärbar iſt.

Jedenfalls hätte es mehr Schwierigkeit, dem Polytheismus eine förmliche Lehre als eine bloß angeborene Kunde von Gott vorausgehen zu laſſen. Widrig iſt bei Vorausſetzung einer Lehre auch die Annahme einer Entſtellung, die mit einer Lehre nothwendig verbunden iſt, die zum Polytheismus werden ſoll. David Hume beſtreitet mit ſiegreichem Gedanken ſowohl die Möglichkeit der Entſtehung einer ſolchen Lehre, als auch die Möglichkeit der Entſtellung derſelben. An die Notitia insita dachte er nicht einmal. Hume gehört im Allgemeinen zu denen, welche von einem Inſtinkt ebenſowenig wiſſen wollen, als von angeborenen Begriffen. Er zieht aus dem Grunde, weil, wie er behauptet, nicht zwei Völker, ja nicht zwei Menſchen über den Punkt der Religion übereinſtimmen, den Schluß, daß das religiöſe Gefühl nicht wie die Selbſtliebe oder die gegenſeitige Zuneigung der Geſchlechter auf einem natürlichen Trieb beruhen könne, und will höchſtens eine Geneigtheit zugeben, die wir alle haben, unbeſtimmter Weiſe an die Exiſtenz irgend einer unſichtbaren und intelligenten Gewalt zu glauben, eine Geneigtheit, von der es ihm noch ſehr zweifelhaft ſcheint, ob ſie auf einem urſprünglichen Inſtinkt beruht[1].

Humes Abſicht iſt, die wirklich religiöſe Bedeutung der Mythologie als eine urſprüngliche zu beſtreiten; in dieſer Hinſicht hätte er vor allem die Notitia insita beſtreiten müſſen, hätte er es nicht aus dem ſchon angezeigten Grund unnöthig gefunden; denn zu ſeiner Zeit war jene Lehre von einer angeborenen Kunde völlig veraltet und hatte jede Geltung verloren. Was er daher allein zu beſtreiten nöthig glaubt, iſt die Möglichkeit, dem Polytheismus und der Mythologie eine religiöſe Lehre vorausgehen zu laſſen, die ſich in beiden entſtellt hätte. Nimmt man einmal eine Lehre an, ſo weiß Hume von keiner andern als einer wiſſenſchaftlich gefundenen, von keinem andern als einem auf Vernunftſchlüſſen beruhenden Theismus (Theisme raisonné). Eine Erklärung aber, die einen ſolchen vorausgeſetzt hätte, hat nie wirklich exiſtirt. Hume bringt dieſe Erklärung bloß vor, um ſie, und da er nichts anderes kennt, um damit überhaupt eine urſprünglich theiſtiſche Bedeutung zu widerlegen. Da hat er dann ganz leicht zu zeigen, daß ein ſolcher Theismus — rnimmnc — in den Zeiten vor der Mythologie nicht entſtehen, und wenn entſtehen, ſich nicht zum Polytheismus entſtellen konnte.

---

[1] Histoire nat. de la Rel. p. 110

Eine Merkwürdigkeit iſt, daß Hume hier in ſeiner Natürlichen Geſchichte der Religion als möglich vorausſetzt, was er bekanntlich in ſeinen allgemeineren philoſophiſchen Unterſuchungen ſehr wenig zuzugeben bereit iſt: es ſey der Vernunft möglich, durch Schlüſſe, die von der ſichtbaren Natur ausgehen, zum Begriff und zu der Ueberzeugung von einem intelligenten Welturheber, einem vollkommenſten Weſen u. ſ. w., kurz zu dem zu gelangen, was er unter Theismus verſteht, und was freilich etwas ſo Inhaltsloſes iſt, daß es weit eher einer abgelebten oder eben im Ablaufen begriffenen, als einer noch friſchen und kräftigen Zeit zuzutrauen iſt, und daß Hume ſeinen ganzen Beweis ſich füglich hätte erſparen können.

Wer einigermaßen die natürlichen Fortſchritte unſerer Kenntniſſe beobachtet habe, werde überzeugt ſeyn, daß die unwiſſende Menge anfänglich nur ſehr grober und irriger Vorſtellungen fähig geweſen ſey. Wie ſollte ſie ſich denn zu dem Begriff eines vollkommenſten Weſens erhoben haben, von dem die Ordnung und Regelmäßigkeit in allen Theilen der Natur herkomme? Ob man wohl glaube, eine ſolche Menſchheit werde ſich die Gottheit als einen reinen Geiſt, als ein allweiſes, allmächtiges, unendliches Weſen, und nicht vielmehr als eine beſchränkte Macht, mit Leidenſchaften, Begierden, ſelbſt mit Organen wie die unſern gedacht haben? Ebenſo leicht würde man für möglich halten, daß es Palläſte gegeben, ehe Hütten gebaut worden, oder daß die Geometrie dem Ackerbau vorausgegangen ſey[1].

Hatten ſich aber die Menſchen einmal durch Schlüſſe, die ſich auf die Wunder der Natur gründeten, von dem Daſeyn eines höchſten Weſens überzeugt, ſo war es ihnen unmöglich, dieſen Glauben zu verlaſſen, um ſich in Abgötterei zu ſtürzen. Die Grundſätze, mittelſt welcher zuerſt unter den Menſchen dieſe glänzende Meinung entſtanden war, mußten noch leichter ſie erhalten; denn es iſt unendlich ſchwerer eine Wahrheit zu entdecken und zu beweiſen, als ſie zu behaupten, wenn ſie entdeckt und bewieſen iſt. Mit ſpeculativen, auf dem Weg des Räſonnements gewonnenen Einſichten verhält es ſich ganz anders, als mit geſchichtlichen Thatſachen, die ſich leicht entſtellen. Bei Meinungen, die durch Schlüſſe gewonnen werden, ſind entweder die Beweiſe klar und gemeinverſtändlich genug, um jedermann zu überzeugen: in dieſem Falle werden ſie hinreichen, die Meinungen in ihrer urſprünglichen Reinheit überall zu erhalten, wohin immer ſie ſich verbreiten; oder die Beweiſe ſind abſtruſe, die Faſſungskraft gewöhnlicher Menſchen überſteigende: ſo werden die Lehren, die ſich auf ſie ſtützen, nur einer kleinen Anzahl von Menſchen bekannt und in Vergeſſenheit begraben werden, ſowie ſich dieſe mit ihnen zu beſchäftigen aufhören. Nimmt man das eine oder das andere an, immer wird man einen vorausgegangenen Theismus, der zur Vielgötterei entartet wäre, unmöglich finden. Leichte Schlüſſe hätten ihn verhindert ſich zu verderben; ſchwere und abſtracte hätten ihn der Kenntniß des großen Haufens entzogen, unter dem allein Grundſätze und Meinungen ſich entſtellen[1].

---

[1] Ebendaſ. S. 5.

Eigentlichen Theismus, d. h. was er ſo nennt, kann es alſo, wie nebenbei zu bemerken, für Hume in der Menſchheit nicht eher geben, als im Zeitalter der ſchon geübten und völlig ausgebildeten Vernunft. In der Zeit, in welche der Urſprung des Polytheismus zurückgeht, iſt alſo an einen ſolchen Theismus nicht zu denken, und was einem ſolchen Aehnliches in der Vorzeit vorkommen mag, ſieht nur ſo aus und erklärt ſich einfach auf folgende Art: Eine der abgöttiſchen Nationen erhebt eines der geglaubten unſichtbaren Weſen zum höchſten Rang, entweder weil ſie ſich ihr Gebiet unter deſſen beſonderer Botmäßigkeit denkt, oder weil ſie die Meinung hat, es ſey unter jenen Weſen wie unter den Menſchen, wo einer als Monarch über die andern herrſche. Hat nun eine ſolche Erhebung einmal ſtattgefunden, ſo wird man ſich um die Gunſt dieſes einen vorzüglich bemühen, ihm den Hof machen, ſeine Attribute ſteigern, wie es ja auch bei irdiſchen Monarchen geſchieht, die man nicht bloß vorſchriftsmäßig Allerhöchſte und Allergnädigſte nennt, ſondern freiwillig ſogar *angebetete Monarchen* ſelbſt unter Chriſten kann nennen hören. Hat ein ſolcher Wetteifer der Schmeichelei, indem je einer den andern zu überbieten ſucht, einmal angefangen, ſo kann es nicht fehlen, daß er durch immer ſeltſamere und pomphaftere Beiwörter unter fortwährend ſich ſteigernden Hyperbeln endlich an eine Grenze gelangt, wo nicht weiter zu gehen iſt; das eine Weſen heißt nun das *höchſte* Weſen, das *unendliche Weſen*, das Weſen das ſeines Gleichen nicht hat, das *Herr und Erhalter der Welt iſt*[1]. So entſteht die Vorſtellung von einem Weſen, das dem, was wir Gott nennen, *äußerlich* ähnlich ſieht; denn Hume ſelbſt, der auf dieſe Weiſe den paradoxen, ja bizarr ſcheinenden Satz wirklich herausbringt, daß der Polytheismus dem Theismus vorausgegangen, iſt zu klar, um nicht vollkommen zu wiſſen, daß ein ſolcher Theismus eigentlich nur Atheismus iſt.

---

[1] Ebendaſ. S. 8—10.

Nähmen wir nun aber an, es werde aus welchem Grunde immer für unvermeidlich gehalten, dem Polytheismus eine Lehre vorauszuſetzen, ſo würde theils deren Inhalt, theils deren Entſtehung beſtimmt werden müſſen. In der erſteren, der materiellen Beziehung dürfte man ſich auf keinen Fall mit einer ſolchen leeren und abſtracten, wie die iſt, die in den jetzigen Schulen gelehrt wird, begnügen, ſondern nur eine ſelbſt inhaltsvolle, ſyſtematiſche, reich entfaltete Lehre könnte dem Zweck entſprechen; dadurch aber würde eine Erfindung noch unglaublicher, und man ſähe ſich daher die formelle Seite betreffend dahin gedrängt, eine religiöſe Lehre anzunehmen, die *unabhängig* von menſchlicher Erfindung in der Menſchheit geweſen wäre, eine ſolche könnte nur eine *göttlich* geoffenbarte ſeyn. Damit wäre denn ſchon an ſich ein ganz neuer Erklärungskreis betreten, denn eine göttliche Offenbarung iſt ein reales Verhältniß Gottes zum menſchlichen Bewußtſeyn. Der actus der Offenbarung ſelbſt iſt ein realer Vorgang. Zugleich ſchiene hiemit jenes aller menſchlichen Erfindung Entgegengeſetzte erreicht, das ſchon früher gefordert, aber nicht gefunden worden; jedenfalls hätte man an einer göttlichen Offenbarung eine ſolidere Vorausſetzung, als an den früher vorgeſchlagenen, an dem Traumzuſtand, dem Hellſehen u. ſ. w. Hume konnte ſeiner Zeit gegenüber unnöthig finden, dieſer Möglichkeit auch nur zu erwähnen. Hermann will, wie er ſagt, niemand um dieſe fromme Meinung beneiden[1]. Und dennoch hätte er vielleicht einige Urſache, mit etwas weniger Geringſchätzung von ihr zu reden, theils weil ſie mit ſeiner eigenen Theorie in einer Hauptſache, der Annahme einer Entſtellung übereinſtimmt, theils weil er, im Fall es mit dem von ihm gebrauchten Dilemma, nach welchem ſich außer Selbſterfindung und göttlicher Offenbarung nichts Drittes denken läßt, ſeine Richtigkeit hätte, ſelbſt noch in den Fall kommen konnte, die fromme Meinung anzunehmen. Hermanns Theorie wäre gewiß ganz vortrefflich, wenn die Mythologie nie anders als auf dem Papier exiſtirt hätte, oder eine bloße Schulübung geweſen wäre. Was wollte ſie aber antworten, wenn man ſie an die unnatürlichen Opfer erinnerte, welche die Völker ihren mythologiſchen Vorſtellungen gebracht haben? Tantum, könnte man wohl ihn fragen, quod sumis potuit suadere malorum? Konnte aus dem was du annimmſt — aus ſo unſchuldigen Vorausſetzungen viel Schlimmes entſtehen? Geſteht, könnte man allen zurufen, welche mit ihm in Beſtreitung der urſprünglich religiöſen Bedeutung übereinſtimmen, ſolche Folgen laſſen ſich von ſolchen Urſachen nicht ableiten; bekennt, daß es einer unabweislichen Autorität bedurfte, ebenſowohl um dieſe Opfer zu heiſchen, als um ſie zu vollbringen, z. B. irgend einem Gott die geliebteſten Kinder lebendig zu verbrennen! Wenn nur ſogenannte Philoſophen im Hintergrund ſtanden, keine Erinnerung an einen realen Vorgang, der ſolchen Vorſtellungen eine unwiderſtehliche Gewalt über das Bewußtſeyn verlieh, mußte da nicht ſofort die Natur in ihre Rechte wieder eintreten? Dem natürlichen Gefühl, das ſo unnatürlichen Forderungen ſich entgegenſetzte, konnte nur eine übernatürliche

---

[1] Ebendaſ. S. 45 f.

---

[1] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie S. 25 f.

Thatſache Stillſchweigen gebieten, deren Eindruck in aller Verwirrung fortdauernd ſich erhielt.

Wenn man indeß die Mythologie als eine Entſtellung der geoffenbarten Wahrheit anſieht, ſo iſt es eben nicht mehr hinreichend, ihr bloßen Theismus vorauszuſetzen, denn in dieſem liegt nur, daß überhaupt Gott gedacht werde. In der Offenbarung iſt es aber nicht bloß Gott überhaupt, es iſt der beſtimmte Gott, der Gott der es iſt, der wahre Gott, welcher ſich offenbart, und er offenbart ſich auch als den wahren. Hier muß alſo eine Beſtimmung hinzukommen: es iſt nicht Theismus, es iſt Monotheismus, der dem Polytheismus vorausgeht, denn damit wird allgemein und überall nicht bloß die Religion überhaupt, ſondern die wahre bezeichnet. Und dieſe Meinung (daß dem Polytheismus Monotheismus vorausgegangen) war denn ſeit chriſtlichen Zeiten bis auf die neueren, beſtimmt wohl bis auf D. Hume, im ungeſtörten Beſitz einer vollkommenen und allgemeinen Zuſtimmung. Man hielt es gleichſam für unmöglich, daß Polytheismus anders habe entſtehen können, als durch den Verderb einer reineren Religion, und daß dieſe von einer göttlichen Offenbarung ſich hergeſchrieben, war ein von jener Annahme wieder gewiſſermaßen unzertrennlicher Gedanke.

Aber mit dem bloßen Wort Monotheismus iſt es nicht gethan. Was iſt ſein Inhalt? Iſt er von der Art, daß in ihm Stoff eines ſpäteren Polytheismus liegt? Dann gewiß nicht, wenn man den Inhalt des Monotheismus in dem bloßen Begriff der Einzigkeit Gottes beſtehen läßt. Denn was enthält dieſe Einzigkeit Gottes? Sie iſt eben die reine Negation eines andern außer dem einen, bloße Abwehr aller Vielheit; wie ſoll nun aus dieſer ihr gerades Gegentheil hervorgehen? Welchen Stoff, welche Möglichkeit einer Vielheit läßt die einmal ausgeſprochene abſtracte Einzigkeit übrig? Dieſe Schwierigkeit hat auch Leſſing empfunden als er in der Erziehung des Menſchengeſchlechts die Worte ſchrieb: „Wenn auch der erſte Menſch mit dem Begriff von einem einzigen Gott ſofort ausgeſtattet wurde, ſo konnte doch dieſer mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in ſeiner Lauterkeit beſtehen. Sobald ihn die ſich ſelbſt überlaſſene

Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte ſie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßliche, und gab jedem dieſer Theile ein beſonderes Merkmal; ſo entſtand natürlicher Weiſe Vielgötterei und Abgötterei"[1]. Die Worte ſind uns werth als Beweis, daß der herrliche Mann einmal auch mit dieſer Frage ſich beſchäftigt, wenn ſchon nur vorübergehend; denn übrigens darf man wohl annehmen, daß Leſſing in einer Abhandlung von viel weiter reichendem Zweck, und wo er überhaupt ſich kurz zu faſſen bedacht war, ſo ſchnell als möglich über den ſchwierigen Punkt hinwegzukommen ſuchte[2]. Nur das Wahre liegt in ſeiner Aeußerung, daß ein nicht erworbener Begriff, ſolange er nicht ein erworbener geworden, dem Verderb ausgeſetzt iſt. Uebrigens ſoll Polytheismus entſtehen, indem der mitgetheilte Begriff (denn der ſpätere Ausdruck erklärt wohl den frühern: der Menſch ſey mit dieſem Begriff ausgeſtattet) von der Vernunft bearbeitet wird; hiemit wäre dem Polytheismus doch eine rationale Entſtehung gegeben: nicht er ſelbſt, nur der ihm vorausgeſetzte Begriff iſt unabhängig von menſchlicher Vernunft. Das Mittel zur angenommenen Zerlegung des einen fand Leſſing vermuthlich wohl darin, daß die Einheit dennoch zugleich als der Inbegriff aller Beziehungen

---

[1] §. 6 und §. 7.

[2] Leſſing ſelbſt ſpricht in einem Brief an ſeinen Bruder (Sämmtl. Schr. XXX, S. 625) von der Erziehung des Menſchengeſchlechts auf eine Weiſe, die anzeigt, daß ſie ihm nicht genügte; „ich habe, heißt es, ihm (dem Buchhändler Voß) die E. d. M. geſchickt, die er mir auf ein halbes Dutzend Bogen ausdehnen ſoll. Ich kann ja das Ding vollends in die Welt ſchicken, da ich es nie für meine Arbeit erkennen werde, und doch mehrere nach dem ganzen Plan begierig geweſen ſind". — Wenn man aus den unterſtrichenen Worten ſchließen wollte, Leſſing ſey überhaupt nicht Verfaſſer, ſo möchte eher das Gegentheil daraus folgen. Indem er ſagt, er werde es nie als ſeine Arbeit erkennen, geſteht er eben damit, daß es ſeine Arbeit iſt. Kann ja doch auch der große Autor, und gerade ein ſolcher wie Leſſing, eine Schrift, die ihm nicht genügt (und konnte die E. d. M. G. einem Geiſt wie Leſſing überhaupt, nämlich auch in weiterer Beziehung genügen, mußte er ihren Inhalt nicht betrachten als etwas, das nur einſtweilen aufgeſtellt werde, an deſſen Stelle einſt etwas ganz anderes, jetzt noch nicht Ausführbares treten müſſe?) kann doch, ſage ich, ein Autor wie Leſſing auch eine ſolche Schrift herausgeben, eben als Uebergang und Stufe zu einer höheren Entwicklung.

Gottes auf Natur und Welt gedacht wurde; jeder Seite derſelben wendet die Gottheit gleichſam ein anderes Antlitz zu, ohne darum ſelbſt vielfältig zu werden. Natürlich, daß in jeder dieſer möglichen Anſichten die Gottheit mit einem beſondern Namen bezeichnet wird; Beiſpiele ſolcher, verſchiedene Bezüge ausdrückender Namen finden ſich ſelbſt im Alten Teſtament. In der Folge gehen dieſe Namen, deren leicht eine Unzahl ſeyn kann, in ebenſo viele Namen beſonderer Gottheiten über. Man vergißt der Einheit über der Vielheit, und indem dieſes oder jenes Volk, ja unter demſelben Volk dieſer oder jener Stamm, unter demſelben Stamm dieſes oder jenes Individuum, nach Bedürfniſſen oder Neigungen ſich einer jener Seiten beſonders zuwendet, entſteht Vielgötterei. So leicht, ſo unmerklich dachte ſich wenigſtens Cudworth den Uebergang. Dieſes bloß nominelle Auseinandergehen hat indeß einem reellen, das in der Folge angenommen wurde, zum Vorſpiel gedient.

Hier mögen wir uns nun wohl erinnern, daß der mythologiſche Polytheismus nicht bloße Götterlehre, ſondern Göttergeſchichte iſt. Inwieferne nun die Offenbarung auch den wahren Gott in ein geſchichtliches Verhältniß zu der Menſchheit ſetzt, ließe ſich denken, daß eben dieſe mit der Offenbarung gegebene göttliche Geſchichte zum Stoff des Polytheismus geworden, daß ihre Momente zu mythologiſchen ſich entſtellt hätten. Eine Entwicklung der Mythologie aus der Offenbarung in dieſem Sinn hätte, viel Beachtenswerthes darbieten können. Unter den wirklich aufgeſtellten Erklärungen finden wir indeß eine ſolche Entwicklung nicht; theils mochte man bei der Ausführung zu große Schwierigkeiten antreffen, theils konnte man ſie in anderer Hinſicht zu gewagt finden. Dagegen warf man ſich auf die menſchliche Seite der Offenbarungsgeſchichte, und ſuchte zunächſt den bloß hiſtoriſchen Inhalt vorzüglich der moſaiſchen Schriften zu euemeriſtiſchen Deutungen zu benutzen. So ſollte der griechiſche Kronos, der an dem Vater Uranos gefrevelt, der von den Heiden vergötterte Cham ſeyn, deſſen Sohn an dem Vater Noah gefrevelt hat. Wirklich ſind die chamitiſchen Nationen vorzugsweiſe Verehrer des Kronos. An die umgekehrte Erklärung, daß

Götterſagen anderer Völker im Alten Teſtament euemeriſirt, als menſchliche Begebenheiten erzählt worden, konnte man in jener Zeit nicht denken.

Der Haupturheber dieſer euemeriſtiſchen Benutzung des Alten Teſtaments war Gerhard Voß, deſſen Werk De Origine et progressu Idololatriae übrigens für ſeine Zeit das Verdienſt einer vollkommenen und nichts ausſchließenden Gelehrſamkeit hat. Angewendet wurde ſie, mit oft unglücklichem Witz, von Samuel Bochart, völlig ins Abgeſchmackte getrieben von dem bekannten franzöſiſchen Biſchof Daniel Huet, in deſſen Demonstratio Evangelica man bewieſen leſen kann, daß der Taaut der Phönikier, der Adonis der Syrer, der Oſiris der Aegypter, der Zoroaſter der Perſer, der Kadmos und Danaos der Griechen, kurz daß alle göttlichen und menſchlichen Perſönlichkeiten der verſchiedenen Mythologien nur ein Individuum ſind — Moſes. Dieſe Deutungen können höchſtens als sententiae dudum explosae für den Fall erwähnt werden, daß ſie irgend jemand, wie es neuerlich mit anderem geſchehen, wieder hervorzuziehen gedächte.

Auf dieſe Weiſe war es überhaupt zuletzt nicht mehr die Offenbarung ſelbſt, es waren die altteſtamentlichen Schriften, und auch unter dieſen vorzüglich nur die hiſtoriſchen, in denen man die Erklärung für die älteſten Mythen ſuchte. In dem mehr dogmatiſchen Theil der moſaiſchen Bücher, wenn man deren Inhalt auch als früher ſchon in der Ueberlieferung vorhanden vorausſetzen durfte, konnte man um ſo weniger Stoff für die Entſtehung mythologiſcher Vorſtellungen finden, je leichter es war, ſelbſt in den erſten Ausſprüchen der Geneſis, z. B. in der Schöpfungsgeſchichte, deutliche Rückſichten auf bereits vorhandene Lehren einer falſchen Religion wahrzunehmen. In der Art, wie die Schöpfungsgeſchichte das Licht auf göttliches Geheiß, und damit erſt einen Gegenſatz von Licht und Finſterniß entſtehen läßt, wie Gott das Licht gut heißt, ohne die Finſterniß böſe zu nennen, in Verbindung mit der wiederholten Verſicherung, daß alles gut war, kann ſie ſcheinen den Lehren widerſprechen zu wollen, welche Licht und Finſterniß als zwei Principien anſehen, die anſtatt erſchaffen zu ſeyn als gutes und böſes Princip im Streit und Widerſpruch miteinander die Welt hervorbringen. Indem ich dieß als eine mögliche Meinung ausſpreche, weiſe ich um ſo beſtimmter den Einfall zurück, daß dieſe Kapitel ſelbſt Philoſopheme und Mythen außerhebräiſcher Völker enthalten. Wenigſtens auf die griechiſchen Mythen wird man die Vermuthung nicht ausdehnen, und dennoch wäre es leicht zu zeigen, daß z. B. die Geſchichte des Sündenfalls weit mehr mit den Perſephone-Mythen der Hellenen gemein hat, als mit irgend etwas anderem, das man aus perſiſchen oder indiſchen Quellen beizubringen gewußt hat.

In dieſer Beſchränkung alſo hatte ſich der Verſuch, die Mythologie mit der Offenbarung in Zuſammenhang zu bringen, bis zu dem Ende des vorigen Jahrhunderts gehalten; ſeit dieſer Zeit aber, da unſere Kenntniß der verſchiedenen Mythologien, zumal aber der Religionsſyſteme des Morgenlandes, ſich ſo anſehnlich erweitert hat, konnte eine freiere und zumal eine von den ſchriftlichen Urkunden der Offenbarung unabhängigere Anſicht ſich geltend machen.

Durch die Uebereinſtimmungen, welche man zwiſchen der ägyptiſchen, indiſchen, griechiſchen Mythologie findet, wurde man in Erklärung der Mythologie zuletzt auf ein gemeinſchaftliches Ganzes von Vorſtellungen geführt, in dem die verſchiedenen Götterlehren ihre Einheit gehabt haben. Dieſe allen Götterlehren zum Grunde liegende Einheit diente dann zum Gipfel einer Hypotheſe. Eine ſolche Einheit kann nämlich nicht mehr im Bewußtſeyn eines einzelnen Volks (jedes Volk wird ſich als ſolches erſt bewußt im Weggehen von dieſer Einheit), auch nicht eines Urvolks gedacht werden; der Begriff eines Urvolks wurde bekanntlich von *Bailly* durch ſeine *Geſchichte der Aſtronomie* und ſeine *Briefe über den Urſprung der Wiſſenſchaften* in Umlauf geſetzt, iſt aber eigentlich ein ſich ſelbſt aufhebender. Denn entweder denkt man es mit den unterſcheidenden Eigenſchaften eines *wirklichen Volks*, ſo kann es nicht mehr die *Einheit* enthalten, die wir ſuchen, und es ſetzt bereits andere Völker außer ſich voraus; oder man denkt es ohne Eigenthümlichkeit und ohne alles individuelle Bewußtſeyn, ſo iſt es nicht ein Volk, ſondern die urſprüngliche Menſchheit ſelbſt, die über dem Volke. So iſt man von der erſten Wahrnehmung jener Uebereinſtimmungen ſtufenweiſe zuletzt dahin gelangt, in der Urzeit, angeregt oder mitgetheilt von einer Uroffenbarung, die nicht einem einzelnen Volk ſondern dem geſammten Menſchengeſchlecht zu Theil geworden wäre, ein über den buchſtäblichen Inhalt der Moſaiſchen Schriften weit hinausgehendes Syſtem vorauszuſetzen, ein Syſtem, von dem die Lehre Moſis ſelbſt keinen vollendeten Begriff gebe, ſondern nur noch gewiſſermaßen einen Auszug enthalte; aufgeſtellt im Widerſpruch und zur Niederhaltung des Polytheismus, habe dieſe Lehre mit weiſer Vorſicht alle Elemente entfernt, aus deren Mißverſtand Polytheismus hervorgegangen, und ſich mehr bloß an das Negative — die Verwerfung der Vielgötterei gehalten. Wolle man daher von jenem Urſyſtem ſich einen Begriff machen, ſo reichen dazu die moſaiſchen Schriften nicht hin, man müſſe die fehlenden Glieder eben in den fremden Götterlehren, in den Bruchſtücken der morgenländiſchen Religionen und den verſchiedenen Mythologien aufſuchen[1].

Der Erſte, der durch die Uebereinſtimmung orientaliſcher Götterlehren mit griechiſchen Vorſtellungen von der einen, mit Lehren des Alten Teſtaments von der andern Seite zu ſolchen Schlüſſen hingezogen wurde, noch mehr aber andere hinzog, war der um die Geſchichte der morgenländiſchen Poeſie und die Kenntniß der aſiatiſchen Religionen unſterblich verdiente Stifter und erſte Präſident der aſiatiſchen Geſellſchaft in Calcutta, William Jones. Mag er von dem erſten Erſtaunen über die neuaufgedeckte Welt zu lebhaft hingeriſſen, in einigem weiter gegangen ſeyn, als kalter Verſtand und die ruhige Einſicht einer ſpätern Zeit gutheißen konnte: ſtets wird ihn das Schöne und Edle ſeines Geiſtes in der Meinung aller, die es zu erkennen fähig ſind, weit über das Urtheil des gemeinen Haufens roher und bloß handwerksmäßiger Gelehrten hinausſetzen.

---

[1] Man vergl. die Stelle in meiner Abhandlung Ueber die Gottheiten von Samothrake S. 30, die indeß, wie der Zuſammenhang zeigt, keine Behauptung enthalten, ſondern nur der dort angeführten Meinung, die ſich bloß an den Buchſtaben der moſaiſchen Urkunden hält, eine andere als ebenfalls möglich entgegenſtellen ſollte. Uebrigens war allerdings der Verfaſſer damals mehr mit dem Materiellen der Mythologie beſchäftigt, und hielt ſich die formellen Fragen noch fern, die erſt in den gegenwärtigen Vorträgen zur Sprache gebracht wurden.

Fehlte es den Vergleichungen und Schlüſſen William Jones zu oft an genauer Begründung und Ausführung, ſo hat dagegen Friedrich Creuzer durch die Macht einer allſeitigen und überwältigenden Induction die urſprünglich religiöſe Bedeutung der Mythologie zu einer nicht mehr zu widerſprechenden hiſtoriſchen Evidenz erhoben. Doch nicht auf dieſes Allgemeine beſchränkt ſich das Verdienſt ſeines berühmten Werkes[1]; der philoſophiſche Tiefblick, mit dem der Verfaſſer die verborgenſten Bezüge zwiſchen den verſchiedenen Götterlehren und den analogen Vorſtellungen derſelben enthüllt, hat beſonders lebhaft den Gedanken eines urſprünglichen Ganzen erweckt, eines Gebäudes unverdenklicher menſchlicher Wiſſenſchaft, das allmählich verfallen oder von einer plötzlichen Zerſtörung betroffen, mit ſeinen Trümmern, die kein einzelnes Volk, die nur alle zuſammen vollſtändig beſitzen, die ganze Erde bedeckt hat; und wenigſtens auf die früheren, den Inhalt der Mythologie atomiſtiſch zuſammenſetzenden Erklärungen iſt ſeitdem nicht wieder zurückzukommen[2].

Näher beſtimmt ließe ſich Creuzers ganze Meinung etwa auf folgende Art ausſprechen. Da nicht unmittelbar die Offenbarung ſelbſt, ſondern nur das im Bewußtſeyn gebliebene Reſultat derſelben einer

---

[1] Symbolik und Mythologie der alten Völker, beſonders der Griechen. IV Th. 3. Aufl. Bei der Ausarbeitung der gegenwärtigen Vorträge iſt die 2. Auflage benutzt. — Studirenden iſt der (in demſelben Verlag erſchienene) Auszug des Werks von Moſer, der alles Weſentliche ohne Verluſt in einem Bande enthält, zu empfehlen; höchſt beachtungswerth iſt die franz. Bearbeitung von Guigniaut (Religions de l'Antiquité, Ouvrage traduit de l'Allemand du Dr. F. Creuzer refondu en partie completé et developpé. Paris 1825. III Theile), die manches Schätzbare und Neue hinzugefügt hat.

[2] Man könnte die Mythologie etwa auch mit einem großen Tonſtück vergleichen, das eine Anzahl Menſchen, die allen Sinn für den muſikaliſchen Zuſammenhang, für Rhythmus und Tact deſſelben verloren hätten, gleichſam mechaniſch fortſpielte, wo es dann nur als eine unentwirrbare Maſſe von Mißtönen erſcheinen könnte, indeß daſſelbe Tonſtück, kunſtgemäß aufgeführt, ſogleich ſeine Harmonie, ſeinen Zuſammenhang und urſprünglichen Verſtand wieder offenbaren würde.

Alteration fähig iſt, ſo mußte hier allerdings eine Lehre in die Mitte treten, aber eine ſolche, in der Gott nicht nur theiſtiſch, bloß als Gott, in ſeiner Abſonderung von der Welt, ſondern zugleich als Natur- und Welt begreifende Einheit, dargeſtellt war, ſey es auf eine Weiſe, die den Syſtemen analog war, welche zumal ein gewiſſer ſchaler Theismus alle ohne Unterſchied als Pantheismus bezeichnet, oder daß man ſich jenes Syſtem mehr in der Weiſe altorientaliſcher Emanationslehren denke, wo die an ſich von aller Vielheit freie Gottheit herabſteigend ſich in eine Vielheit endlicher Geſtalten einbildet, die nur ebenſo viele Manifeſtationen, oder um ein neueres Lieblingswort zu brauchen, Incarnationen ihres unendlichen Weſens ſind. Auf die eine oder die andere Weiſe gedacht wäre die Lehre nicht ein abſtracter, die Vielheit abſolut ausſchließender, ſondern ein realer, die Vielheit in ſich ſelbſt ſetzender Monotheismus.

Solange die Vielheit der Elemente von der Einheit beherrſcht und überwältigt iſt, bleibt die Einheit des Gottes unaufgehoben im Bewußtſeyn; ſowie die Lehre von Volk zu Volk fortſchreitet, ja unter demſelben Volk im Laufe der Zeit und der Ueberlieferung, nimmt ſie immer mehr polytheiſtiſche Färbung an, indem ſich die Elemente der organiſchen Unterordnung unter die herrſchende Idee entziehen und allmählich ſelbſtändiger ausbilden, bis zuletzt das Ganze aus ſeinen Fugen weicht, und die Einheit ganz zurück-, hingegen die Vielheit hervortritt. So fand ſchon W. Jones in den indiſchen Vedas, die wir uns nach ſeiner Meinung geraume Zeit vor der Sendung Moſis in den erſten Perioden nach der Sündfluth geſchrieben denken müßten, noch ein von dem ſpätern indiſchen Volksglauben weit entferntes, der Urreligion näher ſtehendes Syſtem. Der ſpätere Polytheismus Indiens ſtammt von der älteſten Religion nicht unmittelbar, ſondern nur durch ſucceſſive Entartung der beſſeren noch in den heiligen Büchern enthaltenen Ueberlieferungen, ab. Ueberhaupt zeigt eine genauere Aufmerkſamkeit deutlich in den verſchiedenen Götterlehren ein allmähliches und faſt ſtufenmäßiges Zurücktreten der Einheit. In dem Verhältniß, als die Einheit noch eine größere Macht hat, erſcheinen die Vorſtellungen der indiſchen und ägyptiſchen

Götterlehre noch von viel doctrinellerem Gehalt, aber in gleichem Verhältniß ungeheurer, ausſchweifender, zum Theil ſogar monſtrös; dagegen zeigt ſich in dem Verhältniß, als in ihr die Einheit mehr aufgegeben iſt, die griechiſche Mythologie zwar von geringerem doctrinellen Gehalt, aber um ſo poetiſcher; der Irrthum hat ſich in ihr ſo zu ſagen von der Wahrheit gereinigt, und hört inſofern eigentlich wieder auf Irrthum zu ſeyn, und wird eine Wahrheit eigner Art, eine poetiſche, eine auf alle Realität, welche eben in der Einheit liegt, verzichtende Wahrheit, und wenn man ihren Inhalt dennoch als Irrthum ausſprechen wollte, wenigſtens ein reizender, ſchöner, und verglichen mit dem reelleren in den orientaliſchen Religionen, faſt unſchuldig zu nennender Irrthum.

Auf dieſe Weiſe wäre alſo die Mythologie ein auseinander gegangener Monotheismus. Dieß alſo die letzte Höhe, bis zu der ſtufenweiſe die Anſichten über Mythologie gelangt ſind. Niemand wird dieſer Anſicht abſprechen, eine großartigere als die frühern zu ſeyn, ſchon weil ſie nicht von der unbeſtimmten Vielheit zufällig aus der Natur hervorgehobener Gegenſtände, ſondern von dem Mittelpunkt einer die Vielheit beherrſchenden Einheit ausgeht. Nicht partielle Weſen von höchſt zufälliger und zweideutiger Natur, ſondern der Gedanke des nothwendigen und allgemeinen Weſens, vor dem allein der menſchliche Geiſt ſich beugt, waltet durch die Mythologie und erhebt ſie zu einem wahren Syſtem zuſammengehöriger Momente, das im Auseinandergehen noch jeder einzelnen Vorſtellung ſein Gepräge aufdrückt, und daher auch nicht in eine bloße unbeſtimmte Vielheit, ſondern nur in Polytheismus — in eine Göttervielheit enden kann.

Mit dieſer letzten Ausführung nun wird — ich bitte Sie, dieß wohl zu bemerken, denn um einen Vortrag wie den gegenwärtigen in ſeiner ganzen Bedeutung zu verſtehen, hat man immer vorzüglich die Uebergänge wahrzunehmen — hier wird nicht mehr bloß philoſophiſch behauptet, daß der Polytheismus, der es wirklich iſt, Monotheismus vorausſetzt, hier iſt der Monotheismus zu einer geſchichtlichen Vorausſetzung der Mythologie geworden, er ſelbſt iſt wieder von einer geſchichtlichen Thatſache (einer Uroffenbarung) hergeleitet; durch dieſe geſchichtlichen Vorausſetzungen wird die Erklärung zur Hypotheſe, und daher zugleich einer geſchichtlichen Beurtheilung fähig.

Ihre ſtärkſte geſchichtliche Stütze hat ſie unſtreitig darin, daß ſie das einfachſte Mittel darbietet, die Verwandtſchaft der Vorſtellungen in übrigens ganz verſchiedenen Götterlehren zu erklären, und man könnte ſich in dieſer Hinſicht nur wundern, daß Creuzer dieſen Vortheil weniger beachtet, und mehr Gewicht legt auf einen ſchwer zu erweiſenden, ja in den Hauptfällen unerweiſlichen, hiſtoriſchen Zuſammenhang der Völker, aus dem er zum Theil jene Uebereinſtimmungen herleiten will. Aber ſchon unſere früheren Entwicklungen haben uns auf Beſtimmungen geführt, welche auch die monotheiſtiſche Hypotheſe, wie wir ſie nennen wollen, in der gegenwärtigen Geſtalt noch als ſehr unbeſtimmt erſcheinen laſſen. Wir ſind ſchon früher auf den Satz geführt worden: die Mythologie eines jeden Volks kann nur zugleich mit ihm ſelbſt entſtehen. Es können alſo auch die verſchiedenen Mythologien, und da die Mythologie nirgends in abstracto exiſtirt, ſo kann der Polytheismus überhaupt nur mit den Völkern zugleich entſtanden, und es würde demnach für den angenommenen Monotheismus kein Raum zu finden ſeyn, als in der Zeit vor Entſtehung der Völker. Etwas Aehnliches ſcheint auch Creuzer gedacht zu haben, indem er äußerte, der Monotheismus, der in der älteſten Lehre noch das Uebergewicht behauptete, habe nur ſo lange beſtehen können, als die Stämme beiſammen geblieben, mit der Scheidung derſelben habe Vielgötterei entſtehen müſſen[1].

Wir können zwar nicht beſtimmen, was Creuzer unter der Scheidung der *Stämme* verſtanden, wenn wir aber dafür Scheidung der *Völker* ſetzen, ſo zeigt ſich, daß zwiſchen dieſer und dem hervortretenden Polytheismus ſich ein doppelter Cauſalzuſammenhang denken läßt. Man könnte nämlich entweder in Uebereinſtimmung mit Creuzer ſagen: nachdem ſich die Menſchheit in Völker geſchieden hatte, konnte der Monotheismus nicht mehr beſtehen, indem die bis dahin herrſchende Lehre im Verhältniß ihrer Entfernung vom Urſprung ſich verdunkelte und immer mehr auseinander ging. Aber man könnte ebenſo gut ſagen: der entſtehende Polytheismus war die Urſache der Völkertrennung. Und zwiſchen dieſen zwei Möglichkeiten muß entſchieden werden, ſoll nicht alles im Schwankenden und Ungewiſſen bleiben.

---

[1] Briefe über Homer und Heſiodus S. 100 f.

Die Entſcheidung aber wird von folgender Frage abhangen. Iſt der Polytheismus erſt eine Folge von der Trennung der Völker, ſo muß eine andere Urſache gefunden werden können, vermöge welcher die Menſchheit in Völker ſich ſchied, es iſt alſo zu unterſuchen, ob es eine ſolche gibt; dieß heißt aber, es iſt überhaupt zu unterſuchen und die Frage zu beantworten, auf die wir ſchon längſt hingedrängt werden: Was iſt die Urſache dieſer Trennung der Menſchheit in Völker? Die früheren Erklärungen alle ſetzten Völker ſchon voraus. Aber wie entſtanden denn Völker? Kann man glauben, eine ſo große und allgemeine Erſcheinung, wie die Mythologie und der Polytheismus oder — denn hier iſt dieſer Ausdruck zuerſt an ſeiner Stelle — das Heidenthum iſt — glaubt man, ſage ich, eine ſo mächtige Erſcheinung außer dem allgemeinen Zuſammenhang der großen Ereigniſſe, von welchen die Menſchheit überhaupt betroffen wurde, begreifen zu können? Die Frage, wie Völker entſtanden ſind, iſt alſo keine willkürlich aufgeworfene, ſie iſt eine durch unſere Entwicklung ſelbſt herbeigeführte und darum nothwendige und unabweisliche, und wohl mögen wir uns freuen, mit dieſer Frage aus der Enge der bisherigen Unterſuchungen uns auf ein weiteres, allgemeineres, eben darum auch allgemeine und höhere Aufſchlüſſe verſprechendes Gebiet der Forſchung verſetzt zu ſehen.

Fünfte Vorleſung.

Wie entſtanden Völker? Wer dieſe Frage etwa für überflüſſig erklären wollte, der müßte entweder den Satz aufſtellen: Völker waren *von jeher*, oder den andern: Völker entſtehen *von ſelbſt*. Zur erſteren Behauptung wird ſich nicht leicht jemand entſchließen. Wohl aber könnte man verſuchen, zu behaupten, Völker entſtehen von ſelbſt, ſie entſtehen ſchon in Folge der fortwährenden Vermehrung in den Geſchlechtern, wodurch nicht nur überhaupt ein größerer Raum der Erde bevölkert wird, ſondern auch die Linien der Abſtammung immer weiter auseinander gehen. Dieß führte jedoch nur auf Stämme, nicht auf Völker. In dem Verhältniß indeß, könnte man ſagen, als mächtig anwachſende Stämme genöthigt ſind, ſich zu zertheilen und voneinander entfernte Wohnſitze aufzuſuchen, werden ſie ſich gegenſeitig entfremdet. Aber auch dadurch nicht bis zu verſchiedenen *Völkern*, es müßte ſich denn jedes Stammbruchſtück durch hinzukommende andere Momente zum Volk machen; denn durch bloße äußere Trennung werden Stämme nicht zu Völkern. Das ſchlagendſte Beiſpiel gibt die weite Entfernung zwiſchen den morgen- und den abendländiſchen Arabern. Durch Meere von ihren Brüdern getrennt, ſind, einige geringe Nuancen der gemeinſchaftlichen Sprache und der gemeinſchaftlichen Sitten abgerechnet, die Araber in Afrika noch heutzutage, was ihre Stammgenoſſen in der arabiſchen Wüſte ſind. Umgekehrt hindert Stammeseinheit nicht das Auseinandergehen in verſchiedene Völker, zum Beweis, daß ein von der Abſtammung ganz verſchiedenes und unabhängiges Moment hinzukommen muß, damit ein *Volk* entſteht.

Ein bloß räumliches Auseinandergehen würde ſtets nur gleichartige, aber nie ungleichartige Theile geben, wie Völker, die von ihrer Entſtehung an ſich phyſiſch und geiſtig ungleichartig ſind. In der geſchichtlichen Zeit ſehen wir wohl, wie ein Volk das andere ſtößt und drängt, es zwingt, ſich in engere Grenzen einzuſchließen oder ſeine urſprünglichen Wohnſitze ganz zu verlaſſen, ohne daß übrigens darum das vertriebene oder ſelbſt in die größte Entfernung verſchlagene Volk aufhörte ſeinen Charakter zu behaupten und daſſelbe Volk zu ſeyn. Auch unter den arabiſchen Stämmen, ſowohl denen die im Lande ihrer Geburt, als den andern, die im Innern Afrikas ihr herumſchweifendes Leben fortſetzen, ſich nach ihren Stammvätern benennen und unterſcheiden, gibt es gegenſeitige Angriffe und Kämpfe, ohne daß ſie darum gegen einander zu Völkern würden, oder aufhörten eine homogene Maſſe zu ſeyn, gerade ſo wie es im Meer an Stürmen nicht fehlt, welche mächtige Wellen erheben, die aber nach kurzer Zeit die alte ruhige Oberfläche des Elements wiederherſtellen, und ohne eine Spur zurückzulaſſen, in daſſelbe zurückkehren, oder wie der Wind der Wüſte den Sand zu verderbenbringenden Säulen aufwirbelt, der bald nachher wieder die alte gleichförmige Fläche darſtellt.

Eine *innere*, eben darum unaufhebliche und unwiderrufliche Trennung, wie ſie zwiſchen Völkern beſteht, kann überhaupt nicht bloß von *äußern*, ſie kann alſo auch nicht von bloßen Naturereigniſſen bewirkt ſeyn, an die man zunächſt denken möchte. Vulkaniſche Ausbrüche, Erdbeben, Veränderungen des Meeresniveau, Länderzerreißungen, in welcher Ausdehnung man ſie annehme, würden eine Trennung in gleichartige, aber nie in ungleichartige Theile erklären. Es müſſen alſo jedenfalls *innere*, im Innern der homogenen Menſchheit ſelbſt entſtehende Urſachen ſeyn, wodurch dieſe geſchieden, wodurch ſie ſich in ungleichartige, fortan einander gegenſeitig ausſchließende Theile zu zerſetzen beſtimmt wurde. Dieſe inneren Urſachen könnten darum noch immer natürliche ſeyn. Immer noch eher als *äußere* Ereigniſſe ließen im *Innern* der Menſchheit ſelbſt hervortretende Divergenzen der phyſiſchen Entwicklung, die ſich nach einem verborgenen Geſetz im Menſchengeſchlecht zu äußern anfingen, und durch welche dann in weiterer Folge auch gewiſſe geiſtige, moraliſche und pſychologiſche Verſchiedenheiten hervortreten, als Urſachen ſich denken, durch welche die Menſchheit in Völker auseinander zu gehen beſtimmt wurde.

Um die trennende Gewalt, welche phyſiſche Divergenzen auszuüben im Stande ſind, zu beweiſen, könnte man ſich auf die Folgen berufen, die es umgekehrt jederzeit gehabt hat, wenn große Maſſen gleichſam durch göttliche Vorſicht auseinander gehaltener Menſchengeſchlechter ſich berührten oder gar vermiſchten (denn umſonſt, ſo klagt ſchon Horaz, hat der verſehende Gott uneinbare Länder durch den Oceanus geſchieden, wenn mit frevelndem Fahrzeug gleichwohl der Menſch die verbotenen flüſſigen Räume überſchreitet); man könnte zu dieſem Ende an die weltgeſchichtlichen Krankheiten erinnern, welche die Kreuzzüge, welche das entdeckte oder nach Jahrtauſenden wiedergefundene Amerika über das Menſchengeſchlecht verbreitet haben, oder an die verheerenden Krankheiten, die im Gefolge von Weltkriegen, durch welche weit voneinander entlegene Völker in denſelben Raum zuſammengebracht und für einen Augenblick gleichſam zu Einem Volk werden, regelmäßig ſich entwickeln. Wenn die unverſehene Vereinigung durch weite Länderſtrecken, durch Ströme, Sümpfe, Berge, Wüſten voneinander abgeſchiedener Völker peſtartige Krankheiten hervorbringt; wenn (um neben dieſe größeren Beiſpiele kleinere zu ſetzen) die wenig zahlreichen Bewohner der von der Welt und dem Umgang des übrigen Menſchengeſchlechts völlig abgeſchiedenen Schetlands-Inſeln, ſo oft ein auswärtiges Schiff, ja ſo oft die Mannſchaft des jährlich wiederkehrenden, Lebensmittel und andere Bedürfniſſe ihnen zuführenden Schiffes ihre öden Geſtade betritt, von einem convulſiviſchen Huſten befallen werden, der ſie nicht eher als nach Entfernung der Fremdlinge verläßt; wenn etwas Aehnliches, ja noch Auffallenderes auf den einſamen Faröern geſchieht, wo die Erſcheinung eines auswärtigen Schiffes für die Einwohner in der Regel ein eigenthümliches Katarrhalfieber zur Folge hat, von dem nicht ſelten ein verhältnißmäßig nicht unanſehnlicher Theil ihrer ſchwachen Bevölkerung dahingerafft wird; wenn Aehnliches auf Inſeln der Südſee bemerkt wurde, wo ſchon die Ankunft einiger Miſſionarien hinreichte, Fieber hervorzubringen, von denen man eher nichts wußte, und welche die Bevölkerung verminderten; wenn alſo nach einmal eingetretener Trennung die für einen Augenblick wiederhergeſtellte Coexiſtenz einander entfremdeter Menſchengeſchlechter Krankheiten erzeugt, ſo könnten ebenſo anfangende Divergenzen der phyſiſchen Entwicklung und dadurch erregte Antipathien oder ſchon wirklich entſtandene Krankheiten Urſache werden eines gegenſeitigen, vielleicht inſtinktartigen Ausſcheidens miteinander nicht länger verträglicher Menſchengattungen.

Dieſe Hypotheſe alſo möchte unter den bloß phyſiſchen noch immer diejenige ſeyn, welche mit der Geſetzmäßigkeit aller urſprünglichen Vorgänge am meiſten übereinſtimmt; aber theils erklärt ſie nur gegenſeitig unverträgliche Gattungen, ſie erklärt nicht Völker; theils möchten es nach andern Erfahrungen eher geiſtige und moraliſche Differenzen ſeyn, welche eine phyſiſche Incompatibilität gewiſſer Menſchengeſchlechter zur Folge haben. Es gehört hieher das ſchnelle Ausſterben aller Wilden in der Berührung mit Europäern, vor denen alle Nationen, die nicht durch ihre zahlloſe Menge, wie die Indier und Chineſen, oder durch das Klima vertheidigt ſind, wie die Neger, zu verſchwinden beſtimmt ſcheinen. In Vandiemensland iſt ſeit der Anſiedelung der Engländer die ganze einheimiſche Bevölkerung erloſchen. Aehnlich in Neu-Süd-Wales. Es iſt als wenn die höhere und freiere Entwicklung der europäiſchen Nationen allen andern tödtlich werde.

Man kann von phyſiſchen Differenzen des Menſchengeſchlechts nicht reden, ohne ſogleich an die ſogenannten Menſchenracen erinnert zu werden, deren Unterſchied ja einigen groß genug geſchienen, um ſogar eine gemeinſame Abſtammung des Menſchengeſchlechts aufzugeben. Was nun freilich dieſe Meinung betrifft (denn in einer Unterſuchung wie die gegenwärtige läßt es ſich nicht vermeiden, auch über dieſe Frage ſich irgendwie zu äußern), ſo möchte das Urtheil, welches den Racenunterſchied als einen entſcheidenden Widerſpruch gegen die urſprüngliche Einheit des Menſchengeſchlechts anſieht, jedenfalls ein voreiliges zu nennen ſeyn; denn daß die Annahme einer gemeinſchaftlichen Abſtammung mit

Schwierigkeiten verknüpft iſt, beweiſt nichts; zu ſehr ſind wir Anfänger in dieſer Unterſuchung, zu viele Thatſachen ſind noch nicht einmal hinlänglich erkannt, um behaupten zu können, daß nicht künftige Forſchungen unſern Anſichten über dieſen Gegenſtand eine ganz andere Richtung geben, oder Erweiterungen bringen können, an die bis jetzt nicht gedacht wird. Iſt doch ſelbſt das, was ſtillſchweigend bei allen Erörterungen vorausgeſetzt wird, bis jetzt eine bloß angenommene aber nicht bewieſene Vorſtellung, daß der Proceß, durch welchen die Racenunterſchiede entſtanden ſind, nur in einem Theil der Menſchheit ſtattgefunden habe, dem, welchen wir jetzt wirklich zu Racen degradirt ſehen (denn die europäiſche Menſchheit ſollte man eigentlich keine Race nennen), während es ebenſowohl als möglich anzuſehen iſt, daß dieſer Proceß durch die ganze Menſchheit gegangen iſt, und der edlere Theil der Menſchheit nicht derjenige iſt, der ganz von ihm freigeblieben, ſondern nur derjenige, der ihn überwunden und ſich eben damit zu höherer Geiſtigkeit aufgeſchwungen hat, die wirklich exiſtirenden Racen dagegen nur der Theil ſind, der dem Proceß erlegen iſt, und in dem eine jener Richtungen einer abweichenden phyſiſchen Entwicklung ſich fixirt hat und zum bleibenden Charakter geworden iſt. Gelingt es uns dieſe große Unterſuchung bis zu ihrem Ende durchzuführen, ſo hoffen wir Thatſachen namhaft zu machen, welche dem Gedanken der Allgemeinheit jenes Proceſſes Eingang zu verſchaffen geeignet ſeyn möchten, und zwar ſolche, die nicht bloß von der Naturgeſchichte hergenommen ſind, z. B. von der durch neuere Entdeckungen gleichſam flüſſig gewordenen Grenze zwiſchen den verſchiedenen Racen, ſondern von ganz anderen Seiten. Für jetzt genügt es auszuſprechen, daß wir nicht etwa bloß zu Gunſten der Ueberlieferung oder im Intereſſe irgend eines ſittlichen Gefühls, ſondern in Folge rein wiſſenſchaftlicher Erwägung, an der Einheit der Abſtammung, welcher ohnedieß die noch immer nicht ganz umgeſtoßene Thatſache, daß die Nachkommen auch von Individuen verſchiedener Racen ſelbſt wieder zeugungsfähig ſind, zur Seite ſteht, ſo lange feſthalten müſſen, als nicht die Unmöglichkeit dargethan iſt, unter dieſer Vorausſetzung die natürlichen und geſchichtlichen Unterſchiede des Menſchengeſchlechts zu begreifen.

Wenn nun übrigens auch die vorhin in Ausſicht geſtellten Thatſachen ſogar zum Beweis gereichen möchten, daß der Racenproceß, wie wir uns Kürze halber ausdrücken wollen, ſich bis in die Zeiten der Entſtehung der Völker hineingezogen habe, ſo iſt doch zu bemerken, daß die Völker nicht, wenigſtens nicht durchgängig, nach Racen geſchieden ſind. Es laſſen ſich dagegen wohl Völker nachweiſen, unter denen zwiſchen den verſchiedenen Klaſſen derſelben nahezu wenigſtens den Racenunterſchieden gleichkommende Differenzen ſich finden. Niebuhr ſchon hat die auffallend weiße Haut und Geſichtsfarbe der indiſchen Braminen erwähnt, die bei den anderen Kaſten[1] abwärts immer dunkler wird, und bei den nicht einmal als Kaſte betrachteten Parias ſich in ein völliges Affenbraun verliert. Man darf Niebuhr zutrauen, daß er einen urſprünglichen Unterſchied der Geſichtsfarbe nicht mit dem zufälligen verwechſelte, den die verſchiedene Lebensweiſe hervorbringt, und den man zwiſchen müßigen, meiſt im Schatten lebenden, und zwiſchen faſt immer im Freien ſich aufhaltenden, der unmittelbaren Einwirkung von Sonne und Luft ausgeſetzten Menſchen überall wahrnimmt. Sind die Indier das Beiſpiel eines Volks, unter dem eine dem Racenunterſchied nahe kommende phyſiſche Verſchiedenheit nur eine Abtheilung in Kaſten mit ſich gebracht, aber nicht die Einheit des Volks ſelbſt aufgehoben hat: ſo ſind die Aegypter vielleicht das Beiſpiel eines Volks, in welchem der Racenunterſchied überwunden werden; oder wohin ſoll jene negerartige Race mit krauswolligem Haar und ſchwarzer Hautfarbe verſchwunden ſeyn, die Herodotos noch in Aegypten ſah, und die man ihm, weil er auf dieſen Anblick Schlüſſe über die Herkunft der Aegypter gründet, dort als die älteſte gezeigt haben muß[2], wenn man nicht annehmen will, er ſey gar nicht ſelbſt in Aegypten geweſen oder habe bloß gefabelt.

Durch das bisher Vorgetragene möchte die Frage hinlänglich vorbereitet ſeyn: ob nicht auseinander gehende Richtungen der phyſiſchen Entwicklung anſtatt die Urſachen vielmehr ſelbſt nur eine begleitende

---

[1] Im Indiſchen heißt eine Kaſte Jâti, aber auch Varna, Farbe. Siehe Journal Asiat. Tom. VI, p. 179.

[2] Herodot. L. II, c. 104.

Erſcheinung der großen geiſtigen Bewegungen waren, die mit der erſten Entſtehung und Bildung von Völkern verknüpft ſeyn mußten. Denn es liegt ſehr nahe, an die Erfahrung zu erinnern, daß ſelbſt in einzelnen Fällen eine vollkommene geiſtige Unbeweglichkeit auch gewiſſe phyſiſche Entwicklungen zurückhält, und umgekehrt eine große geiſtige Bewegung auch gewiſſe phyſiſche Entwicklungen oder Abweichungen hervorruft, wie mit der Mannigfaltigkeit geiſtiger Entwicklungen der Menſchheit Zahl und Verwicklung der Krankheiten zugenommen, wie, übereinſtimmend mit der Beobachtung, daß im Leben des Einzelnen nicht ſelten eine überwundene Krankheit den Moment einer tiefen geiſtigen Umwandlung bezeichnet, neue unter mächtigen Formen auftretende Krankheiten als parallele Symptome großer geiſtiger Emancipationen erſcheinen.[1] Und wenn die Völker, wie nicht bloß räumlich und äußerlich, ſo auch nicht durch bloße natürliche Differenzen geſchiedene ſind, wenn ſie geiſtig und innerlich einander ausſchließende, dabei aber in ſich ſelbſt unüberwindlich zuſammengehaltene Maſſen ſind, ſo läßt ſich weder die urſprüngliche Einheit des noch unzertrennten Menſchengeſchlechts, der wir doch irgend eine Dauer zuſchreiben müſſen, ohne eine geiſtige Macht denken, welche die Menſchheit in dieſer Unbeweglichkeit erhielt und ſelbſt die in ihr enthaltenen Keime auseinander weichender phyſiſcher Entwicklungen nicht zur Wirkung kommen ließ, noch iſt anzunehmen, daß die Menſchheit jenen Zuſtand, wo keine Völker-, ſondern bloße Stammesunterſchiede waren, verlaſſen hätte ohne eine *geiſtige* Kriſis, die von der tiefſten Bedeutung ſeyn, im Grunde des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt vorgehen mußte, wenn ſie ſtark genug ſeyn ſollte, um die bis dahin einige Menſchheit zu vermögen oder zu beſtimmen, daß ſie ſich in Völker zerſetzte.

Und nachdem dieß nun im Allgemeinen ausgeſprochen, daß die Urſache eine *geiſtige* ſeyn mußte, können wir uns nur verwundern, wie etwas ſo nahe Liegendes nicht unmittelbar erkannt worden. Denn verſchiedene Völker laſſen ſich ja ohne verſchiedene Sprachen nicht denken,

[1] Man vergleiche die bekannten Schriften des leider zu früh verſtorbenen Dr. Schnurrer.

und die Sprache iſt doch etwas Geiſtiges. Sind die Völker durch keinen ihrer äußeren Unterſchiede, zu denen die Sprache von ihrer einen Seite ja auch gehört, ſo innerlich getrennt wie durch die Sprache, und ſind erſt diejenigen Völker wirklich geſchieden, die verſchiedene Sprachen reden, ſo iſt die Entſtehung der Sprachen von der Entſtehung der Völker nicht zu trennen. Und iſt die Verſchiedenheit der Völker nicht etwas von jeher Geweſenes, ſondern Entſtandenes, ſo muß eben dieß von der Verſchiedenheit der Sprachen gelten. Gab es eine Zeit, in der keine Völker, ſo auch eine, in der keine verſchiedenen Sprachen waren, und iſt es unvermeidlich, der in Völker zertrennten Menſchheit eine unzertrennte vorauszuſetzen, ſo iſt es nicht weniger unvermeidlich, den völkertrennenden Sprachen eine der ganzen Menſchheit gemeinſchaftliche vorausgehen zu laſſen. Dieß ſind lauter Sätze, an die man gewöhnlich nicht denkt, oder an welche man durch eine grübleriſche, Geiſt entmuthigende und verkümmernde Kritik (die wie es ſcheint an manchen Orten unſeres Vaterlandes ganz beſonders zu Hauſe iſt) zu denken ſich verbieten läßt, aber es ſind Sätze, die, ſowie ſie ausgeſprochen ſind, als unwiderſprechlich erkannt werden müſſen, und nicht weniger unwiderleglich iſt die mit ihnen nothwendig verbundene Folge, daß der Völkerentſtehung ſchon darum, weil ſie eine Zertrennung der Sprachen unumgänglich mit ſich brachte, im Innern der Menſchen eine geiſtige Kriſis vorausgehen mußte. Hier treffen wir mit der älteſten Urkunde des Menſchengeſchlechts, den moſaiſchen Schriften, zuſammen, gegen welche ſo viele nur darum Abneigung hegen, weil ſie mit ihr nichts anzufangen, ſie weder zu verſtehen noch zu brauchen wiſſen.

Die Geneſis[1] nämlich ſetzt die Entſtehung der Völker mit der Entſtehung der verſchiedenen Sprachen in Verbindung, aber ſo, daß ſie die Verwirrung der Sprache als die Urſache, die Entſtehung der Völker als die Wirkung beſtimmt. Denn die Abſicht der Erzählung iſt keineswegs, nur die Verſchiedenheit der Sprachen begreiflich zu machen, wie diejenigen vorgeben, die ſie für ein zu dieſem Zweck erfundenes mythiſches

---

[1] 1 Moſ. 11.

Philoſophem erklären. Auch iſt ſie überhaupt keine bloße Erfindung: dieſe Erzählung iſt vielmehr aus wirklicher Erinnerung geſchöpft, die ſich ja zum Theil auch bei andern Völkern erhalten[1], eine *Reminiscenz* — aus der mythiſchen Zeit allerdings, aber eines wirklichen Ereigniſſes derſelben; denn diejenigen, die jede aus mythiſcher Zeit oder aus mythiſchen Verhältniſſen ſich herſchreibende Erzählung ſofort für Dichtung nehmen, ſcheinen gar nicht daran zu denken, daß jene Zeit und jene Verhältniſſe, die wir mythiſche zu nennen gewohnt ſind, doch auch *wirkliche* waren. Dieſer Mythos alſo, wie man, abgeſehen von der eben erwähnten falſchen Bedeutung, die Erzählung allerdings ſprach- und ſachgemäß nennen kann, hat den Werth einer wirklichen Ueberlieferung, wobei ſich denn übrigens von ſelbſt verſteht, daß wir uns vorbehalten, die *Sache*, und die *Art*, wie ſie dem Erzähler von *ſeinem* Standpunkt aus erſcheint, unterſcheiden zu dürfen. Denn ihm z. B. iſt die Völkerentſtehung ein Unglück, ein Uebel, ſogar eine Strafe. Außerdem müſſen wir ihm auch das nachſehen, daß er ein Ereigniß, deſſen Eintreten allem Anſchein nach ein plötzliches war, deſſen Wirkungen aber ſich über einen ganzen Zeitraum erſtreckten, wie gleichſam an einem Tage vollendet darſtellen darf.

Aber eben darin, daß ihm die Völkerentſtehung überhaupt ein Ereigniß iſt, nämlich etwas, das ſich nicht von ſelbſt ohne beſondere Urſache begibt, darin liegt die Wahrheit der Erzählung, ſo wie der Widerſpruch gegen die Meinung, es bedürfe keiner Erklärung, Völker entſtehen unmerklich durch die bloße Länge der Zeit und einen ganz natürlichen Verlauf. Ihm iſt das Ereigniß ein *unverſehenes*, der Menſchheit, die von ihr betroffen wird, ſelbſt unbegreifliches, in welchem Falle denn auch das kein Wunder iſt, daß es jenen tiefen, dauernden Eindruck hinterließ, deſſen Erinnerung ſelbſt bis in die geſchichtliche Zeit ſich fortſetzte. Die Völkerentſtehung iſt dem alten Erzähler ein *Gericht*, demnach in der That, wie *wir* ſie genannt haben, eine Kriſis.

---

[1] Man vergl. die bekannten Bruchſtücke des *Abydenos* bei Eusebius im 1. Buche ſeines Chronikons; die platoniſche Erzählung Politicus p. 272. B., wo dieſelbe wenigſtens ſchwach durchſchimmert.

Aber als unmittelbare Urſache der Völkertrennung nennt ſie die Verwirrung der bis dahin einigen und dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftlichen Sprache. Schon damit allein iſt die Entſtehung durch einen geiſtigen Vorgang ausgeſprochen.

Denn eine Verwirrung der Sprache läßt ſich nicht ohne einen inneren Vorgang, nicht ohne eine Erſchütterung des Bewußtſeyns ſelbſt denken. Ordnen wir die Vorgänge nach ihrer natürlichen Folge, ſo iſt das Innerlichſte nothwendig eine Alteration des Bewußtſeyns, das Nächſte, ſchon mehr Aeußerliche, die unwillkürliche Verwirrung der Sprache, das Aeußerſte die Scheidung des Menſchengeſchlechts in fortan nicht bloß räumlich, ſondern innerlich und geiſtig ſich ausſchließende Maſſen, d. h. in Völker. In dieſer Ordnung hat das Mittlere zu dem Aeußerſten, welches bloße Wirkung iſt, noch immer das Verhältniß einer Urſache, nämlich das einer nächſten Urſache; die Erzählung nennt nur dieſe als die verſtändlichſte, jedem, der die trennenden Unterſchiede der Völker ins Auge faßt, zuerſt ſich darſtellende, da nämlich der Unterſchied der Sprachen zugleich ein äußerlich wahrnehmbarer iſt.

Aber auch jene Affection des Bewußtſeyns, welche zunächſt eine Verwirrung der Sprache zur Folge hat, konnte keine bloß oberflächliche ſeyn, ſie mußte das Bewußtſeyn in ſeinem Princip, in ſeinem Grund, und wenn der angenommene Erfolg, Verwirrung der bis dahin gemeinſchaftlichen Sprache, eintreten ſoll, in eben dem erſchüttern, was bisher das Gemeinſame war und die Menſchheit zuſammenhielt; die geiſtige Macht mußte wankend werden, die bis jetzt jede auseinander ſtrebende Entwicklung verhindert, die Menſchheit, ungeachtet der Theilung in Stämme, die für ſich einen bloß äußeren Unterſchied begründet, auf der Stufe einer vollkommenen, abſoluten Gleichartigkeit erhalten hatte.

Es war eine geiſtige Macht, die dieß bewirkte. Denn das Einigbleiben, das Nichtauseinandergehen der Menſchheit bedarf zu ſeiner Erklärung ſo gut einer poſitiven Urſache als das nachherige Auseinandergehen. Welche Dauer wir dieſer Zeit der homogenen Menſchheit geben, iſt inſofern ganz gleichgültig, als dieſe Zeit, in der nichts ſich ereignet, jedenfalls nur die Bedeutung eines Ausgangspunkts, eines reinen terminus a quo hat, von dem an gezählt wird, aber in welchem ſelbſt keine wirkliche Zeit, d. h. keine Folge verſchiedener Zeiten, iſt. Doch *eine* Dauer müſſen wir dieſer einförmigen Zeit geben, und dieſe läßt ſich ohne eine jeder auseinander ſtrebenden Entwicklung wehrende Macht durchaus nicht denken. Fragen wir aber, *welche* geiſtige Macht allein ſtark genug war, die Menſchheit in dieſer Unbeweglichkeit zu erhalten, ſo iſt unmittelbar einzuſehen, daß es ein *Princip*, und zwar Ein Princip, ſeyn mußte, von dem das Bewußtſeyn der Menſchen ausſchließlich eingenommen und beherrſcht war; denn ſo wie zwei Principien ſich in dieſe Herrſchaft theilten, mußten Differenzen in der Menſchheit entſtehen, weil dieſe unvermeidlich ſich zwiſchen den beiden Principien theilte. Aber ferner, ein ſolches Princip, das keinem andern im Bewußtſeyn Raum gab, kein anderes außer ſich zuließ, konnte ſelbſt nur ein unendliches, nur ein *Gott* ſeyn, ein Gott, der das Bewußtſeyn *ganz* erfüllte, der der ganzen Menſchheit gemeinſchaftlich war, ein Gott, der ſie gleichſam in ſeine eigene Einheit hineinzog, ihr jede Bewegung, jede Abweichung, es ſey zur Rechten oder zur Linken, wie das Alte Teſtament öfter ſich ausdrückt, verſagte; nur ein ſolcher konnte jener abſoluten Unbeweglichkeit, jenem Stillſtand aller Entwicklung eine Dauer geben.

Gleichwie nun aber die Menſchheit nicht entſchiedener zuſammen und in unbeweglicher Ruhe erhalten werden konnte, als durch die unbedingte Einheit des Gottes, von dem ſie beherrſcht wurde, ſo läßt ſich von der andern Seite keine mächtigere und tiefere Erſchütterung denken, als die erfolgen mußte, ſowie der bis dahin unbeweglich Eine ſelbſt beweglich wurde, und dieß war unvermeidlich, ſobald ein anderer oder mehrere andere Götter im Bewußtſeyn ſich einfanden oder hervorthaten. Dieſer wie immer (denn eine nähere Erklärung iſt hier noch nicht möglich) eintretende Polytheismus machte eine fortdauernde Einheit des Menſchengeſchlechtes unmöglich. Polytheismus alſo iſt das Scheidungsmittel, das in die homogene Menſchheit geworfen wurde. Verſchiedene voneinander abweichende, im weitern Fortgang ſich ſogar ausſchließende

Götterlehren ſind das unfehlbare Werkzeug der Völkertrennung. Mögen ſich, woran wir indeß nach dem bisher Verhandelten allen Grund haben zu zweifeln, andere Urſachen erſinnen laſſen, welche ein Auseinandergehen der Menſchheit bewirken konnten: was die Scheidung und endlich die vollkommene Trennung der Völker unaufhaltſam und unwiderſtehlich bewirken mußte, war der entſchiedene Polytheismus und die von ihm unzertrennliche Verſchiedenheit miteinander nicht mehr verträglicher Götterlehren. Derſelbe Gott, der in unerſchütterlicher Selbſtgleichheit die Einheit erhielt, mußte, ſich ſelbſt ungleich und wandelbar geworden, nun ebenſo ſelbſt das Menſchengeſchlecht zerſtreuen, wie er es vorher zuſammenhielt, und wie er in ſeiner Identität die Urſache ſeiner Einheit war, ſo in ſeiner Vielfältigkeit die Urſache ſeiner Zertrennung werden.

Dieſe Beſtimmung des innerſten Vorgangs iſt freilich in der moſaiſchen Ueberlieferung nicht ausgeſprochen, aber wenn ſie bloß die nächſte Urſache (die Sprachenverwirrung) nennt, hat ſie die entfernte und letzte Urſache (die Entſtehung des Polytheismus) wenigſtens angedeutet. Von dieſen Andeutungen ſey für jetzt nur die eine erwähnt, daß ſie als den Schauplatz der Verwirrung Babel nennt, den Ort der künftigen großen Stadt, die dem ganzen Alten Teſtament als der Anfang und erſte Sitz des entſchiedenen und nun unaufhaltſam ſich verbreitenden Polytheismus gilt, als der Ort, „wo, wie ein Prophet ſich ausdrückt, der güldene Kelch ſich füllte, der alle Welt trunken gemacht, von deſſen Wein die Völker getrunken haben“[1]. Ganz unabhängige hiſtoriſche Forſchung, wie wir uns in der Folge davon überzeugen werden, führt ebenfalls darauf, daß in Babylon der Uebergang zum eigentlichen Polytheismus geſchehen. Der Begriff des Heidenthums, d. h. eigentlich des Völkerthums — denn mehr drückt das hebräiſche und griechiſche Wort, das im Deutſchen durch Heiden überſetzt wird, nicht aus — iſt ſo unzertrennlich mit dem Namen Babel verknüpft, daß bis in das letzte Buch des Neuen Teſtaments Babylon als das Symbol alles Heidniſchen und als heidniſch Anzuſehenden gilt. Eine ſolche unauslöſchliche ſymboliſche

---

[1] Jerem. 51, 7.

Bedeutung, wie ſie dem Namen Babel anhängt, entſteht nur, indem ſie von einem unvordenklichen Eindruck ſich herſchreibt.

Neuerer Zeit zwar hat man verſucht, den Namen der großen Stadt von der bedeutenden Erinnerung zu trennen, die er bewahrt, man hat verſucht, ihm eine andere Ableitung zu finden, als die alte Erzählung ihm gibt. Babel ſollte ſo viel ſeyn als Bâb-Bel (Pforte, Hof des Bel. Belus-Baal); aber umſonſt! Die Ableitung widerlegt ſich ſchon allein dadurch, daß bab in dieſer Bedeutung nur dem arabiſchen Dialekt eigen iſt. Es iſt vielmehr wirklich ſo, wie die alte Erzählung ſagt: „Daher heißet ihr Name Babel, daß der Herr daſelbſt verwirret hatte die Sprache aller Welt.“ Babel iſt wirklich nur Zuſammenziehung von Balbel, ein Wort, in dem offenbar etwas Onomatopoetiſches liegt. Sonderbar genug iſt das Tonnachahmende, das in der Ausſprache Babel verwiſcht iſt, in dem ſpätern, einer ganz andern und viel jüngeren Sprache angehörigen Abkömmling deſſelben Wortes (Balbel) noch erhalten; ich meine das griechiſche βάρβαρος, Barbar, das man bisher nur von dem chaldäiſchen bar, draußen (extra), barja, Auswärtiger (extraneus), abzuleiten gewußt hat. Allein bei Griechen und Römern hat das Wort Barbar nicht dieſe allgemeine Bedeutung, ſondern beſtimmt die eines unverſtändlich Redenden, wie ſchon aus dem bekannten Vers des Ovidius erhellen würde:

> Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli[1].

Außerdem iſt bei der Ableitung von bar die Iteration der Sylbe nicht beachtet, in der vorzüglich das Tonnachahmende liegt, ſo wie eben dieſe ſchon allein beweiſen würde, daß das Wort ſich auf die Sprache bezieht, wie auch Strabo ſchon bemerkt hat. Das griechiſche Barbaros iſt alſo nur vermöge der bekannten ſo häufig vorkommenden Verwechslung der Conſonanten R und L von dem morgenländiſchen Wort balbal gebildet, das den Ton der ſtammelnden, die Laute durcheinander werfenden Sprache nachahmt, und mit der Bedeutung eines verworrenen Sprechens auch noch in der arabiſchen und ſyriſchen Sprache erhalten iſt [1].

---

[1] Eben dieſe Bedeutung iſt bei dem Apoſtel Paulus zu erkennen, 1. Cor. 14, 11: Ἐὰν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν (Sinn, Bedeutung) τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν (ἐν) ἐμοὶ βάρβαρος, was Luther überſetzt: „werde ich dem Redenden undeutſch ſeyn, und der da redet wird mir undeutſch ſeyn“. Dieſem Gebrauch zufolge iſt auch der ein βάρβαρος, der unverſtändlich redet, ohne ein extraneus zu ſeyn. Auch Cicero ſetzt dem barbarus disertus entgegen. Ebenſo bei Platon βαρβαρίζειν Unverſtändliches vorbringen: ἀπορῶν καὶ βαρβαρίζων. Theaet. 175. D.

Nun drängt ſich hier natürlich eine andere Frage auf: Wie kann der entſtehende Polytheismus als Urſache von Sprachverwirrung gedacht werden, welcher Zuſammenhang iſt zwiſchen einer Kriſis des religiöſen Bewußtſeyns und den Aeußerungen des Sprachvermögens?

Wir könnten einfach antworten: es iſt ſo, mögen wir die Verbindung einſehen oder nicht. Das Verdienſt einer Forſchung beſteht nicht immer bloß darin, ſchwierige Fragen aufzulöſen, das größere iſt vielleicht, neue Probleme zu erſchaffen und für eine künftige Unterſuchung zu bezeichnen, oder ſchon beſtehenden Fragen (wie eben der über Grund und Zuſammenhang der Sprachen) eine neue Seite abzugewinnen. Mag uns dieſe neue Seite zunächſt nur in eine noch tiefere Unwiſſenheit zu ſtürzen ſcheinen, aber gerade um ſo eher verhindert ſie uns auch, allzu leichten und oberflächlichen Auflöſungen zu vertrauen, und kann zum Mittel werden die *Hauptfrage* glücklicher als bisher zu beantworten, indem ſie uns zwingt, dieſelbe von einer Seite aufzufaſſen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Aber ſelbſt an Thatſachen, wenn auch vor der Hand ebenſowenig erklärbaren, die einen ſolchen Zuſammenhang bezeugen, fehlt es nicht gänzlich. Es findet ſich viel Seltſames bei Herodotos: zu dem Verwunderlichſten gehört, was er von dem attiſchen Volk ſagt: „da es eigentlich pelasgiſch ſey, habe es mit ſeiner Umwandlung in Hellenen *auch die Sprache umgelernt*“ [2]. Die Umwandlung des pelasgiſchen Weſens in das helleniſche war, wie ſchon früher in dieſen Vorleſungen bei Gelegenheit der berühmten Stelle des Herodotos gezeigt worden, eben der Uebergang vom noch unausgeſprochenen zum entwickelten mythologiſchen Bewußtſeyn. — Affectionen des Sprachvermögens, und zwar nicht bloß des äußern ſondern des innern, die mit religiöſen Zuſtänden zuſammenhängen, will man in manchen Fällen beobachtet haben, die ich dahingeſtellt ſeyn laſſe. Aber was konnte das mit Zungen Reden in der korinthiſchen Gemeinde, das der Apoſtel übrigens nichts weniger als unbedingt gelten läßt und eigentlich nur mit Schonung behandelt, aber das er eben deßhalb um ſo ſicherer als Thatſache bezeugt, anders ſeyn, als die Folge einer religiöſen Affection? Wir ſind nur zu wenig daran gewöhnt, die Principien, von denen die unwillkürlichen religiöſen Bewegungen des menſchlichen Bewußtſeyns beſtimmt werden, als Principien von allgemeiner Bedeutung zu erkennen, die darum unter gegebenen Umſtänden Urſachen anderer, ſelbſt phyſiſcher Wirkungen werden können. Laſſen wir indeß immer den Zuſammenhang für jetzt unerklärt; ſo manches iſt der menſchlichen Forſchung durch vorſichtiges, ſtufenmäßiges Fortſchreiten begreiflich geworden. Der in Frage ſtehende Zuſammenhang religiöſer Affectionen mit Affectionen des Sprachvermögens iſt nicht räthſelhafter, als wie mit einer beſtimmten Mythologie oder Religionsweiſe auch gewiſſe Eigenthümlichkeiten der phyſiſchen Conſtitution verbunden waren. Anders der Aegypter, anders der Indier, wieder anders der Hellene organiſirt, und wenn man es genauer unterſucht, jeder in einer gewiſſen Uebereinſtimmung mit der Natur ſeiner Götterlehre.

---

[1] In der arabiſchen Ueberſetzung des N. T. iſt das Wort balbal auch für *ταράσσειν (τὴν ψυχὴν)* gebraucht. Act. 15, 24. — Aus gleicher Tonnachahmung iſt das Lateiniſche balbus, balbuties, das deutſche babeln, babbeln (ſchwäbiſch) = plappern; franz. babiller, babil.

[2] *Τὸ Ἀττικὸν ἔθνος, ἐὸν Πελασγικὸν, ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἕλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθεν.* L. 1. c. 57.

Doch wollen wir, mehr um die Beziehung auf Polytheismus zu rechtfertigen, die wir der alten Erzählung beilegen, als um noch ein anderes Beiſpiel des Zuſammenhangs zu zeigen, in dem religiöſe Bewegungen mit der Sprache ſtehen, an das der Sprachverwirrung parallele Phänomen erinnern. Dem Ereigniß der Sprachenverwirrung läßt ſich in der ganzen Folge der religiöſen Geſchichte nur Eines an die Seite ſtellen, die momentan wieder hergeſtellte Spracheinheit (ὁμογλωσσία) am Pfingſtfeſte, mit dem das Chriſtenthum, beſtimmt das ganze

Menſchengeſchlecht durch die Erkenntniß des Einen wahren Gottes wieder zur Einheit zu verknüpfen, ſeinen großen Weg beginnt[1].

Mag es nicht als überflüſſig erſcheinen, wenn ich beifüge, daß ebenſo der Völkertrennung in der ganzen Geſchichte nur Ein Ereigniß entſpricht, die Völkerwanderung, die aber einem Sammeln, Wiederzuſammenbringen ähnlicher iſt als einer Zerſtreuung. Denn nur eine Kraft, wie ſie den höchſten Wendepunkten der Weltgeſchichte vorbehalten iſt, eine der früheren abſtoßenden, zertrennenden gleichmächtige Anziehungskraft konnte es ſeyn, die jene dazu vorbehaltenen Völker aus der noch immer unerſchöpften Vorrathskammer auf den Schauplatz der Weltgeſchichte führte, damit ſie das Chriſtenthum in ſich aufnahmen und es zu dem machten, was es werden ſollte, und wozu es allein durch ſie werden konnte.

Jedenfalls iſt offenbar: Völkerentſtehung, Sprachverwirrung und Polytheismus ſind der altteſtamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zuſammenhängende Erſcheinungen. Sehen wir von hier auf früher Gefundenes zurück, ſo iſt jedes Volk als ſolches erſt da, nachdem es ſich in Anſehung ſeiner Mythologie beſtimmt und entſchieden hat. Dieſe kann ihm alſo nicht in der Zeit der ſchon vollbrachten Abſonderung, und nachdem es bereits als Volk geworden war, entſtehen; da ſie ihm indeß ebenſowenig entſtehen konnte, ſolange es noch im Ganzen der Menſchheit als ein bis dahin unſichtbarer Theil derſelben begriffen war, ſo wird ihr Urſprung gerade in den Uebergang fallen, da es noch nicht als beſtimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff iſt ſich als ſolches auszuſcheiden und abzuſchließen.

---

[1] Ich hatte darum in den Vorleſungen über die Philoſophie der Offenbarung die Erſcheinung am Pfingſtfeſt „das umgekehrte Babel“ genannt, ein Ausdruck, den ich ſpäter bei andern fand. Mir ſelbſt war damals der Wink von Geſenius in dem Artikel: Babylon der Halle'ſchen Encyklopädie noch unbekannt. Schon Kirchenvätern indeß war dieſe Entgegenſtellung nicht ungewöhnlich, die inſofern wohl Anſpruch hat, für eine natürliche zu gelten. Eine andere Parallele aus der perſiſchen Lehre, wo die Sprachenverſchiedenheit (ἑτερογλωσσία) als ein Werk des Ahriman beſchrieben, und für die Zeit der Wiederherſtellung des reinen Lichtreichs nach Beſiegung des Ahriman auch die Einheit der Sprachen verkündet iſt, iſt in der Philoſophie der Offenbarung erwähnt.

Eben dieß muß nun aber auch von der Sprache jedes Volkes gelten, daß ſie ſich erſt beſtimmt, indem es ſelbſt zum Volk ſich entſcheidet. Bis dahin und ſo lange es noch in der Kriſis, alſo im Werden begriffen, iſt auch ſeine Sprache flüſſig, beweglich, nicht rein von den andern ausgeſchieden, ſo daß wirklich gewiſſermaßen verſchiedene Sprachen durcheinander geſprochen werden[1], wie auch die alte Erzählung nur eine *Verwirrung* annimmt, nicht ſofort eine gänzliche Ablöſung der Sprachen voneinander. Von dorther, wo die Sprachen noch nicht geſchieden, ſondern in der Scheidung begriffen ſind, mögen ſich unter den Namen griechiſcher Gottheiten die offenbar nichtgriechiſchen, vorgeſchichtlichen ſchreiben; Herodotos, dem man helleniſches Sprachgefühl wohl zutrauen darf, und der eine griechiſche Etymologie z. B. aus dem Namen Poſeidon wohl noch ebenſo gut als ein Grammatiker unſerer Zeit herausgehört hätte[2], ſagt, faſt alle *Namen* der Götter ſeyen den Griechen von den Barbaren gekommen, womit offenbar nicht geſagt iſt, daß ihnen auch die *Götter ſelbſt* von den Barbaren gekommen ſeyen, und auch nicht gerade vor den Barbaren. Von dorther auch erklären ſich wohl einzelne materielle Uebereinſtimmungen zwiſchen Sprachen, die übrigens nach ganz verſchiedenen Principien gebildet ſind. Bei Vergleichungen von Sprachen findet überhaupt folgende Gradation ſtatt: einige ſind nur Dialekte derſelben Sprache, wie die arabiſche und hebräiſche, hier iſt Stammeseinheit; andere gehören zu derſelben Formation, wie Sanscrit, Griechiſch, Lateiniſch, Teutſch; wieder andere weder zu demſelben Stamm noch zu derſelben Formation, und doch finden ſich zwiſchen den verſchiedenen Sprachen Uebereinſtimmungen, die weder aus geſchichtlichen Verhältniſſen, wie arabiſche Wörter im Spaniſchen und Franzöſiſchen[1], noch daraus ſich erklären, daß die Sprachen zu demſelben Stamm oder zu der gleichen Entwicklungsſtufe (Formation) gehören. Beiſpiele dieſer Art gibt das Vorkommen ſemitiſcher Wörter im Sanscrit, im Griechiſchen, wie es ſcheint auch im Altägyptiſchen; dieß ſind alſo Uebereinſtimmungen, die über alle Geſchichte hinausgehen. Keine Sprache entſteht dem ſchon fertigen und vorhandenen Volk, keinem Volk alſo auch ſeine Sprache außer allem Zuſammenhang mit der urſprünglichen Spracheinheit, die auch noch in der Scheidung ſich zu behaupten ſucht.

---

[1] Alſo ein wahres γλώσσαις (im Plur.) λαλεῖν; auch in Korinth etwas ganz anderes als das ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, deſſen Erklärung das Folgende enthält: ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν, und das nur möglich iſt, wenn die Sprache, die geſprochen wird, instar omnium iſt, nicht wenn bloß die verſchiedenen Sprachen ihre Spannung oder Ausſchließung gegeneinander verlieren; wer auf dieſe Weiſe ſpricht, iſt dem Apoſtel βάρβαρος nach der ſchon erwähnten Stelle.

[2] Hermann erklärt ihn bekanntlich aus ποτὸν (πόσις) und εἴδεσθαι, quod potile videtur, non est. (Statt potile ſollte wohl, irre ich nicht, potabile ſtehen. Denn ein Trinkbares im allgemeinen Sinn potile — wie alles Tropfbarflüſſige — iſt das Meerwaſſer wirklich, dagegen trinkbar im beſondern Sinn, dem menſchlichen Geſchmack annehmlich, potabile, ſcheint es nur zu ſeyn).

Denn auf eine Einheit, deren Macht ſelbſt in der Zertrennung beſteht, deuten die Erſcheinungen, deutet das Benehmen der Völker, ſoweit es ohngeachtet der großen Entfernung durch den Nebel der Vorzeit noch erkennbar iſt.

Nicht ein äußerer Stachel, der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menſchheit, ſondern nur ein Theil derſelben zu ſeyn, und nicht mehr dem ſchlechthin Einen anzugehören, ſondern einem beſondern Gott oder beſondern Göttern anheimgefallen zu ſeyn; dieſes Gefühl iſt es, was ſie von Land zu Land, von Küſte zu Küſte trieb, bis jedes mit ſich allein, und von allen fremdartigen ſich geſchieden ſah, und den ihm beſtimmten, ihm angemeſſenen Ort gefunden hatte[2]. Oder ſoll auch darin bloßer Zufall gewaltet haben? War es Zufall, der die älteſte Bevölkerung Aegyptens, die durch ihre dunkle Hautfarbe nur die düſtere Stimmung des eigenen Innern ankündigte, in das enge Nilthal führte[3], oder war es das Gefühl, nur in ſolcher Abgeſchiedenheit bewahren zu können, was ſie in ſich bewahren ſollte? Denn auch nach der Zerſtreuung ließ die Angſt nicht von ihnen; ſie fühlten die Zerſtörung der urſprünglichen Einheit, die einer verwirrenden Vielheit Platz machte, und die nicht anders als mit dem gänzlichen Verluſt alles Einheitsbewußtſeyns und dadurch alles Menſchlichen endigen zu können ſchien.

---

[1] Das bekannte Adj. mesquin iſt ein rein arabiſches Wort, das aus dem Spaniſchen ins Franzöſiſche überging.

[2] Nach einer Stelle des Pentateuchs (5. Moſ. 32, 8) werden die Völker ausgetheilt von dem Allerhöchſten (an einzelne Götter, das hebräiſche Wort hat ſonſt gewöhnlich einen Dativ nach ſich), ähnlich iſt das Platoniſche: *τότε γὰρ* (im erſten Weltalter) *αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλώσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν, ἀρχόντων πάντῃ τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα.* Politic. p. 271. D.

[3] Herod. Lib. II, c. 104.

Auch für dieſen extremen Zuſtand ſind die Belege uns aufbehalten, wie für alles, was wahre und geſetzmäßig fortſchreitende Wiſſenſchaft von ſich aus erkennt oder fordert, aller Unbilden der Zeit ohnerachtet, ſicher noch immer Denkmäler bewahrt ſind; dieß iſt, wie ich mich oft genug ausgedrückt, der Glaube des wahren Forſchers, der nicht zu Schanden wird. Ich erinnere hier wieder an jene mehrmals erwähnte, aufgelöste und nur noch äußerlich menſchenähnliche Bevölkerung des ſüdlichen Amerika. Beiſpiele des erſten, wie man annimmt noch roheſten, und am meiſten der Thierheit ſich nähernden Zuſtandes in ihnen zu erblicken, iſt ganz unmöglich, ſie widerlegen im Gegentheil aufs Beſtimmteſte den Wahn von einem ſolchen ſtupiden Urzuſtand des Menſchengeſchlechts, indem ſie zeigen, daß von einem ſolchen aus kein Fortſchreiten möglich iſt; ebenſowenig fühle ich mich im Stande, auf dieſe Geſchlechter das Beiſpiel von ehemaliger Bildung in Barbarei zurückgeſunkener Völker anzuwenden. Der Zuſtand, in dem ſie ſich befinden, iſt kein Problem für Köpfe, die bloß mit ſchon gebrauchten Gedanken ſich forthelfen, der gründliche Denker wußte für ſie bis jetzt keine Stelle. Wenn man Völker nicht als von ſelbſt entſtehend vorausſetzen darf, wenn man für nothwendig erkennen muß, Völker zu erklären, ſo auch jene Maſſen, die obwohl phyſiſch homogen, doch ohne alle moraliſche und geiſtige Einheit unter ſich geblieben ſind. Mir ſcheinen ſie nur das traurige Reſultat eben jener Kriſis zu ſeyn, aus der die übrige Menſchheit den Grund alles menſchlichen Bewußtſeyns gerettet hat, während dieſer Grund für ſie völlig verloren ging. Sie ſind das noch lebende Zeugniß der vollbrachten, durch nichts zurückgehaltenen Auflöſung; an ihnen hat ſich der ganze Fluch der Zerſtreuung erfüllt, — ſie ſind recht eigentlich die Heerde die ohne Hirten weidet, und ohne zum Volk zu werden, gingen

Bibl. Univers. Lpz.

ſie in eben der Kriſis unter, welche den Völkern das Daſeyn gab. Wenn ſich wirklich, wie ich, unabhängig von Zeugniſſen, auf deren Zuverläſſigkeit ich übrigens nichts bauen möchte, annehmen will, einige Spuren von Cultur, oder vielmehr ſchwache Reſte ſinnlos fortgeübter Gebräuche unter ihnen finden, ſo beweiſen auch dieſe nicht, daß ſie Trümmer eines durch geſchichtliche oder natürliche Kataſtrophen zerſtörten und zerſplitterten Volks ſind. Denn der vorgeſchichtliche, der Völkerentſtehung vorausgegangene Zuſtand, an dem auch ſie noch Theil hatten — dieſer iſt, wie aus unſern Erklärungen hinlänglich hervorgeht, nichts weniger als ein Zuſtand völliger Unkultur und thieriſcher Rohheit, woraus ein Uebergang zur geſellſchaftlichen Entwicklung nimmer möglich geweſen wäre. Denn wenigſtens die Stammeseintheilung haben wir jenem Zuſtand vindicirt: wo aber dieſe iſt, da finden ſich auch ſchon der Ehe und Familie ähnliche Verhältniſſe; auch Stämme, die noch nicht zum Volk geworden, kennen wenigſtens bewegliches Eigenthum und, inwiefern Eigenthum, unſtreitig auch Verträge; aber kein möglicher politiſcher Zerfall kann ein Ganzes, das einmal ein Volk war und dem gemäße Sitten, Geſetze, bürgerliche Einrichtungen, und was mit dieſen unfehlbar verbunden iſt, eigenthümliche religiöſe Vorſtellungen und Gebräuche gehabt hat, zu einem ſolchen Zuſtand von abſoluter Geſetzloſigkeit und ſolcher Entmenſchung (Brutalität) herabbringen, wie die iſt, in welcher jene Geſchlechter ſich befinden, die ohne Ahndung von irgend einem Geſetz, von irgend einer Verbindlichkeit, oder einer alle verpflichtenden Ordnung, ſowie ohne alle religiöſen Vorſtelluggen ſind. Phyſiſche Ereigniſſe können ein Volk materiell zerſtören, aber nicht ihm ſeine Ueberlieferung, ſeine Erinnerung, ſeine ganze Vergangenheit rauben, wie dieſer Menſchenart, die ſo wenig eine Vergangenheit hat, als irgend ein Geſchlecht der Thiere. Wohl aber begreift ſich ihr Zuſtand, wenn ſie der Theil der urſprünglichen Menſchheit ſind, in dem wirklich alles Einheitsbewußtſeyn untergegangen iſt. Ich habe ſchon bemerkt, daß die Völker nicht durch ein bloßes Auseinandergehen zu erklären ſind, daß es zugleich einer zuſammenhaltenden Kraft bedarf: an jenen ſehen wir, was die ganze Menſchheit geworden wäre, hätte ſie von der urſprünglichen Einheit nichts gerettet.

Auch eine andere Betrachtung weiſt ihnen dieſe Stelle an. Von der Wahrheit, welche in der alten Erzählung von der Sprachverwirrung liegt, zeugen ganz insbeſondere dieſe Geſchlechter. Der Ausdruck Verwirrung iſt bereits hervorgehoben worden. Verwirrung entſteht nur, wo mißhellige Elemente, die nicht zur Einheit gelangen, ebenſowenig auseinander können. In jeder werdenden Sprache wirkt die urſprüngliche Einheit fort, wie eben zum Theil die Verwandtſchaft der Sprachen zeigt; eine Aufhebung aller Einheit wäre die Aufhebung der Sprache ſelbſt, damit aber alles Menſchlichen; denn der Menſch iſt nur in dem Maße Menſch, als er eines über ſeine Einzelnheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtſeyns fähig iſt; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinſames Sinn. Die Sprachen vorzugsweiſe menſchlicher und geiſtig zuſammengehaltener Völker verbreiten ſich über große Räume, und ſolcher Sprachen gibt es nur wenige. Hier iſt alſo eine Gemeinſchaft des Bewußtſeyns noch in großen Maſſen erhalten. Ferner bewahren dieſe Sprachen in ſich noch immer Bezüge auf andere, Spuren einer urſprünglichen Einheit, Zeichen von gemeinſchaftlicher Abkunft. Ich bezweifle jede materielle Uebereinſtimmung zwiſchen den Idiomen jener amerikaniſchen Bevölkerung und zwiſchen eigentlichen Völkerſprachen, ſowie ich dahingeſtellt laſſen muß, inwieweit das Studium, das man dieſen Idiomen geſchenkt hat, die Hoffnung erfüllen konnte, in der man es unternahm, auf wirkliche, nämlich auf genetiſche Elemente derſelben zu gelangen; auf letzte Elemente wird man in ihnen gekommen ſeyn, aber auf Elemente der Zerſetzung, nicht der Zuſammenſetzung und des Werdens. Unter jener Bevölkerung iſt nach Azara die Guarani-Sprache noch die einzige, die in einem weiteren Umfang verſtanden wird, und auch dieß fordert vielleicht noch genauere Unterſuchung. Denn ſonſt, wie derſelbe Azara bemerkt — und dieſer iſt durch jene Länder nicht hindurchgegangen, er hat in ihnen gelebt und Jahre lang verweilt — ſonſt wechſelt die Sprache von Horde zu Horde, ja von Hütte zu Hütte, ſo daß oft nur die Mitglieder derſelben Familie einander verſtehen; und nicht bloß dieß, ſondern das Sprachvermögen ſelbſt ſcheint bei ihnen dem Ausgehen und Erlöſchen nahe zu ſeyn. Ihre Stimme iſt niemals ſtark und ſonor, ſie reden nur leiſe, ohne jemals zu ſchreien, ſelbſt nicht, wenn man ſie tödtet. Sie bewegen beim Sprechen kaum die Lippen, und begleiten ihre Rede mit keinem Blick, der zur Aufmerkſamkeit auffordert. Zu dieſer Gleichgültigkeit geſellt ſich eine ſolche **Abneigung** zu ſprechen, daß wenn ſie mit jemand zu thun haben, der hundert Schritte vor ihnen iſt, ſie nie rufen, ſondern laufen, ihn einzuholen. Die Sprache ſchwebt alſo hier auf der letzten Grenze, jenſeits welcher ſie ganz aufhört, ſowie man wohl fragen dürfte, ob Idiome, deren Laute meiſt Naſen- und Gurgel-, nicht Bruſt- und Lippentöne ſind, und dem größten Theile nach durch Zeichen unſerer Schriftſprache nicht auszudrücken ſind, noch überhaupt Sprachen zu heiſſen verdienen[1].

Dieſe Angſt alſo, dieſes Entſetzen vor dem Verluſt alles Einheitsbewußtſeyns hielt die vereint Gebliebenen zuſammen, und trieb ſie an, wenigſtens eine partielle Einheit zu behaupten, um, wenn nicht als Menſchheit, doch als Volk zu beſtehen. Dieſe Angſt vor dem gänzlichen Verſchwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menſchlichen Bewußtſeyns gab ihnen nicht nur die erſten Anſtalten religiöſer Art, ſondern ſelbſt die erſten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was ſie von der Einheit gerettet hatten zu erhalten und gegen weitere Zerſtörung zu ſichern. Da nach einmal verlorener Einheit auch der Einzelne ſich abzuſchließen und eigenen Beſitzes ſich zu verſichern ſuchte, boten ſie alles auf, die entfliehende feſtzuhalten 1) durch Bildung beſonderer Gemeinſchaften, zumal ſtrenge Abſonderung derjenigen, in denen das Gemeinſame, das Einheitsbewußtſeyn fortleben ſolle: die Kaſteneintheilung, deren Grundlage ſo alt iſt als die Geſchichte und allen Völkern gemein, deren uns bekannte Verfaſſung aus dieſer Zeit ſich herſchreibt, und die keine andere Abſicht hatte, als in ſolcher Abſchließung jenes Bewußtſeyn ſicherer zu bewahren, und mittelbar auch für die Andern zu erhalten, in denen es unvermeidlich mehr und mehr ſich verlor; 2) durch ſtrenge Prieſterſatzungen, Feſtſtellung des Wiſſens als *Doctrin*, wie beſonders in Aegypten geſchehen ſcheint[1]; äußerlich aber ſich zuſammenzuhalten ſuchten ſie 3) durch jene offenbar einer vorhiſtoriſchen Zeit angehörigen Monumente, die ſich in allen Theilen der bekannten Erde finden und durch Größe und Zuſammenfügung Zeugniß von faſt übermenſchlicher Stärke ablegen, und durch welche wir unwillkürlich an jenen verhängnißvollen Thurm erinnert werden, den die älteſte Erzählung da erwähnt, wo von der Zerſtreuung der Völker die Rede iſt. Die Erbauer ſagen zu einander: Laſſet uns eine Veſte und einen Thurm bauen, deß Spitze bis an den Himmel reicht, daß wir uns einen Namen machen, *denn wir möchten vielleicht zerſtreut werden über die ganze Erde*. Sie ſagen dieß noch ehe die Sprache ſich verwirrt, ſie ahnden das Bevorſtehende, die Kriſis, die ſich ihnen ankündigt.

---

[1] Ils parlent ordinairement beaucoup de la gorge et du nez, le plus souvent même il nous est impossible d'exprimer avec nos lettres leurs mots ou leurs sons. Azara, Voyages T. II, p. 5, womit p. 14 und 57 zu vergleichen.

Sie wollen ſich einen *Namen* machen. Gewöhnlich: daß wir uns berühmt machen. Allein die hier redende Menge kann doch nicht daran denken, wie man es nach dem Sprachgebrauch allerdings überſetzen kann, berühmt zu werden, ehe ſie einen Namen hat, d. h. ehe ſie ein Volk iſt, wie auch kein Menſch einen Namen, wie man zu ſagen pflegt, *ſich machen* könnte, wenn er nicht vorher einen hätte. Der Natur der Sache nach muß alſo hier der Ausdruck in ſeiner noch unmittelbaren Bedeutung genommen werden, von welcher die andere (berühmt werden) bloße Folge iſt. — Nach ihrer eigenen Rede alſo waren ſie bis dahin eine namenloſe Menſchheit; der Name iſts, der ein Volk wie ein Individuum von den andern unterſcheidet, abſondert, aber eben darum zugleich zuſammenhält. Die Worte, „daß wir uns einen Namen machen", heißen demnach nichts anders, als „daß wir ein Volk werden"[2], und als Grund davon geben ſie an: damit ſie nicht zerſtreut werden in alle Länder. Alſo die *Angſt*, zerſtreut zu werden, gar kein Ganzes mehr zu ſeyn, ſondern ſich völlig aufzulöſen, bewegt ſie zu der Unternehmung. An feſte Wohnſitze wird erſt gedacht, wenn die Menſchheit in Gefahr iſt ſich ganz zu verlieren und zu zergehen, aber mit der erſten feſten Stätte beginnt die Abſonderung, alſo auch die Abſtoßung und die Ausſchließung, wie der Thurm zu Babel, der die gänzliche Zerſtreuung verhindern ſoll, Anfang und Anlaß der Völkertrennung wird. In die Zeit eben dieſes Uebergangs gehören alſo auch jene Monumente einer vorgeſchichtlichen Zeit, beſonders die für kyklopiſch ausgegebenen und von den Griechen ſo genannten Werke in Griechenland, auf Inſeln des mittelländiſchen Meers, hie und da ſelbſt auf dem Feſtland Italiens; Werke die Homeros, die Heſiodos ſchon geſehen[1], Mauern und Zinnen, bald aus unbehauenen Steinen ohne Cement ausgeführt, bald aus unregelmäßigen Polygonen zuſammengefügt, Denkmäler eines für die ſpäteren Griechen ſelbſt fabelhaft gewordenen Geſchlechts, das keine anderen Spuren ſeines Daſeyns zurückgelaſſen, aber dennoch mehr, als man gewöhnlich denkt, von wirklicher hiſtoriſcher Bedeutung iſt. Denn wie Homer in der Odyſſee das Leben der Kyklopen beſchreibt, wie ſie ohne Geſetz, ohne Volksverſammlungen, jeder mit Weibern und Kindern für ſich lebt und keiner des andern achtet[2], müſſen wir urtheilen, daß in ihnen ſchon ein Anfang zu jenen völlig aufgelösten Geſchlechtern iſt, die ſich eben dadurch auszeichnen, daß keiner ſich um den Andern bekümmert, daß ſie ſich untereinander ſo fremd bleiben, wie Thiere ſich fremd bleiben, und durch kein Bewußtſeyn irgend einer Zuſammengehörigkeit verbunden ſind. In der neuen Welt iſt dieſer Zuſtand, den bei Homer die Kyklopen darſtellen, erhalten, während daſſelbe Geſchlecht in Griechenland von der immer mächtiger nachdringenden Bewegung verſchlungen, dem dadurch entſtandenen Volk nur noch in der Erinnerung bleibt. Bei Homer wohnen ſie noch in natürlichen, aber wie es ſcheint künſtlich erweiterten Grotten, gleichwie die ſpätere Sage ihnen auch die unterirdiſchen Bauten, die Grotten und Labyrinthe von Megara, Nauplia (Napoli di Malvasia) u. a. zuſchrieb. Aber daſſelbe Geſchlecht geht von dieſen in der Subſtanz der Erde aufgeführten Bauwerken zu jenen über die Erde ſich erhebenden Monumenten fort, die mit von der Erde unabhängigem und freiem Material aufgeführt ſind; aber mit dieſen zugleich verſchwindet es ſelbſt; denn an dieſe Werke knüpft ſich der Uebergang zum Volk, in welchem jenes Uebergangsgeſchlecht untergeht.

---

[1] *Πρῶτοι μὲν ὦν ἀνθρώπων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Αἰγύπτιοι λέγονται θεῶν τε ἐννοίην λαβεῖν, καὶ ἱρὰ εἵσασθαι --- πρῶτοι δὲ καὶ οὐνόματα ἱρὰ ἔγνωσαν, καὶ λόγους ἱροὺς ἔλεξαν.* Lucian. de Syria Dea c. 2.

[2] 1. Moſ. 12, 2 verſpricht Jehovah dem Abraham, ihn zum großen Volk und ſeinen *Namen* groß zu machen.

---

[1] Einſtweilen, denn wir hoffen ſpäter hierauf zurückzukommen, verweiſe ich wegen des vorhomeriſchen Alters der kyklopiſchen Werke in Griechenland auf meine in der Akad. der Wiſſenſch. zu München vorgetragene und im zweiten Jahresbericht derſelben (1829—1831) im Auszug befindliche Abhandlung.

[2] - - - οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν. Odyss. IX, 115.

Sechste Vorleſung.

Nach der zunächſt vorausgegangenen Entwicklung, der man indeß leicht anſieht, daß ſie noch manche nähere Beſtimmungen von der weiteren Forſchung zu erwarten hat, ſcheint es nun nicht mehr zweifelhaft ſeyn zu können, daß diejenige Erklärung, welche dem Polytheismus einen Monotheismus — nicht bloß überhaupt, ſondern einen geſchichtlichen — vorausſetzt, und zwar in der Zeit vor der Trennung der Völker, es ſeyn werde, bei welcher auch wir ſtehen bleiben müſſen. Die einzige Frage, welche zwiſchen dieſer Erklärung und uns zweifelhaft war, ob die Völkertrennung vorausgegangen und den Polytheismus zur Folge gehabt habe oder umgekehrt, iſt, wir müſſen ſo urtheilen, ebenfalls erledigt; denn davon glauben wir uns durch das Vorhergehende hinlänglich überzeugt zu haben, daß keine vom Polytheismus unabhängige Urſache der Völkerentſtehung zu finden ſey, und folgenden, aus der bisherigen Entwicklung reſultirenden Schluß betrachten wir als den Grund, auf welchem wir fortbauen:

Wenn die Menſchheit in Völker ſich trennte, ſowie in dem bis dahin einigen Bewußtſeyn verſchiedene Götter hervortraten: ſo konnte die der Trennung vorausgegangene Einheit des Menſchengeſchlechts, die wir uns ebenſowenig ohne eine poſitive Urſache denken können, durch nichts ſo entſchieden erhalten werden, als durch das Bewußtſeyn *Eines allgemeinen und der ganzen Menſchheit gemeinſchaftlichen Gottes.*

In dieſem Schluſſe iſt jedoch keinerlei Entſcheidung darüber enthalten, ob der allgemeine und dem ganzen Menſchengeſchlechte gemeinſchaftliche Gott, darum, weil er ein ſolcher war, nothwendig auch der im Sinn des Monotheismus und zwar im Sinn eines geoffenbarten

Monotheismus Eine war, ob er überhaupt ein *ſchlechthin unmythologiſcher*, alles Mythologiſche von ſich ausſchließender ſeyn mußte.

Man wird freilich fragen, was dieſer der Menſchheit gemeinſchaftliche Gott denn anders habe ſeyn können, als der wahrhaft Eine und ein noch völlig unmythologiſcher; und auf die Beantwortung dieſer Frage kommt es nun eigentlich an: durch ſie hoffen wir eine Baſis zu gewinnen, auf welche ſich nicht mehr bloß hypothetiſche, ſondern kategoriſche Schlüſſe über den Urſprung der Mythologie bauen laſſen.

Ich werde aber auf dieſe Frage nicht antworten können, ohne tiefer, als es bis jetzt geſchehen und bis jetzt auch nöthig geweſen iſt, in die Natur des Polytheismus, der doch erſt mit der religiöſen Erklärung für uns zur Hauptfrage geworden iſt, einzudringen.

Hier wollen wir denn auf einen Unterſchied im Polytheismus ſelbſt aufmerkſam machen, der in allen bisher vorgekommenen Erklärungen übergangen war, auf den eben darum auch wir keine Rückſicht genommen, der aber *jetzt* zur Sprache kommen muß.

Keinem nämlich, der darauf hingewieſen wird, kann es entgehen, daß ein großer Unterſchied iſt zwiſchen dem Polytheismus, welcher entſteht, wenn zwar eine größere oder kleinere Anzahl von Göttern gedacht iſt, aber die *einem und demſelben Gott* als ihrem höchſten und herrſchenden *untergeordnet* ſind, und zwiſchen dem, welcher entſteht, wenn *mehrere* Götter angenommen ſind, aber deren jeder in einer gewiſſen Zeit der *höchſte* und *herrſchende* iſt, und die daher einander nur *folgen* können. Denken wir uns, die griechiſche Göttergeſchichte hätte ſtatt der *drei* Göttergeſchlechter, die ſie aufeinander folgen läßt, nur ein einziges, etwa das des Zeus, ſo wüßte ſie auch nur von miteinander gleichzeitigen und coexiſtirenden Göttern, die ſich alle in Zeus als ihre gemeinſchaftliche Einheit auflösten, ſie wüßte nur von *ſimultanem* Polytheismus. Nun hat ſie aber *drei* Götterſyſteme, und in jedem iſt Ein Gott der höchſte, in dem erſten Uranos, in dem zweiten Kronos, in dem dritten Zeus. Dieſe drei Götter alſo können nicht gleichzeitige, ſondern nur *ſich gegenſeitig ausſchließende* und daher *in der Zeit aufeinander folgende* ſeyn. So lang Uranos herrſcht, kann Kronos nicht herrſchen, und ſoll Zeus zur Herrſchaft gelangen, muß Kronos in die Vergangenheit zurücktreten. Dieſen Polytheismus alſo werden wir den ſucceſſiven nennen.

Nun iſt aber auch ſogleich Folgendes einzuſehen. Durch die zweite Art allein iſt die Einheit, oder, um es ganz beſtimmt auszudrücken, die Einzigkeit des Gottes entſchieden aufgehoben: der ſucceſſive Polytheismus erſt iſt der wahre, der eigentliche. Denn was die Götter betrifft, die einem höchſten gemeinſchaftlich unterworfen ſind, ſo ſind ſie zwar dieſem, wenn man will, gleichzeitige, aber darum nicht gleiche; ſie ſind in ihm; er iſt außer ihnen; er iſt der ſie begreifende, aber nicht von ihnen begriffene; er zählt nicht zu ihnen und iſt, wenn auch nur als ihre emanative Urſache gedacht, wenigſtens der Natur und dem Weſen nach eher denn ſie. Die Vielheit der andern berühret ihn nicht, er iſt immer der Eine, ſeines Gleichen nicht kennende, denn ſein Unterſchied von ihnen iſt nicht ein Unterſchied der bloßen Individualität, wie der zwiſchen ihnen ſelbſt, ſondern ein Unterſchied der ganzen Art (differentia totius generis); hier iſt kein wirklicher Polytheismus, denn alles löſt ſich zuletzt wieder in Einheit auf, oder ein Polytheismus nur etwa ſo, wie auch die jüdiſche Theologie die Engel ebenfalls Elohim (Götter) nennt, ohne zu fürchten, daß der Einzigkeit des Gottes, deſſen bloße Diener und Werkzeuge ſie ſind, dadurch zu nahe getreten werde. Hier iſt zwar Göttervielheit aber keine Vielgötterei. Dieſe entſteht erſt, wenn mehrere höchſte und ſo weit ſich gleiche Götter aufeinander folgen, die nicht wieder in eine höhere Einheit ſich auflöſen können. Dieſen Unterſchied zwiſchen Göttervielheit und Vielgötterei müſſen wir alſo genau feſthalten, um übrigens jetzt zu der Sache, um die es eigentlich zu thun iſt, überzugehen.

Denn Sie begreifen ſogleich und ohne Erinnerung, daß dieſe beiden Arten von Polytheismus ein ſehr verſchiedenes Verhältniß zu jeder Erklärung haben. Fragt man, welcher von beiden hauptſächlich Erklärung fordert, ſo iſt es offenbar der ſucceſſive; dieſer iſt das Räthſel, hier liegt die Frage, aber eben darum auch der Aufſchluß. Der ſimultane iſt allerdings ganz leicht und einfach durch das bloße Auseinandergehen einer urſprünglichen Einheit zu begreifen, nicht ebenſo leicht auf dieſelbe Weiſe den ſucceſſiven, kaum wenigſtens ohne künſtliche und erzwungene Nebenannahmen.

Der ſucceſſive kommt auch darum zuerſt in Betracht, weil er über jeden ſimultanen hinausreicht, und alſo im Ganzen den ſimultanen einſchließt, während er ſelbſt der abſolut und frei daſtehende iſt.

Nun wollen wir uns aber aufrichtig geſtehen, daß durch alles bisher in dieſer ganzen Verhandlung Vorgekommene nicht das Geringſte geſchehen iſt für die Erklärung des ſucceſſiven Polytheismus, und wir gewiſſermaßen in der Lage ſind, ganz von vorn anzufangen, indem wir fragen: Wie iſt Vielgötterei zu begreifen?

Aber ſowie wir die Unterſuchung nur aufnehmen, wird uns klar, daß wir mit dieſer Frage auf einem ganz andern Boden und Gebiet, dem der Wirklichkeit ſtehen, und daß wir einer Wahrheit uns nähern, vor der alle bloßen Hypotheſen wie Nebel vor der Sonne verſchwinden müſſen.

Nach der griechiſchen Theogonie (ſie erzählt es wenigſtens ſo) gab es alſo einmal eine Zeit, wo allein Uranos herrſchte. Sollte nun dieß eine bloße Fabel, auch etwas rein Erdachtes und Erfundenes ſeyn? Hat es nicht vielleicht wirklich eine Zeit gegeben, wo bloß der Gott des Himmels verehrt wurde, wo man von einem andern, von einem Zeus, und ſelbſt von einem Kronos nichts wußte, und iſt nicht auf dieſe Weiſe die vollendete Göttergeſchichte zugleich die hiſtoriſche Urkunde ihrer eigenen Entſtehung? werden wir dieſer gegenüber noch glaublich finden, die Mythologie ſey auf einmal durch Erfindung eines einzelnen oder weniger einzelnen, oder (die andere Hypotheſe) durch das bloße Auseinandergehen einer Einheit entſtanden, woraus im beſten Fall nur ein ſimultaner Polytheismus, ein bloßes ſtationäres Nebeneinander, im letzten Reſultat nur ein unerfreuliches Alleinerlei hervorgehen könnte, nicht die lebendige Aufeinanderfolge der beweglichen vieltönigen, weil reichgegliederten Mythologie?

Urtheilen wir richtig, ſo iſt gerade das Succeſſive in der Mythologie das, worin das Wirkliche, das wirklich Geſchichtliche, alſo auch das Wirkliche, die Wahrheit derſelben überhaupt liegt; wir befinden uns mit demſelben auf hiſtoriſchem Grund, auf dem Boden des wirklichen Hergangs.

Daß es die wirkliche Geſchichte ihrer Entſtehung iſt, welche die Mythologie in der Aufeinanderfolge ihrer Götter bewahrt hat, wird vollends unwiderſprechlich, wenn man die Mythologien verſchiedener Völker miteinander vergleicht. Hier zeigt ſich, daß die Götterlehre, welche in den Mythologien der ſpäteren Völker nur noch als vergangene vorkommen, die wirklichen und gegenwärtigen der früheren waren, ſowie umgekehrt, daß die herrſchenden Götter der früheren Völker in die Mythologien der ſpäteren nur als Momente der Vergangenheit aufgenommen ſind. So erſt wird die oft erwähnte Uebereinſtimmung richtig aufgefaßt und erklärt. In dem verrufenſten, wir würden richtiger ſagen in dem ausſchließlich herrſchenden Gott der Phönikier erkennen die Hellenen mit der beſtimmteſten Gewißheit den Kronos ihrer eigenen Göttergeſchichte und nennen ihn auch ſo; man hat leicht die Unterſchiede zwiſchen dem phönikiſchen Gott und dem griechiſchen zu zeigen, um damit zu beweiſen, daß dieſer in keinem Bezug (Verwandtſchaft) mit jenem ſteht, aber alle dieſe Unterſchiede werden durch den einen vollkommen erklärt, daß in der phönikiſchen Mythologie Kronos noch der allein herrſchende, in der helleniſchen der verdrängte und von einem ſpätern Gott bereits überwundene iſt, Kronos in jener der gegenwärtige, in dieſer nur noch der vergangene iſt. Wie konnten aber die Hellenen in dem phönikiſchen ihren Gott erkennen, wenn nicht ſie ſelbſt ihres Kronos als einer wirklichen, nicht bloß vorgeſtellten und fingirten Vergangenheit ſich bewußt waren?

Welche unnatürliche Erklärungen würden erſt entſtanden ſeyn, hätten die früheren Hypotheſen ſich nicht damit begnügt, nur den Polytheismus überhaupt, anſtatt vorzüglich und zuerſt den geſchichtlichen, zu erklären. Eine ſolche Folge der Götter kann nicht bloß imaginirt, ſie kann nicht erdichtet ſeyn; wer ſich oder andern einen Gott macht, macht ſich und andern wenigſtens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur, daß etwas gleich als vergangen geſetzt werde; zum

Vergangenen kann alles nur *werden*, es muß alſo erſt gegenwärtig geweſen ſeyn; was ich als Vergangenes empfinden ſoll, muß ich erſt als ein Gegenwärtiges empfunden haben. Was nie Realität für uns hatte, kann uns nicht zur *Stufe*, nicht zum Moment werden; der frühere Gott muß aber wirklich als Stufe, als *Moment* feſtgehalten werden, ſonſt könnte kein ſucceſſiver Polytheiſmus entſtehen; einmal muß er das Bewußtſeyn beherrſcht und ſogar ganz eingenommen haben; und wenn er verſchwunden iſt, durfte er nicht ohne Widerſtand und Kampf verſchwinden, denn ſonſt wäre er nicht *behalten* worden.

Nähmen wir, um das Aeußerſte zu verſuchen, ſogar an, es hätte ein welterklärender Philoſoph der Urzeit die Bemerkung gemacht, daß die Welt, wie ſie iſt, nicht durch eine einzige Urſache erklärbar ſey, und nicht ohne eine gewiſſe Aufeinanderfolge von wirkenden Mächten oder Potenzen habe entſtehen können, in welcher je die eine der andern zu Grund gelegt werden, und er habe demgemäß auch eine entſprechende Folge ſolcher Urſachen, die er als Perſönlichkeiten vorgeſtellt, in ſeine Kosmogonie aufgenommen: ſo würde, welchen Erfolg wir übrigens ſeiner Erfindung geben mögen, für bloß als vergangen *gedachte und vorgeſtellte* Götter nie jene religiöſe Scheu und Ehrfurcht entſtanden ſeyn, mit der wir nicht nur in der griechiſchen Mythologie, ſondern ſelbſt in der griechiſchen Poeſie und Kunſt, den Kronos umgeben finden. Dieſe religiöſen Schauer für einen übrigens jetzt ohnmächtigen Gott ſind keine bloße poetiſche Lüge, ſie ſind wirklich empfundene, und auch nur darum etwas wahrhaft Poetiſches; wirklich empfunden konnten ſie aber nur ſeyn, wenn dem Bewußtſeyn eine Erinnerung des Gottes geblieben, wenn ihm in Folge ſtetiger und ununterbrochener Ueberlieferung von Geſchlecht zu Geſchlecht auch jetzt noch immer eingeprägt, daß dieſer Gott einſt, wenn auch vor jetzt undenklicher Zeit, wirklich geherrſcht hatte.

Allerdings hat die Mythologie keine Realität *außer* dem Bewußtſeyn; aber wenn ſie nur in Beſtimmungen deſſelben, alſo in Vorſtellungen verläuft, ſo kann doch dieſer *Verlauf*, dieſe *Succeſſion* von *Vorſtellungen ſelbſt*, dieſe kann nicht wieder als eine ſolche bloß *vorgeſtellt* ſeyn, dieſe muß *wirklich* ſtattgehabt, im Bewußtſeyn wirklich ſich ereignet haben; dieſe iſt nicht von der Mythologie, ſondern umgekehrt die Mythologie iſt von ihr gemacht; denn die Mythologie iſt eben nur das Ganze dieſer Götterlehren, die ſich wirklich gefolgt ſind, und ſie iſt alſo durch dieſe Folge entſtanden.

Gerade weil die Götter bloß in Vorſtellungen exiſtiren, kann der ſucceſſive Polytheismus nur dadurch wirklich werden, daß im Bewußtſeyn erſt ein Gott geſetzt iſt, an deſſen Stelle ein anderer tritt, der ihn — nicht ſchlechthin aufhebt (da würde das Bewußtſeyn auch aufhören von ihm zu wiſſen), aber der ihn wenigſtens aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, und nicht der Gottheit überhaupt, wohl aber der ausſchließlichen, entſetzt. Hiemit iſt eben nur, was man ſo oft rühmen hört, aber ſo ſelten wirklich findet, die *reine Thatſache* ausgeſprochen; die Thatſache iſt nicht erſchloſſen, ſie liegt im ſucceſſiven Polytheismus ſelbſt vor. Wir erklären nicht, *warum* jener erſte ein ſolcher iſt, daß ein anderer ihm folgt, nicht, nach welchem Geſetz dieſer ihm folgt; dieß alles bleibt dahingeſtellt, nur als Thatſache wird behauptet, daß es ſo geweſen, daß die Mythologie, wie ſie ſelbſt zeigt, *auf dieſe Weiſe* — nicht durch Erfindung, nicht durch ein Auseinandergehen, ſondern durch eine Folge entſtanden iſt, die im Bewußtſeyn wirklich ſtattgehabt hat.

Die Mythologie iſt keine bloß als *ſucceſſiv vorgeſtellte* Götterlehre. Ein Kampf zwiſchen den aufeinander folgenden Göttern, wie er in der Theogonie vorkommt, würde ſich unter den mythologiſchen Vorſtellungen gar nicht finden, wenn er nicht im Bewußtſeyn der Völker, die von ihm wiſſen, und inſoferne im Bewußtſeyn der Menſchheit, von der jedes Volk ein Theil iſt, *wirklich* ſtattgefunden hätte. Der ſucceſſive Polytheismus iſt nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtſeyn der Menſchheit habe nacheinander in allen Momenten desſelben *wirklich verweilt*. Die aufeinander folgenden Götter haben ſich des Bewußtſeyns wirklich nacheinander bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeſchichte, alſo die eigentliche Mythologie, konnte ſich nur im Leben ſelbſt erzeugen, ſie *mußte* etwas *Erlebtes* und *Erfahrenes* ſeyn.

Indem ich die letzten Worte ausſpreche, gereicht es mir zur Freude zu bemerken, daß dieſelben Ausdrücke wenigſtens in einer ſeiner gelegenheitlichen Aeußerungen auch von *Creuzer* in Bezug auf die Mythologie gebraucht worden ſind. Offenbar hat hier der natürliche Eindruck über eine vorgefaßte Annahme geſiegt, und wenn wir dem geiſtvollen Mann in Anſehung des Formellen ſeiner Erklärung zum Theil widerſprechen, ſo machen wir nur gegen ihn geltend, was er im richtigſten und wahrſten Gefühl ſelbſt ausgeſprochen.

Niemand kann verkennen, daß eine Succeſſion von Vorſtellungen, durch die das Bewußtſeyn wirklich hindurch gegangen iſt, die einzige naturgemäße Erklärung des mythologiſchen Polytheismus iſt.

Gehen wir nun mit dieſer Einſicht auf die Hauptfrage zurück, um deren willen dieſe ganze letzte Erörterung ſtattgehabt hat, auf die Frage, welche zu wiſſen verlangt, ob jener dem ganzen Menſchengeſchlechte gemeinſame Gott nothwendig der *unbedingt-Eine* und daher ganz unmythologiſche ſeyn mußte, ſo ſehen Sie von ſelbſt, daß dieß keine nothwendige Folge iſt, und die Wirkung, ſowohl was das Zuſammenhalten als was die nachherige Trennung betrifft, wenigſtens ganz ebenſo erreicht wird, wenn auch dieſer Gott bloß das erſte, nur noch nicht als ſolches erklärte und erkannte *Element einer Götterfolge*, d. h. eines ſucceſſiven Polytheismus, iſt. Denken Sie ſich dieſen im Bewußtſeyn zuerſt erſcheinenden Gott = A, ſo ahndet das Bewußtſeyn nicht, daß ihm ein zweiter = B bevorſtehe, der erſt neben, bald aber den erſten ſich ſtellen wird. Dieſer iſt alſo bis jetzt nicht nur überhaupt, ſondern er iſt *in einem Sinn* der Eine, in welchem es kein folgender wieder ſeyn kann. Denn dem Gott B iſt im Bewußtſeyn der Gott A, dem Gott C (denn es iſt Urſache anzunehmen, daß der zweite, der den erſten verdrängt, nur einem dritten den Weg bahne), dem dritten alſo, wenn er ſich anmeldet, ſind A und B im Bewußtſeyn bereits vorausgegangen. Aber der Gott A iſt der, *vor* dem kein anderer war, und nach dem — ſo ſtellt es ſich das Bewußtſeyn vor — kein anderer ſeyn wird; er iſt ihm alſo nicht der bloß zufällig, ſondern in der That der *ſchlechthin*, der *unbedingt-Eine*. Noch iſt keine Vielgötterei im jetzt beſtimmten Sinn des Wortes. Verſteht man daher unter Monotheismus nur das Gegentheil von Vielgötterei, ſo iſt im Bewußtſeyn noch wirklich Monotheismus; aber es iſt leicht einzuſehen, daß dieſer — zwar für die in ihm begriffene Menſchheit abſoluter iſt, an ſich und für uns aber bloß *relativer*. Denn der abſolut-Eine Gott iſt der, welcher auch nicht die *Möglichkeit* anderer Götter außer ſich zuläßt, der bloß relativ-einzige der, welcher nur wirklich keinen andern vor, neben oder nach ſich hat. Es iſt ganz hieher anwendbar, was Hermann ſcharfſinnig bemerkt: Eine Lehre, welche bloß zufällig nur Einen Gott kennt, iſt *der Sache* nach wahrer Polytheismus, weil ſie die Möglichkeit anderer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von Einem weiß, weil ſie von andern, oder wie wir zunächſt ſagen würden, von einem andern, noch nicht gehört hat[1]. — Von unſerm Gott A werden wir alſo ſagen: Er iſt für die Menſchheit, ſolange ſie von einem zweiten nicht weiß, ein vollkommen unmythologiſcher, wie in jeder Aufeinanderfolge, deren Elemente wir durch A, B, C, bezeichnen, A erſt ein *Glied* derſelben iſt, wenn ihm B wirklich folgt. Ein mythologiſcher Gott iſt der, welcher Glied einer Göttergeſchichte iſt; der angenommene Gott iſt dieß noch nicht wirklich, aber er iſt darum nicht ein ſeiner Natur nach unmythologiſcher, wiewohl er ein ſolcher ſcheinen kann, ſolange der andere ſich nicht ankündigt, der ihn ſeiner Abſolutheit entſetzen wird.

Dächten wir uns, mit dem erſten Gott, aber ihm *untergeordnet*, ſogar ein Syſtem von Göttern geſetzt, ſo würde damit zwar eine Göttervielheit, aber noch immer keine Vielgötterei geſetzt ſeyn, und auch die Götter dieſes Syſtems könnten noch immer der ganzen Menſchheit gemeinſchaftlich ſeyn; denn ſie ſind noch nicht *verſchiedenartige* Götter, wie z. B. in der griechiſchen Theogonie die Uranos- die Kronos-, die Zeus-Götter verſchiedenartige ſind; ſie ſind durchaus Götter *von einerlei Art*. Jedes Element, das kein anderes außer ſich hat, von dem es beſtimmt wird, bleibt immer und nothwendig ſich ſelbſt gleich. Aendert ſich der herrſchende Gott nicht, ſo können auch die ihm untergeordneten ſich nicht ändern, und weil ſie ſtets dieſelben bleiben, können ſie auch nicht für Verſchiedene verſchiedene und andere ſeyn, alſo nicht aufhören, die allen gemeinſchaftlichen zu ſeyn.

---

[1] Ueber das Weſen und die Behandlung d. M. S. 37.

Das bisher Vorgetragene iſt nun bereits hinreichend zum Beweis, daß, um ſowohl die urſprüngliche Einheit als das nachfolgende Auseinandergehen der Menſchheit zu erklären, ein abſoluter Monotheismus, ein Gott, der ſchlechthin der Eine iſt, außer dem kein anderer ſeyn kann, wenigſtens nicht *nothwendig* iſt; da aber nur die eine von beiden Vorausſetzungen die wahre ſeyn kann, ſo iſt es unmöglich bei dieſem Ergebniß ſtehen zu bleiben. Wir müſſen zwiſchen beiden entſcheiden und daher unterſuchen, ob nicht der relative Monotheismus ſogar beides (die Einheit und das Auseinandergehen) beſſer als der abſolute, oder vielleicht ſogar allein erſt *wirklich* erklärt. Wir ſehen uns damit noch einmal auf die Völkerentſtehung zurückgeführt. Die eben gefundene Unterſcheidung eines abſoluten und eines relativen Monotheismus, der aber eine Zeit lang als abſolut erſcheinen kann, zeigt uns, daß in der erſten Entwicklung noch eine Unbeſtimmtheit lag; denn in einer Unterſuchung wie dieſe kann man überhaupt nur ſchrittweiſe gehen, alles jederzeit nur ausſprechen, ſoweit es an dieſem Punkt der Entwicklung ſich darſtellt. Dieſer ganze Vortrag iſt ein ſtetig in allen ſeinen Theilen gleichmäßig wachſender und fortſchreitender, die Erkenntniß, die er bezweckt, nicht für vollendet zu erachten, ehe der letzte Zug hinzugefügt iſt.

Als die Frage: wie entſtanden Völker? zuerſt von meinem Hörſaale aus in weitere Kreiſe ſich verbreitete, fand ſie zum Theil eine Aufnahme, die deutlich zeigte, wie neu und unerwartet ſie vielen ſey, und ich habe ſeitdem noch mehr Gelegenheit gehabt, zu ſehen, wie wenig bis dahin an die erſten Elemente einer *philoſophiſchen* Ethnologie, welche eine allgemeine *Ethnogonie* vorausſetzt, gedacht worden. Es war wirklich ſo, wie ich in der letzten Vorleſung ſagte, den meiſten ſchien die Erklärung überflüſſig, es bedürfe keiner beſonderen Urſache, Völker entſtehen *von ſelbſt*. Sollte auf dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem die Völkertrennung als eine geiſtige Kriſis erkannt iſt, mit dieſem Vonſelbſtentſtehen noch ein Gedanke verbunden ſeyn, ſo müßte man annehmen, die geiſtigen Differenzen, welche nachher durch die Verſchiedenheiten der Völker und die abweichenden Götterlehren offenbar geworden, haben in der urſprünglichen Menſchheit wirkungslos und verborgen gelegen, und erſt mit den immer weiter ſich verzweigenden Generationen ſeyen ſie zur Aeußerung und Entwicklung gelangt. Hier wäre alſo als einziger Beſtimmungsgrund die immer zunehmende Entfernung vom Mittelpunkt der gemeinſchaftlichen Abſtammung angenommen. Iſt ein gewiſſer Punkt derſelben erreicht, ſo treten jene Differenzen in Wirkſamkeit. Auf dieſe Weiſe entſtehen dann Völker allerdings durch die *bloße Zeit*. Aber kann dabei noch von irgend einer Geſetzmäßigkeit die Rede ſeyn? oder wer getraut ſich zu ſagen, in der wievielten Generation, bei welchem Punkt der Entfernung von dem gemeinſchaftlichen Stammvater, die Differenzen jene Gewalt erlangt hätten, welche nöthig war, die Völker zu trennen? Aber damit über ein ſo großes Ereigniß nicht der bloße Zufall walte, die Entwicklung in einer dem Verſtande einleuchtenden Ordnung erfolge, non sine numine geſchehe, kann die Dauer, welche wir der Zeit der vollkommenen Homogenität des Menſchengeſchlechts zuſchreiben müſſen, nicht etwas bloß Zufälliges, ſie muß durch ein *Princip* gleichſam gewährleiſtet ſeyn, durch eine Macht, welche die höhern Entwicklungen, die der Menſchheit bevorſtehen und in der Folge andere als jene bloß *natürlichen* Unterſchiede unter ihr einführen werden, auf- und zurückhält. Von dieſer Macht, einmal eingeſetzt, zu ſagen, daß ſie ihre Gewalt durch die bloße Länge der Zeit verliere, iſt unſtatthaft: verliert ſie dieſelbe, ſo bedarf es dazu *eines andern*, von ihr unabhängigen, eines wirklichen zweiten Princips, das ſie erſt erſchüttert, endlich ganz überwindet. Die Entſtehung von Völkern iſt nicht etwas, das eine ruhige Folge aus zuvor beſtandenen Verhältniſſen von ſelbſt herbeiführt, ſie iſt etwas, wodurch eine frühere Ordnung der Dinge unterbrochen und eine ganz neue eingeſetzt wird. Der Uebergang von jenem homogenen Seyn zu dem höheren und entwickelteren, wo ſchon Völker, d. h. Ganze von geiſtigen Unterſchieden, ſind, macht ſich ſo wenig von ſelbſt, als z. B. der Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Natur, mit dem jener allerdings vergleichbar iſt. Denn wenn im

Reiche des Unorganiſchen alle Körper noch in der gemeinſamen Schwere ruhen, und ſelbſt Wärme, Electricität und alles dem Aehnliche ihnen noch gemein iſt, ſo entſtehen mit den organiſchen Weſen ſelbſtändige Mittelpunkte, für ſich ſeyende Weſen, die dieß alles als eigenes beſitzen, und die Schwere ſelbſt, die ſie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen.

Das Princip, das die Menſchheit in der Einheit erhielt, konnte demnach kein abſolutes, es mußte ein ſolches ſeyn, dem ein anderes folgen konnte, von dem es bewegt, verwandelt, zuletzt gar bewältigt wurde.

Sowie nun aber dieſes zweite Princip ſeine Wirkung auf die Menſchheit zu äußern anfängt, werden allerdings wie mit einem Schlag alle vermöge jenes Verhältniſſes in der Menſchheit möglichen Unterſchiede, aber die einen als näher, die andern als entfernter mögliche, geſetzt ſeyn, Unterſchiede, von denen zuvor keine Spur vorhanden war. Der Grund dieſer Unterſchiede liegt zunächſt darin, daß der bis jetzt unbewegliche Gott (A), ſowie er von einem zweiten Beſtimmungen anzunehmen genöthigt iſt, nicht derſelbe bleiben, in Conflikt mit dieſem nicht umhin kann, von Geſtalt zu Geſtalt fortzugehen, erſt eine, dann die andere anzunehmen, je nachdem der zweite Gott (B) über ihn Macht bekommen. Wohl möglich, daß ſelbſt jene Götter der griechiſchen Theogonie, die wir bis jetzt als Beiſpiel aufeinander folgender betrachteten (Uranos, Kronos, Zeus) nur ſolche verſchiedene ſucceſſiv angenommene Geſtalten des einen oder des erſten Gottes ſind, und daß der zweite, der ihn nöthigt durch dieſe Geſtalten hindurchzugehen, ein ganz außer dieſen ſtehender iſt, deſſen Name bis jetzt nicht genannt worden. Iſt aber einmal die erſte Geſtalt des Gottes geſetzt, ſo ſind die folgenden, nur als entferntere Möglichkeiten, ebenfalls geſetzt. Den verſchiedenen Geſtalten des Gottes entſprechen ebenſo verſchiedene, materiell differirende Götterlehren, die alſo mit der Erſcheinung des zweiten Princips ebenfalls ſchon alle potentiell vorhanden ſind, obſchon ſie nicht alle zugleich, ſondern nur in dem Verhältniß wirklich hervortreten können, als der in fortwährender Ueberwindung begriffene, die Menſchheit noch immer an ſich haltende Gott es nachgibt oder zuläßt. Den verſchiedenen Götterlehren entſprechen die verſchiedenen Völker; auch dieſe alſo ſind mit dem Eintreten der zweiten Urſache potentiell ſchon vorhanden, wenn ſie gleich nicht alle auf einmal, ſondern nur in gemeſſener Folge in die Wirklichkeit treten. Durch das Succeſſive im Polytheismus ſind die Völker zugleich hinſichtlich ihrer Erſcheinung, ihres Eintretens in die Geſchichte, auseinander gehalten. Bis der Moment gekommen, den es repräſentiren ſoll, bleibt jedes Volk in potentiellem Zuſtand als Theil der noch unentſchiedenen, obwohl zur Auflöſung in Völker beſtimmten Menſchheit zurück, wie wir geſehen, daß die Pelasger, ehe ſie Hellenen wurden, in einem ſolchen unentſchiedenen Zuſtand ſich verhielten. Da aber die Kriſis, welche die Wirkung der zweiten Urſache iſt, eine allgemeine, über die ganze Menſchheit ſich erſtreckende iſt, ſo geht auch das für eine ſpätere Zeit und einer ſpäteren Entſcheidung vorbehaltene Volk durch alle Momente hindurch, zwar nicht als wirkliches Volk, aber als Theil der noch unentſchiedenen Menſchheit. Nur auf dieſe Weiſe iſt es möglich, daß die an verſchiedene Völker vertheilten Momente im Bewußtſeyn des letzten ſich zur vollendeten Mythologie vereinigen.

Sie ſehen: der Hergang der Entſtehung, ſowohl der verſchiedenen Götterlehren, als der ihnen parallelen Völker, gewinnt durch dieſe Anſicht einer Bewegung, die vom relativen Monotheismus ausgeht, eine ganz andere und beſtimmtere Geſtalt, als durch das bloße Auseinandergehen eines urſprünglichen Monotheismus erreichbar wäre. Ueberzeugen Sie ſich, daß unſere Unterſuchung fortſchreitet; wir begreifen nicht mehr bloß Völker überhaupt, wie früher, ſondern auch ihr ſucceſſives Erſcheinen. Auf einen möglichen Einwand wollen wir indeß noch Rückſicht nehmen. Man könnte ſagen: Die Differenzen oder unterſcheidenden Charaktere, die wir erſt bei den Völkern annehmen, ſeyen ſchon bei den Stämmen; denn wenn man die alte von den drei Söhnen Noahs, Sem, Cham, Japhet, hergenommene Eintheilung, die noch jetzt ſich bewährt, beibehalte, ſo unterſcheiden ſich z. B. die Semiten von den Japhetiten dadurch, daß ſie im Allgemeinen der Urreligion näher blieben, dieſe ſich weiter von ihr entfernt haben; vielleicht liege dieß ſchon in den

Namen, ſehr wahrſcheinlich wenigſtens in dem der Japhetiten, der vielleicht ebenſo die höchſte Ausbreitung oder Entfaltung des Polytheismus, wie die weiteſte geographiſche Verbreitung vorbedeutet. Dieſer Unterſchied, den man ſich als einen ſchon mit der Stammverſchiedenheit gegebenen denken müſſe, widerſpreche der angenommenen vollkommenen Homogenität des Menſchengeſchlechts. Darauf iſt zu antworten: Zuerſt mußte die *Möglichkeit* ſich von der Urreligion zu entfernen, überhaupt gegeben ſeyn, ehe jener Unterſchied irgendwie vorhanden ſeyn konnte. Dieſe Möglichkeit *entſtand* erſt mit der Erſcheinung des zweiten Princips, *vor* derſelben iſt der angenommene Unterſchied nicht einmal in der Möglichkeit ſich zu äußern, und wenn man *möglich* nennt, was ſich äußern kann, nicht einmal möglich. Dieſe *geiſtige* Bedeutung *erhalten* die Stämme erſt durch den Erfolg, und im Widerſpruch mit der gewöhnlichen Annahme müſſen wir ſagen: mit dieſer Bedeutung ſind die Stämme ſelbſt erſt da, wenn die Völker da ſind; ja wenn die angegebene Namenbedeutung richtig iſt, ſo erhielten die Stämme dieſe Namen erſt, nachdem ſie zu Völkern geworden waren.

Nur der relative Monotheismus erklärt alſo die Völkerentſtehung nicht bloß im Allgemeinen, ſondern, wie wir jetzt geſehen, auch in ihren beſondern Umſtänden, namentlich das Succeſſive im Erſcheinen der Völker. Noch aber iſt etwas zurück, von dem wir früher geſtehen mußten, daß es ſich mit den damals erlangten Begriffen nicht vollkommen aufklären laſſe: nämlich die mit der Entſtehung der Völker unzertrennlich verknüpfte Entſtehung verſchiedener Sprachen — die Sprachenverwirrung als Folge einer religiöſen Kriſis. Sollte nun nicht auch dieſer Zuſammenhang, der uns ein von ſeiner Auflöſung noch unbeſtimmt weit entferntes Problem ſchien, durch die jetzt erlangte Einſicht dem vollſtändigen Begreifen wenigſtens um etwas näher gerückt ſeyn?

Wenn es eine Zeit gab, in welcher, wie das Alte Teſtament ſagt, alle Welt nur einerlei Zunge und Sprache hatte — und wir ſehen ſo wenig ein, wie wir dieſer Annahme uns erwehren ſollen, als der andern, daß es eine Zeit gab, wo keine Völker waren —, ſo werden wir eine ſolche Unbeweglichkeit der Sprache auch nicht anders begreifen können, als indem wir uns denken, daß die Sprache in jener Zeit nur von Einem Princip beherrſcht wurde, das, ſelbſt unbeweglich, jede Alteration auch von ihr fern-, alſo ſie auf der Stufe einer Subſtantialität feſthielt, wie der erſte Gott A reine Subſtanz und erſt durch den zweiten B accidentelle Beſtimmungen anzunehmen genöthigt iſt. War es nun ein Princip, und unſtreitig ein geiſtiges, durch das die Sprache auf dieſer Stufe zurückgehalten wurde, ſo begreift es ſich ſchon an ſich leichter, wie zwiſchen dieſem Princip der Sprache und dem religiöſen Princip, das in derſelben Zeit nicht einen Theil des Bewußtſeyns, ſondern das ganze einnahm und beherrſchte, ein Zuſammenhang war und ſogar ſeyn mußte. Denn die Sprache konnte nur dem Gott gleichen, von dem das Bewußtſeyn erfüllt war. Aber nun kommt ein neues Princip, von dem jenes erſte auch als die Sprache beſtimmendes afficirt, umgewandelt, zuletzt unkenntlich gemacht und in die Tiefe zurückgedrängt wird. Jetzt, wenn die Sprache von zwei Principien beſtimmt iſt, ſind nicht bloß materielle Verſchiedenheiten derſelben, die ſich in Maſſe hervordrängen, unvermeidlich, ſondern, je nachdem die Wirkung des zweiten umwandelnden Princips tiefer oder oberflächlicher eindringt, alſo die Sprache ihren ſubſtantiellen Charakter mehr oder weniger verliert, erſcheinen nicht mehr bloß materiell, ſondern auch formell in Anſehung der Principien ſich ausſchließende Sprachen.

So viel läßt ſich einſehen, ohne noch die wirklichen Grundverſchiedenheiten der Sprache in näheren Betracht gezogen zu haben.

Nun bitte ich Sie aber, Folgendes hinzuzunehmen. Sind unſere Vorausſetzungen gegründet, ſo wird die Menſchheit vom relativen Monotheismus oder von Eingötterei (hier iſt das ſonſt, und wie es ehemals gebraucht wurde, völlig unſtatthafte Wort ganz an ſeiner Stelle) durch Zweigötterei (Ditheismus) zur entſchiedenen Vielgötterei (Polytheismus) fortſchreiten. Aber derſelbe Fortſchritt iſt in den Principien der Sprachen, die von urſprünglichem Monoſyllabismus durch Diſyllabismus zu ganz entfeſſeltem Polyſyllabismus fortgehen.

Der Monoſyllabismus erhält das Wort in ſeiner reinen Subſtanz, und da, wo er ſelbſt als Princip erſcheint, werden wir nicht umhin können, ein feſthaltendes, alle zufälligen Beſtimmungen abweiſendes

Princip vorauszuſetzen. Doch — wir hören den Einwurf, es gebe keine eigene monoſyllabiſche Sprache. Es iſt wahr: wir kennen nur ein Sprachſyſtem, in welchem Monoſyllabismus waltet, das chineſiſche, und dieſem hat der Mann, der bis vor Kurzem als der größte Kenner chineſiſcher Sprache und Literatur gegolten (Abel Remuſat[1]), den monoſyllabiſchen Charakter beſtreiten zu müſſen geglaubt. Sehen wir indeß genauer zu, ſo hat ſich der gelehrte Mann hiezu vorzüglich nur durch die Meinung bewegen laſſen, es werde mit jener Annahme dem Volk und der Sprache, um deren Kenntniß er ſich ſo verdient gemacht, ein Makel von Barbarei angehängt. Hierüber nun getrauten wir uns ihn völlig zu beruhigen; es iſt nicht unſere Meinung, daß der Zuſtand, in dem das Bewußtſeyn nur von Einem Princip beherrſcht wurde, ein Zuſtand von Barbarei geweſen; und was ſeine aus der Sprache ſelbſt beigebrachten Inſtanzen betrifft, würde es für ihn ſelbſt vielleicht nur dieſer Beruhigung bedürfen, um an ihrer Beweiskraft zweifelhaft zu werden. Die Hauptſache möchte in Folgendem enthalten ſeyn: Die Benennung einſylbig habe keinen Sinn, denn verſtehe man darunter die Wurzel, ſo ſeyen alle Sprachen der Welt einſylbig, verſtehe man aber die Worte, ſo ſeyen es die für gewöhnlich einſylbig gehaltenen Sprachen nicht mehr als alle anderen, denn die Worte in dieſen ſeyen nichts anders als ein Aggregat von Sylben, die nur getrennt erſcheinen, weil es die Natur der Schriftzeichen in denſelben ſo mit ſich bringe. Hier iſt nun eben jenes falſch, was vorausgeht, es ſeyen die Wurzeln in allen Sprachen der Welt einſylbig. Denn der Dyſyllabismus der ſemitiſchen iſt nichts Zufälliges, er iſt das eigenthümliche Princip derſelben, ein Princip, mit dem eine frühere Schranke durchbrochen wird und eine neue Entwicklung anfängt. Zwar hat man, um ſich von dem bequemen Wege, wo jede Erklärung aus Principien vermieden und ſo viel möglich alles von Zufälligkeiten abgeleitet wird, nicht abbringen zu laſſen, neuerdings wieder (denn der Verſuch iſt ſehr alt[2]) die ſemitiſchen Sprachen auf einſylbige Wurzeln zurückzuführen geſucht, indem man nämlich geltend machte, daß viele hebräiſche Zeitwörter, die nur in zweien, ja zuweilen nur in einem Radikal übereinſtimmen, dennoch der Bedeutung nach ſich verwandt bleiben; der dritte Conſonant ſey in der Regel nur ein Zuwachs, und dieſe Erweiterung des Worts zeige meiſt nur eine Erweiterung der urſprünglichen Bedeutung des einſylbigen an. So bedeute cham (eigentlich chamam) im Hebräiſchen warmſeyn, warmwerden, davon nachher chamar, rothſeyn, weil Röthe eine Folge von Erhitzung; chamar ſey alſo eigentlich nicht Wurzel, ſondern cham (das jedoch nur in der Ausſprache einſylbig erſcheint). Gerade die erwähnte Thatſache aber, wenn ſie ſich durchgängig beſtätigen ließe, würde vielmehr zum Beweis dienen, daß der Monoſyllabismus ein wirkliches Princip, und daher die ſemitiſchen Sprachen diejenigen waren, die es zu überwinden hatten und nur darum das Ueberwundene noch als Spur oder als Moment bewahren. Für die japhetiſchen Sprachen nun aber, alſo z. B. die germaniſche, das Sanscrit, das Griechiſche u. ſ. w., ſollte man denken, hätte dieſes in den ſemitiſchen bereits überwundene Princip keine Macht oder Bedeutung mehr haben können. Dagegen iſt das Neueſte, gerade ihre Wurzeln ſeyen entſchieden monoſyllabiſch, wornach es nur noch eines Schrittes bedarf, um den ſemitiſchen Sprachſtamm, wie er jetzt iſt (mit ſeinen zweiſylbigen Wurzeln), für jünger, das Sanscrit aber für älter, ächter, urſprünglicher zu erklären. Ich habe mich über dieſe Umkehrung aller vernünftigen Ordnung früher ſchon im Allgemeinen ausgeſprochen, hier wollen wir uns nicht mit der Bemerkung aufhalten, wie ſchwer es ſcheint, in deutſchen, zumal aber in griechiſchen Wörtern, von denen, wenn man ſie ihrer accidentellen (grammatikaliſchen) Beſtimmungen beraubt, oft nur noch ein Vocal übrig bleibt, Wurzeln zu entdecken, während man von der andern Seite nicht weiß, wie es mit Wörtern zu halten iſt, die offenbar auf zweiſylbige Wurzeln zurückweiſen, wie *ἀγαπάω*, das mit dem entſprechenden hebräiſchen vielleicht wirklich zuſammenhängt. Einfacher wird es ſeyn, den Grund der Täuſchung aufzudecken. Es möchte ſich nämlich ſo verhalten, daß a) das Chineſiſche nichts als Wurzel, reine Subſtanz iſt, b) in den ſemitiſchen das Princip des Monoſyllabismus bereits überwunden, und alſo c) in den japhetiſchen Sprachen der Dyſyllabismus als Gegenſatz und demnach als Princip ebenſo verſchwunden iſt. Wer nun bloß das letzte ins Auge faßt, wird dadurch verleitet, wieder den Monoſyllabismus hervorzuſuchen, während der, welcher den wahren Zuſammenhang einſieht, nicht anſtehen wird, zu ſagen, dieſe Sprachen ſeyen in ihrem Princip polyſyllabiſch, weil in ihnen Monoſyllabismus und Dyſyllabismus — beide ihre Bedeutung als Princip verloren haben.

---

[1] Fundgruben des Orients B. III. S. 279.

[2] Vgl. Löſcher in dem bekannten Werk De causis linguae Hebraeae war längſt vorausgegangen.

Es wird in der Philoſophie der Mythologie ſelbſt Gelegenheit geben, auf dieſes Verhältniß zurückzukommen, und dabei zugleich Mißdeutungen zu begegnen, wie die ſeyn würde, daß unſerer Meinung nach das Chineſiſche die Urſprache des Menſchengeſchlechts ſeyn müßte. Aber auch auf jenen Parallelismus der ſprachlichen und religiöſen Entwicklung werden wir ausführlicher, mit Hinzuziehung neuer, hier nicht zu erörternder Beſtimmungen, wie ich hoffe, überzeugend zurückkommen.

Mögen nun überhaupt die letzten Ausführungen nur als indirecte Beweiſe gelten für einen bloß relativen Monotheismus im Bewußtſeyn der urſprünglichen Menſchheit! Eine directe Schlußfolge wird jetzt eben dieſe Vorausſetzung vollends erweiſen und als die einzig mögliche darthun.

Iſt der ſucceſſive Polytheismus etwas, das ſich in der Menſchheit wirklich ereignet hat, d. h. iſt die Menſchheit wirklich durch eine ſolche Folge von Göttern hindurchgegangen, als wir angenommen — und hier wollen wir uns erinnern, daß dieß eine unwiderſprechliche Thatſache iſt, ſo gut als irgend eine hiſtoriſch bezeugte —, ſo mußte auch irgend einmal in der Menſchheit ein ſolcher erſter Gott ſeyn, als unſer Gott A iſt, der, obwohl nur erſtes Element einer künftigen Succeſſion, doch noch nicht als ſolches erſcheint, ſondern wirklich noch der unbedingt-Eine iſt, und daher über die Welt den Frieden und die Ruhe einer ungetheilten und unwiderſprochenen Herrſchaft verbreitet. Dieſer Friede konnte aber nicht mehr beſtehen, ſobald der andere Gott ſich ankündigte, denn mit dieſem war, wie gezeigt, Verwirrung und Zertrennung unvermeidlich geſetzt. Wenn wir daher die Zeit aufſuchen, in welcher noch Raum war für einen erſten Gott, ſo iſt einleuchtend, daß dieſer Raum nicht in der Zeit der ſchon vollbrachten Trennung zu finden, und daß er ſelbſt in der Uebergangszeit der eben anfangenden Scheidung nicht mehr zu finden, daß er alſo nur in der ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit zu ſuchen iſt. Entweder war alſo niemals ein ſolcher erſter Gott, wie unſer Gott A, d. h. es gab nie eine ſolche wirkliche Aufeinanderfolge, als wir im eigentlichen Polytheismus erkennen müſſen, oder ein ſolcher Gott hatte im Bewußtſeyn der urſprünglichen, noch völlig ungetrennten Menſchheit geherrſcht.

Hiemit ergibt ſich nun aber auch das Umgekehrte: der eine, über die ſtille vorgeſchichtliche Zeit herrſchende Gott war zwar der einzige bis dahin ſeyende, aber nicht in dem Sinn, daß kein zweiter ihm folgen konnte, ſondern daß ein anderer ihm nur noch nicht wirklich gefolgt war. So weit war er weſentlich (potentia) ſchon ein mythologiſcher, obſchon er wirklich (actu) ein ſolcher erſt wurde, als der zweite wirklich kam, und ſich zum Herrn des menſchlichen Bewußtſeyns machte.

Vergleichen wir dieſes Ergebniß mit der Annahme, welche der entſtehenden Vielgötterei eine reine, dem geiſtigen Monotheismus ganz naheſtehende Lehre vorausgehen läßt, ſo iſt — um nichts davon zu ſagen, daß die urſprüngliche Einheit des Menſchengeſchlechts weit entſchiedener durch eine blinde, von menſchlichem Wollen und Denken unabhängige Macht, als durch Erkenntniß zuſammengehalten war, wie ſie mit einem geiſtigen Monotheismus verbunden gedacht werden muß, aber ganz unabhängig davon iſt —, je höher durch die Annahme eines geiſtigen Monotheismus das vormythologiſche Bewußtſeyn geſtellt wird, deſto weniger zu begreifen, zu welchem Ende es zergehen ſollte, da dieſe Veränderung doch nur (wie der Vertheidiger dieſer Anſicht ſelbſt erklärt[1]) zum

---

[1] Man ſ. z. B. Creuzer in der Vorrede zum 1. Theil der Symbolik und Mythol. 2. Ausgabe, S. 2: „Meinen Hauptſatz halte ich in ſeiner ganzen Ausdehnung feſt. Er iſt die Grundlage von einer anfänglich reineren Verehrung und Erkenntniß Eines Gottes, zu welcher Religion ſich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblaßten Lichtſtrahlen zum vollen Lichtquell der Sonne verhalten.“

Man vergl. eine andere Stelle aus den Briefen über Homer und Heſiodos S. 96: „Ich möchte meine Anſicht der Mythologie mit der Hypotheſe der Aſtronomen

Schlechteren führen konnte. Wie man auch ſonſt vom Polytheismus denkt, irgendwie mußte er doch Vermittlung einer höheren Erkenntniß, Uebergang zu einer größeren Befreiung des menſchlichen Bewußtſeyns ſeyn. So viel über den Grund des Auseinandergehens.

Demnächſt kann das Wie, die Art des Auseinandergehens in Betracht kommen. Creuzer bedient ſich dieſe zu erklären eines Gleichniſſes. Wie indeß ein Planet in mehrere kleinere auseinander fahre, läßt ſich, wenn man einmal annehmen will, daß es mit der Bildung des Weltſyſtems ſo tumultuariſch zugehe, allenfalls auf mehr denn eine Weiſe erklären; will man nicht einen allzeit zu Gebot ſtehenden Kometen mit dieſem Geſchäft beauftragen, ſo gibt es im Innern der Planeten elaſtiſche Flüſſigkeiten, die ſich befreien, Metalloide, die mit Waſſer explodiren können; und bei Gelegenheit einer ſolchen Ausbreitung oder Exploſion könnte wohl einmal ein Planet in Stücke gehen; im äußerſten Fall würde ſchon eine hohe electriſche Spannung zu einer ſolchen Wirkung hinreichen.

Hier ſind poſitive Urſachen einer Zerreißung oder Zerſprengung; aber hinſichtlich jenes vormythologiſchen Syſtems werden lauter bloß negative Urſachen angeführt, Verdunkelung und allmähliches Erblaſſen der urſprünglichen Erkenntniß. Allein eine ſolche bloße Remiſſion oder Erſchlaffung früherer Einſicht würde vielleicht ein Nichtmehrverſtehen der Lehre, auch wohl ein gänzliches Vergeſſen aller Religion, aber nicht nothwendig Polytheismus zur Folge haben. Die bloße Verdunkelung eines früheren Begriffs würde das Erſchrecken nicht erklären, das nach früher erwähnten Anzeichen die Menſchheit bei der erſten Erſcheinung des Polytheismus empfand. Das Bewußtſeyn, einmal erſchlafft, würde die Einheit leicht, ohne Kampf, alſo auch ohne

---

vergleichen, welche in den neuerlich entdeckten Planeten Pallas, Ceres, Veſta, die auseinander gefahrenen Theile eines zerſtobenen Urplaneten erkennen"; worauf er dann ferner bemerkt: die urſprüngliche Einheit, auf die man allein ſehen müſſe, ſey eine reinere Urreligion, die Monotheismus geweſen und, ſo ſehr ſie auch durch den eingeriſſenen Polytheismus zerſplittert worden, doch zu keiner Zeit ganz untergegangen ſey.

poſitives Reſultat aufgegeben haben. Durch ein bloßes Schwächerwerden der urſprünglichen Erkenntniß wird die Gewalt, mit welcher der Polytheismus entſteht, ſo wenig erklärt, als von der andern Seite die Anhänglichkeit an eine bloße Lehre, die ohne dieß ſchon als eine ſchwächer gewordene angenommen wird, die entgegengeſetzte Gewalt erklärt, mit der die Einheit im Bewußtſeyn ſich behauptet, und die völlige Auflöſung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelaſſen hätte, verhindert.

Nur eine poſitive, die Einheit zerſtörende Urſache erklärt jenes Entſetzen der Menſchheit bei der erſten Anwandlung der Vielgötterei. Von einem Standpunkt, auf den zuletzt auch wir uns ſtellen müſſen, wird die Wirkung dieſer Urſache als eine göttlich verhängte, ſie wird als ein Gericht erſcheinen. So angeſehen konnte die durch ein göttliches Gericht zerſtörte Einheit nicht die ſchlechthin-wahre ſeyn. Denn ein Gericht ergeht überall nur über das Relativ-wahre und das Einſeitige, das für allſeitig genommen wird. Das gewöhnliche Wehklagen über den Untergang einer reinen Erkenntniß und deren Zerſplitterung in Vielgötterei iſt daher dem religiöſen Standpunkte ſo wenig gemäß, als dem philoſophiſchen und als der wahren Geſchichte. Der Polytheismus ward über die Menſchheit verhängt, nicht um den wahrhaft-Einen, ſondern um den einſeitig-Einen, um einen bloß relativen Monotheismus zu zerſtören. Der Polytheismus war, trotz dem entgegengeſetzten Anſchein, und ſo wenig dieß auf dem gegenwärtigen Standpunkt noch ſich begreiflich machen läßt, dennoch wahrhaft Uebergang zum Beſſern, zur Befreiung der Menſchheit von einer an ſich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchſte Erkenntniß niederhaltenden Gewalt. Wenigſtens wird man geſtehen, daß dieß eine begreiflichere, und wie immer, zugleich erfreulichere Anſicht iſt, als jene die eine urſprünglich reine Erkenntniß völlig zwecklos, und ohne daß dieſer Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höhern Reſultats erſchiene, ſich zerſtören und untergehen läßt.

Bis jetzt haben wir einen Ausgangspunkt der Entwicklung geſucht, auf den ſich nicht mehr bloß hypothetiſche, ſondern kategoriſche Schlüſſe, über die Entſtehung und den erſten Urſprung der Mythologie bauen laſſen. Aber eben hier, da wir uns ſeiner verſichert glauben, droht dem Ergebniß noch ein mächtiger Einwand. Wir haben bis jetzt die monotheiſtiſche Hypotheſe nur von einer Seite beurtheilt; vergeſſen wir nicht, daß durch ſie im Bewußtſeyn der früheſten Menſchheit nicht nur ein reiner Monotheismus überhaupt, ſondern ein geoffenbarter behauptet wird. Nun haben wir bis jetzt nur die eine Seite deſſelben, die materielle, in Betracht gezogen, nicht auch die formelle, die Seite ſeines Entſtehens. Schon die Unparteilichkeit und Gleichmüthigkeit aber, die wir uns bei dieſer ganzen Unterſuchung zum Geſetz gemacht haben, würde uns auffordern, auch der andern Seite ihr Recht widerfahren zu laſſen, hätten wir auch nicht gerade von dieſer die beſtimmteſte Einrede zu erwarten. Man kann uns nämlich einwenden: Was Ihr vorgebracht, wäre nicht zu beſtreiten, wenn es keine Offenbarung gäbe. Im bloß natürlichen Gang der menſchlichen Entwicklung würde vielleicht ein ſolcher einſeitiger Monotheismus das Erſte ſeyn. Aber die Offenbarung — wie wird ſich dieſe zu ihm verhalten? Wenigſtens kann ſich jener relative Monotheismus nicht von ihr herſchreiben, die Offenbarung kann ihn nicht ſetzen; kann ſie ihn aber nicht ſetzen, ſo wird ſie ihm zuvorkommen, oder ihm wenigſtens gleich, ihn aufhebend, entgegentreten. Sie ſehen, dieſes iſt alſo eine neue Inſtanz, die wir nicht umgehen können, die überwunden ſeyn muß, ſollen wir auf dem gelegten Grund mit Sicherheit fortbauen. Wir laſſen es dahingeſtellt, ob es eine Offenbarung gibt oder nicht, und fragen nur, ob eine ſolche vorausgeſetzt unſere Annahme eines relativen Monotheismus als Bewußtſeyn der urſprünglichen Menſchheit beſtehen könnte.

Was nun alſo das behauptete Zuvorkommen betrifft, ſo iſt freilich bekannt, daß nicht bloß Theologen, ſondern ſelbſt eine gewiſſe Klaſſe von Geſchichtsphiloſophen mit der Offenbarung bis auf den erſten Menſchen zurückgehen, und manche würden uns gewiß keine geringe Verlegenheit zu bereiten glauben, wenn ſie uns aufforderten, zu erklären, ob denn nach unſerer Meinung auch ſchon die Religion des erſten

Menſchen nur jener vergängliche Monotheismus geweſen ſey. Wir dagegen wollen ihnen aus ihrer eigenen Annahme einfach zurückrufen, daß ſie ja ſelbſt einen doppelten Zuſtand des erſten Menſchen annehmen, ſeinen Zuſtand vor dem ſogenannten Fall, und ſeinen Zuſtand nach demſelben, und da hätten ſie dann, um mit der Offenbarung nicht bloß auf den erſten, ſondern auch auf den urſprünglichen Menſchen zurückzugehen, vor allem zu erklären, wie auch urſprünglich, d. h. vor dem Fall, das Verhältniß des Menſchen zu Gott ein ſo vermitteltes ſeyn konnte, als ſie es ſelbſt im Begriff der Offenbarung denken müſſen, wenn ſie dieſen nicht durch eine ungemeſſene Ausdehnung alles Sinns berauben wollen. Ehemals wurde, unſeres Wiſſens, die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geſchlecht; nach den feſten Begriffen alter Rechtgläubigkeit — und ich geſtehe, daß ich dieſe, möge man ſie auch ſteife nennen, einer neuern, alles verſchwemmenden, und dann freilich für die Zwecke einer gewiſſen ſüßlichen Religioſität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe — nach dieſen Begriffen alſo wurde die Offenbarung ſtets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas Unmittelbares, Erſtes, Urſprüngliches betrachtet. Das Urſeyn des Menſchen iſt, ſelbſt nach den angenommenen Begriffen, wenn ſie einigermaßen ſich klar zu werden ſuchen, nur als ein noch überzeitliches und in weſentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber ſelbſt nur zeitloſes Moment iſt. Da iſt kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geſchehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da konnte nichts zwiſchen dem Menſchen und Gott ſeyn, wodurch der Menſch von Gott getrennt und entfernt gehalten iſt; und etwas der Art muß ſeyn, damit Offenbarung möglich iſt; denn Offenbarung iſt ein actuelles (auf einem Actus beruhendes) Verhältniß; dort aber läßt ſich nur ein weſentliches Verhältniß denken; Actus iſt nur wo Widerſtand, wo etwas iſt, das negirt und aufgehoben werden muß. Wäre übrigens der urſprüngliche Menſch nicht an ſich ſchon Bewußtſeyn von Gott, müßte ihm ein Bewußtſeyn von Gott erſt durch einen beſondern Actus zu Theil werden, ſo müßten die, welche dieß annehmen, ſelbſt einen urſprünglichen Atheismus des menſchlichen Bewußtſeyns behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung ſeyn würde; wie ich denn überhaupt Gelegenheit gehabt habe, mich zu überzeugen, daß, diejenigen ausgenommen, denen es wiſſentlich oder unwiſſentlich nur darum zu thun iſt, dem Princip der Tradition die größtmöglichſte Ausdehnung zu geben, dieſes Herleiten aller Wiſſenſchaft und Religion von einer Offenbarung bei den meiſten nur in der Meinung geſchieht, damit etwas Erbauliches und frommen Ohren Wohlgefälliges zu ſagen.

Bis dorthin alſo, bis auf das Urverhältniß des Menſchen zu Gott läßt ſich der Begriff Offenbarung nicht ausdehnen. Nun wird aber ferner angenommen, der Menſch ſey durch eigene Schuld aus dem Paradies geſtoßen, d. h. aus jenem Urzuſtand eines bloß weſentlichen Verhältniſſes zu Gott geſetzt worden. Dieſes aber läßt ſich nun nicht denken, ohne daß, wie er ſelbſt ein anderer geworden, auch *der Gott* ihm ein anderer wurde, d. h. es läßt ſich nicht denken ohne eine Alteration des religiöſen Bewußtſeyns, und wenn man der Erzählung dieſes Vorgangs in der Geneſis, die jeden, der ſie verſteht, mit Bewunderung erfüllen muß, und, in welchem Sinne immer, gewiß eine der tiefſten Offenbarungen enthält (denn es ſind in verſchiedenen Theilen und Stellen des Alten Teſtaments, der Gleichartigkeit im Ganzen unerachtet, ſehr verſchiedene Grade von Erleuchtung nicht zu verkennen); wenn man alſo dieſer Glauben beimißt, ſo war jene Alteration gerade eine ſolche, welche dem, was wir relativen Monotheismus genannt haben, entſpricht. Denn der Gott ſagt: Siehe, der Menſch iſt worden wie einer von uns; alſo — wie kann man die Worte anders verſtehen? — er iſt nicht mehr *der ganzen Gottheit*, ſondern nur noch *einem* von uns Elohim gleich. Wie aber das Seyn des Menſchen, ſo iſt auch ſein Bewußtſeyn (und das Verhältniß, welches der Menſch im Bewußtſeyn zu Gott hat, beruht eben auf der Gleichheit ſeines Seyns mit dem göttlichen); alſo liegt, ohne das Axiom, daß das Erkannte wie das Erkennende iſt, herbeizurufen, in den Worten zugleich, daß das Bewußtſeyn nur noch zu Einem von der Gottheit, nicht mehr zu der ganzen ein Verhältniß hat;

was kann dieß aber anders ſeyn, als was wir relativen Monotheismus genannt haben?[1]

So tritt daher dem behaupteten Zuvorkommen einer Offenbarung, wodurch ein relativer Monotheismus in der Menſchheit gehindert worden wäre, die argloſe und aufrichtige Erzählung einer den Offenbarungsgläubigen ſelbſt für geoffenbart geltenden Schrift, und ſomit alſo die Offenbarung ſelbſt entgegen, und ſo, anſtatt von jener Seite eine Hemmung unſerer Entwicklung zu befürchten, werden wir vielmehr die Offenbarung, d. h. die als geoffenbart angeſehenen Schriften, ſelbſt als Beiſtand unſerer Entwicklung herbeirufen, wie wir denn überhaupt, nachdem einmal das Verhältniß von Mythologie und Offenbarung zur Sprache gekommen, von dieſem Punkt nicht werden hinweggehen dürfen, ohne dieſes Verhältniß ſo weit, als es vorerſt ſeyn kann, ins Reine gebracht zu haben.

[1] Wir werden auf dieſe merkwürdige Stelle in der Folge zurückkommen, und dabei zugleich Gelegenheit haben, zu zeigen, daß ſie ſich wörtlich und ſachlich nicht anders als auf die oben angenommene Weiſe verſtehen läßt.

Siebente Vorleſung.

Indem wir jetzt denen gegenüberſtehen, welche über den erſten Zuſtand des Menſchengeſchlechts nur Aufſchlüſſen der Offenbarung vertrauen, ſo iſt es als ein wahres Glück für unſere Unterſuchung anzuſehen, daß unſere Behauptungen durch die moſaiſchen Schriften ſelbſt ſo entſchieden beſtätigt werden, wie gleich die erſte, daß vom Anfang der Geſchichte, wie Kant mit Recht den Sündenfall genannt hat, im Bewußtſeyn des Menſchen an die Stelle des abſolut-Einen der relativ-Eine getreten ſey; und ganz ebenſo wird es nur als eine der vielen falſchen Annahmen erſcheinen, wenn man auf die Weiſe, wie es gewöhnlich geſchieht, vorgibt, in dem Bewußtſeyn der erſten Menſchen ſey die Erkenntniß Gottes noch reiner und vollkommener geweſen als in dem der nachfolgenden; denn vielmehr müßte man ſagen, daß in dem erſten Menſchen und ſeinen erſten Nachkommen das Bewußtſeyn des relativ-Einen, eben weil er noch nicht als ſolcher erſchien, noch mächtiger, reiner, vollkommener und ungetrübter war, als in den nachfolgenden, wo ſchon der zweite Gott dem Bewußtſeyn näher trat. Dort konnte gar kein Zweifel darüber entſtehen, daß das Verhältniß zu dem relativ-Einen nicht die wahre Religion ſey. Denn dieſer Gott war dort ſelbſt noch der unbedingte, und völlig ſtatt des abſolut-Einen, der in ihm (inſofern alſo doch) war. Aber eben darum wurde auch der abſolute noch nicht als ſolcher unterſchieden, darum auch nicht als ſolcher erkannt; alſo es war noch kein Monotheismus in dem Sinne, wo er Erkenntniß des wahren Gottes als ſolchen und mit Unterſcheidung iſt; denn dieſe Unterſcheidung war erſt möglich, indem der relative aufhörte, der abſolute zu ſeyn, als relativer erklärt wurde. Und eben dieß, daß das allererſte Menſchengeſchlecht von dem wahren Gott *als ſolchem* wirklich nicht gewußt, wird durch die Geneſis ſelbſt wundervoll beſtätigt; wenn man dieß nicht geſehen, ſo iſt dieß nur, weil dieſen älteſten Urkunden noch nie das Glück widerfahren, ihrem Inhalt nach ganz unbefangen betrachtet und unterſucht zu werden, wozu Anhänger der formell orthodoxen Theologie ſo wenig als ihre Gegner geeignet waren, und ebenſowenig die, welche mehr als mit dem Inhalt ſich mit der bloß äußeren Zuſammenſetzung dieſer Schriften beſchäftigt haben. Ich gehöre weder zu der einen noch zu der andern dieſer Klaſſen; ich habe dieſe Schriften weder mit den Augen eines Theologen, noch eines Gegners aller Theologie, noch auch mit denen eines bloßen Kritikers, ſondern mit den Augen eines Philoſophen angeſehen, dem es überall und vorzugsweiſe um den *Inhalt* der Dinge zu thun iſt, und habe darum vielleicht manches in dieſen Schriften bemerken können, was andern entgangen iſt.

Solange das erſte Menſchengeſchlecht in dem erſten Gott einfach und ohne Zweifel den wahren verehrte, war keine Urſache, den wahren als ſolchen zu unterſcheiden. Als jener durch einen nachfolgenden Gott zweifelhaft zu werden anfing, da erſt ſuchte es den wahren in ihm feſtzuhalten und lernte ſo dieſen unterſcheiden. Es iſt immer aufgefallen, daß das hebräiſche Volk für ſeinen Gott *zwei* Benennungen hat, einen allgemeinen, Elohim, und dann noch einen beſondern, Jehovah. Allein eine vollſtändige Induction möchte zeigen, daß im Alten Teſtament und ganz beſonders in den moſaiſchen Schriften der Gott, der der *unmittelbare* Inhalt des Bewußtſeyns iſt, Elohim, der Gott, der als der wahre *unterſchieden* wird, Jehovah genannt wird. Dieſer Unterſchied iſt immer beobachtet. So findet ſich gleich im vierten Kapitel der Geneſis eine Genealogie; dieſe fängt ſo an[1]: Adam (der erſte Menſch) zeugete Seth, und Seth zeugete auch einen Sohn, den hieß er Enos: *von da an, alſo von Enos an*, fing man an den Jehovah anzurufen. Es iſt nicht geſagt: man fing an den Gott überhaupt, Elohim, anzurufen. Dieſen mußte Seth und Adam ſo gut kennen als Enos; nur von Jehovah wird es geſagt. Da aber ſonſt der Jehovah auch der Elohim und der Elohim der Jehovah iſt, ſo kann der Unterſchied zwiſchen beiden nur der ſeyn, daß Elohim der Gott noch indistincte iſt, Jehovah der als ſolcher unterſchiedene. Aber um ſo entſchiedener iſt nun eben dieß, daß man erſt von Enos an, alſo erſt in der dritten Generation, Jehovah angerufen habe. Wörtlich heißt es: von da an fing man an den Jehovah bei Namen zu rufen; dieß iſt aber ebenſo viel als: er wurde unterſchieden, denn wer bei einem Namen gerufen wird, wird eben dadurch unterſchieden. Daraus folgt unwiderſprechlich: vor Enos, d. h. vor dem durch dieſen Namen bezeichneten Menſchengeſchlecht, wurde der wahre Gott nicht als ſolcher unterſchieden, bis dahin war alſo auch kein Monotheismus in dem Sinn einer Kenntniß des wahren Gottes als ſolchen. Dieß war freilich in zu unmittelbarem Widerſpruch mit den angenommenen Begriffen, als daß man nicht, wie es in andern Fällen nicht weniger zu geſchehen pflegt, durch Interpretation zu helfen geſucht hätte. So ſchon Dr. Luther: Zu derſelben Zeit fing man an, von des Herrn Namen zu predigen, andere: ſich nach Jehovahs Namen zu nennen; andere meinten, es ſey nur von einem öffentlichen Cultus die Rede; aber von dem allen liegt nichts im Hebräiſchen, ſprachgemäß können die Worte nur überſetzt werden: Jehovah wurde bei Namen gerufen [1], was freilich denn auch ſo viel iſt als: er wurde angerufen, denn wer z. B. von einem andern, an dem er vorübergeht, bei ſeinem Namen gerufen wird, wird allerdings auch angerufen. Das Merkwürdigſte iſt aber, daß dieſes Rufen des Jehovah bei Namen erſt anfängt bei dem zweiten Geſchlecht; das erſte (durch Adam und Seth bezeichnete) weiß nichts von ihm. Ihm, das nur Ein Princip kannte, konnte über die Wahrheit, Einheit und Ewigkeit des Gottes, von dem es erfüllt war, kein Zweifel entſtehen, es hatte in ihm, einfältigen Herzens, um mich ſo auszudrücken, den ſchlechthin-Ewigen und Einzigen verehrt. Dieſen als ſolchen zu unterſcheiden und mit einem beſondern Namen zu bezeichnen, konnte erſt die Nothwendigkeit entſtehen, als er durch die Erſcheinung des zweiten zu verſchwinden, ein relativer zu werden drohte. Da war es noth, den wahrhaft, d. h. den nicht vorübergehend, ſondern bleibend Ewigen, den es in jenem verehrt hatte, bei Namen zu rufen, wie wir einen rufen, der uns zu verſchwinden droht. Dieß war der Weg von dem relativ-Einen ſich zu dem in ihm eigentlich verehrten abſolut-Einen zu erheben. Die gewöhnliche Meinung, welche dem erſten Menſchen die vollkommene Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes als ſolchen zuſchreibt, dürfen wir alſo um ſo mehr für widerlegt, und zwar durch die moſaiſche Erzählung ſelbſt widerlegt halten, als eben dieſe das zweite mit Enos anfangende Menſchengeſchlecht auch in anderer Hinſicht als ein anderes und von dem erſten weſentlich unterſchiedenes bezeichnet.

---

[1] V. 25. 26.

---

[1] Wegen des Sprachgebrauchs ſ. Jeſ. 43, 1; es heißt nicht קְרָאתִיךָ בְשִׁמְךָ ſondern nur קָרָאתִי בְשִׁמְךָ

Dieß geſchieht nämlich in der merkwürdigen von Adam bis auf Noah herabgeführten Genealogie des Menſchengeſchlechts, die ſich im fünften Kapitel der Geneſis findet. Dieſe Genealogie bietet zwar noch anderes Merkwürdige dar, namentlich daß ſie von Kain und Abel nichts weiß, wie auch in den nächſtfolgenden Geſchichten von beiden nichts wieder erwähnt wird (auch 1. Chron. 1, 1 wird von Adam unmittelbar zu Seth übergegangen); aber hierauf können wir uns jetzt nicht einlaſſen, da es nicht zu unſerem Zweck gehört; was hieher gehört iſt Folgendes: daß die erwähnte Genealogie, die ſich theils durch das Zurückgehen bis auf die Schöpfung des Menſchen, theils durch die beſondere Ueberſchrift: dieſes iſt das Buch von der Menſchen Geſchlecht, als die ganz von vorn anfangende und urkundlichſte bezeichnet, daß dieſe von Adam ſagt: Er war 130 Jahr alt, und zeugete einen Sohn nach ſeinem Bilde, und nannte ihn Seth. Seth aber, ſo wird dann weiter erzählt, war 105 Jahr alt, und zeugete Enos. Das Sonderbare iſt hiebei: Erſtens, daß Enos nach der Meinung der Genealogie nicht mehr wie Seth nach dem Bilde des erſten Menſchen gezeugt iſt (denn ſonſt enthielte der Zuſatz bei Seth eine ganz unnöthige Verſicherung). Seth trägt noch das Bild des erſten Menſchen, Enos nicht mehr. Zweitens, daß der Name dieſes Enkels des erſten Menſchen Enos nichts anders bedeutet als eben wieder: Menſch, wie Adam, nur mit dem Nebenbegriff der ſchon geſchwächten, gekränkten Kraft; denn das Verbum anas, mit dem das griechiſche νόσος zuſammenhängt, bedeutet krankſeyn. Mit Enos fängt alſo wirklich ein zweites Menſchengeſchlecht an, ein zweites, weil ſein Ahnherr wieder Menſch genannt wird, und weil es dem erſten von Adam unmittelbar abſtammenden nicht mehr gleich iſt. Nun kann man die Frage aufwerfen, wodurch dieſes zweite durch Enos vorgeſtellte Menſchengeſchlecht von dem erſten, unmittelbar von Adam, dem Menſchen ohne Nebenbegriff, abſtammenden ſich unterſchied, wodurch es im Verhältniß zu jenem gleichſam das kranke und ſchwache war. Nehmen wir nun zur Beantwortung dieſer Frage das früher aus der andern Stelle der Geneſis Entwickelte hinzu, ſo wird ſich von ſelbſt und ungezwungen Folgendes ergeben. In Seth war das Menſchengeſchlecht noch ſtark und mächtig, denn es wurde nur von Einem Princip getrieben, in ihm lebte noch der Eine und erſte Gott; das zweite aber iſt krank und ſchwach, denn ihm hatte ſich ſchon der zweite Gott genähert, der jenen erſten ſchwächt, ſeine Macht und Stärke bricht; denn alles was von Einem Princip beherrſcht wird, iſt ſtark und geſund, dagegen was von zweien, ſchon ſchwach und krank.

Das Ergebniß im Ganzen iſt alſo, daß nach der Erzählung der Geneſis ſelbſt der wahre Gott als ſolcher erſt einem zweiten Menſchengeſchlecht bekannt und gewußt war, und zwar einem im Vergleich mit dem erſten ſchon afficirten, alſo einer andern, dem erſten Geſchlecht fremden Potenz unterworfenen. Dieſe fremde Potenz kann nur unſer zweiter Gott (B) ſeyn, den wir als die erſte wirkende Urſache des Polytheismus kennen gelernt haben. Dargethan wäre damit zugleich, daß eigentlicher Monotheismus nicht entſteht, ohne daß die Gefahr des Polytheismus vorhanden iſt, und daß jener bloß relativ-Eine Gott ebenſowohl die Vorausſetzung für die Entſtehung des Monotheismus als des Polytheismus iſt. Da wir uns zum Theil auf die Bedeutung des Namens (Enos) berufen haben, ſo könnten wir weitergehend in dieſem Namen zugleich die Anzeige des Gottes ſelbſt finden, von dem das zweite Menſchengeſchlecht afficirt iſt. Denn die wahrſcheinlichſte Etymologie des Namens Dionyſos, unter dem der zweite Gott von den Hellenen gefeiert wurde, iſt noch immer die von einem arabiſchen Wort (und unter den Arabern, wie wir in der Folge ſehen werden, wurde der zweite Gott zuerſt mit Namen genannt), das im Arabiſchen Herr bedeutet und wie das hebräiſche baal mit vielen andern Wörtern zuſammengeſetzt wird, und Enos, der Menſch, und zwar der Menſch mit jenem Nebenbegriff der ſchon gekränkten Kraft. Ich könnte, ſage ich, auch dieſes erwähnen, wenn ſich dieſe Combination hier weiter ausführen ließe; aber es möge an der einen Bemerkung genug ſeyn, daß in dem großen Entwicklungsgang, den wir darſtellen, auch das Entfernteſte, wie Altes Teſtament und Hellenenthum, Offenbarung und Mythologie, ſich bei weitem näher liegt, als diejenigen denken, die ſich an eine ganz abſtracte Betrachtungsweiſe, z. B. der helleniſchen Mythologie, abgeſchnitten von dem allgemeinen Zuſammenhange, gewöhnt haben.

Wir haben ein erſtes durch Adam und Seth, ein zweites durch Enos bezeichnetes Menſchengeſchlecht anerkennen müſſen. Mit dem letzteren erſt kommen Anwandlungen des zweiten Gottes, deſſen Spur wir nun weiter, und zwar in der durch die Offenbarung ſelbſt verzeichneten Geſchichte verfolgen werden.

Der nächſte große Wendepunkt iſt die Sündfluth, nach dieſer folgt die Sprachenverwirrung, die Völkertrennung, der entſchiedene Polytheismus. Die Sündfluth ſelbſt aber wird nun in dem moſaiſchen Bericht durch folgende Erzählung eingeleitet: Da ſich die Menſchen begunnten zu mehren auf Erden, da ſahen die Söhne des Gottes nach den Töchtern der Menſchen, die ſchön waren, und die ſie zu Weibern nahmen, woher die Rieſen und die von der Urzeit her berühmten Gewaltigen entſtanden. In dieſer Stelle, die den Auslegern von jeher ſo viel zu ſchaffen gemacht, iſt ein ſo offenbarer Bezug auf wirkliche mythologiſche Verhältniſſe, daß auch dieſe Erzählung nichts Gemachtes, ſondern nur eine Reminiſcenz aus der wirklichen Geſchichte der Mythologie ſeyn kann, wie ſich ja eine gleiche Erinnerung auch in den Mythologien der andern

Völker findet. Es wird erzählt, wie die Söhne des Gottes (im Hebräiſchen bezeichnet ihn der Artikel als den, der es allein iſt), wie alſo diejenigen, in denen der erſte, für ſeine Zeit unbedingte Gott lebt, nach den Töchtern der Menſchen blicken; was kann aber hier im Gegenſatz mit Söhnen des Gottes unter Menſchen anders verſtanden ſeyn als Anhänger des Gottes, durch den eigentlich die Menſchen erſt Menſchen werden, von jener ungebeugten Kraft und Stärke der erſten Zeit herabſinken — alſo es wird erzählt, wie die, in denen noch der ſtarke Gott der Urzeit lebt, zu den Töchtern der Menſchen, d. h. der Anhänger des zweiten Gottes, ſich hinneigen, ſich mit ihnen verbinden, und jenes mittlere Geſchlecht erzeugen, das wir auch in der griechiſchen Mythologie unter dem Namen der Giganten antreffen, wo ſie ebenfalls zwiſchen dem Gott der erſten Zeit und den menſchlicheren Göttern, dem anthropomorphiſtiſchen Polytheismus einer ſpätern Zeit in der Mitte ſind, und dieſer Entwicklung ins Menſchliche (denn der Gott der erſten Zeit iſt im hier gemeinten Sinn noch übermenſchlich) ſich entgegenſetzen, dieſe Entwicklung aufhalten. Gerade ſo läßt die Geneſis hier jenes mittlere Geſchlecht entſtehen, das, weil es zwiſchen zwei Zeiten ſteht, und der Fortgang unaufhaltſam iſt, nicht dauern kann, ſondern dem Untergang geweiht iſt, der nun durch die allgemeine Fluth erfolgt. Dieſes Bruchſtück von ſo ganz eigenthümlicher Farbe verbürgt eben durch dieſe die Authenticität ſeines Inhalts, und daß es ſich wirklich aus vorgeſchichtlicher Ueberlieferung herſchreibt. Etwas der Art konnte in ſpäteren Zeiten gar nicht mehr erfunden werden. Dieſe hochmythologiſche Färbung unterſcheidet das Bruchſtück gar ſehr von der nun folgenden Erzählung der Sündfluth, wo alles ſchon mehr dem ſpäteren moſaiſchen Standpunkt gemäß dargeſtellt iſt. Doch läßt auch dieſe Erzählung den wahren Grund der Sündfluth erkennen. Was den Gott bewegt, die verderbliche Fluth über die Erde zu führen, iſt, daß der Menſchen Bosheit groß war auf Erden. Hier ſind aber nicht böſe Gedanken im gewöhnlichen (moraliſchen) Sinn gemeint; dieß zeigt der beſondere Ausdruck, der Gott ſagt: daß das Gebilde oder Gedicht (figmentum) der Gedanken ihres Innern böſe iſt. Dieſelbe Redensart kommt anderwärts und immer in einem Zuſammenhange vor, der über ihren Sinn keinen Zweifel läßt. In der Anrede an Moſes, als deſſen Zeit zu ſterben gekommen iſt, ſpricht Jehovah: „So ſchreibet euch nun dieß Lied und lehret es die Kinder Iſrael, daß es ein Zeuge ſey unter ihnen, denn ich will ſie in das Land bringen, das ich ihren Vätern geſchworen habe — — — und wenn ſie eſſen und ſatt und fett werden, ſo werden ſie ſich wenden zu andern Göttern und ihnen dienen und meinen Bund fahren laſſen — — denn ich weiß ihre Gedanken (ihr Gebild), das ſie ſchon jetzt ſich machen, ehe ich ſie in das Land bringe"[1]. Auf der letzten Reichsverſammlung König Davids ſpricht er zu Salomon: „Und du mein Sohn, erkenne den Gott deines Vaters, diene ihm mit ganzem Herzen und mit williger Seele; denn der Herr ſieht alle Herzen und verſteht aller Gedanken Dichten (das Gebild aller Gedanken); wirſt du ihn ſuchen, ſo wirſt du ihn finden, wirſt du ihn aber verlaſſen, ſo wird er dich verwerfen ewiglich"[2]. Deßgleichen König David in ſeinem letzten Gebet, nachdem er alles zum Bau des Tempels geordnet, ſpricht: „Herr, Gott unſerer Väter, bewahre ewiglich ſolchen Sinn und Gedanken im Herzen (ſolches Gebilde der Gedanken im Innern) deines Volks, daß es dir aus aufrichtigem Herzen diene"[3]. Dem Sprachgebrauch gemäß haben alſo dieſe Worte religiöſe Bedeutung. Unter dem immer mehr zum Schlimmen ſich neigenden Gebilde der Gedanken ſind die immer ſtärker werdenden polytheiſtiſchen Anwandlungen verſtanden[4].

---

[1] 5. Moſ. 31, 19—21.

[2] 1. Chron. 29 (28), 9. Die Bücher der Chronik gehen in religiöſen Dingen auch ſonſt gern auf die älteſte Ausdrucksweiſe zurück.

[3] Ebendaſ. 30 (29), 18.

[4] J. D. Michaelis in ſeiner Anmerk. zu Gen. 6, 2 ſagt: „Bisher hatte ſich das menſchliche Geſchlecht in zwei große Theile getheilt: der beſſere, der einen Gott glaubte, benannte ſich von dem wahren Gott, Söhne Gottes; die übrigen, die nicht in Aberglauben, denn von dem finden wir vor der Sündfluth keine Spur, ſondern in völligem Unglauben verſunken waren, nennt Moſes Söhne der Menſchen". Die vermißte Spur war indeß, wie gezeigt, ſchon Gen. 4, 26 zu finden, wo ſie auch die chaldäiſchen Ueberſetzer und die älteſten jüdiſchen Ausleger, die doch kein Intereſſe hatten, die Vielgötterei ſo

Wenn Noah Gnade findet in den Augen des wahren Gottes, d. h. wenn dieser ſich ihm offenbart, ſo iſt es gerade nur, weil er ein ſtandhafter Mann und ohne Wandel iſt, wie Luther treffend überſetzt, d. h. der nicht dem zweiten Gott ſich zuneigte zu ſeinen Zeiten[1]. Wegen jener Anwandelungen alſo wird die allgemeine Fluth über die Erde geführt. Aber was iſt nun das Reſultat? Etwa daß ſie verſchwinden und ausgetilgt werden? Keineswegs. Der Gott ſieht vielmehr am Ende, daß das Dichten und Trachten des menſchlichen Herzens böſe ſey von Jugend auf[2] (einfacher Ausdruck um einen natürlichen und unüberwindlichen Hang auszudrücken), und indem er ausſpricht, daß er aus dieſem Grunde (dieſer Gedanken wegen) das Leben auf Erden künftig nicht mehr vertilgen wolle, gibt er ſelbſt zu, daß das Menſchengeſchlecht vom Uebergang zum Polytheismus nicht zurückzuhalten iſt. Auch in der moſaiſchen Darſtellung iſt alſo die Sündfluth am Ende oder ihrem wahren Reſultat nach nur die Gränzſcheide der zwei Zeiten, des noch übermenſchlich ſtarken, und des nun ganz menſchlich gewordenen und dem Menſchlichen zugewandten, aber eben damit auch dem Polytheismus ſich hingebenden Geſchlechts.

Vergleichen wir die moſaiſche Erzählung mit den gleichen Ueberlieferungen anderer Völker! Sieht man, welche Gottheiten dieſe mit der vertilgenden Fluth in Verbindung bringt, ſo ſind es durchaus ſpätere Gottheiten. Eine jener Ueberlieferungen nennt den in der griechiſchen Mythologie ſchon an die Stelle des Urgottes, des Uranos, getretenen Kronos als den, zu deſſen Zeit die Sündfluth ſich ereignet. In der ſyriſchen Hierapolis aber, ohnweit des Euphrats, war nach Lukianos bekannter ausführlicher Erzählung ein Tempel, wo der Schlund gezeigt wurde, in den ſich die Waſſer der Fluth zurückgezogen hatten: dieſer Tempel war der Derketo geweiht[3]; dieſe ſyriſche Göttin iſt aber nur

---

[illegible] anfangen zu laſſen, wenn auch vermöge einer unrichtigen Auslegung, gefunden hatten.

[1] Das Letzte ſteht ausdrücklich dabei 1. Moſ. 7, 1.

[2] 1. Moſ. 8, 21, vgl. mit 6, 5.

[3] Man findet die Stellen in der Kürze beiſammen in Roſenmüllers

die unter vielen Namen verehrte erſte weibliche Gottheit, durch welche, wie wir in der Folge ſehen werden, allerwärts der Uebergang von dem erſten zu dem zweiten Gott, d. h. zur eigentlichen Vielgötterei, vermittelt iſt. Wer dieß alles erwägt und außerdem noch weiß, welche Rolle das Waſſer in allen Uebergängen von einem herrſchenden Princip zu einem zweiten, dem es ſich unterwirft, nicht bloß in der Geſchichte der Erde, ſondern auch in der Mythologie hat (auch in Babylon taucht der menſchliches Geſetz lehrende Oannes aus dem Euphrat auf), der wird, iſt [illegible] anders einigermaßen in ſolchen Forſchungen geübt, in der Noahiſchen Fluth, wenn er ſie auch übrigens als phyſiſches Ereigniß zugibt, doch nur das natürliche Zeichen des großen Wendepunkts der Mythologie erkennen[1], dem ſpäter der unaufhaltſame Uebergang ſelbſt, die Verwirrung der Sprachen, die Vielgötterei nebſt den verſchiedenen Götterlehren, die Zertrennung der Menſchheit in Völker und Staaten folgten, zu welch' allem die Anfänge und Keime aus der Zeit vor der Fluth mitgebracht ſeyn mußten, wenn in den erſten Jahrhunderten nach derſelben Vorderaſien dicht von Menſchen, nicht mehr bloß von nomadiſchen, ſondern zu Staaten vereinigten, bevölkert, ſchon zu Abrahams Zeit in Babylon ein Königreich, an der Küſte des Mittelmeers handeltreibende Phönikier, in Aegypten ein monarchiſcher Staat mit allen Einrichtungen eines ſolchen, überall mehr oder weniger entwickelte Mythologien entſtanden ſeyn ſollten.

Eine andere Anzeige von dieſer Bedeutung der Sündfluth, als Uebergang zu der unwiderſtehlich hervortretenden Gewalt des zweiten Gottes, enthält ein anderer Zug der moſaiſchen Erzählung, indem ſie den Noah nach der Fluth Ackerbauer werden und den erſten Wein pflanzen läßt[2]. Was dieß auf ſich hat wird aus dem Folgenden erhellen. Die Lebensweiſe der älteſten Menſchheit vor aller Vielgötterei war die

---

Altem und Neuem Morgenland, Th. 1, S. 23. (Auch in Stolbergs Geſchichte der Religion Jeſu Chriſti, Th. 1, S. 396).

[1] Vergl. Eichhorn im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur, V, S. 216.

[2] 1. Moſ. 9, 20.

nomadiſche. Nicht Samen zu ſäen, nicht Wein zu pflanzen, war auch den ſpäteſten Ueberbleibſeln dieſes älteſten Geſchlechts noch Religion. Dieß zeigt das Beiſpiel der Rechabiten, von denen der Prophet Jeremia erzählt[1], die er ſeinem Volk als Beiſpiel der Beſtändigkeit, des Feſthaltens an der väterlichen Religion vorhält, und denen er nach ſeiner Erzählung in einer der Kapellen des Tempels zu Jeruſalem Becher voll Weins vorſetzt, worauf ſie antworten: „Wir trinken nicht Wein. Denn unſer Vater Jonadab der Sohn Rechabs hat uns geboten und geſagt: Ihr und eure Kinder ſollt nimmermehr Wein trinken und kein Haus bauen, keinen Samen ſäen, keinen Weinberg pflanzen noch haben, ſondern ſollet in Hütten wohnen euer Leben lang, auf daß ihr lange lebet in dem Lande, darin ihr wallet“. — Sie ſehen: Häuſer bauen, d. h. in feſten Sitzen wohnen, Samen ſäen, Wein pflanzen, achtet hier ein Stamm, der nicht zu den Iſraeliten gehört, aber zur Zeit als Nebukadnezar heraufzog ins Land, vor dem Heere der Chaldäer und Syrer gen Jeruſalem gezogen und dort geblieben war, ſich von Urzeiten her verboten. „Wir trinken keinen Wein, weder wir noch unſere Väter, noch Söhne noch Töchter, und bauen auch keine Häuſer, darin wir wohneten, und haben weder Weinberge noch Aecker, ſondern wohnen in Hütten“, und alles deſſen ſich zu enthalten, was die griechiſche Mythologie vorzugsweiſe als Gaben und Geſchenke des zweiten Gottes feiert, war ihnen wirklich Religion. Daher die unglaubliche Lebensdauer ſolcher Stämme; denn noch zu Zeiten Niebuhrs wenigſtens war in der Nähe von Jeruſalem ein nomadiſch lebender, ganz dieſem Geſetz treu gebliebener Stamm, der höchſten Wahrſcheinlichkeit nach die Nachkommenſchaft jener Rechabiten. Was ich von den Rechabiten anführte, daſſelbe erzählt Diodor von Sicilien von den Nabathäern, einem arabiſchen Volksſtamm, daß ſie nicht Samen ſäen, nicht Wein pflanzen, nicht in Häuſern wohnen. Wenn alſo Noah nach der Fluth ein Ackerbauer wird und den erſten Wein pflanzt, ſo iſt er eben dadurch als der Stammvater eines neuen Menſchengeſchlechts bezeichnet, das nicht mehr in Hütten wohnt, ſondern feſte Wohnſitze gründet, Ackerbau treibt, zu Völkern wird, aber eben darum auch dem Polytheismus als einem unvermeidlichen und nicht mehr aufzuhaltenden Uebergang anheimfallen ſollte.

---

[1] Jerem. 35.

Ziehen wir das Reſultat der bisher entwickelten Thatſachen, ſo iſt es folgendes: Erſt mit dem zweiten durch den Namen Enos bezeichneten Menſchengeſchlecht wird der wahre Gott, d. h. der bleibend Eine und Ewige, als ſolcher unterſchieden, unterſchieden von dem Urgott, der dem Bewußtſeyn zum relativ-Einen und bloß vorübergehend Ewigen wird; inzwiſchen wird die Frucht des Polytheismus reif, das Menſchengeſchlecht kann nicht an den erſten Gott gebunden bleiben, der nicht der falſche, aber doch auch nicht der ſchlechthin wahre — der Gott in ſeiner Wahrheit iſt, von dem es alſo befreit werden muß, um zur Anbetung Gottes in ſeiner Wahrheit zu gelangen. Befreit werden aber kann es von ihm nur durch einen zweiten Gott. Der Polytheismus iſt inſofern unvermeidlich, und die Kriſis, durch welche er nun zugelaſſen wird, und mit welcher eine neue Reihe von Entwicklungen beginnt, iſt eben die Sündfluth; von da an findet ſich auch die Unterſcheidung und Verehrung des wahren Gottes, die mit Enos angefangen hat, und es findet ſich auch die Offenbarung, die ja nur Offenbarung des wahren Gottes ſeyn kann, nicht mehr in der Menſchheit überhaupt, denn dieſe iſt als ſolche verſchwunden und zertrennt, ſie findet ſich ebenſowenig (ich bitte dieß wohl zu bemerken) bei einem Volk — denn alles was Volk heißt, iſt ſchon dem Polytheismus verfallen — die Kenntniß des wahren Gottes iſt bei einem einzigen Geſchlecht, das außer den Völkern geblieben iſt. Denn die Menſchheit hat ſich nicht bloß in Völker, ſondern in Völker und Nichtvölker zertheilt, wiewohl freilich die letzten auch nicht mehr durchaus ſind was die noch völlig homogene Menſchheit war, wie wenn Milch gerinnt der nicht gerinnende Theil auch nicht mehr Milch iſt. Eben jenes „ſich nicht partialiſirt haben", wird ihnen zur Beſonderheit, wie der allgemeine Gott an dem ſie feſthalten nun allerdings zu ihrem Gott geworden iſt. Wenn erſt einzelne Völker als ſolche ausgeſchieden ſind, erhöht ſich für die Zurückgebliebenen die Anziehungskraft der bloß natürlichen, der Stammverhältniſſe, die ihre abſondernde Kraft erſt hier erhalten, während das Bewußtſeyn derſelben früher vielmehr die Bedeutung hat, die Einheit eines jeden Geſchlechts mit dem Ganzen, mit der geſammten Menſchheit zu erhalten. Die wahre Religion, ſowie die Offenbarung, wird ſich alſo weder in der Menſchheit noch in einem Volk, ſondern in einem Geſchlecht finden, das von dem Weg der Völker ferngeblieben und ſich noch immer an den Gott der Urzeit gebunden glaubt. Dieſes Geſchlecht iſt das durch Sem von Noah abgeleitete der Abrahamiden, das ſich den Völkern überhaupt entgegenſetzt, mit denen ſich ihm (mit dem Begriff Völker) unzertrennlich der Nebenbegriff von Anhängern anderer Götter verbunden hat. Dieſer haftet durchaus nicht an dem Wort; denn wo in unſern Ueberſetzungen Heiden ſteht, finden ſich im Hebräiſchen Wörter, die nichts anderes bedeuten als Völker, denn ſelbſt zwiſchen den zwei Wörtern ammim und gojim findet ſich in dieſer Beziehung kein Unterſchied, wie manche ſich vorſtellen, die wiſſen, daß die heutigen Juden alle nichtjüdiſchen Völker, alſo beſonders auch die chriſtlichen, gojim nennen. Die althebräiſchen Schriftſteller machen dieſen Unterſchied nicht, ja ſie nennen ihr eigenes Volk (und Iſrael iſt ja ſpäter ſelbſt zum Volk geworden) mitunter ebenfalls ein goi. Dieſe Verbindung beider Begriffe Polytheismus und Völkerthum, welche bis daher von uns nur vorübergehend berührt worden, die ich aber jetzt als letzte und entſcheidende Beſtätigung unſerer **Anſicht** geltend mache, daß Polytheismus das Werkzeug der Völkertrennung geweſen, hat ſich dieſem Geſchlecht von den erſten Zeiten her ſo tief eingeprägt, daß es, längſt ſelbſt zum Volk geworden, die Anhänger falſcher Götter einfach und ohne Zuſatz Völker nennt, ein Sprachgebrauch, der ſich bis ins Neue Teſtament fortſetzt, das die Heiden eben auch nur die Völker (ἔθνη) nennt. Unter den Königen, die Abraham mit den Seinen überfällt und ſchlägt, wird neben andern mit den Namen ihres Landes oder ihres Volkes bezeichneten einer mit ſeinem Namen, aber nur als ein König der Völker, d. h. als ein heidniſcher überhaupt erwähnt[1]. Sich ſelbſt alſo betrachteten die Abrahamiden als nicht zu den Völkern gehörig, als Nichtvolk, und eben dieß ſagt auch der Name

---

[1] 1. Moſ. 14, 1. Gojim ſelbſt als Volksname, Gojiten, von denen man ſonſt durchaus nichts weiß, zu nehmen, iſt kein Grund, und gleich unnöthig jede andere künſtliche Erklärung; die appellative Bedeutung iſt durch obige Anſicht vollkommen gerechtfertigt.

Hebräer. Wo Abraham mit den Königen der Völker ſtreitet, wird er zum erſtenmal im Gegenſatz mit dieſen Haibri (der Ibri) genannt. Auch ſpäter wird, außer etwa im poetiſchen Styl, der Name Hebräer den Iſraeliten ſtets nur im Gegenſatz mit den Völkern gegeben[1]. Der Name müßte alſo, ſcheint es, auch ihren Unterſchied von den Völkern ausdrücken. Die Geneſis ſchaltet in das Geſchlechtsregiſter ſelbſt einen Heber ein, von dem ſie nachher in der ſechsten Generation Abraham abſtammen läßt. Heutzutage iſt man überzeugt, daß dieſer Heber vielmehr ſeinen Urſprung ebenſo den Hebräern verdankt, als der Doros und der Ion in der griechiſchen Sagengeſchichte den Doriern und Ioniern. Werden doch in derſelben Genealogie Namen von Ländern zu Namen von Perſonen gemacht, heißt es doch z. B.: die Kinder Cham ſind Chus (Aethiopien), Miſraim (Aegypten), und von Kanaan: er zeugete Sidon (Name der bekannten Stadt) ſeinen erſten Sohn. Eine abergläubiſche Verehrung des Buchſtabens wäre hier übel angebracht. Der Name Hebräer läßt ſich nicht auf die zufällige Exiſtenz eines Heber unter ihren Vorvätern zurückführen, denn dieſe Abſtammung drückt ſo wenig einen Gegenſatz zu Völkern aus als das „über den Euphrat Gekommenſeyn". Der Name hat die Form eines Völkernamens; denn nachdem einmal Völker da ſind, werden die Abrahamiden auch gleichſam, nämlich beziehungsweiſe, zu einem Volk, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn; aber ein dem conſtanten Gebrauch des Namens im Gegenſatz mit Völkern congruenter Begriff entſteht nur, wenn man ihn von dem entſprechenden Verbum ableitet, das nicht bloß übergehen (über einen Fluß), ſondern auch einen Ort oder eine Gegend durchziehen, überhaupt vorübergehen[2] bedeutet. Abraham der Ibri heißt alſo: Abraham, der zu den Durchziehenden, an keinen feſten Wohnſitz Gebundenen, nomadiſch Lebenden gehört, wie der Erzvater in Kanaan auch ſtets der Fremdling heißt[3], denn der nirgends Weilende iſt überall nur ein Fremdling, ein

---

[1] S. Geſenius, Geſchichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 11.

[2] 1. Moſ. 12, 6, wo es von Abraham ſelbſt gebraucht wird; 37, 28, dann 2. Kön. 4, 8. 9 u. a.

[3] 1. Moſ. 17, 8. 26, 27. 37, 1. Die Verheißungen des Jehovah über

Wanderer[6]. Die Anhänglichkeit an den Einen allgemeinen Gott wird mit dieſer Lebensweiſe ſo durchaus in Verbindung gebracht, daß von Jakob im Gegenſatz mit Eſau, der ein Jäger und ein Ackermann wird, geſagt iſt: Er war ein frommer (eigentlich ein ganzer, ungetheilter) Mann (der bei dem Einen blieb) und wohnte in Hütten[7]; und als Iſrael, das bis dahin noch immer den Gott ſeiner Väter zum einzigen Hirten und König gehabt hat, von Samuel einen König begehrt, wie ihn alle Völker haben[8], da ſagt Gott zu dem Propheten: „Sie thun dir, wie ſie immer gethan haben, von dem Tage an, da ich ſie aus Aegypten geführt, und mich verlaſſen und andern Göttern gedient haben"[9].

Es mag ſonderbar ſcheinen, aber die Wichtigkeit, welche dieſer Uebergang von der Menſchheit zu Völkern für unſere ganze Unterſuchung hat, mag es entſchuldigen, wenn ich ein Beiſpiel des Gegenſatzes (von Volk und Nichtvolk) anführe, das ich in einer ſehr ſpäten Zeit noch gefunden zu haben glaube. Denn wenigſtens kann ich die Alemannen, die zur Zeit des Caracalla wie ein plötzlich aufgeſtörter und immer wachſender Schwarm an den römiſchen Gränzen erſcheinen und Gallien und Italien überfallen, nach allen, wenn auch kärglichen Beſchreibungen[1], nur für einen Theil germaniſcher Menſchheit halten, der ſich noch nicht zum Volk beſtimmt hatte, darum auch ſo ſpät auf der Weltbühne erſcheint. Der Name ſtimmt hiemit überein, mag man hiebei an alamanas denken, das in einigen Bruchſtücken der gothiſchen

---

und ſeinen Nachkommen das Land, worin er als Fremdling ſey, zu ewiger Beſitzung zu geben, erhält dadurch eine beſtimmtere Bedeutung.

[6] Vergl. 1. Moſ. 47, 9. — Die einzige der oben vorgetragenen etwa vorziehende Erklärung des Namens Hebräer wäre die von Wahl, der, darauf geſtützt, daß עֲרָבָה, wofür auch ein Plur. עֲרָבוֹת (Jer. 5, 6. 2. Kön. 25, 5) geſchrieben iſt, Wüſte bedeutet, die ſinnreiche Vermuthung aufſtellt, daß Ibrim (Hebräer), Arabim (Araber) und Aramim (Aramäer) bloße, analogiſch wohl begreifliche Abänderungen deſſelben Namens ſeien. An der Sache, um die es zu thun iſt, würde übrigens nichts geändert.

[7] 1. Moſ. 25, 27.

[8] 1. Sam. 8, 5.

[9] Ebendaſ. v. 8.

[1] S. Gibbons History c. X.

Ueberſetzung des N. T. bloß Menſchen überhaupt, ohne Unterſchied zu bedeuten ſcheint — gibt man dem ala[1] dieſe im Grunde verneinende Bedeutung, ſo wären Alemannen entweder ein namenloſes (noch nicht zum Volk gewordenes), eben darum ein noch nicht in beſtimmte Gränzen eingeſchloſſenes Geſchlecht (in dieſem Fall wären Markmannen als Gegenſatz zu denken) — oder mag man einfach erinnern an Almende, ein Grund, der wüſt (unbebaut) gelaſſen wird, und meiſt als Weide benutzt, nicht Eigenthum des Einzelnen, ſondern der Geſammtheit iſt. Einen entſchiedenen Widerwillen der Alemannen gegen volksartige Exiſtenz bezeugt der auch ſpäter noch tief eingewurzelte ſichtbare Hang der Alemannen zum freien Einzelleben, ihr Haß gegen die Städte, welche ſie als Gräber anſehen, in die man ſich lebendig einſchließt[2], ihre gegen die römiſchen Niederlaſſungen gerichtete Zerſtörungswuth. Dagegen nun, wenn die patronymiſche Erklärung des Namens der Deutſchen als Teut'ſcher (Nachkommen des Teut) unbedingt aufzugeben iſt, und Thiod doch Volk bedeutet, würden die Deutſchen (Thiod'ſchen) eben die Germanen ſeyn, die ſich ſchon als Volk beſondert oder abgeſondert haben, wie in dem ſeit dem ſiebenten Jahrhundert gebräuchlichen theotiscus, theotisce, noch immer die Beziehung auf Volk hervorzuſtechen ſcheint. Es lohnte wohl der Mühe, ſämmtliche Namen, unter denen germaniſche Völker oder Völkerſchaften erwähnt werden, auch einmal aus dem Geſichtspunkt dieſes Gegenſatzes zu unterſuchen. Nicht weniger vielleicht könnte dieſe Unterſcheidung dienen, die Widerſprüche in Bezug auf deutſche Götterlehre, z. B. zwiſchen Julius Cäſar und Tacitus, auszugleichen.

Wir ſind alſo nun in der Geſchichte der religiöſen Entwicklung, wie ſie in den moſaiſchen Urkunden, auf welchen doch alles, was von Offenbarung behauptet werden kann, allein beruht, ſelbſt verzeichnet iſt, bis dahin vorgeſchritten, wo die Erkenntniß des wahren Gottes nur noch bei einem Geſchlecht ſich erhalten, das außer den Völkern, ja im Gegenſatz mit ihnen geblieben, und inſofern allein noch die reine Menſchheit repräſentirt. Bei eben dieſem Geſchlecht iſt nun allein auch *Offenbarung*, und eben bei ihnen laſſen ſich die Vorausſetzungen einer Offenbarung ſo deutlich und beſtimmt erkennen, daß wir, um die Beantwortung der Frage, von welcher dieſe letzte Unterſuchung ausgegangen iſt, bis zum vollſtändigen Reſultat zu führen, nicht vermeiden können, insbeſondere noch den Abrahamiden unſere Aufmerkſamkeit zuzuwenden. Die Frage ging bekanntlich davon aus, ob Offenbarung dem Polytheismus zuvorgekommen. Auf die Weiſe, wie wir die Unterſuchung über Mythologie angefangen haben, konnte die Offenbarung von derſelben nicht ausgeſchloſſen werden. Es läßt ſich überhaupt nichts mehr einzeln oder in der Vereinzelung begreifen, alles wird nur verſtändlich im großen, allgemeinen Zuſammenhang, und dieß gilt von der Offenbarung ſelbſt ebenſowohl als von der Mythologie. Nun ergibt ſich aus dem bisher Erwieſenen, daß das erſte Menſchengeſchlecht den wahren Gott implicite, nämlich in dem relativ-Einen verehrt, aber ohne ihn als ſolchen zu unterſcheiden. Offenbarung aber iſt gerade Manifeſtation des wahren Gottes als ſolchen, für welche in dem erſten Menſchengeſchlecht, eben weil es dieſer Unterſcheidung nicht bedurfte, keine Empfänglichkeit war. Von dem zweiten wird geſagt, daß es den wahren Gott beim Namen gerufen, d. h. als ſolchen unterſchieden habe: hier iſt alſo die Möglichkeit einer Offenbarung, aber nicht eher gegeben, als bis nicht auch die erſte Anwandlung von Polytheismus vorhanden war. Die hervorragendſte Geſtalt iſt Noah, mit dem der wahre Gott verkehrt; aber eben zu ſeiner Zeit iſt auch der Polytheismus nicht mehr aufzuhalten, die Sündfluth ſelbſt nur der Uebergang von dem Zeitalter der noch zurückgehaltenen zu dem der unaufhaltſam hervorbrechenden und ſich über das Menſchengeſchlecht ergießenden Vielgötterei. Bei dem nun folgenden Geſchlecht, unter dem Monotheismus im eigentlichen Sinn, Erkenntniß des wahren Gottes und damit Offenbarung, erhalten iſt, müſſen ſich nun auch aufs Beſtimmteſte die Bedingungen erkennen laſſen, unter denen ein ſolches Verhältniß zu dem wahren Gott allein beſtehen konnte. Sie ſind den bisherigen Entwicklungen mit ſo viel Theilnahme gefolgt, daß ich mir ebendieſelbe auch für den Schluß verſpreche, der erſt zum befriedigenden Ziele führen wird.

---

[1] J. Grimm ſieht darin ein verſtärkendes Präfix. Götting. gelehrte Anzeigen 1835, S. 1105.

[2] Ammian. Marcell. L. XVI. c. 2.

Was nun alſo den Monotheismus und das Verhältniß zu dem wahren Gott betrifft, mit deſſen Glorie nicht nur im Alten Teſtament, ſondern in den Sagen des ganzen Orients, das Haupt des Abraham umgeben iſt (ſie nennen ihn einſtimmig den Freund Gottes) — und wie konnte eine ſpätere Fiction dieſe Uebereinſtimmung der Ueberlieferungen erzeugen — ſo will ich zuerſt und vor allem auf die Beſtändigkeit aufmerkſam machen, mit welcher die Geneſis von dem Jehovah, aber meines Wiſſens nie von dem Elohim ſagt, er ſey Abraham, Iſak und Jakob erſchienen[1]; ſchon dieß ſetzt voraus, daß er nicht der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtſeyns war, wie diejenigen denken, welche die Offenbarung als ſchlechthin erſtes Erklärungsprincip aufſtellen. Nicht weniger merkwürdig iſt, wie die Erzväter in bedeutenden Momenten den Jehovah bei Namen rufen[2], wie man den ruft, den man feſthalten will, oder der erſcheinen ſoll. Wenn Jehovah nur gerufen wird und nur erſcheint, ſo kann der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtſeyns nur der Gott ſeyn, welcher in den moſaiſchen Schriften Elohim genannt wird. Es iſt hier der Ort, uns über dieſen Namen zu erklären. Der grammatiſchen Form nach ein Pluralis, hat er zuweilen auch das Verbum in der Mehrzahl nach ſich — nicht wie einige glauben, wegen bloß mechaniſcher Anbequemung an die Form; denn eine nähere Unterſuchung der Stellen zeigt, daß der Pluralis des Verbums nur in beſtimmten Fällen, alſo nicht zufällig geſetzt iſt, denn ſo z. B. wenn in der Erzählung vom babyloniſchen Thurm Jehovah redet und ſpricht: „Fahren wir hernieder, und verwirren wir ihre Sprache“, ſo iſt der Grund einleuchtend, denn der Gott muß ſich vervielfachen, um die Menſchheit zu zertrennen. Ebenſo in der Schöpfungsgeſchichte, wo bloß Elohim redet und ſpricht: „Laſſet uns Menſchen machen, ein Bild das uns gleich ſey“, denn der ſchlechthin Eine Gott als ſolcher iſt bildlos. Wenn Abraham ſagt: die Götter haben ihn aus ſeines Vaters Hauſe in die

[1] 1. Moſ. 12, 7. 17, 1. 18, 1. 26, 2. 28, 12. Aber Kap. 35? Hier erſcheint Elohim, aber nur, um an den „erſchienenen“ Gott zu erinnern (V. 1) und den Segen des letzteren zu beſtätigen (V. 11).

[2] 1. Moſ. 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25.

Irre, d. h. in die Wüſte, gehen, das nomadiſche Leben verziehen laſſen[1], ſo können, da hier Elohim nicht wie anderwärts mit dem Artikel ſteht[2], wirkliche Götter verſtanden werden (Abraham floh die im Hauſe ſeines Vaters einreißende Abgötterei), und die andern Stellen, wo Jehovah ihm die Flucht befiehlt[3], wären kein Widerſpruch, da beides zuſammen beſtehen kann. Wenn aber in einer Stelle wie die ſchon angeführte, der ausdrücklich Jehovah Elohim genannte Gott ſagt: „Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns", alſo ſelbſt einen in ſich unterſcheidet und den andern entgegenſetzt, ſo muß wohl an eine Mehrheit gedacht werden. Auch nicht als Reſt eines früheren Polytheismus, wie manche gemeint, läßt ſich die Pluralform des Namens oder die Conſtruction mit dem Pluralis des Verbums erklären. Wohl aber daraus, daß der Gott als Jehovah zwar immer Einer iſt, aber als Elohim derjenige, der noch den Sollicitationen zur Vielheit ausgeſetzt iſt, und außerdem auch dem übrigens an der Einheit feſthaltenden Bewußtſeyn wirklich zu einer, nur immer niedergehaltenen Vielheit wird. Nicht ein älterer Polytheismus, ſondern der ſpätere, deſſen Anwandlungen z. B. auch Abraham nicht entgegen war, drängt ſich hier ein. Abgeſehen nun aber von dieſer zuweilen hervortretenden Pluralbedeutung, läßt ſich nicht mehr zweifeln, daß Elohim wie viele ähnliche Plurale Singularbedeutung hatte, und ein Pluralis nicht der Vielheit, ſondern der Größe iſt (Pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat[4]), der gebraucht wird, ſo oft etwas in ſeiner Art Großes, Mächtiges oder Erſtaunenerregendes ausgedrückt werden ſoll. Den erſten Anſpruch aber auf einen ſolchen Erſtaunen ausdrückenden Namen hatte unſtreitig jener Allgott, der Gott, außer dem für ſeine Zeit kein anderer war. Ja der Name drückt ſelbſt nur Erſtaunen aus, da er von einem Verbum abſtammt,

[1] 1. Moſ. 20, 13.

[2] Vgl. z. B. 35, 7.

[3] 1. Moſ. 12, 1. 24, 7.

[4] Vgl. Storrii Obss. p. 97. Beiſpiele: jamim bedeutet das große Meer (p. 46, 3), thanim = draco sed grandis, schamaim = altitudo, sed grandis.

das im Arabiſchen beſtimmt dieſe Bedeutung hat (obstupuit, attonitus fuit). Es iſt uns daher unzweifelhaft wohl in Elohim der urſprüngliche ſemitiſche Name des Urgottes bewahrt, womit übereinſtimmt, daß hier umgekehrt von andern Fällen der Singularis (Eloah) erſt aus dem Pluralis gebildet werden, wie daraus zu erſehen, daß dieſer Singular nur in ſpäteren Büchern des A. T., meiſt bloß in poetiſchen, vorkommt. Da in der Geneſis und zum Theil noch in den folgenden Büchern die Namen Elohim und Jehovah abwechſeln, ſo hat man darauf die Hypotheſe zu gründen geſucht, daß insbeſondere die Geneſis aus zweierlei Urkunden zuſammengeſetzt ſey: die eine nannte man die Elohim-, die andere die Jehovah-Urkunde. Allein man kann ſich leicht überzeugen, daß in den Erzählungen die Namen nicht zufällig wechſeln, ſondern mit abſichtlicher Unterſcheidung gebraucht werden, und der Gebrauch des einen oder andern ſeinen Grund in der Sache hat, und nicht von einem bloß äußeren oder zufälligen Umſtand beſtimmt wird. Zuweilen, namentlich in der Geſchichte des Sündenfalls, ſind beide Namen verbunden, aber bloß wenn der Erzähler, nicht wenn das Weib oder die Schlange ſpricht; auch Adam würde, wenn er redend eingeführt würde, nur Elohim ſagen, denn der erſte Menſch wußte noch nichts von Jehovah. Der Elohim iſt der Gott, den auch die Völker, die Heiden noch fürchten[1], der auch zu Abimelech, dem König von Gerar, zu Laban dem Syrer im Traum kommt[2]. Der Traum ſcheint die natürliche Wirkungsweiſe des Gottes, der ſchon der Vergangenheit zu verfallen anfängt. Zu dem natürlichen, eben darum beſtändig gegenwärtigen Gott, dem Elohim, betet Abraham um die Heilung Abimelechs des Königs von Gerar. Da hier für Beten das eigentliche Wort gebraucht iſt, ſo erhellt daraus, daß das „den Jehovah bei Namen rufen“ nicht ſo viel als „beten“ iſt[3]. In Bezug auf Abraham ſelbſt iſt es, und zwar, wie man deutlich ſieht, wenn man die Stelle im Zuſammenhange lieſt[4], recht ausdrücklich der

---

[1] 1. Moſ. 20, 11.
[2] 1. Moſ. 20, 6. 31, 24.
[3] 1. Moſ. 20, 17.
[4] 1. Moſ. 17, 9; von 1–8 ſprach der Jehovah. Daß dieß nicht Zufälliges

Elohim, der ihm die Beſchneidung gebietet, die ein uralter, auch einem Theil der Völker gemeiner religiöſer Gebrauch und ein dem Urgott gebrachter Tribut war. Es iſt der Elohim, der allgemeine Gott, durch den Abraham verſucht wird, ſeinen Sohn nach Weiſe der Heiden ihm zum Brandopfer zu ſchlachten, der erſcheinende Jehovah aber, der ihn von der Vollbringung zurückhält. Denn weil Jehovah nur erſcheinen kann, ſo wird ſtatt Jehovah ſehr häufig ſelbſt noch in ſpäteren Schriften der Engel, d. h. eben die Erſcheinung des Jehovah, geſetzt[1].

Das urſprüngliche Menſchengeſchlecht hatte in dem relativ-Einen und Ewigen doch eigentlich den wahren, den weſentlich-Einen und Ewigen gemeint. Erſt die Erſcheinung des zweiten Gottes bringt das Bewußtſeyn dahin, daß es den weſentlich-Ewigen, der in dem bloß zufällig-Ewigen der wahre, der eigentliche Gott geweſen iſt, daß es den weſentlich-Ewigen von dem, der es nur für eine Zeit war, unterſcheidet. Hier muß man annehmen, daß es auch denen, die den Weg des Polytheismus gegangen ſind, noch frei ſtand, ſich dem weſentlich-Ewigen, der in dem andern der wahre Gott geweſen iſt, alſo dem wahren Gotte zuzuwenden. Bis hieher iſt der Weg des Menſchengeſchlechts derſelbe, erſt an dieſem Punkte trennt er ſich. Ohne den zweiten Gott — ohne die Sollicitation zum Polytheismus würde auch kein Fortgang zum eigentlichen Monotheismus geweſen ſeyn. Dieſelbe Potenz, welche dem einen Theil der Menſchheit der Anlaß zur Vielgötterei wird, erhebt ein vorbehaltenes Geſchlecht zur wahren Religion. Abraham, nachdem der Gott, den auch die erſte Zeit ſchon in dem relativ-Einen, wiewohl unwiſſend, verehrt hat, nachdem dieſer ihm erſchienen, d. h. offenbar und unterſcheidbar geworden, wendet ſich ihm freiwillig und mit Bewußtſeyn zu. Dieſer Gott iſt ihm nicht der urſprüngliche, er iſt der ihm gewordene, erſchienene, aber er hatte ihn ebenſowenig erfunden noch erdacht;

---

iſt, erhellt aus 21, 4, wo des Gebots nur wieder erwähnt wird, und es doch heißt: wie **Elohim** ihm geboten hatte.

[1] Die Hauptſtelle natürlich 1. Moſ. 22, 11. Der Engel Jehovah von Jehovah ſelbſt nicht unterſchieden Richt. 6, 12, vgl. 14. 16. 22. Wo Jehovah und der Engel Jehovah, da iſt natürlich auch der Elohim, ebend. 13, 21 vgl. mit 22.

was er dabei thut iſt nur, daß er den geſchehenen (ihm offenbar gewordenen) feſthält; indem er aber den Gott feſthält, zieht auch dieſer ihn an, und geht mit ihm ein beſonderes Verhältniß ein, durch das er vollends aus den Völkern herausgenommen wird. Weil es keine Erkenntniß des wahren Gottes ohne Unterſcheidung gibt, darum iſt der Name ſo wichtig. Die Verehrer des wahren Gottes ſind die, die ſeinen Namen kennen; die Heiden, die ſeinen Namen nicht kennen, ſie kennen den Gott nicht überall nicht (nämlich auch nicht der Subſtanz nach), ſie kennen nur nicht ſeinen Namen, d. h. ſie kennen ihn nicht in der Unterſcheidung. Allein Abraham kann nicht etwa, nachdem er den wahren Gott geſehen, ſich von ſeiner Vorausſetzung losreißen. Der unmittelbare Inhalt ſeines Bewußtſeyns bleibt ihm der Gott der Urzeit, der ihm nicht geworden, alſo auch nicht geoffenbart iſt, der — wir müſſen uns ſo ausdrücken — ſein natürlicher Gott iſt. Damit der wahre Gott ihm erſcheine, muß der Grund der Erſcheinung der erſte bleiben, in welchem allein jener beſtändig ihm werden kann. Der wahre Gott iſt ihm durch den natürlichen nicht bloß vorübergehend, ſondern beſtändig vermittelt, er iſt ihm nie der ſeyende, ſondern beſtändig nur der werdende, wodurch ſich allein ſchon der Name Jehovah erklären würde, in dem eben der Begriff des Werdens vorzüglich ausgedrückt iſt. Abrahams Religion beſteht alſo nicht darin, daß er jenen Gott der Vorzeit aufgibt, ihm untreu wird, das thun vielmehr die Heiden; der wahre Gott iſt ihm ſelbſt nur in jenem offenbar geworden, und daher von demſelben untrennbar, untrennbar von dem Gott, der von jeher war, dem El olam, wie er genannt wird.

Man überſetzt dieſen Ausdruck gewöhnlich: der ewige Gott; allein man würde ſich irren, wenn man dabei an metaphyſiſche Ewigkeit denken wollte. Das Wort olam bezeichnet recht eigentlich die Zeit, vor welcher die Menſchheit von keiner weiß, die Zeit, in der ſie ſich findet, ſo wie ſie ſich findet, die ihr nicht geworden, und in dieſem Sinn freilich eine Ewigkeit iſt. Der Prophet nennt die Chaldäer ein Volk me olam[1], ein Volk das iſt, ſeit der Zeit, in welcher keine Völker waren. Luther überſetzt es daher richtig: die das älteſte Volk geweſen ſind; olam iſt die Zeit wo keine Völker waren. In gleichem Sinn ſagt das früher erwähnte Bruchſtück von den Heroen und Gewaltigen der Vorzeit, daß ſie berühmt ſind me olam, d. h. ſeit der Zeit, nach welcher Völker entſtanden. Joſua ſagt den Kindern Iſrael: Eure Väter wohnten jenſeits des Euphrats me olam[1], d. h. von der Zeit ab, wo noch keine Völker waren, alſo ſeit es Völker gibt. Die erſte geſchichtliche Zeit, die erſte Zeit von der man weiß, findet ſie dort. Der El olam iſt alſo der Gott, der nicht ſeit, ſondern in jener Zeit ſchon war, wo Völker noch nicht waren, der Gott, vor dem keiner war, von deſſen Entſtehen alſo niemand weiß, der ſchlechthin erſte, der unvordenkliche Gott. Der Gegenſatz des El olam ſind die Elohim chadaschim, die neuen Götter, „die nicht von lang her", ſondern erſt entſtanden ſind[2]. Und ſo iſt auch dem Abraham der wahre Gott nicht ewig im metaphyſiſchen Sinn, ſondern als der, dem man keinen Anfang weiß.

---

[1] Jerem. 5, 15.

Wie ihm der wahre Gott derſelbe iſt mit dem El olam, ſo auch mit dem Gott des Himmels und der Erde; denn als ſolcher wurde einſt der dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftliche verehrt. Jehovah iſt ihm nicht materiell ein Anderer als dieſer, er iſt ihm nur der wahre Gott des Himmels und der Erde. Als er ſeinen älteſten Knecht ſchwören läßt, daß er ihm kein Weib nehmen wolle von den Kindern der Heiden[3], ſagt er: „ſchwöre mir bei dem Jehovah, dem Gott Himmels und der Erde". Dieſer iſt ihm alſo mit dem ganzen älteren Menſchengeſchlecht noch immer gemein. Eine Geſtalt, die eben dieſem Geſchlecht angehört, iſt jener Melchi-ſedek, der König von Salem und Prieſter des höchſten Gottes, des El Eljon, iſt, der unter dieſem Namen noch in den Fragmenten des Sanchuniathon vorkommt, des Gottes, der, wie geſagt wird, Himmel und Erde beſitzet. An dieſer aus dem Dunkel der Vorzeit hervortretenden Geſtalt iſt alles merkwürdig, auch die Namen, ſein eigener ſowohl, als der Name des Landes oder Ortes, von dem er König genannt wird. Die Worte sedek, saddik bedeuten zwar auch Gerechtigkeit und gerecht, aber der urſprüngliche Sinn, wie noch aus dem Arabiſchen zu erſehen, iſt Feſtigkeit, Unbeweglichkeit. Melchi-ſedek iſt alſo der Unbewegliche, d. h. der unbeweglich bei dem Einen bleibt[1]. Daſſelbe liegt in dem Namen Salem, das ſonſt gebraucht wird, wenn ausgedrückt werden ſoll, daß ein Mann ganz, d. h. ungetheilt mit Elohim ſey oder gehe[2]. Es iſt daſſelbe Wort, wovon Iſlam, Moſlem gebildet ſind. Iſlam bedeutet nichts anders als die vollkommene, d. h. die ganze, die ungetheilte Religion; Moſlem iſt der ganz dem Einen Ergebene. Man begreift auch das Spätere nur, wenn man das Aelteſte begriffen. Die den Monotheiſmus des Abraham beſtreiten, oder deſſen ganze Geſchichte für fabelhaft halten, haben wohl nie über die Erfolge des Iſlam nachgedacht, Erfolge ſo furchtbarer Art, ausgegangen von einem Theil der Menſchheit, der hinter dem, den er beſiegte und vor ſich niederwarf, um Jahrtauſende in der Entwicklung zurückgeblieben war, daß ſie nur aus der ungeheuren Gewalt einer Vergangenheit erklärbar ſind, die wieder aufſtehend in das inzwiſchen Gewordene und Gebildete zerſtörend und verheerend einbricht. Die Einheitslehre Mohammeds konnte nie dieſe umſtürzende Wirkung hervorbringen, wenn ſie nicht von Urzeiten her in dieſen Kindern der Hagar war, an denen die ganze Zeit von ihrem Stammvater bis auf Mohammed ſpurlos vorübergegangen war. Aber mit dem Chriſtenthum war eine Religion entſtanden, die den Polytheiſmus nicht mehr bloß ausſchloß, wie er vom Judenthum ausgeſchloſſen war. Gerade da, an dieſem Punkt der Entwicklung, wo die ſtarre, einſeitige Einheit ganz überwunden war, mußte die alte Urreligion noch einmal ſich aufrichten — blind und fanatiſch, wie ſie gegen die viel entwickeltere Zeit nicht anders erſcheinen konnte. Die Reaction galt nicht bloß der zu Mohammeds Zeit zum Theil ſelbſt unter dem Theil der Araber, der das nomadiſche Leben nicht verlaſſen hatte, eingeriſſene Abgötterei, ſondern weit mehr der ſcheinbaren

---

[1] Joſ. 24, 2.
[2] 5. Moſ. 32, 17.
[3] 1. Moſ. 24, 3.

---

[1] In dieſem Sinn iſt saddik auch 1. Moſ. 6, 9 offenbar zu nehmen.

[2] 1. Moſ. 5, 22. 6, 9.

Vielgötterei des Chriſtenthums, dem Mohammed den ſtarren unbeweglichen Gott der Urzeit entgegenſtellte. Alles hängt hier zuſammen; auch den Wein verbot das Geſetz Mohammeds ſeinen Anhängern, wie ihn die Rechabiten zurückweiſen.

Dieſem König von Salem alſo und Prieſter des höchſten Gottes unterordnet ſich Abraham, denn Jehovah iſt ſelbſt nur eine durch ihn, den Urgott, vermittelte Erſcheinung. Abraham unterwirft ſich ihm dadurch, daß er ihm den Zehenten von allem gibt. Immer verehrt eine jüngere aber fromme Zeit die ältere, als gleichſam dem Urſprung noch nähere. Melchi-ſedek tritt aus jenem einfach, ohne Zweifel und ohne Unterſcheidung an dem Urgott hangenden und in ihm unwiſſend den *wahren Gott* verehrenden Geſchlecht hervor, gegen welchen ſich Abraham ſchon gewiſſermaßen weniger lauter findet; denn er iſt von den Verſuchungen nicht frei geblieben, denen die Völker gefolgt waren, obwohl er in denſelben beſtanden war, und aus ihnen den als ſolchen unterſchiedenen und erkannten wahren Gott gerettet hat. Dagegen bringt Melchi-ſedek dem Abraham *Brod und Wein* entgegen, die Zeichen der neuen Zeit; denn wenn Abraham dem alten Bund mit dem Urgott nicht *untreu* geworden, mußte er ſich wenigſtens von ihm *entfernen*, um den wahren Gott als *ſolchen* zu unterſcheiden; die Entfernung hat er gegenüber dem älteſten Geſchlecht mit den *Völkern* gemein, die jenem Bund ganz abtrünnig geworden und in einen neuen getreten ſind, als deſſen Gaben ſie Brod und Wein betrachten.

Jehovah iſt dem Abraham nur der Urgott in ſeinem wahren bleibenden Weſen. Inſofern iſt ihm derſelbe *auch*, der El Olam, *Gott der Urzeit*, der *Gott des Himmels und der Erde*[1], er iſt ihm auch der *El Schaddai*: dieß iſt ſein drittes Attribut. Die Form ſchon deutet auf das höchſte Alterthum; *schaddai* iſt ein archaiſtiſcher Pluralis, ebenfalls ein Pluralis der Größe. Der Grundbegriff des Worts iſt Stärke, Macht, der ja in dem gleichfalls ſehr alten Wort el (verſchieden von Elohim und Eloah) nicht weniger der Grundbegriff iſt. Man könnte El Schaddai überſetzen: der Starke der Starken, aber schaddai ſteht auch allein, und ſcheint alſo mit el bloß durch Appoſition verbunden, ſo daß beides in Verbindung heißt: der Gott, der die über alles erhabene Macht und Stärke iſt. Nun ſagt Jehovah zu Abraham: „Ich bin der El Schaddai“[1]. Hier hat El Schaddai das Verhältniß des erklärenden Prädicats, und gegen Jehovah die Stellung des Vorausbekannten, alſo auch des Vorausgegangenen. Nun ſteht im zweiten Buch Moſis[2] eine berühmte Stelle von großer hiſtoriſcher Wichtigkeit, wo umgekehrt der Elohim zu Moſes ſagt: „Ich bin Jehovah“, wo alſo Jehovah als das ſchon Bekanntere vorausgeſetzt wird, und „ich bin Abraham, Iſak und Jakob erſchienen — beel schaddai“, im El Schaddai. Hier haben wir alſo das ausdrückliche Zeugniß, daß der El Schaddai, d. h. der Gott der Vorzeit, das Offenbarungs- oder Erſcheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, geweſen iſt. Deutlicher hätte ſich unſere Anſicht von der erſten Offenbarung nicht ausſprechen laſſen, als ſie hier dem Jehovah ſelbſt in den Mund gelegt iſt. Der Jehovah iſt dem Abraham nicht unmittelbar erſchienen, vermöge der Geiſtigkeit ſeines Begriffs kann er nicht unmittelbar erſcheinen, er iſt ihm im El Schaddai erſchienen[3]. Im zweiten Glied nun aber ſtehen die Worte: „Und in oder unter meinem Namen Jehovah war ich ihnen (den Vätern) nicht bekannt“. Es ſind vorzüglich dieſe Worte, aus denen man ſchließen wollte, der Name Jehovah ſey nach Moſis eigener Angabe nicht alt, ſondern erſt von ihm gelehrt worden; wenn man vollends die Bücher Moſis nicht von ihm ſelbſt geſchrieben ſeyn ließ, ſo konnte man mit dem Namen wohl gar bis auf die Zeit Davids und Salomos herabkommen. Aber die erwähnten Worte können wenigſtens das nicht ſagen wollen, was man in ihnen finden möchte. Das Grundgeſetz des hebräiſchen Styls iſt bekanntlich der Paralleliſmus, daß nämlich je zwei Glieder ſich folgen, die mit verſchiedenen Worten daſſelbe ſagen, meiſt aber ſo, daß, was in dem erſten Glied bejaht worden, in dem andern durch Verneinung des Gegentheils ausgedrückt wird, z. B. ich bin der Herr, und iſt kein anderer außer mir, oder: die Ehre iſt mein, und ich will ſie keinem andern laſſen. Wenn nun hier das erſte Glied ſagt: „Ich bin den Vätern im El Schaddai erſchienen", ſo kann das zweite: „nur in meinem Namen Jehovah wurde ich ihnen nicht gewußt", nur auf negative Weiſe daſſelbe wiederholen; es kann nur ſagen: *Unmittelbar* (dieß eben heißt: in meinem Namen Jehovah) ohne Vermittelung des El Schaddai wußten ſie nichts von mir. Das bischmi (in meinem Namen) iſt nur Umſchreibung von: in mir ſelbſt. Im El Schaddai haben ſie mich geſehen, in mir ſelbſt haben ſie mich nicht geſehen. Das zweite Glied beſtätigt alſo nur das erſte; und allerdings ein ſpäteres und höheres Moment des Bewußtſeyns, das den Jehovah auch unabhängig vom El Schaddai weiß — ein Bewußtſeyn, wie wir es Moſi auch aus andern Gründen zuſchreiben müſſen, iſt durch die Worte bezeichnet. Aber ein Beweis für den angeblich ſpätern Urſprung des Namens, wenn der Hauptinhalt der Geneſis ſelbſt hinwegfiele, iſt wenigſtens in der Stelle nicht zu finden.

---

[1] Bloß Abraham übrigens, nicht auch Melchi-Sedek, nennt den Gott Himmels und der Erde Jehovah 1. Moſ. 14, 22. vgl. 19. 20.

---

[1] 1. Moſ. 17, 1.

[2] 6, 2 f.

[3] Wollte man, wozu übrigens kein Grund vorhanden, das ב in בְּאֵל als das bekannte ב praedicati erklären (ſ. Storrii Obs. p. 454), wiewohl es ſchwerlich in dieſer Conſtruction vorkommen möchte, ſo würde es auf daſſelbe hinauskommen, es wäre, wie wenn man ſagte, ich erſchien ihnen als El Schaddai.

Alles bisher Vorgetragene zeigt, von welcher Art der Monotheiſmus des Abraham geweſen, nämlich daß er kein abſolut unmythologiſcher war, denn er hatte zu ſeiner Vorausſetzung den Gott, der ebenſowohl die Vorausſetzung des Polytheiſmus iſt, und an dieſen iſt dem Abraham die Erſcheinung des wahren Gottes ſo ſehr geknüpft, daß der erſcheinende Jehovah den Gehorſam gegen die Inſpirationen deſſelben als Gehorſam gegen ſich anſieht[1]. Der Monotheiſmus Abrahams ſey kein überhaupt unmythologiſcher, ſagte ich zuletzt; denn er hat zur Vorausſetzung den relativ-Einen, der ſelbſt nur die erſte Potenz des Polytheiſmus iſt. Es iſt daher die *Weiſe* der Erſcheinung des wahren Gottes, weil ſie von ihrer Vorausſetzung ſich nicht losreißen kann, — ſogar dieſe iſt eine ganz mythologiſche, d. h. eine ſolche, bei der das Polytheiſtiſche immer dazwiſchen kommt. Man hat, die ſämmtlichen Erzählungen zumal der Geneſis als Mythen zu behandeln, frevelhaft finden wollen, aber ſie ſind wenigſtens offenbar mythiſch, ſie ſind zwar nicht Mythen in dem Sinne wie man das Wort gewöhnlich nimmt, d. h. Fabeln, aber es ſind wirkliche, obwohl mythologiſche, d. h. unter den Bedingungen der Mythologie ſtehende Facta, die erzählt werden.

---

[1] Vgl. 1. Moſ. 22, 1 mit 22, 12 und 15—16.

Dieſe Gebundenheit an den relativ-Einen Gott iſt eine Beſchränkung, die auch als ſolche empfunden werden muß, und über die das Bewußtſeyn hinausſtrebt. Aber nicht für die Gegenwart kann es ſie aufheben, es wird daher dieſe Beſchränkung nur ſo weit überwinden, daß es den wahren Gott zwar als den jetzt bloß erſcheinenden, aber zugleich als den erkennt, der einſt ſeyn wird. Von dieſer Seite angeſehen iſt die Religion des Abraham reiner eigentlicher Monotheismus, aber dieſer iſt ihm nicht die Religion der Gegenwart, in dieſer ſteht ſein Monotheismus unter der Bedingung der Mythologie, wohl aber iſt er ihm die Religion der Zukunft; der wahre Gott iſt der, der ſeyn wird, das iſt ſein Name. Als Moſes fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen ſoll, der das Volk aus Aegypten führen werde, antwortet dieſer: „Ich werde ſeyn der ich ſeyn werde"[1]; hier alſo, wo der Gott in eigener Perſon ſpricht, iſt der Name aus der dritten in die erſte Perſon überſetzt, und ganz unſtatthaft wäre es, auch hier den Ausdruck der metaphyſiſchen Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes zu ſuchen. Es iſt zwar die eigentliche Ausſprache des Namens Jehovah uns unbekannt, aber grammatiſch kann er nichts anders ſeyn, als ein archaiſtiſches Futurum von hawa, oder in der ſpätern Form hajah = ſeyn; die jetzige Ausſprache iſt in keinem Fall die richtige, da dem Namen, der eben nicht ausgeſprochen werden ſollte, ſeit ſehr alter Zeit die Vocale eines andern Wortes (Adonai) untergelegt ſind, das Herr bedeutet, woher auch ſchon in der griechiſchen und allen ſpäteren Ueberſetzungen ſtatt

---

[1] 2. Moſ. 3, 14.

Jehovah: der Herr geſetzt iſt. Mit den wahren Vocalen konnte der Name (ebenfalls alterthümlich) Jiweh lauten, oder analog mit andern Formen von Eigennamen (wie Jakob) Jahwe, jenes mit dem Jewo in den Fragmenten des Sanchuniathon, dieſes mit dem Jao (Ἰάω) bei Diodor von Sicilien und in dem bekannten Fragment bei Macrobius übereinſtimmend.

Wir haben den Namen Jehovah früher erklärt als den Namen des Werdenden — vielleicht war dieß ſeine erſte Bedeutung, aber nach jener Erklärung bei Moſes iſt er der Name des Zukünftigen, des jetzt nur Werdenden, der einſt ſeyn wird, und auch alle ſeine Zuſagen gehen in die Zukunft. Alles was Abraham zu Theil wird, ſind Verheißungen. Ihm, der jetzt kein Volk iſt, wird verheißen, er ſoll ein groß und mächtig Volk werden, ja alle Völker der Erde ſollen in ihm geſegnet werden, denn in ihm lag die Zukunft jenes Monotheismus, durch den einſt alle jetzt zerſtreuten und zertrennten Völker wieder ſollen vereinigt werden[1]. Bequem und der Geiſtesfaulheit, die ſich oft als vernünftige Aufklärung brüſtet, förderlich mag es ſeyn, in allen dieſen Verheißungen nur Erdichtungen des ſpäteren jüdiſchen Nationalſtolzes zu ſehen. Aber wo iſt in der ganzen Geſchichte des abrahamiſchen Geſchlechts ein Zeitpunkt, in welchem eine ſolche Verheißung in dem angenommenen Sinn von politiſcher Größe erdichtet werden konnte? Wie Abraham an dieſe verheißene Größe ſeines Volks glauben muß, ſo glaubt er auch an die zukünftige Religion, welche das Princip, unter dem er gefangen iſt, aufheben wird, und dieſer Glaube wird ihm ſelbſt für die vollkommene Religion gerechnet[2]. In Bezug auf dieſe zukünftige Religion heißt Abraham gleich anfangs ein Prophet[3], denn er iſt noch außer dem Geſetz, unter dem ſeine Nachkommen noch beſtimmter werden gefangen werden, und ſieht alſo über daſſelbe hinaus, wie die ſpäter ſogenannten Propheten über daſſelbe hinausſahen[4].

---

[1] 1. Moſ. 18, 18. 19. 26, 4.

[2] 1. Moſ. 15, 6. Abraham glaubete dem Jehovah, dieß rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

[3] 1. Moſ. 20, 7.

[4] Alle Gedanken im A. T. ſind ſo auf die Zukunft gerichtet, daß der fromme

Wenn nämlich die Religion der Erzväter nicht frei iſt von der Vorausſetzung, die dem wahren Gott als ſolchen nur zu erſcheinen, nicht zu ſeyn erlaubt, ſo iſt das Geſetz durch Moſes gegeben noch mehr an dieſe Vorausſetzung gebunden. Der Inhalt des moſaiſchen Geſetzes iſt allerdings die Einheit Gottes, aber ebenſo ſehr, daß dieſer Gott nur ein vermittelter ſeyn ſoll.

Ein unvermitteltes Verhältniß ſtand nach einigen nicht wohl anders zu nehmenden Stellen dem Geſetzgeber zu, der als ſolcher gewiſſermaßen außer dem Volke ſteht; mit ihm redete der Herr von Angeſicht zu Angeſicht, wie ein Mann mit ſeinem Freunde redet [1], er ſah den Herrn wie er iſt [2], und ein Prophet wie er, mit dem der Herr redete wie mit ihm, wird nicht mehr aufſtehen [3]; aber dem Volk wird das Geſetz als ein Joch auferlegt. In dem Verhältniß als die Mythologie fortſchreitet, der relative Monotheismus ſchon im Kampf mit entſchiedenem Polytheismus iſt, bereits Kronos Herrſchaft über die Völker ſich ausbreitet, da muß auch dem Volk des wahren Gottes der relative Gott, in welchem es ſich den Grund des abſoluten zu erhalten hat, immer ſtrenger, ausſchließlicher, eiferſüchtiger auf ſeine Einheit werden. Dieſer Charakter der Ausſchließlichkeit, der ſtrengſten negativen Einzigkeit, kann nur von dem relativ-Einen herkommen; denn der wahre, der abſolute Gott iſt nicht auf dieſe ausſchließliche Weiſe Einer und als der nichts ausſchließende auch von nichts bedroht. Das moſaiſche Religionsgeſetz iſt nichts anders als der relative Monotheismus, wie er ſich im Gegenſatz

---

Erzähler 1. Moſ. 4, 1 ſchon der Eva eine Prophezeiung in den Mund legt (übrigens vermöge einer weitgeſuchten Erklärung des Namens Kain, der nach derſelben Etymologie eine viel nähere zuläßt): „ich habe den Mann den Jehovah“. Mit der Fortdauer des Menſchengeſchlechts, die durch die erſte männliche Geburt verbürgt wird, iſt der Menſchheit auch der wahre Gott, den ſie noch nicht hat, geſichert. — Ich wehre niemand, der dazu Luſt hat, in der Rede wirkliche Worte der Eva zu ſehen; er bekenne dann aber auch als hiſtoriſch bewieſen, daß der wahre Gott für den erſten Menſchen nur ein Zukünftiger war.

[1] 2. Moſ. 33, 11.

[2] 4. Moſ. 12, 8.

[3] 5. Moſ. 34, 10.

mit dem von allen Seiten eindringenden Heidenthum in einer gewiſſen Zeit allein noch erhalten, als reell behaupten konnte[1]. Jenes Princip indeß ſollte nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern eben nur als *Grund* erhalten werden, und ſo iſt denn auch das moſaiſche Religionsgeſetz voll von der Zukunft, auf die es ſtumm wie ein Bild hinweiſt. Das Heidniſche, von dem es ſich durchdrungen zeigt, hat nur temporäre Bedeutung, und wird zugleich mit dem Heidenthum ſelbſt aufgehoben werden. Indem es aber, der Nothwendigkeit gehorchend, vorzüglich nur den *Grund* der Zukunft zu bewahren ſucht, iſt das eigentliche Princip der Zukunft in das Prophetenthum gelegt, die andere ergänzende Seite der hebräiſchen Religionsverfaſſung, und ihr ebenſo weſentlich und eigenthümlich. In den Propheten aber bricht die Erwartung und die Hoffnung der zukünftigen befreienden Religion nicht mehr bloß in einzelnen Aeußerungen hervor, ſie iſt der Hauptzweck und Inhalt ihrer Reden, und nicht mehr iſt dieſe die bloße Religion Iſraels, ſondern aller Völker; das Gefühl der Negation, unter der ſie ſelbſt leiden, gibt ihnen ein gleiches Gefühl für die ganze Menſchheit, und ſie fangen an, auch im Heidenthum die Zukunft zu ſehen.

Es iſt alſo jetzt durch die älteſte Urkunde, es iſt durch die für geoffenbart angenommene Schrift ſelbſt bewieſen, daß die Menſchheit nicht vom reinen oder abſoluten, ſondern vom relativen Monotheismus ausgegangen iſt. Ich füge nun noch einige allgemeine Bemerkungen über dieſen älteſten Zuſtand des Menſchengeſchlechtes hinzu, der nicht bloß als religiöſer, der auch in allgemeiner Beziehung für uns bedeutſam iſt.

---

[1] Für möglich zu halten, daß ſuperſtitiöſe Gebräuche, wie ſie das moſaiſche Ceremonialgeſetz vorſchreibt, noch etwa in Zeiten wie die Davids oder ſeiner Nachfolger entſtehen konnten, ſetzt eine Unkenntniß des allgemeinen Gangs der religiöſen Entwicklung voraus, die vor 40 Jahren ſich entſchuldigen ließ; denn vorzüglich war damals noch die Meinung, über eine Erſcheinung wie das moſaiſche Geſetz außer dem großen und allgemeinen Zuſammenhang urtheilen zu können. Heute aber iſt es keine unbillige Forderung, daß jeder erſt um höhere Bildung ſich bemühe, ehe er über Gegenſtände ſo hohen Alterthums zu reden ſich unterfängt.

Achte Vorleſung.

Ueber die Zeit des noch einigen und ungetheilten Menſchengeſchlechts hat alſo — wir dürfen es jetzt als Thatſache ausſprechen, und auch die Offenbarung hat es bezeugt — eine geiſtige Macht, der Gott gewaltet, der dem freien Auseinandergehen wehrte, und die Entwicklung des Menſchengeſchlechts auf der erſten Stufe eines durch die bloßen natürlichen oder Stammesunterſchiede getheilten, übrigens vollkommen gleichartigen Seyns erhielt, ein Zuſtand, der wohl auch allein richtig der Naturſtand genannt würde. Und gewiß, eben dieſe Zeit war auch das vielgeprieſene goldene Weltalter, von welchem dem Menſchengeſchlecht, ſelbſt dem längſt in Völker getrennten, in der weiteſten Entfernung von ihm noch das Andenken geblieben iſt, wo nämlich, wie die platoniſche aus derſelben Erinnerung gefloſſene Erzählung ſagt, der Gott ſelbſt ihr Hüter und Vorſteher war, und, weil er ſie weidete, keine bürgerlichen Verfaſſungen waren[1]. Denn wie der Hirt ſeiner Heerde ſich nicht zu zerſtreuen erlaubt, ſo hielt der Gott, als mächtige Anziehungskraft wirkend, mit ſanfter aber unwiderſtehlicher Gewalt die Menſchheit in dem Kreis eingeſchloſſen, in welchem ſie zu erhalten ihm gemäß war. Bemerken Sie wohl den platoniſchen Ausdruck, daß der Gott ſelbſt ihr Vorſteher war. Damals war alſo den Menſchen der Gott noch durch keine Lehre, keine Wiſſenſchaft vermittelt, das Verhältniß war ein reales, und konnte daher nur ein Verhältniß zu dem Gott in ſeiner Wirklichkeit, nicht zu dem Gott in ſeinem Weſen, und alſo auch nicht zu dem wahren Gott ſeyn; denn der wirkliche Gott iſt nicht ſofort auch der wahre, wie wir ja ſogar dem, welchen wir in anderer Beziehung als einen Gottloſen anſehen, noch immer ein Verhältniß zu dem Gott in ſeiner Wirklichkeit, aber nicht zu dem Gott in ſeiner Wahrheit geben, dem er vielmehr völlig entfremdet iſt. Der Gott der Vorzeit iſt ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre Iſt, aber nicht als ſolcher gewußt. Die Menſchheit betete alſo an, was ſie nicht wußte, wozu ſie kein ideales (freies), ſondern nur ein reales Verhältniß hatte. Chriſtus ſagt zu den Samaritern (bekanntlich wurden dieſe von den Juden wie Heiden angeſehen, im Grunde ſagt er alſo von den Heiden): „Ihr betet an, was ihr nicht wiſſet, wir — die Juden, als Monotheiſten, die ein Verhältniß zu dem wahren Gott als ſolchen haben — wir beten an, was wir wiſſen“ (wenigſtens als ein Zukünftiges wiſſen). Der wahre Gott, der Gott als ſolcher, kann nur im Wiſſen ſeyn, und im völligen Gegenſatz mit einem bekannten wenig überlegten Wort, aber in Uebereinſtimmung mit den Worten Chriſti müſſen wir ſagen: der Gott, der nicht gewußt würde, wäre kein Gott. Monotheismus hat von jeher nur als Lehre und Wiſſenſchaft exiſtirt, und nicht einmal bloß als Lehre überhaupt, ſondern als ſchriftlich verfaßte und in heiligen Büchern bewahrte, und diejenigen ſelbſt, welche der Mythologie eine Erkenntniß des wahren Gottes vorausſetzen, ſind genöthigt, dieſen Monotheismus als Lehre, ja als Syſtem zu denken. Die, welche den wahren Gott, alſo den Gott in ſeiner Wahrheit anbeten, können ihn, wie Chriſtus ſagt, nur zugleich im Geiſt anbeten, und dieſes Verhältniß kann nur ein freies ſeyn, wie dagegen das Verhältniß zu Gott außer ſeiner Wahrheit, wie es im Polytheismus und der Mythologie angenommen iſt, nur ein unfreies ſeyn kann.

---

[1] Θεὸς ἔνεμεν αὐτούς, αὐτὸς ἐπιστατῶν· νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν. Polit. p. 271. E.

Nachdem der Menſch einmal aus dem weſentlichen Verhältniß zu Gott[1], welches auch nur ein Verhältniß zu Gott in ſeinem Weſen, d. h.

---

[1] Siehe S. 141.

in ſeiner Wahrheit, ſeyn konnte, herausgefallen, iſt der Weg, den die Menſchheit in der Mythologie ging, kein zufälliger, ſondern ein nothwendiger, wenn der Menſchheit beſtimmt war, das Ziel nur auf ihm zu erreichen. Das Ziel aber iſt das von der Vorſehung gewollte. Von dieſem Standpunkt angeſehen, war es die göttliche Vorſehung ſelbſt, welche dem Menſchengeſchlecht jenen relativ-Einen zum erſten Herrn und Hüter gegeben, die Menſchheit war an dieſen gewieſen und gleichſam unter ſeine Zucht gethan. Der Gott der Vorzeit iſt ſelbſt für das vorbehaltene Geſchlecht nur der Zaum oder Zügel, an dem es von dem wahren Gott gehalten wird. Seine Erkenntniß des wahren Gottes iſt keine *natürliche*, eben darum auch keine ſtationäre, ſondern immer nur werdende, weil der wahre Gott ſelbſt dem Bewußtſeyn nicht der ſeyende, ſondern immer nur der werdende iſt, der eben als ſolcher auch der lebendige heißt, ſtets nur der erſcheinende, der immer gerufen und feſtgehalten werden muß, wie eine Erſcheinung feſtgehalten wird. Die Erkenntniß des wahren Gottes bleibt daher immer eine *Forderung*, ein Gebet, und auch das ſpätere Volk Iſrael muß immer aufgerufen und ermahnt werden, ſeinen Gott Jehovah zu lieben, d. h. feſtzuhalten mit *ganzem* Herzen, mit *ganzer* Seele und mit *allen* ſeinen Kräften, weil der wahre Gott nicht der ſeinem Bewußtſeyn natürliche iſt, ſondern durch einen beſtändigen ausdrücklichen Actus feſtgehalten werden muß. Weil der Gott ihnen nie zum ſeyenden wird, iſt der älteſte Zuſtand der Zuſtand einer gläubigen Ergebung und Erwartung, und mit Recht heißt Abraham nicht bloß den Juden, ſondern auch andern Orientalen *der Vater aller Gläubigen*, denn er glaubt an den Gott, der nicht iſt, aber ſeyn wird. Alle erwarten ein künftiges Heil. Der Erzvater Jakob bricht mitten in dem Segen, mit dem er ſeine Kinder ſegnet, in die Worte aus: „Jehovah, ich warte auf dein Heil". Dieſes recht zu verſtehen, muß man auf die Bedeutung des entſprechenden Verbums zurückgehen, dieſes heißt: aus der Enge in die Weite führen, paſſiv gedacht alſo: entkommen aus der Enge, daher errettet werden. Alle erwarten demnach, daß ſie aus dieſer Enge, in der ſie bis jetzt erhalten ſind, hinausgeführt und frei werden von der Vorausſetzung (des einſeitigen Monotheismus), die Gott ſelbſt jetzt nicht hinwegnehmen kann, unter die ſie mit dem ganzen Menſchengeſchlecht, als unter das Geſetz, unter die Nothwendigkeit, beſchloſſen ſind, bis zum Tage der Erlöſung, mit welcher der wahre Gott aufhört, der bloß erſcheinende, bloß ſich offenbarende zu ſeyn, alſo die Offenbarung ſelbſt aufhört, wie in Chriſto geſchehen iſt, denn Chriſtus iſt das Ende der Offenbarung.

Wir fürchten nicht, der großen Thatſache, daß auch der Gott des früheſten Menſchengeſchlechts ſchon nicht mehr der ſchlechthin-, ſondern nur der relativ-Eine war, wenn auch noch nicht als ſolcher erklärt und erkannt, daß alſo das Menſchengeſchlecht von relativem Monotheismus ausgegangen iſt, zu viele Zeit eingeräumt zu haben. Dieſe Thatſache von allen Seiten feſtzuſtellen, mußte uns von größter Wichtigkeit ſcheinen, nicht bloß gegenüber von denen, welche Mythologie und Polytheismus nur aus einer entſtellten Offenbarung begreifen zu können meinen, ſondern auch gegenüber von ſogenannten Geſchichtsphiloſophen, welche alle religiöſe Entwicklung der Menſchheit ſtatt von der Einheit von der Vielheit durchaus partieller wohl gar anfänglich localer Vorſtellungen ausgehen laſſen, von ſogenanntem Fetiſchismus oder Schamanismus, oder einer Naturvergötterung, die nicht einmal Begriffe oder Gattungen, ſondern einzelne Naturobjecte, z. B. dieſen Baum oder dieſen Fluß, vergöttert. Nein, von ſolchem Elend iſt die Menſchheit nicht ausgegangen, der majeſtätiſche Gang der Geſchichte hat einen ganz andern Anfang, der Grundton im Bewußtſeyn der Menſchheit blieb immer jener große Eine, der noch ſeines Gleichen nicht kannte, der wirklich Himmel und Erde, d. h. Alles, erfüllte. Freilich, welche die Naturvergötterung, die ſie bei elenden Horden, entarteten Stämmen, nie bei Völkern gefunden haben, zu dem Erſten des Menſchengeſchlechtes machen — mit jenen verglichen, ſtehen die andern unbeſtimmbar höher, welche der Mythologie Monotheismus, in welchem Sinne immer, wäre es auch in dem eines geoffenbarten, vorausgehen laſſen. Inzwiſchen hat ſich das Verhältniß zwiſchen Mythologie und Offenbarung geſchichtlich ganz anders geſtellt. Wir haben uns überzeugen müſſen, daß Offenbarung, daß der Monotheismus, der ſich in irgend einem Theile der

Menſchheit geſchichtlich nachweiſen läßt, durch eben das vermittelt iſt, was auch den Polytheismus vermittelte, daß alſo, weit entfernt dem einen das andere vorauszuſetzen zu können, für beide die Vorausſetzung eine gemeinſchaftliche iſt. Und mir ſcheint, daß ſelbſt die Anhänger der Offenbarungshypotheſe dieſes Reſultats am Ende nur froh ſeyn können.

Jede Offenbarung könnte ſich doch nur an ein wirkliches Bewußtſeyn wenden; aber im erſten wirklichen Bewußtſeyn finden wir ſchon den relativ-Einen, welcher, wie wir geſehen, die erſte Potenz eines ſucceſſiven Polytheismus, alſo ſchon die erſte Potenz der Mythologie ſelbſt iſt. Dieſe konnte doch nicht ſelbſt durch Offenbarung geſetzt ſeyn; die Offenbarung muß ſie daher als eine von ſich unabhängige Vorausſetzung finden; und bedarf ſie nicht ſogar einer ſolchen, um Offenbarung zu ſeyn? Offenbarung iſt nur, wo irgend ein Verdunkelndes durchbrochen wird, ſie ſetzt alſo eine Verdunklung voraus, etwas das zwiſchen das Bewußtſeyn und dem Gott, der ſich offenbaren ſoll, getreten iſt.

Auch die angenommene Entſtellung des urſprünglichen Inhalts einer Offenbarung ließe ſich nur im Verlauf der Zeit und der Geſchichte denken; aber die Vorausſetzung der Mythologie, der Anfang des Polytheismus iſt da, ſowie die Menſchheit da iſt, ſo früh, daß ſie durch keine Entſtellung erklärbar iſt.

Wenn Männer, wie der früher genannte Gerhard Voß, einzelne Mythen als entſtellte altteſtamentliche Begebenheiten erklärten, ſo iſt wohl anzunehmen, daß es ihnen dabei eben nur um Erklärung dieſer einzelnen Mythen zu thun, und daß ſie weit von der Meinung entfernt waren, damit auch den Grund des Heidenthums ſelbſt aufgedeckt zu haben.

Der Gebrauch des Begriffs Offenbarung für jede Erklärung, die auf andern Wegen Schwierigkeiten findet, iſt von der einen Seite ein ſchlechter Beweis von beſonderer Verehrung für dieſen Begriff, der zu tief liegt, als daß man ſo geradezu, wie manche ſich einbilden, mit ihm anfangen, von ihm Gebrauch machen könnte; von der andern Seite heißt es alles Begreifen aufgeben, wenn man ein Unbegriffenes durch ein anderes ebenſowenig oder noch weniger Begriffenes erklären will. Denn ſo geläufig vielen unter uns das Wort iſt, wer denkt ſich doch eigentlich etwas dabei, wenn er es ausſpricht. Erklärt, möchte man ſagen, alles, was ihr wollt, durch eine Offenbarung, aber zuerſt erklärt uns, was dieſe ſelbſt iſt, macht uns den *beſtimmten Vorgang*, die Thatſache, das Ereigniß, das ihr in dem Begriff doch denken müſſet, begreiflich!

Von jeher haben die ächten Vertheidiger einer Offenbarung ſie auf *eine gewiſſe Zeit* eingeſchränkt, alſo ſie haben den Zuſtand des Bewußtſeyns, der es einer Offenbarung zugänglich macht (obnoxium reddit), als einen vorübergehenden erklärt, wie die Apoſtel der letzten und vollkommenſten Offenbarung als eine Wirkung derſelben auch die Aufhebung aller außerordentlichen Erſcheinungen und Zuſtände ankündigen, ohne die eine wirkliche Offenbarung nicht denkbar iſt.

Chriſtlichen Theologen ſollte vor allem daran gelegen ſeyn, die Offenbarung in dieſer Abhängigkeit von einem ihr vorauszuſetzenden beſondern Zuſtande zu bewahren, damit ſie ihnen nicht, wie längſt geſchehen, in ein bloß *allgemeines* und rationales Verhältniß aufgelöſt und vielmehr in ihrer ſtrengen *Geſchichtlichkeit* erhalten werde. Offenbarung, wenn eine ſolche angenommen, ſetzt einen beſtimmten außerordentlichen Zuſtand des Bewußtſeyns voraus. Einen ſolchen hätte jede Theorie, welche eine Offenbarung behandelt, unabhängig von dieſer nachzuweiſen. Nun möchte ſich aber kein Faktum finden, aus welchem ein ſolcher außerordentlicher Zuſtand erhellt, als die Mythologie ſelbſt, und es würde daher weit eher Mythologie die Vorausſetzung eines wiſſenſchaftlichen Begreifens der Offenbarung ſeyn, als umgekehrt die Mythologie von einer Offenbarung hergeleitet werden könnte.

Auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkt können wir die Offenbarungshypotheſe nicht höher als jede andere ſtellen, welche die Mythologie von einer bloß zufälligen Thatſache abhängig macht. Denn eine begrifflos angenommene Offenbarung, wie ſie nach den bisher vorhandenen Einſichten und wiſſenſchaftlichen Mitteln nicht anders angenommen werden kann, iſt für nichts anders als für eine rein zufällige Thatſache zu halten.

Man könnte uns einwerfen, der relative Monotheismus, von dem wir alle Mythologie ausgehen laſſen, ſey auch eine bis jetzt nicht begriffene Thatſache. Aber der Unterſchied iſt, daß die Hypotheſe der Offenbarung ſich als eine letzte gibt, die jeden weiteren Regreſſus abſchneidet, während wir mit jener Thatſache keineswegs abzuſchließen denken, ſondern die geſchichtlich feſtgeſtellte und von dieſer Seite, wie wir annehmen dürfen, gegen jede Anfechtung geſicherte, nun ſogleich als Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung betrachten.

Zunächſt demnach wird als Uebergang zu einer weiteren Entwicklung folgende Reflexion dienen. Jener Eine, der noch ſeines Gleichen nicht kennt, und für die erſte Menſchheit der ſchlechthin-Eine iſt, verhält ſich dennoch als der bloß relativ-Eine, der einen andern außer ſich noch nicht *hat*, aber doch haben kann, und zwar einen ſolchen, der ihn ſeines ausſchließlichen Seyns entſetzen wird. Mit ihm iſt alſo doch ſchon der Grund zum ſucceſſiven Polytheismus gelegt; er iſt, wenn auch noch nicht als ſolches erkannt, doch ſeiner Natur nach das erſte Glied einer künftigen Götterfolge, einer eigentlichen Vielgötterei. Hieraus — und dieß iſt nun der nächſte nothwendige Schluß — ergibt ſich die Folge, daß *wir dem Polytheismus überhaupt keinen geſchichtlichen Anfang wiſſen*, ſelbſt die geſchichtliche Zeit im weiteſten Sinn genommen. Im genauen Sinn fängt die geſchichtliche Zeit an mit der vollbrachten Trennung der Völker. Der vollbrachten Trennung geht aber die Zeit der *Völkerkriſis* voraus; dieſe als Uebergang zur geſchichtlichen Zeit iſt inſofern eigentlich vorgeſchichtlich, aber inwiefern doch auch in ihr etwas geſchieht und ſich ereignete, iſt ſie nur vorgeſchichtlich in Bezug auf die im engſten Sinn ſo zu nennende geſchichtliche Zeit — in ſich ſelbſt aber doch auch geſchichtlich —, alſo iſt ſie die vorgeſchichtliche oder die geſchichtliche Zeit nur beziehungsweiſe. Dagegen die Zeit der ruhigen noch unerſchütterten Einheit des Menſchengeſchlechts, dieſe wird die *ſchlechthin vorgeſchichtliche* ſeyn. Nun iſt aber ſchon das Bewußtſeyn dieſer Zeit ganz erfüllt von jenem unbedingt-Einen, der in der Folge der erſte Gott des ſucceſſiven Polytheismus ſeyn wird. Inſofern wiſſen wir dem Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang. Man dächte zwar vielleicht, es ſey nicht nothwendig, daß die ganze vorgeſchichtliche Zeit von jenem Gott erfüllt geweſen, es laſſe ſich ja auch in dieſer noch eine *frühere* denken, wo der Menſch noch unmittelbar mit dem wahren Gott verkehrte, und eine *ſpätere* Zeit, wo ſie erſt dem relativ-Einen anheimfiel. Wenn man dieſes einwenden wollte, ſo wäre Folgendes zu bemerken. Mit dem bloßen Begriff der ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit iſt jedes *Vor* und *Nach*, das man in ihr ſelbſt denken möchte, aufgehoben. Denn könnte auch in ihr noch etwas ſich ereignen — und der angenommene Uebergang von dem wahren Gott zu dem relativ-Einen wäre doch ein Ereigniß —, ſo *wäre* ſie eben nicht die ſchlechthin vorgeſchichtliche, ſondern gehörte ſelbſt zur geſchichtlichen Zeit. Wäre in ihr nicht Ein Princip, ſondern eine Folge von Principien, ſo wäre ſie eine Folge wirklich unterſchiedener Zeiten, und damit ſie ſelbſt ein Theil oder Abſchnitt der geſchichtlichen Zeit. Die ſchlechthin vorgeſchichtliche Zeit iſt die *ihrer Natur nach* untheilbare, abſolut identiſche Zeit, und daher, welche Dauer man ihr zuſchreibe, doch nur als *Moment* zu betrachten, d. h. als Zeit, in der das Ende wie der Anfang und der Anfang wie das Ende iſt, eine Art von Ewigkeit, weil ſie ſelbſt nicht eine Folge von Zeiten, ſondern nur Eine Zeit iſt, die nicht in ſich eine wirkliche Zeit, d. h. eine Folge von Zeiten iſt, ſondern nur relativ gegen die ihr folgende zur Zeit (nämlich zur Vergangenheit) wird. Wenn nun dem ſo iſt, und die ſchlechthin vorgeſchichtliche Zeit keinen weiteren Unterſchied von Zeiten *in ſich ſelbſt* zuläßt, ſo iſt jenes Bewußtſeyn der Menſchheit, dem der relativ-Eine Gott noch der ſchlechthin-Eine iſt, das erſte *wirkliche* Bewußtſeyn der Menſchheit, das Bewußtſeyn, *vor* dem ſie ſelbſt von keinem andern weiß, in dem ſie ſich findet, ſowie ſie ſich findet, dem der Zeit nach kein anderes vorauszudenken iſt; und es folgt alſo, daß wir dem Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang wiſſen, denn im erſten wirklichen Bewußtſeyn iſt er zwar noch nicht *wirklich* (denn kein erſtes Glied für ſich bildet ſchon eine wirkliche Aufeinanderfolge), aber doch potentia vorhanden.

Merkwürdig kann bei übrigens ſo ganz abweichendem Gang hier die Uebereinſtimmung mit David Hume ſcheinen, der zuerſt behauptet hat: *Soweit wir in der Geſchichte zurückgehen, finden wir*

Vielgötterei. Darin alſo pflichten wir ihm völlig bei, wenn ſchon die Unbeſtimmtheit und ſelbſt die Ungenauigkeiten ſeiner Expoſition[*] bedauern laſſen, daß die vorgefaßten Meinungen des Philoſophen hier den Fleiß und die Genauigkeit des Geſchichtsforſchers als entbehrlich erſcheinen ließen. Hume geht von dem ganz abſtracten Begriff Polytheismus aus, ohne der Mühe werth zu halten, in die wirkliche Beſchaffenheit und die verſchiedenen Arten deſſelben einzudringen, und unterſucht nun nach dieſem abſtracten Begriff, wie der Polytheismus habe entſtehen können. Hume hat hier das erſte Beiſpiel jener bodenloſen Art von Raiſonnement gegeben, die nachher ſo oft, nur ohne Humes Witz, Geiſt und philoſophiſchen Scharfſinn, auf hiſtoriſche Probleme angewendet worden iſt, wobei man nämlich, ohne um das hiſtoriſch noch wirklich Erkennbare ſich umzuſehen, ſich vorzuſtellen ſucht, wie die Sache habe zugehen können, und dann herzhaft behauptet, ſie ſey wirklich ſo zugegangen.

---

[*] Zur Vergleichung mögen hier einige ſeiner Stellen angeführt werden. C'est un fait incontestable, qu' en remontant au-delà d'environ 1700 ans on trouve tout le Genre humain idolâtre. On ne saurait nous objecter ici ni les doutes et les principes sceptiques d'un petit nombre de Philosophes, ni le Théisme d'une ou de deux nations tout au plus, Théisme encore, qui n'était pas épuré. (Damit ſcheint Hume die Thatſache der altteſtamentlichen oder gar nur moſaiſchen Religion beſeitigen zu wollen, anſtatt dieſe ſelbſt als Beweis für die Priorität des Polytheismus zu benutzen). Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'Idolatrie (dieß iſt nun jedenfalls, auch von dem Wort Idolatrie abgeſehen, das keineswegs mit Polytheismus gleichbedeutend iſt, zu viel geſagt, und nicht der Geſchichte gemäß), on n'y aperçoit plus la moindre trace (?) d'une Religion plus parfaite: tous les vieux monumens nous presentent le Polythéisme comme la doctrine établie et publiquement reçue. Qu' opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une verité également attestée par l'Orient et par l'Occident, par le Septentrion et par le Midi? — Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons livré le Genre humain au Polytheisme, et pourrions-nous croire que dans les temps les plus reculés, avant la découverte des arts et des sciences, les principes du pur Théisme eussent prévalus? Ce serait dire que les hommes decouvrirent la verité pendant qu'ils etaient ignorans et barbares, et qu'aussitôt, qu'ils commencèrent à s'instruire et à se polir, ils tombèrent dans l'erreur etc. *Histoire naturelle de la R.* p. 3. 4.

Bezeichnend für ſeine Zeit iſt insbeſondere, wie Hume das Alte Teſtament ganz bei Seite ſetzt, gleich als verlöre es ſchon darum, weil es von Juden und Chriſten für eine heilige Schrift angeſehen wird, allen hiſtoriſchen Werth, oder als hörten dieſe Schriften darum, weil ſie vorzüglich nur von Theologen und zu dogmatiſchen Zwecken gebraucht worden ſind, auf, eine Quelle für die Erkenntniß der älteſten religiöſen Vorſtellungen zu ſeyn, mit der an Lauterkeit wie an Alter keine zu vergleichen, und deren Erhaltung, ſo zu ſagen, ſelbſt ein Wunder iſt. Das Alte Teſtament gerade hat uns gedient zu zeigen, in welchem Sinn die Vielgötterei ſo alt iſt wie die Geſchichte. Nicht im Sinn eines Hume'ſchen Polytheismus, ſondern in dem Sinn, daß mit dem erſten wirklichen Bewußtſeyn auch ſchon die erſten Elemente eines ſucceſſiven Polytheismus geſetzt waren. Dieß nun aber noch immer bloß die Thatſache, die nicht unerklärt bleiben darf. Sie muß erklärt werden, heißt: auch dieſes potentia ſchon mythologiſche Bewußtſeyn kann nur ein *gewordenes* ſeyn, aber wie wir ſo eben geſehen, kein *geſchichtlich* gewordenes. Der Vorgang, durch den jenes Bewußtſeyn geworden, das wir ſchon in der abſolut vorgeſchichtlichen Zeit finden, kann alſo nur ein *übergeſchichtlicher* ſeyn. Wie wir früher vom Geſchichtlichen ins Relativ-, dann ins Abſolut-Vorgeſchichtliche fortgeſchritten, ſo ſehen wir uns hier von dem letzten ins Uebergeſchichtliche fortzugehen genöthigt, und wie früher vom Einzelnen zum Volk, vom Volk zu der Menſchheit, ſo jetzt von der Menſchheit *zum urſprünglichen Menſchen ſelbſt*, denn im Uebergeſchichtlichen iſt nur noch dieſer zu denken. Zu einem gleichen Fortgehen ins Uebergeſchichtliche ſehen wir uns aber auch durch eine andere nothwendige Betrachtung genöthigt, durch eine Frage, die bisher nur zurückgehalten wurde, weil die Zeit zu ihrer Erörterung noch nicht gekommen war.

Wir haben die Menſchheit ihr ſelbſt unvordenklich im Verhältniß zu dem relativ-Einen geſehen. Nun gibt es aber außer beiden, dem eigentlichen und dem bloß relativen Monotheismus, welcher Monotheismus nur darum iſt, weil er ſein Gegentheil noch verbirgt — außer beiden gibt es ein Drittes: das Bewußtſeyn könnte überall in keinem Verhältniß zu Gott ſeyn, weder zu dem wahren, noch zu dem, der einen andern auszuſchließen hat. Davon alſo, daß es überhaupt im Verhältniß zu Gott iſt, davon kann der Grund nicht mehr im erſten wirklichen Bewußtſeyn, er kann nur jenſeits deſſelben liegen. Jenſeits des erſten wirklichen Bewußtſeyns iſt aber nichts mehr zu denken, als der Menſch, oder das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtanz vor allem wirklichen Bewußtſeyn, wo der Menſch nicht Bewußtſeyn von ſich iſt (denn dieß wäre ohne ein Bewußtwerden, d. h. ohne einen Actus, nicht denkbar), alſo, da er doch Bewußtſeyn von etwas ſeyn muß, nur Bewußtſeyn von Gott ſeyn kann, nicht mit einem Actus, alſo z. B. mit einem Wiſſen oder Wollen, verbundenes, alſo rein ſubſtantielles Bewußtſeyn von Gott. Der urſprüngliche Menſch iſt nicht actu, er iſt natura sua das Gott Setzende, und zwar — da Gott bloß überhaupt gedacht nur ein Abſtractum iſt, der bloß relativ-Eine aber ſchon dem wirklichen Bewußtſeyn angehört — bleibt für das Urbewußtſeyn nichts, als daß es das den Gott in ſeiner Wahrheit und abſoluten Einheit Setzende iſt. Und ſo denn freilich, wenn es überhaupt zuläſſig iſt, auf ein ſolches weſentliches Gott-Setzen einen Ausdruck anzuwenden, durch den eigentlich ein wiſſenſchaftlicher Begriff bezeichnet wird, oder wenn wir unter Monotheismus eben bloß das Setzen des wahren Gottes überhaupt verſtehen wollen, wäre — Monotheismus die letzte Vorausſetzung der Mythologie; aber, wie Sie nun wohl ſehen, erſtens ein übergeſchichtlicher, zweitens nicht ein Monotheismus des menſchlichen Verſtandes, ſondern der menſchlichen Natur, weil der Menſch in ſeinem urſprünglichen Weſen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott-ſetzende Natur zu ſeyn, weil er urſprünglich nur exiſtirt, um dieſes Gott-ſetzende Weſen zu ſeyn, alſo nicht die für ſich ſelbſt ſeyende, ſondern die Gott zugewandte, in Gott gleichſam verzückte Natur; denn ich brauche überall gern die eigentlichſten und bezeichnendſten Ausdrücke, und fürchte nicht, daß man z. B. hier ſage, das ſey eine ſchwärmeriſche Lehre; denn es iſt ja nicht von dem die

Rede, was der Menſch jetzt iſt, oder auch nur von dem, was er ſeyn kann, nachdem zwiſchen ſeinem Urſeyn und ſeinem jetzigen Seyn die ganze große ereignißvolle Geſchichte in der Mitte liegt. Schwärmeriſch allerdings wäre die Lehre, welche behauptete, daß der Menſch nur Iſt, um das Gott Setzende zu ſeyn; ſchwärmeriſch wäre dieſe Lehre von dem unmittelbaren Gott-ſetzen des Menſchen, wenn man dieſes, nachdem der Menſch den großen Schritt in die Wirklichkeit gethan, zur ausſchließlichen Regel ſeines gegenwärtigen Lebens machen wollte, wie dieß von den Beſchaulichen, den Yogis Indiens oder den perſiſchen Sofis, geſchieht, die innerlich zerriſſen von den Widerſprüchen ihres Götterglaubens, oder des dem Werden unterworfenen Seyns und Vorſtellens überhaupt müde, zu jener Verſenkung in Gott praktiſch zurückſtreben wollen, alſo wie die Myſtiker aller Zeiten nur den Weg rückwärts, nicht aber vorwärts in die freie Erkenntniß finden.

Es iſt eine Frage, die nicht bloß in einer Unterſuchung über die Mythologie, ſondern in jeder Geſchichte der Menſchheit zur Sprache kommen muß, wie das menſchliche Bewußtſeyn von Anfang, ja vor allem andern mit Vorſtellungen religiöſer Natur beſchäftigt, ja ganz von ſolchen eingenommen ſeyn konnte. Aber was in ſo manchen ähnlichen Fällen geſchieht, daß man durch die falſche Stellung der Frage ſich die Antwort ſelbſt unmöglich macht, iſt auch hier geſchehen. Man fragte: wie kommt das Bewußtſeyn zu Gott? Aber das Bewußtſeyn kommt nicht zu Gott; ſeine erſte Bewegung geht, wie wir geſehen, von dem wahren Gott hinweg; im erſten wirklichen Bewußtſeyn iſt nur noch ein Moment deſſelben (denn ſo können wir auch vorläufig ſchon den relativ-Einen anſehen), nicht mehr Er Selbſt; da alſo das Bewußtſeyn, ſowie es aus ſeinem Urſtande heraustritt, ſowie es ſich bewegt, von Gott hinweggeht, ſo bleibt nichts übrig, als daß ihm dieſer urſprünglich angethan ſey, oder daß das Bewußtſeyn Gott an ſich habe, an ſich in dem Sinn, wie man von einem Menſchen ſagt, daß er eine Tugend, oder noch öfter, daß er eine Untugend an ſich habe, womit man eben ausdrücken will, daß ſie ihm ſelbſt nicht gegenſtändlich ſey, nicht etwas das er wolle, ja nicht einmal etwas um das er wiſſe. Der

Menſch (verſteht ſich immer der urſprüngliche weſentliche) iſt an und gleichſam vor ſich ſelbſt, d. h. ehe er ſich ſelbſt hat, ehe er alſo etwas anders geworden iſt — denn ein anderes iſt er ſchon, wenn er auf ſich ſelbſt zurückgehend, ſich ſelbſt Object geworden iſt — der Menſch, ſowie er nur eben Iſt und noch nichts geworden iſt, iſt er Bewußtſeyn Gottes, er hat dieſes Bewußtſeyn nicht, er iſt es, und gerade nur im Nichtactus, in der Nichtbewegung iſt er das den wahren Gott Setzende.

Wir haben von einem Monotheismus des Urbewußtſeyns geſprochen, von dem bemerkt wurde, daß er 1) kein accidenteller, dem Bewußtſeyn irgendwie gewordener, weil ein an der Subſtanz des Bewußtſeyns haftender ſey, daß er 2) eben darum ein geſchichtlich vorauszuſetzender iſt, der dem Menſchen oder dem menſchlichen Geſchlecht zu Theil geworden und ihm ſpäter verloren ging. Da er ein mit der Natur des Menſchen geſetzter iſt, ſo iſt er im Menſchen nicht erſt mit der Zeit, er iſt ihm ewig, weil mit ſeiner Natur geworden; 3) werden wir auch zugeben müſſen, daß dieſer Monotheismus des Urbewußtſeyns kein ſich ſelbſt wiſſender, daß er nur ein natürlicher, blinder iſt, der erſt zu einem gewußten zu werden hat. Wenn nun dieſer Beſtimmung zufolge jemand weiter argumentirte: bei einem blinden Monotheismus könne nicht von einer Unterſcheidung die Rede ſeyn, nicht von Bewußtſeyn des wahren Gottes als ſolchem (d. h. nicht förmlichem), ſo können wir dieß vollkommen zugeben; ferner wenn man ſagte: ſo wie er auf einer Abſorption des menſchlichen Weſens in das göttliche beruhe, ſo werde es hinreichen, jenes Bewußtſeyn als einen natürlichen oder weſentlichen Theismus zu bezeichnen, ſo werden wir auch dem nicht widerſtreiten, zumal es bei gehöriger Auseinanderhaltung der Begriffe und ihrer Bezeichnungen nothwendig iſt, Theismus als das Gemeinſchaftliche und gemeinſchaftlich Vorausgehende, die Indifferenz, die Gleichmöglichkeit von (eigentlichem) Monotheismus und Polytheismus zu ſetzen, und unſere Abſicht kann ja keine andere ſeyn, als aus dem Urbewußtſeyn ſowohl dieſen als jenen hervorgehen zu laſſen. Auf die Frage: was zuerſt geweſen, ob Polytheismus oder Monotheismus, werden wir in gewiſſem Sinne antworten: keines von beiden. Nicht Polytheismus; von dem verſteht es ſich von ſelbſt, daß er nichts Urſprüngliches iſt, dieß geben alle zu, denn alle ſuchen ihn zu erklären. Aber mit einem urſprünglichen Atheismus des Bewußtſeyns, wir haben es ſchon ausgeſprochen, läßt ſich ein Polytheismus, der dieß wirklich iſt, auch nicht begreifen. So wäre alſo wohl Monotheismus das Urſprüngliche? Aber auch dieſer nicht, nämlich nicht nach den Begriffen, welche die Vertheidiger ſeiner Priorität mit dem Wort verbinden, indem ſie damit entweder abſtracten meinen, der ſein Gegentheil nur ausſchließt, aus dem alſo der Polytheismus nie hätte entſtehen können, oder förmlichen, d. h. auf wirklicher Erkenntniß und Unterſcheidung beruhenden. Behielten wir alſo das Wort, ſo iſt es allerdings nur auf die Weiſe möglich, daß wir antworten: Monotheismus zwar, aber der es iſt und nicht iſt; iſt, jetzt nämlich und ſolange das Bewußtſeyn ſich nicht bewegt, nicht iſt, nicht ſo nämlich iſt, daß er nicht Polytheismus werden könnte. Oder in noch beſtimmterer Verwahrung gegen Mißverſtand: Monotheismus zwar, aber der noch nichts von ſeinem Gegentheil, alſo auch ſich ſelbſt nicht als Monotheismus weiß, und weder, indem er ſein Gegentheil ausſchließt, ſich bereits zum abſtracten gemacht, noch indem er es überwunden und als bewältigt in ſich hat, ſchon wirklicher, ſich ſelbſt wiſſender und beſitzender Monotheismus iſt. Nun ſehen wir aber wohl: der Monotheismus, der ſowohl gegen den Polytheismus, als gegen den künftigen förmlichen, auf wirklicher Erkenntniß beruhenden Monotheismus, nur wie die gemeinſchaftliche Möglichkeit oder Materie ſich verhält, iſt ſelbſt bloß materieller Monotheismus, und dieſer iſt vom bloßen Theismus nicht zu unterſcheiden, wenn derſelbe nicht in dem abſtracten Sinn der Neueren, ſondern in dem von uns feſtgeſtellten genommen wird, wo er eben Gleichmöglichkeit von beiden iſt.

Dieſes alſo möchte hinlänglich ſeyn zur Erklärung, in welchem Sinn wir entweder Monotheismus oder Theismus der Mythologie vorausſetzen: 1) nicht förmlichen, in dem der wahre Gott als ſolcher unterſchieden wird; 2) nicht abſtracten, der den Polytheismus nur ausſchließt; denn er hat ihn ja vielmehr noch in ſich. Von hier an nun aber muß unſere ganze Unterſuchung eine andere Wendung nehmen. Laſſen Sie mich daher das zuletzt Verhandelte zum Schluß noch einmal in einer allgemeinen Anſicht zuſammenfaſſen.

Unſere aufſteigende Betrachtung führte uns zuletzt auf das erſte wirkliche Bewußtſeyn der Menſchheit, aber in dieſem ſchon, in dem Bewußtſeyn, über welches hinaus ſie nichts weiß, iſt Gott mit einer Beſtimmung; wir finden als Inhalt dieſes Bewußtſeyns, wenigſtens als unmittelbaren Inhalt nicht mehr das reine göttliche Selbſt, ſondern Gott in einer beſtimmten Exiſtenzform, wir finden ihn als Gott der Macht, der Stärke, als El Schaddai, wie ihn die Hebräer genannt haben, als den Gott Himmels und der Erde. Dennoch iſt der Inhalt dieſes Bewußtſeyns überhaupt Gott, und zwar unſtreitig mit Nothwendigkeit — Gott. Dieſe Nothwendigkeit muß ſich von einem früheren Moment herſchreiben; aber jenſeits des erſten wirklichen Bewußtſeyns iſt nichts mehr zu denken, als das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtanz; dieſes iſt das nicht mit Wiſſen und Willen, ſondern das ſeiner Natur nach, weſentlich, und ſo daß es nichts anderes, nichts außer dem iſt — iſt es das Gott-ſetzende, und als ſelbſt bloß weſentlich, kann es auch nur zu dem Gott in ſeinem Weſen, d. h. in ſeinem reinen Selbſt, im Verhältniß ſeyn. Nun iſt aber weiter ſofort zu begreifen, daß dieſes weſentliche Verhältniß eben nur als Moment zu denken iſt, daß der Menſch in dieſem Außer-ſich-ſeyn nicht verharren kann, daß er herausſtreben muß aus jenem Verſenktſeyn in Gott, um es in ein Wiſſen von Gott, und dadurch in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Aber zu einem ſolchen kann er nur ſtufenweiſe gelangen. Wenn ſich ſein Urverhältniß aufhebt, iſt darum nicht ſein Verhältniß zu Gott überhaupt aufgehoben, denn es iſt ein ewiges, unaufhebliches. Selbſt wirklich geworden, fällt der Menſch dem Gott in ſeiner Wirklichkeit anheim. Nehmen wir nun — in Folge deſſen, was freilich noch nicht philoſophiſch begriffen, aber durch unſere Erklärung des ſucceſſiven Polytheismus faktiſch erwieſen iſt — nehmen wir an, daß der Gott ſeinen Exiſtenzformen nach ebenſo Mehrere, wie er ſeinem göttlichen Selbſt oder Weſen nach Einer iſt, ſo begreift ſich, worauf das Succeſſive des Polytheismus beruht, und wohin es abzielt. Keine jener Formen für ſich iſt dem Gott gleich, wenn ſie aber im Bewußtſeyn zur Einheit werden, ſo iſt dieſe gewordene Einheit als eine *gewordene* auch ein gewußter mit Bewußtſeyn erlangter Monotheismus.

Eigentlicher, mit Wiſſen verbundener Monotheismus findet ſich ſelbſt geſchichtlich nur als Reſultat. Unmittelbar indeß wird das Bewußtſeyn nicht der Vielheit aufeinander folgender, im Bewußtſeyn ſich ablöſender Geſtalten, alſo nicht unmittelbar dem entſchiedenen Polytheismus anheimfallen. Mit der erſten Geſtalt werden die folgenden, wird alſo Polytheismus bloß noch potentia gegeben ſeyn; dieß iſt jener von uns geſchichtlich erkannte Moment, wo das Bewußtſeyn ganz und ungetheilt dem relativ-Einen angehört, der noch nicht im Widerſpruch mit dem ſchlechthin-Einen, ſondern dem Bewußtſeyn *wie* dieſer iſt. In ihm, ſagten wir, betete obwohl unwiſſend die Menſchheit noch immer den Einen an. Der nun folgende entſchiedene Polytheismus iſt nur der Weg zur Befreiung von deſſen einſeitiger Gewalt, nur Uebergang zu dem Verhältniß, das wieder gewonnen werden ſoll. Im Polytheismus iſt nichts durch ein Wiſſen vermittelt; dagegen drückt Monotheismus, der, wenn er Kenntniß des wahren Gottes als ſolchen und mit Unterſcheidung iſt, nur *Reſultat*, nicht das Urſprüngliche ſeyn kann — Monotheismus drückt das Verhältniß aus, das der Menſch zu Gott nur im Wiſſen, nur als ein freies haben kann. Wenn Chriſtus in demſelben Zuſammenhang, wo er die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit als die zukünftige allgemeine ankündigt[1], die Befreiung (σωτηρία) von den Juden kommen läßt, ſo zeigt der Zuſammenhang, daß dieſe Befreiung nach Chriſti Sinn die Befreiung oder Erlöſung von *dem* iſt, was die Menſchheit anbetete ohne es zu *wiſſen*, und Erhebung zu dem, das *gewußt* wird, und was *nur* zu wiſſen iſt. Gott in ſeiner Wahrheit kann nur gewußt werden, zu dem Gott in ſeiner bloßen Wirklichkeit iſt auch ein blindes Verhältniß möglich.

Der Sinn dieſer letzten Entwicklung iſt: Nur ſo *kann* die Mythologie begriffen werden. Darum iſt ſie aber noch nicht *wirklich* begriffen. Inzwiſchen ſind wir auch von der *letzten* zufälligen Vorausſetzung — eines der Mythologie geſchichtlich vorausgegangenen Monotheismus, der, weil er für die Menſchheit nicht ein ſelbſterfundener, nur ein geoffenbarter ſeyn könnte, befreit, und weil dieſe Vorausſetzung noch die letzte von allen früheren ſtehengebliebene war, ſo ſind wir jetzt erſt von *allen* zufälligen Vorausſetzungen frei, damit von allen Erklärungen, die bloß Hypotheſen zu heißen verdienen. Wo aber die zufälligen Vorausſetzungen und die Hypotheſen aufhören, da fängt die Wiſſenſchaft an. Jene zufälligen Vorausſetzungen konnten der Natur der Sache nach nur *geſchichtlicher* Art ſeyn, aber ſie haben ſich durch unſere Kritik vielmehr als *unhiſtoriſche* erwieſen; und außer dem Bewußtſeyn in ſeiner *Subſtanz* und der erſten unſtreitig als natürlich anzuſehenden Bewegung, durch die ſich das Bewußtſeyn jene Beſtimmung zuzieht, vermöge der es der mythologiſchen Succeſſion unterworfen iſt, bedarf es *keiner* Vorausſetzung. *Dieſe* Vorausſetzungen aber ſind nicht mehr geſchichtlicher Natur. Die Grenze möglicher geſchichtlicher Erklärungen war mit dem vorgeſchichtlichen Bewußtſeyn der Menſchheit erreicht, und es blieb nur der Weg ins Uebergeſchichtliche übrig. Der blinde Theismus des Urbewußtſeyns, von dem wir ausgehen, iſt, als mit dem *Weſen* des Menſchen vor aller Bewegung, alſo auch vor allem Geſchehen, geſetzt, nur als ein übergeſchichtlicher zu beſtimmen, und ebenſo läßt ſich jene Bewegung, durch welche der Menſch, aus dem Verhältniß zu dem göttlichen Selbſt geſetzt, dem wirklichen Gott anheimfällt, nur als ein übergeſchichtliches Ereigniß denken.

---

[1] Joh. 4, 23. 24.

Mit ſolchen Vorausſetzungen ändert ſich nun aber auch die ganze Erklärungsweiſe der Mythologie; denn zur Erklärung ſelbſt werden wir begreiflicherweiſe noch nicht fortgehen können; aber welche Erklärungs-*Weiſe* nach den eben bezeichneten Vorausſetzungen allein möglich iſt, läßt ſich auch vorläufig ſchon einſehen.

Zuerſt alſo, wie mit dieſen Vorausſetzungen jedes bloß zufällige Entſtehen von ſelbſt hinwegfalle, wird durch folgende Betrachtungen klar werden.

Der Grund der Mythologie iſt ſchon gelegt im erſten wirklichen Bewußtſeyn, der Polytheismus alſo dem Weſen nach ſchon entſtanden im Uebergang zu dieſem. Hieraus folgt, daß der Act, durch *den* der Grund zum Polytheismus gelegt iſt, nicht ſelbſt in das wirkliche Bewußtſeyn hineinfällt, ſondern außer dieſem liegt. Das erſte wirkliche Bewußtſeyn *findet* ſich ſchon mit dieſer Affection, durch die es von ſeinem ewigen und weſentlichen Seyn geſchieden iſt. Es kann nicht mehr in dieſes zurück und ſo wenig über dieſe Beſtimmung als über ſich ſelbſt hinaus. Dieſe Beſtimmung hat daher etwas dem Bewußtſeyn Unbegreifliches, ſie iſt die nicht gewollte und nicht vorhergeſehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Urſprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geſchieden, keinen Zugang mehr hat. Das Zugezogene, Zufällige, verwandelt ſich in ein Nothwendiges und nimmt unmittelbar die Geſtalt eines nicht wieder Aufzuhebenden an.

Die Alteration des Bewußtſeyns beſteht darin, daß in ihm nicht mehr der ſchlechthin-, ſondern nur noch der relativ-Eine Gott lebt. Dieſem relativen Gott aber folgt der zweite, nicht zufällig, ſondern nach einer objectiven Nothwendigkeit, die wir zwar noch nicht begreifen, aber darum nicht weniger zum voraus als ſolche (als objective) anzuerkennen genöthigt ſind. Mit jener erſten Beſtimmung iſt alſo das Bewußtſeyn zugleich der nothwendigen Auseinanderfolge von Vorſtellungen unterworfen, durch welche der eigentliche Polytheismus entſteht. Die erſte Affection geſetzt, iſt die Bewegung des Bewußtſeyns durch dieſe auseinander folgenden Geſtalten eine ſolche, an der Denken und Wollen, Verſtand und Freiheit keinen Theil mehr haben. Das Bewußtſeyn iſt in dieſe Bewegung unverſehens, auf eine ihm jetzt ſelbſt nicht mehr begreifliche Weiſe verwickelt. Sie verhält ſich zu ihm als ein *Schickſal*, als ein *Verhängniß*, gegen das es nichts vermag. Es iſt eine gegen das Bewußtſeyn *reale*, d. h. jetzt nicht mehr in ſeiner Gewalt befindliche Macht, die ſich ſeiner bemächtigt hat. *Vor* allem Denken iſt es ſchon eingenommen von jenem Princip, deſſen bloß *natürliche* Folge die Vielgötterei und die Mythologie iſt.

Alſo — freilich nicht im Sinn einer Philoſophie, welche den

Menſchen von thieriſcher Stumpfheit und Sinnloſigkeit anfangen läßt, wohl aber in dem Sinn, welchen die Griechen durch verſchiedene ſehr bezeichnende Ausdrücke wie θεόπληκτος, θεοβλαβής u. a. angedeutet, in dem Sinn alſo, daß das Bewußtſeyn mit dem einſeitig-Einen behaftet und gleichſam geſchlagen iſt — befindet ſich die älteſte Menſchheit allerdings in einem Zuſtand von Unfreiheit, von dem wir unter dem Geſetz einer ganz andern Zeit Lebenden uns keinen unmittelbaren Begriff machen können, mit einer Art von stupor geſchlagen (stupefacta quasi et attonita) und von einer fremden Gewalt ergriffen, außer *ſich*, d. h. aus ihrer eigenen Gewalt, geſetzt.

Die Vorſtellungen, durch deren Aufeinanderfolge unmittelbar der formelle, mittelbar aber auch der materielle (ſimultane) Polytheismus entſteht, erzeugen ſich dem Bewußtſeyn *ohne ſein Zuthun*, ja gegen ſeinen Willen und — damit wir das rechte Wort, das allen früheren Erklärungen, die irgendwie *Erfindung* in der Mythologie annehmen, ein Ende macht, und erſt jenes von aller Erfindung Unabhängige, ja *aller Erfindung Entgegengeſetzte*, das wir ſchon früher zu fordern veranlaßt waren, uns wirklich gibt, beſtimmt ausſprechen — die Mythologie entſteht durch *einen* (in Anſehung des Bewußtſeyns) **nothwendigen Proceß**, deſſen Urſprung ins Uebergeſchichtliche ſich verliert und ihm ſelbſt ſich verbirgt, dem das Bewußtſeyn ſich vielleicht in einzelnen Momenten widerſetzen, aber den es im Ganzen nicht aufhalten, und noch weniger rückgängig machen kann.

Hiemit wäre demnach als allgemeiner Begriff der Entſtehungsweiſe der Begriff des *Proceſſes* aufgeſtellt, der die Mythologie, und mit ihr unſere Unterſuchung vollends ganz aus der Sphäre hinwegnimmt, in welcher ſich alle bisherigen Erklärungen gehalten haben. Mit dieſem Begriff iſt über die Frage entſchieden, wie die mythologiſchen Vorſtellungen im Entſtehen gemeint waren. Die Frage, *wie* die mythologiſchen Vorſtellungen gemeint waren, zeigt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit an, in der wir uns finden, anzunehmen, daß ſie als Wahrheit gemeint werden. Darum iſt denn der erſte Verſuch, ſie uneigentlich auszulegen, d. h. eine Wahrheit in ihnen anzunehmen, aber eine andere, als die ſie unmittelbar ausdrücken, — der zweite, eine ursprüngliche Wahrheit in ihnen zu ſehen, aber die *entſtellt* werden. Aber man kann nach dem jetzt gewonnenen Reſultat vielmehr die Frage aufwerfen, ob die mythologiſchen Vorſtellungen überhaupt *gemeint*, nämlich ob ſie Gegenſtand eines Meinens, d. h. eines freien Fürwahrhaltens, geweſen. Auch hier war alſo die Frage falſch geſtellt, ſie war geſtellt unter einer Vorausſetzung, die ſelbſt unrichtig war. Die mythologiſchen Vorſtellungen ſind weder erfundene, noch freiwillig angenommene. — Erzeugniſſe eines vom Denken und Wollen unabhängigen Proceſſes, waren ſie für das ihm unterworfene Bewußtſeyn von unzweideutiger und unabweislicher Realität. Völker wie Individuen ſind nur Werkzeuge dieſes Proceſſes, den ſie nicht überſchauen, dem ſie dienen, ohne ihn zu begreifen. Es ſteht nicht bei ihnen, ſich dieſen Vorſtellungen zu entziehen, ſie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn ſie *kommen* ihnen nicht von außen, ſie *ſind* in ihnen, ohne daß ſie ſich bewußt ſind, wie; denn ſie kommen aus dem Innern des Bewußtſeyns ſelbſt, dem ſie mit einer Nothwendigkeit ſich darſtellen, die über ihre Wahrheit keinen Zweifel verſtatte.

Iſt man einmal auf den Gedanken einer ſolchen Entſtehungsweiſe gekommen, ſo begreift es ſich vollkommen, daß die bloß materiell betrachtete Mythologie ſo räthſelhaft ſchien, indem es eine bekannte Sache iſt, daß auch anderes auf einem geiſtigen Proceß, auf einer eigenthümlichen inneren Erfahrung Beruhende, demjenigen, dem dieſe Erfahrung fehlt, als fremd und unverſtändlich erſcheint, indeß es für den, dem der innere Vorgang nicht verborgen iſt, einen ganz begreiflichen und vernünftigen Sinn hat. Die Hauptfrage in Anſehung der Mythologie iſt die Frage nach der Bedeutung. Aber die Bedeutung der *Mythologie* kann nur die Bedeutung des *Proceſſes* ſeyn, durch den ſie entſteht.

Wären die Perſönlichkeiten und die Ereigniſſe, welche Inhalt der Mythologie ſind, von der Art, daß wir ſie nach den angenommenen Begriffen für mögliche Gegenſtände einer unmittelbaren Erfahrung halten könnten, wären Götter Weſen, die erſcheinen könnten, ſo würde niemand je daran gedacht haben, ſie in anderem als im *eigentlichen* Sinne zu nehmen. Man hätte den Glauben an die Wahrheit und Objectivität dieſer Vorſtellungen, den wir dem Heidenthum ſchlechterdings zuſchreiben müſſen, ſoll es uns anders nicht ſelbſt zur Fabel werden, ganz einfach aus einer *wirklichen Erfahrung* jener früheren Menſchheit ſich erklärt; man hätte einfach angenommen, daß dieſe Perſönlichkeiten, dieſe Begebenheiten ihr in der That ſo vorgekommen und erſchienen ſeyen, alſo ihr ganz in ihrem eigentlichen Verſtande auch wahr geweſen, gerade ſo wie die analogen Erſcheinungen und Begegniſſe, die von den Abrahamiden erzählt werden, und die uns in dem jetzigen Zuſtand ebenfalls unmögliche ſind, ihnen wahre geweſen ſind. Eben dieß nun aber, was ſich früher nicht denken ließ, iſt durch die jetzt begründete Erklärung möglich gemacht, dieſe Erklärung iſt die erſte, welche eine Antwort auf die Frage hat: wie es möglich geweſen, daß die Völker des Alterthums jenen religiöſen Vorſtellungen, die uns als durchaus widerſinnig und vernunftwidrig erſcheinen, nicht nur Glauben ſchenken, ſondern ihnen die ernſteſten, zum Theil ſchmerzlichen Opfer bringen konnten.

Weil die Mythologie nicht ein künſtlich, ſondern ein natürlich, ja unter der gegebenen Vorausſetzung mit Nothwendigkeit Entſtandenes iſt, laſſen ſich in ihr nicht *Inhalt* und *Form*, *Stoff* und *Einkleidung* unterſcheiden. Die Vorſtellungen ſind nicht erſt in einer andern Form vorhanden, ſondern ſie entſtehen nur in und alſo zugleich auch mit dieſer Form. Ein ſolches organiſches Werden war früher von uns in dieſem Vortrag ſchon einmal gefordert, aber das Princip des Proceſſes, wodurch es allein erklärbar wird, war nicht gefunden.

Weil das Bewußtſeyn weder die Vorſtellungen ſelbſt, noch deren Ausdruck wählt oder erfindet, ſo entſteht die Mythologie gleich *als ſolche*, und in keinem andern Sinn, als indem ſie ſich ausſpricht. Zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher ſich der *Inhalt* der Vorſtellungen erzeugt, hat die Mythologie von Anfang an *reelle* und alſo auch *doctrinelle* Bedeutung; zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher auch die *Form* entſteht, iſt ſie durchaus eigentlich, d. h. es iſt alles in ihr ſo zu verſtehen wie ſie es ausſpricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes geſagt wäre. Die Mythologie iſt nicht allegoriſch, ſie iſt tautegoriſch[1]. Die Götter ſind ihr wirklich exiſtirende Weſen, die nicht etwas anderes ſind, etwas anderes bedeuten, ſondern nur das bedeuten, was ſie ſind. Früher wurden Eigentlichkeit und doctrineller Sinn einander entgegengeſetzt. Aber beides (Eigentlichkeit und doctrineller Sinn) läßt ſich nach unſerer Erklärung nicht trennen, und anſtatt zum Beſten irgend einer doctrinellen Bedeutung die Eigentlichkeit hinzugeben, oder die Eigentlichkeit, aber auf Koſten des doctrinellen Sinns, zu retten, wie die poetiſche Anſicht, ſind wir umgekehrt vielmehr durch unſere Erklärung genöthigt, die durchgängige Einheit und Untheilbarkeit des Sinnes zu behaupten.

Um den Grundſatz der unbedingten Eigentlichkeit ſogleich in der Anwendung zu zeigen, erinnern wir uns, daß in der Mythologie zwei Momente unterſchieden wurden: 1) das polytheiſtiſche; in Bezug auf dieſes werden wir alſo nach Verwerfung jedes uneigentlichen Sinns behaupten, daß *wirklich* von Göttern die Rede ſey; was dieß ſagen will, braucht nach früheren Erklärungen keiner wiederholten Erörterung. Nur iſt inzwiſchen die Ermittelung hinzugekommen, daß der Mythologie erzeugende Proceß ſchon im *erſten wirklichen Bewußtſeyn* der Menſchheit ſeinen Grund und ſeinen Anfang hat. Hieraus folgt, daß die Göttervorſtellungen zu *keiner* möglichen oder angeblichen Zeit jener zufälligen Entſtehung überlaſſen ſeyn konnten, die in den gewöhnlichen Hypotheſen angenommen wird, und daß insbeſondere für einen angeblich *vor*mythologiſchen Polytheismus, wie er zum Theil von jenen Erklärungen vorausgeſetzt wird, ſo wenig eine Zeit übrig bleibt, als für die Reflexionen über Naturerſcheinungen, aus welchen nach Heyne, Hermann oder Hume die Mythologie entſtanden ſeyn ſoll, denn das erſte wirkliche Bewußtſeyn war der Sache nach ſchon ein mythologiſches. Jener bloß ſogenannte Polytheismus ſoll auf zufälligen Vorſtellungen unſichtbarer übermächtiger Weſen beruhen; es hat aber urſprünglich nie einen Theil des Menſchengeſchlechts gegeben, der in dem Fall war, auf ſolche Weiſe zu Göttervorſtellungen zu kommen. Dieſer Polytheismus vor der Mythologie iſt alſo ein bloßes Figment der Schule; es iſt, dürfen wir ſagen, *hiſtoriſch* bewieſen, daß vor dem mythologiſchen kein anderer ſeyn konnte, daß es nie einen andern Polytheismus gab als einen mythologiſchen, d. h. der mit dem von uns nachgewieſenen Proceß geſetzt iſt, keinen alſo, in dem nicht wirkliche Götter, d. h. in dem nicht *Gott* der letzte Inhalt geweſen wäre. Aber die Mythologie iſt nicht bloß Polytheismus überhaupt, ſondern 2) geſchichtlicher, ſo ſehr, daß der, welcher nicht (potentiâ oder actu) geſchichtlich wäre, auch nicht mythologiſch genannt werden könnte. Aber auch in Anſehung dieſes Momentes iſt die unbedingte Eigentlichkeit feſtzuhalten, die Aufeinanderfolge als eine wirkliche zu verſtehen. Sie iſt eine Bewegung, der das Bewußtſeyn *in der That* unterworfen iſt, die ſich *wahrhaft ereignet*. Selbſt in dem Speciellen der Aufeinanderfolge, daß jenem Gott dieſer und kein anderer vorausgeht oder folgt, iſt nicht Willkür, ſondern Nothwendigkeit, und ſogar in Anſehung der beſonderen Umſtände jener Ereigniſſe, die in der

---

[1] Ich entlehne dieſen Ausdruck von dem bekannten Coleridge, dem erſten ſeiner Landsleute, der deutſche Poeſie und Wiſſenſchaft, insbeſondere aber Philoſophie verſtanden und ſinnvoll benutzt hat. Der Ausdruck findet ſich in einem übrigens wunderlichen Aufſatz in den Transactions of the R. Society of Literature. Mich hat dieſer Aufſatz beſonders erfreut, weil er mir zeigte, wie eine meiner früheren Schriften, deren philoſophiſcher Gehalt und Belang in Deutſchland ſo wenig oder vielmehr gar nicht verſtanden werden — die Schrift über die Gottheiten von Samothrake — von dem vielbegabten Britten in ihrer Bedeutung verſtanden worden. Für den erwähnten treffenden Ausdruck überlaſſe ich ihm gerne die von ſeinen eigenen Landsleuten ſcharf, ja zu ſcharf gerügten Entlehnungen aus meinen Schriften, bei welchen mein Name nicht genannt worden. Einem wirklich congenialen Mann ſollte man dergleichen nicht anrechnen. Die Strenge ſolcher Cenſuren in England beweiſt jedoch, welcher Werth dort auf wiſſenſchaftliche Eigenthümlichkeit gelegt und wie ſtreng das suum cuique in der Wiſſenſchaft beobachtet wird. Coleridge braucht übrigens das Wort tautegoriſch als gleichbedeutend mit philosophem, was freilich meinem Sinn nicht gemäß wäre, allein er will vielleicht nur ſagen, die Mythologie müſſe gerade ebenſo eigentlich genommen werden, wie man ein Philoſophem zu nehmen pflegt, und dieß hat er aus der obenerwähnten Abhandlung ganz richtig herausgefühlt. Wunderlich habe ich den Aufſatz genannt wegen der Sprache; denn wenn wir einen Theil früherer Kunſtausdrücke zu verlaſſen bemüht ſind, oder gern verlaſſen würden, wenn es die Sache erlaubte, gibt er ſeinen deſſen ungewohnten Landsleuten unbedenklich, wenn auch mit einiger Ironie, Ausdrücke wie subject-object und ähnliche zu genießen.

Göttergeſchichte vorkommen, ſo ſeltſam ſie uns ſcheinen mögen, werden im Bewußtſeyn ſtets die Verhältniſſe ſich nachweiſen laſſen, aus welchen die Vorſtellung derſelben natürlich hervorging. Die Entmannung des Uranos, die Entthronung des Kronos und die andern zahlreichen Thaten und Begebenheiten der Göttergeſchichte brauchen, um einen verſtändlichen und begreiflichen Sinn anzunehmen, nicht anders als buchſtäblich verſtanden zu werden.

Man kann auch nicht etwa, wie es wohl mit der Offenbarung verſucht worden, Lehre und Geſchichte unterſcheiden, die letzte als bloße Einkleidung der erſten betrachten. Die Lehre iſt nicht außer der Geſchichte, ſondern eben die Geſchichte ſelbſt iſt auch die Lehre, und umgekehrt das Doctrinelle der Mythologie iſt gerade im Geſchichtlichen enthalten.

Objectiv betrachtet iſt die Mythologie wofür ſie ſich gibt, wirkliche Theogonie, Göttergeſchichte; da indeß wirkliche Götter nur die ſind, denen Gott zu Grunde liegt, ſo iſt der letzte Inhalt der Göttergeſchichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtſeyn, zu dem ſich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten.

Subjectiv oder ihrer Entſtehung nach iſt die Mythologie ein theogoniſcher Proceß. Sie iſt 1) ein Proceß überhaupt, den das Bewußtſeyn wirklich vollbringt, ſo nämlich, daß es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt iſt, und ſtets im folgenden den vorausgegangenen feſthält, alſo die Bewegung im eigentlichen Sinn erlebt. Sie iſt 2) ein wirklich theogoniſcher Proceß, d. h. der ſich herſchreibt von einem weſentlichen Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, einem Verhältniß, in dem es ſeiner Subſtanz nach, vermöge deſſen es alſo überhaupt das natürlich (natura sua) Gott-ſetzende iſt. Das Bewußtſeyn kann, weil das urſprüngliche Verhältniß ein natürliches iſt, nicht aus demſelben heraustreten, ohne durch einen Proceß in daſſelbe zurückgeführt zu werden. Hiebei kann es denn (ich bitte dieß wohl zu bemerken) nicht umhin, als das Gott nur noch mittelbar — nämlich eben durch einen Proceß — wieder ſetzende zu erſcheinen, d. h. es kann nicht umhin, eben als das Gott erzeugende, demnach theogoniſche zu erſcheinen.

Neunte Vorleſung.

Werfen wir von dem erreichten Standpunkt einen letzten Blick zurück auf die bloß äußeren Vorausſetzungen, mit denen man in den frühern Hypotheſen die Mythologie zu begreifen dachte (auch die Offenbarung war ja eine ſolche): ſo war es unſtreitig ein weſentlicher Schritt zur philoſophiſchen Betrachtung der Mythologie überhaupt, daß ihre Entſtehung in das Innere der urſprünglichen Menſchheit verſetzt wurde, daß nicht mehr Dichter oder kosmogoniſche Philoſophen oder Anhänger einer geſchichtlich vorausgegangenen religiöſen Lehre als Urheber galten, ſondern das menſchliche Bewußtſeyn ſelbſt als der wahre Sitz und das eigentliche erzeugende Princip der mythologiſchen Vorſtellungen erkannt wurde.

In der ganzen bisherigen Entwicklung habe ich mich bemüht, jeden Fortſchritt, den die Unterſuchung früheren Forſchern verdankte, an ſeiner Stelle nach Gebühr zu erkennen und zu bezeichnen, und ſelbſt denjenigen Anſichten, die als ganz zufällige erſcheinen konnten, eine Seite abzugewinnen, von der ſie gleichwohl als nothwendige ſich darſtellten. Auch daß keine irgend erwähnenswerthe Vorſtellung von der Mythologie übergangen werden, war durch die Methode verbürgt. Auf eine Schrift jedoch noch beſondere Rückſicht zu nehmen, veranlaßt uns ſchon ihr Titel, welcher etwas der Abſicht und dem Inhalt der gegenwärtigen Vorträge Aehnliches anzukündigen ſchien; wir meinen die Schrift des zu früh verſtorbenen K. Ottfried Müller: Prolegomena zu einer wiſſenſchaftlichen Mythologie 1825. Dort fand ich folgende Sätze, welche mit einigen der meinigen, vier Jahre früher vorgetragenen übereinzuſtimmen ſcheinen konnten. „Die Mythologie iſt von Anfang an durch die Vereinigung und gegenſeitige Durchdringung des Ideellen und Reellen entſtanden“ [1], wo unter dem Ideellen das Gedachte, unter dem Reellen das Geſchehene verſtanden iſt. Unter dem Geſchehenen verſteht er übrigens, wie wir ſehen werden, nicht die Form des Geſchehens in der Mythologie, ſondern ein wirklich Geſchehenes **außer** der Mythologie. Eben derſelbe will für die Entſtehung der Mythen von Erfindung nichts wiſſen, aber in welchem Sinn? Wie er ſich ſelbſt erklärt, in dem Sinn, in welchem Erfindung „eine freie und abſichtliche Handlung ſeyn ſoll, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden ſoll“ [2]. In dieſem Sinn haben wir Erfindung weder angenommen noch verworfen. Müller läßt aber doch Erfindung inſofern zu, als ſie eine gemeinſchaftliche iſt. Dieß erhellt aus dem, was er annimmt, „daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen im Mythus eine gewiſſe Nothwendigkeit obgewaltet habe, daß die Bildner (d. h. doch wohl Erfinder?) des Mythus durch Antriebe, die auf alle gemeinſchaftlich wirkten, darauf (doch wohl auf den Mythus?) hingeführt wurden, und daß im Mythus jene verſchiedenen Elemente (Ideelles und Reelles) zuſammenwuchſen, ohne [3] daß diejenigen, durch welche es geſchah, ſelbſt ihre Verſchiedenheit erkannt, zum Bewußtſeyn gebracht hätten“. Dieß käme alſo auf jenen gemeinſchaftlichen Kunſttrieb (wahrſcheinlich eines Mythen erzeugenden Volks) zurück, den wir früher [4] ebenfalls als eine Möglichkeit bezeichnet haben, die aber dort ebenſo auch beſeitigt worden. Es ſcheint, daß dieſe Durchdringung des Idealen und Realen in ihrer Anwendung auf Mythologie (denn den allgemeinen Gedanken hatte der gelehrte Mann wohl jedenfalls aus einer philoſophiſchen Schule mitgebracht) manchem Alterthumsforſcher als dunkel und myſtiſch vorkam. O. Müller ſucht ſie daher durch Beiſpiele zu erklären, und da werden wir dann ſeine Meinung deutlich ſehen. Das erſte dieſer Beiſpiele wird von der Peſt im erſten Buch der Ilias hergenommen, wo bekanntlich Agamemnon den Prieſter des Apollo beleidigt, dann dieſer den Gott ihn zu rächen bittet, der ſofort die Peſt kommen läßt, und wo die Facta, d. h. alſo, daß die Tochter eines Apollo-Prieſters von dem Vater vergebens zurückgefordert, der Vater mit Hohn abgewieſen wurde, hierauf die Peſt ausbrach, wo, dieſe Fakta als richtig angenommen, „alle die, welche von dem Glauben an Apollos rächende und ſtrafende Gewalt erfüllt waren", ſogleich jeder von ſelbſt und mit völliger Uebereinſtimmung die Verbindung machten, daß Apollo die Peſt auf Bitte ſeines durch verweigerte Zurückgabe der Tochter beleidigten Prieſters geſandt, und jeder dieſe Verbindung mit derſelben Ueberzeugung ausſprach, wie die Facta (man ſieht hier, was ihm das Geſchehene bedeutet), die er ſelbſt geſehen hatte. Hieraus ſcheint abzunehmen, daß die vorgetragene Erklärung nach der eigenen Meinung ihres Urhebers ſich gar nicht auf das allein Räthſelhafte, nämlich wie die Menſchen dazu gekommen, von der Exiſtenz eines Apollon und ſeiner rächenden und ſtrafenden Gewalt überzeugt zu ſeyn, alſo auf den eigentlichen Inhalt der Mythologie ſelbſt erſtrecken ſollte; denn jene Erzählung im erſten Buch der Ilias gehört ſo wenig zur Mythologie ſelbſt, als die Erzählung von der Legio fulminatrix oder ähnliche zur chriſtlichen Lehre ſelbſt gehören. Nachdem ich dieß gefunden, ſah ich, daß O. Müllers Prolegomenen mit der Philoſophie der Mythologie nichts gemein haben. Dieſe bezieht ſich auf das Urſprüngliche, auf die Göttergeſchichte ſelbſt, nicht auf die Mythen, welche erſt dadurch entſtehen, daß ein hiſtoriſches Factum mit einer Gottheit in Verbindung geſetzt wird, und aus dieſem Grunde konnte auch unter den früheren Anſichten der Mythologie die O. Müller'ſche nicht erwähnt werden, weil ſie ſich gar nicht auf eigentliche Mythologie bezieht. Denn darum, wie dieſe von der Mythologie abgeleiteten Erzählungen entſtanden ſind, darum bekümmert ſich die Philoſophie der Mythologie nicht. Das wäre ebenſo, als wenn da, wo von dem Sinn des Chriſtenthums die Rede iſt, jemand von den Legenden ſpräche und erklären wollte, wie dieſe entſtanden ſind. Natürlich weß das Herz voll iſt, davon gehet der Mund über. Wenn einmal mit Göttervorſtellungen erfüllt, werden ſie dieſe in alle Verhältniſſe, alſo auch in alle Erzählungen eingemiſcht haben, und ſo werden freilich ohne Verabredung, ohne Abſicht, mit einer Art von Nothwendigkeit Mythen im Sinne O. Müllers entſtehen.

---

[1] S. 100.

[2] S. 111.

[3] Dieſes „ohne“ iſt hier ergänzt worden, weil es zum Sinn nothwendig ſcheint, im Text fehlt es.

[4] 3. Vorleſung.

Wenn ich nun in dieſer ganzen Entwicklung mich der hiſtoriſchen Treue gegen meine Vorgänger befleißigt und jedem das Seine zu geben geſucht habe, ſo wird man es mir nicht verübeln können, wenn ich dieſe Gerechtigkeit auch auf mich ſelbſt anwende, und jenen erſten Schritt, ohne den ich wohl nie veranlaßt geworden wäre, auf Mythologie ſich beziehende Vorträge zu halten, — den Gedanken, den Sitz, das ſubjectum agens der Mythologie in dem menſchlichen Bewußtſeyn ſelbſt zu ſuchen, mir vindicire. Dieſer Gedanke, an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen, das menſchliche Bewußtſeyn ſelbſt zu ſetzen, erhielt ſpäter etwas Entſprechendes in dem Verſuch, für die Offenbarungslehre das chriſtliche Bewußtſeyn zum Träger und zur Stütze aller chriſtlichen Ideen zu machen, wiewohl hiebei, wie es ſcheint, mehr das Mittel geſucht wurde, ſich aller objectiven Fragen zu entledigen, während es dort vielmehr darauf ankam, den mythologiſchen Vorſtellungen Objectivität zu erringen.

Goethe äußerte — ich weiß im Augenblick nicht, bei welcher Gelegenheit: Wer in einer Arbeit etwas vor ſich zu bringen und nicht geſtört zu ſeyn wünſche, der werde wohl thun, ſein Vorhaben ſo viel möglich geheim zu halten. Der geringſte Nachtheil, den er im entgegengeſetzten Fall zu erwarten hat, iſt, wenn man zufällig die Meinung von ihm hat, daß er wiſſe, wo ein Schatz zu heben iſt, darauf gefaßt ſeyn zu dürfen, daß viele in Haſt und Eile vor ihm den Schatz zu gewinnen hoffen, oder wenn ſie recht höflich und beſcheiden ſind, ihm wenigſtens bei Hebung deſſelben behülflich ſeyn wollen. Da iſt denn offenbar der öffentliche Lehrer, der nicht bloß längſt Bekanntes wiederholt, am übelſten daran, da er bald Tauſende zu Mitwiſſern hat, und was in Deutſchland einmal vom Katheder vorgetragen wird, auf allerhand Wegen und Schleichwegen, insbeſondere durch nachgeſchriebene Hefte, ſich nach Umſtänden in die weiteſte Ferne verbreitet. Man hat es akademiſchen Lehrern oft mißdeutet, und es bald als Bekenntniß von Ideenarmuth, bald als unedle Mißgunſt getadelt, wenn ſie gegen unbefugte Aneignung bloß mündlich von ihnen mitgetheilter Gedanken ſich nicht ganz gleichgültig verhielten. Das Erſte nun könnte man ſich gefallen laſſen, denn niemand iſt verpflichtet, an Ideen reich zu ſeyn, unverſchuldete Armuth keine Schande. Den andern Vorwurf betreffend, ſollte man doch ſo billig ſeyn zu überlegen, daß wer nie z. B. ſo glücklich geweſen, ſein Vaterland mit den Waffen zu vertheidigen, der an den öffentlichen Angelegenheiten der Verwaltung oder Geſetzgebung nie Theil genommen hat, und auf das Dic cur hic überhaupt nur mit ſeinen dichteriſchen Hervorbringungen oder einigen wiſſenſchaftlichen Ideen antworten kann, wohl einiges Recht hat, ſich den Anſpruch, den er darauf bei den Mitlebenden oder bei der Nachwelt gründen zu können meint, rein zu bewahren, wie denn die edelſten Geiſter dafür nicht unempfindlich geweſen. Der eben genannte große Dichter erwähnt es in ſeiner Lebensbeſchreibung, wenn ein Jugendbekannter ihm ein bloßes Sujet vorwegnimmt, nicht einmal wie mir ſcheint ein ſonderlich beneidenswerthes. Sagt man, daß es dem Reichen wohl gezieme, von ſeinem Ueberfluß der Armuth etwas zukommen zu laſſen, ſo fehlt es wohl keinem, der eigene Gedanken über wiſſenſchaftliche oder im Leben vorkommende Gegenſtände hat und ſie zutraulich zu äußern gewohnt iſt, an Gelegenheit, dieſe chriſtliche Tugend in der Stille zu üben. Doch hat auch dieſe Freigebigkeit ihre Grenzen, denn mit keiner andern werden ſo viele Undankbare erzeugt. Ich rede nicht von dem gewöhnlichen Undank, über den manche Lehrer ſich beſchweren: vielleicht geht es hiemit ſo natürlich zu, als damit, daß ein magnetiſcher Pol im Berührungspunkt den ihm entgegengeſetzten Pol hervorruft. Wer aber einmal die ihm zufällig bekannt gewordenen Ideen eines andern als eigene zu Markt gebracht, wird natürlicherweiſe deſſen unverſöhnlicher Feind. Sonderbar, von eben ſolchen, welche ſich nicht nachdrücklich genug gegen den Nachdruck erklären zu können glauben, und denen, die dieſes ſchmähliche Handwerk ausüben, die ſchimpflichſten Namen beilegen, Nachſicht gegen den Vordruck empfehlen zu hören, der doch, im Fall er ſeinen Zweck erreichen könnte, ein weit ſchlimmerer Diebſtahl als der erſte ſeyn würde. Gegen den Nachdruck werden auch die fehlervollen Ausgaben geltend gemacht; in welcher Geſtalt aber entwendete Ideen in die Welt kommen, meiſt ſo zugerichtet und verunreinigt, daß ſie dem Urheber ſelbſt zuwider werden könnten, wird nicht beachtet. Hefte benutzen, die einem öffentlichen Lehrer nachgeſchrieben ſind, der nicht ſchon Bekanntes, ſondern neue und eigenthümliche Ideen mittheilt, heißt von dieſem lernen wollen, ohne ſich als ſeinen Schüler zu bekennen, heißt zugleich über Mitbewerber, denen entweder die Gelegenheit zu ſolchem Gebrauch fehlt oder die ihn verſchmähen, einen Vorſprung zu gewinnen ſuchen; denn wer auch vor materieller Benutzung ſich hütet, hat wenigſtens in Anſehung der Methode, der Behandlung, der Ausdrucksweiſe, wenn dieſe neu und eigenthümlich ſind, einen Vortheil gewonnen. Wenn nun übrigens dieß alles weniger hoch angeſchlagen wird, ſo iſt es, weil am Ende doch der wahre Urheber ſich immer unterſcheidet, und ſtatt des Sic vos non vobis der andere Spruch in Erfüllung geht: Sic redit ad dominum, quod fuit ante suum.

Unſer letztes Reſultat war, daß die Mythologie überhaupt durch einen Proceß entſteht, ſpeciell durch einen theogoniſchen Proceß, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn durch ſein Weſen feſtgehalten iſt. Nachdem dieſer Begriff gewonnen iſt, wird zufolge des in dieſer ganzen Unterſuchung befolgten Gangs eben dieſer Begriff unmittelbar wieder zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, ja eben jener Proceß wird der einzige Gegenſtand der *Wiſſenſchaft* ſeyn, welcher die bisherigen Vorträge zur Einleitung gedient haben. Es wird Ihnen nicht entgangen ſeyn, daß wir jenes Ergebniß vorerſt nur benutzt haben, die *ſubjective* Bedeutung des Proceſſes, die, welche er für *die in ihm begriffene Menſchheit* hatte, in Betracht zu ziehen. Dieſe mußte auch vor allem erledigt werden; denn von der Frage, was die Mythologie urſprünglich, d. h. was ſie denen bedeutet, welchen ſie entſtand, war dieſe ganze Unterſuchung ausgegangen. Was alſo dieſe Frage betrifft, ſo iſt ein vollkommen befriedigender Aufſchluß erreicht, und dieſe Unterſuchung darf als abgeſchloſſen betrachtet werden. Aber eben damit ſind wir zu der höheren Frage aufgefordert, was der Proceß nicht in Bezug auf das ihm unterworfene Bewußtſeyn, was er an ſich, was er objectiv bedeutet.

Nun haben wir geſehen, daß die in ihm ſich erzeugenden Vorſtellungen für die von denſelben ergriffene Menſchheit eine ſubjective Nothwendigkeit haben, und ebenſo auch eine ſubjective Wahrheit. Dieß würde nun, wie Sie wohl ſehen, nicht verhindern, daß dieſelben Vorſtellungen objectiv betrachtet dennoch falſche und zufällige wären, und auch in dieſem Sinn laſſen ſich Erklärungen denken, von denen, weil ſie erſt auf dem jetzigen Standpunkt ſubjectiver Nothwendigkeit möglich werden, früher nicht die Rede ſeyn konnte. Alle früheren blieben mit ihren Vorausſetzungen innerhalb der geſchichtlichen Zeit ſtehen; wir haben jetzt eine Erklärung aufgeſtellt, die auf einen übergeſchichtlichen Vorgang zurückgeht, und hier finden wir denn Vorgänger, an die früher nicht gedacht werden konnte. Es iſt eine ſehr alte Meinung, welche das Heidenthum wie alles Verderben in der Menſchheit vom Sündenfall allein ableitet. Dieſe Ableitung kann bald eine bloß moraliſche, bald eine pietiſtiſche oder myſtiſche Farbe annehmen. In jeder Geſtalt aber verdient ſie Anerkennung um der Einſicht willen, daß die Mythologie ſich nicht ohne eine reelle Verrückung des Menſchen von ſeinem urſprünglichen Standpunkte erklären laſſe. Darin ſtimmt ſie mit unſerer Erklärung überein; dagegen wird nun der Verlauf der Erklärung ein anderer ſeyn, inwiefern ſie insbeſondere nöthig findet, die Natur herbei zu ziehen und den Polytheismus durch Naturvergötterung zu erklären. In der Art, wie ſie die Menſchheit auf Naturvergötterung fallen läßt, unterſcheidet ſich die theologiſche Anſicht von den gerühmten analogen Erklärungen; mit der Naturvergötterung aber kehrt ſie unter eine ſchon früher dageweſene Kategorie von Deutungen zurück. Der Menſch, durch die Sünde in die Attractions-Sphäre der Natur gerathen, und in dieſer Richtung immer tiefer ſinkend, vermiſcht das Geſchöpf mit dem Schöpfer, der ihm dadurch aufhört Einer zu ſeyn, und Viele wird. Dieß möchte in Kürze der Inhalt dieſer Erklärung ſeyn — in ihrer einfachſten

Form. Ins Myſtiſche gewendet, konnte ſie ſich etwa auf folgende Weiſe näher ausſprechen. Allerdings nicht von einem urſprünglichen, wenn auch noch ſo herrlichen Wiſſen, ſondern von einem Seyn des Menſchen in der göttlichen Einheit, müſſen wir ausgehen. Der Menſch iſt in das Centrum der Gottheit erſchaffen, und es iſt ihm weſentlich, im Centrum zu ſeyn, denn nur da iſt er an ſeinem wahren Ort. Solang er nun in dieſem ſich befindet, ſieht er die Dinge, wie ſie in Gott ſind, nicht in der geiſt- und einheitsloſen Aeußerlichkeit des gewöhnlichen Sehens, ſondern wie ſie ſtufenweiſe ineinander, dadurch im Menſchen als ihrem Haupt, und durch ihn in Gott aufgenommen ſind. Sowie aber der Menſch aus dem Mittelpunkt ſich bewegt hat und gewichen iſt, verwirrt ſich ihm die Peripherie und verrückt ſich jene göttliche Einheit, denn er ſelbſt iſt nicht mehr göttlich über den Dingen, ſondern ſelbſt auf gleiche Stufe mit ihnen herabgeſunken. Indem er aber ſeine centrale Stellung und die damit verbundene Anſchauung, während er ſchon an einem andern Orte iſt, behaupten will, entſteht aus dem Streben und Ringen, im ſchon Geſtörten und Auseinandergegangenen die urſprüngliche göttliche Einheit feſtzuhalten, jene mittlere Welt, die wir eine Götterwelt nennen, und die gleichſam der Traum eines höheren Daſeyns iſt, den der Menſch eine Zeit lang fortträumt, nachdem er aus demſelben herabgeſunken iſt; und dieſe Götterwelt entſteht ihm in der That auf eine unwillkürliche Weiſe als Folge einer ihm durch ſein urſprüngliches Verhältniß ſelbſt auferlegten Nothwendigkeit, deren Wirkung bis zum endlichen Erwachen fortdauert, wo er ſich, zur Selbſterkenntniß gekommen, in dieſe außergöttliche Welt ergibt, froh von dem unmittelbaren Verhältniß, das er nicht behaupten kann, losgekommen zu ſeyn, und um ſo mehr bemüht, ein vermitteltes aber zugleich ihn ſelbſt freilaſſendes an deſſen Stelle zu ſetzen.

In dieſer Erklärung wird auch auf das Urſeyn des Menſchen zurückgegangen: die Mythologie iſt nicht weniger die Folge eines unwillkürlichen Proceſſes, dem der Menſch dadurch anheimfällt, daß er von ſeiner urſprünglichen Stelle ſich bewegt. Allein nach dieſer Erklärung wäre, wie Sie ſelbſt ſehen, die Mythologie doch nur etwas Falſches und auch etwas bloß Subjectives, nämlich in ſolchen Vorſtellungen Beſtehendes, denen nichts Wirkliches außer ihnen entſpräche, denn vergötterte Naturobjecte ſind nicht mehr wirkliche. Aber vorzüglich hervorzuheben wäre die Zufälligkeit, die das Herbeiziehen der Dinge dennoch in die Erklärung bringt, während die Art, wie wir zum Begriff des Proceſſes gelangt ſind, es allein ſchon mit ſich führt, daß zu demſelben nichts außer dem Bewußtſeyn erforderlich iſt, nichts außer den es ſelbſt ſetzenden und conſtituirenden Principien. Es ſind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Menſch im mythologiſchen Proceß verkehrt, es ſind im Innern des Bewußtſeyns ſelbſt aufſtehende Mächte, von denen es bewegt iſt. Der theogoniſche Proceß, durch den die Mythologie entſteht, iſt ein ſubjectiver, inwiefern er im Bewußtſeyn vorgeht und ſich durch Erzeugung von Vorſtellungen erweist: aber die Urſachen, und alſo auch die Gegenſtände dieſer Vorſtellungen ſind die wirklich und an ſich theogoniſchen Mächte, eben dieſelben, durch welche das Bewußtſeyn urſprünglich das Gott-ſetzende iſt. Der Inhalt des Proceſſes ſind nicht bloß vorgeſtellte Potenzen, ſondern die Potenzen ſelbſt — die das Bewußtſeyn, und da das Bewußtſeyn nur das Ende der Natur iſt, die die Natur erſchaffen, und daher auch wirkliche Mächte ſind. Nicht mit Naturobjecten hat der mythologiſche Proceß zu thun, ſondern mit den reinen erſchaffenden Potenzen, deren urſprüngliches Erzeugniß das Bewußtſeyn ſelbſt iſt. Hier alſo iſt es, wo die Erklärung vollends ins Objective durchbricht, ganz objectiv wird. Es gab früher einen Punkt, wo wir alle bis dahin behandelten Erklärungen unter dem Namen der irreligiöſen zuſammenfaßten, um ihnen die religiöſe Erklärung im Allgemeinen als die allein noch mögliche entgegenzuſetzen, jetzt bedarf es einer noch allgemeineren Bezeichnung, unter welcher auch die bis jetzt widerlegten religiöſen Erklärungen zu den beſeitigten geſchlagen werden können. Wir wollen jetzt alle bis jetzt vorgekommenen, auch die religiöſen, welche übrigens den mythologiſchen Vorſtellungen eine bloß zufällige oder ſubjective Bedeutung zuſchrieben, die ſubjectiven nennen, über die ſich die objective Erklärung als die zuletzt allein ſiegreiche erhebt.

Der mythologiſche Proceß, der die an ſich theogoniſchen Potenzen zu Urſachen hat, iſt nicht bloß von religiöſer überhaupt, ſondern von *objectiv-religiöſer* Bedeutung; denn es ſind die an ſich Gott-ſetzenden Potenzen, welche im mythologiſchen Proceß wirken. Aber auch damit iſt noch nicht die letzte Beſtimmung erreicht, denn wir haben früher von einem Monotheismus gehört, der *auseinander gegangen* ſey und ſich in Polytheismus zerſplittert habe. Es können alſo in dem Proceß zwar die theogoniſchen Potenzen ſelbſt ſeyn, aber als ſolche, die in ihm auseinander gehen und durch *Auseinandergehen* ihn bewirken. Auf dieſe Weiſe wäre die Mythologie denn doch nur das *Entſtellte*, Zerriſſene und Zerſtörte des Urbewußtſeyns. Unter dem Monotheismus, der ſich in Vielgötterei zerſetzt haben ſollte, wurde früher allerdings ein geſchichtlicher gedacht, der in einer gewiſſen Zeit des Menſchengeſchlechts vorhanden geweſen ſeyn ſoll. Einen ſolchen haben wir nun freilich aufgeben müſſen. Aber wir haben inzwiſchen einen weſentlichen, d. h. potentiellen Monotheismus des Urbewußtſeyns angenommen. Dieſer alſo wenigſtens könnte es ſeyn, der in dem theogoniſchen Proceß ſich zerſtörte, und man könnte nun ſagen: dieſelben Potenzen, die in ihrem Zuſammenwirken und in ihrer *Einheit* das Bewußtſeyn zum Gott-ſetzenden machen, werden in ihrem *Auseinandergehen* die Urſachen des Proceſſes, durch den Götter geſetzt werden, alſo Mythologie entſteht.

Zunächſt nun aber, wie ſollte in dem angenommenen Proceß die *wahre* Einheit ſich zerſtören, da vielmehr ausdrücklich erklärt worden, er ſey eine Zerſtörung der *falſchen* Einzigkeit als ſolcher, und dieſe Zerſtörung ſelbſt ſey wieder nur *Mittel*, nur Uebergang, der keinen andern Zweck haben könne, als die Wiederherſtellung der wahren Einheit, die Reconſtruction und im letzten Ziel die Verwirklichung deſſelben Monotheismus im Bewußtſeyn, der im Anfang ein bloß weſentlicher oder potentieller war?

Allein man könnte doch Folgendes einwenden. Die Mythologie iſt weſentlich ſucceſſiver Polytheismus, dieſer kann nur entſtehen durch eine wirkliche Auseinanderfolge von Potenzen, in welcher je die vorhergehende die folgende fordert, die folgende durch die vorhergehende ergänzt, zuletzt alſo die wahre Einheit wieder geſetzt wird; aber eben dieſes ſucceſſive Hervortreten der die Einheit zuſammenſetzenden und wiederherſtellenden Momente ſey doch ein Auseinandergehen, oder ſetze wenigſtens ein Auseinandergegangenſeyn derſelben voraus.

Das Letzte könnte man zugeben, aber indem man hinzufügte, daß dieſes Auseinandergehen nicht in dem Mythologie erzeugenden Proceß ſelbſt geſchehe, denn in dieſem kommen die Potenzen als aufeinanderfolgende nur vor, um die Einheit wieder zu ſetzen und zu erzeugen. Der Sinn des Proceſſes iſt daher nicht ein Auseinander-, ſondern vielmehr ein Zuſammengehen der die Einheit ſetzenden Momente, der Proceß ſelbſt beſteht nicht in der Trennung, ſondern in der Wiedervereinigung derſelben. Den Anlaß zu demſelben gibt allem Anſchein nach eine Potenz, die ſich des Bewußtſeyns, ohne daß dieſes eine Ahnung davon hat, ausſchließlich, alſo mit Ausſchluß der andern, bemächtigt hat: aber eben dieſe die wahre Einheit inſoweit aufhebende Potenz verwandelt ſich, der Ausſchließlichkeit wieder entſetzt und durch den Proceß überwunden, in die, die Einheit nun nicht mehr ſtillſchweigend, ſondern wirklich, oder, wie ich mich auszudrücken pflege, cum ictu et actu ſetzende, ſo daß der hiemit geſetzte Monotheismus nun auch wirklicher, entſtandener, und demnach zugleich verſtandener, dem Bewußtſeyn ſelbſt gegenſtändlicher iſt. Das Falſche, wodurch die Spannung geſetzt, der Proceß veranlaßt wird, liegt alſo vor dem Proceß; in dem Proceß als ſolchem (und darauf kommt es an) iſt daher nichts Falſches, ſondern Wahrheit; er iſt der Proceß der ſich wiederherſtellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit; es iſt alſo freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn ſonſt bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Proceſſes; aber in dieſem ſelbſt erzeugt ſich, und es iſt daher in ihm — als eine ſich erzeugende — die Wahrheit, die das Ende des Proceſſes iſt, die alſo der Proceß im Ganzen ſelbſt als vollendete enthält.

Wenn man ſchlechterdings unmöglich fand, in der Mythologie, wie ſie iſt, Wahrheit zu finden, und daher höchſtens ſich entſchloß, eine *entſtellte* in ihr zu erkennen, ſo kam die Unmöglichkeit eben davon her, daß bloß die einzelnen Vorſtellungen als ſolche, nicht in ihrer *Folge*, ſondern in ihrer Abſtraction, genommen wurden, d. h. weil man eben ſich nicht zum Begriffe des Proceſſes erhob. Man kann zugeben, das Einzelne in der Mythologie ſey falſch, aber darum iſt es nicht das Ganze in ſeinem letzten Verſtande, alſo im Proceß betrachtet. Der ſucceſſive Polytheismus iſt nur der Weg, die wahre Einheit wieder zu erzeugen, die Vielgötterei als ſolche bloß das *Accidentelle*, das ſich im Ganzen (wenn man auf dieſes ſieht) wieder aufhebt, ſie iſt nicht die Intention des Proceſſes. Man könnte demgemäß allerdings ſagen, das Falſche der Mythologie ſey nur vorhanden durch Mißverſtand des Proceſſes, oder es finde ſich nur im Auseinandergezogenen, einzeln Betrachteten deſſelben; aber dieß iſt alsdann ein Fehler des Betrachters, der die Mythologie bloß äußerlich, nicht in ihrem Weſen (im Proceß) anſieht; es erklärt deſſen falſche Anſicht von der Mythologie, aber nicht dieſe ſelbſt.

Man könnte, um dieß jemand zu verdeutlichen, die Momente in der Mythologie mit den einzelnen Sätzen in der Philoſophie vergleichen. Jeder Satz eines wahren Syſtems iſt wahr an ſeiner Stelle, in ſeiner Zeit, d. h. in der fortſchreitenden Bewegung aufgefaßt, und jeder iſt falſch, für ſich betrachtet oder aus der unaufhaltſamen Fortſchreitung herausgenommen. So gibt es unvermeidlich einen Punkt, wo geſagt werden muß: Gott iſt auch das unmittelbare Princip der Natur; denn was kann ſeyn, das Gott nicht wäre, von dem Gott auszuſchließen wäre? Beſchränkten iſt ſchon dieß Pantheismus, und ſie verſtehen unter *allem*, das Gott iſt, alle *Dinge*; aber über den Dingen ſtehen die reinen Urſachen, von welchen jene erſt abgeleitet ſind, und eben darum, weil Gott *alles* iſt, ſo iſt er auch das Gegentheil jenes unmittelbaren Princips, der Satz daher wahr oder falſch, je nachdem er betrachtet wird; *wahr*, wenn er den Sinn hat: Gott iſt das Princip der Natur, aber nicht um es zu ſeyn, ſondern um ſich als daſſelbe wieder aufzuheben, zu verneinen und *als* Geiſt zu ſetzen (hier haben wir ſchon drei Momente); er wäre falſch, wenn er den Sinn hätte: Gott iſt jenes

Princip insbeſondere, ſtillſtehender oder ausſchließlicher Weiſe. Im Vorbeigehen kann man ſich hier erklären, wie leicht es durch ein ganz einfaches Kunſtſtück den ſchaalſten und übrigens unvermögendſten Köpfen wird, den tiefgedachteſten Satz in einen falſchen zu verwandeln, indem ſie ihn gegen die ausdrückliche Erklärung, er ſey nicht ſo zu nehmen, *allein* hervorheben, und verſchweigen, was ihm folgt, entweder vorſätzlich oder unvorſätzlich, was gewiß viel häufiger geſchieht, weil ſie überhaupt unfähig ſind, ein Ganzes irgend einer Art zu faſſen.

„Dieſem nach wäre alſo der Polytheismus keine falſche Religion, ja es gäbe am Ende überhaupt keine ſolche?" Was das Erſte betrifft, ſo iſt nach unſerer Anſicht die Mythologie nur nicht in ſich falſch: unter der Vorausſetzung, die ſie hat, iſt ſie wahr, wie ja auch die Natur nur wahr iſt unter einer Vorausſetzung. Was die andere Folgerung betrifft, ſo iſt bereits erklärt, jedes Moment der Mythologie, nicht als *ſolches* und demnach *außer* ſeiner Beziehung auf die andern aufgefaßt, ſey falſch. Nun hat man nach dem, was früher ſchon angedeutet worden, die verſchiedenen Mythologien der Völker in der That nur als *Momente* anzuſehen, als Momente des einen durch die ganze Menſchheit hindurchgehenden Proceſſes; inſofern iſt jede polytheiſtiſche Religion, die ſich in einem Volke fixirt hat und ſtehen geblieben iſt, als ſolche, alſo als jetzt ausſchließlich daſtehendes Moment iſt ſie freilich eine falſche Religion. Aber wir betrachten die Mythologie eben nicht in dieſen vereinzelten Momenten; wir betrachten ſie im Ganzen, im ununterbrochenen Zuſammenhang ihrer durch alle Momente fortgehenden Bewegung. Soweit die Menſchheit, und alſo auch ſoweit jeder Theil derſelben noch in die mythologiſche Bewegung eingetaucht und ſolang er von dieſem Strom, daß ich ſo ſage, getragen wird, iſt er auf dem Wege zur Wahrheit; nur indem ein Volk ſich aus der Bewegung herausſetzt und die Fortleitung des Proceſſes an ein anderes Volk abtritt, fängt es an, im Irrthum und in der falſchen Religion zu ſeyn.

Kein einzelner Moment der Mythologie, nur der Proceß im Ganzen iſt Wahrheit. Nun ſind die verſchiedenen Mythologien ſelbſt nur verſchiedene Momente des mythologiſchen Proceſſes. Inſofern iſt freilich jede einzelne polytheiſtiſche Religion eine falſche (falſch wäre z. B. der relative Monotheismus) — aber der Polytheismus im Ganzen ſeiner ſucceſſiven Momente betrachtet, iſt der Weg zur Wahrheit und inſoweit ſelbſt Wahrheit. Man könnte hieraus ſchließen: auf dieſe Art müſſe die letzte, alle Momente vereinigende Mythologie die wahre Religion ſeyn. So iſt es auch auf gewiſſe Weiſe, nämlich *ſoweit* auf dem Wege des angenommenen Proceſſes, *der immer die Entfremdung von dem göttlichen Selbſt zu ſeiner Vorausſetzung hat*, die Wahrheit überhaupt erreichbar iſt; das göttliche Selbſt iſt alſo freilich nicht im mythologiſchen Bewußtſeyn, aber doch das Gleichbild desſelben. Das Bild iſt nicht der Gegenſtand ſelbſt, und doch völlig wie der Gegenſtand ſelbſt: in dieſem Sinne enthält das Bild Wahrheit; da es aber doch nicht der Gegenſtand ſelbſt iſt, inſofern iſt es auch nicht das Wahre. Auf gleiche Weiſe iſt im letzten mythologiſchen Bewußtſeyn das *Bild* des wahren Gottes hergeſtellt, ohne daß damit das Verhältniß zu dem göttlichen Selbſt, d. h. zu dem wahren Gott ſelbſt, gegeben wäre, zu welchem erſt durch das Chriſtenthum der Zugang eröffnet wird. Der Monotheismus, zu welchem der mythologiſche Proceß gelangt, iſt nicht der falſche (denn es kann keinen falſchen Monotheismus geben), aber er iſt gegen den wahren, den eſoteriſchen doch nur der exoteriſche.

Die polytheiſtiſchen Religionen ſind einzeln genommen die falſchen, aber in dem Sinn, wie jedes Ding der Natur abgeſondert von der durch alles hindurchgehenden Bewegung, oder wiefern es aus dem Proceß herausgeworfen und als todtes Reſiduum zurückgeblieben iſt, keine Wahrheit, nämlich nicht *die* Wahrheit hat, die es im Ganzen und als Moment desſelben hat. Nicht diejenigen heidniſchen Völker nur, welche ihr Daſeyn bis in unſere Zeit fort erſtreckt haben, z. B. die Hindus, befinden ſich zu den Gegenſtänden ihrer ſuperſtitiöſen Verehrung in einem ganz ſtupiden Verhältniß, auch der gemeine Grieche hatte im Grunde zu den Göttern ſeiner einmal vorhandenen und ſtehend gewordenen Religion kein anderes. Die falſche Religion als ſolche iſt immer nur ein todtes und dadurch ſinnlos gewordenes Ueberbleibſel eines Proceſſes, der *in ſeiner Ganzheit Wahrheit* iſt. Jede Praxis, die auf einem jetzt nicht mehr gewußten Zuſammenhang oder nicht mehr verſtandenen Proceß beruht, iſt eine Superſtition. Man hat ſchon immer nach der Etymologie, d. h. nach der urſprünglichen Bedeutung dieſes lateiniſchen Wortes, gefragt. Einige meinten, das Wort ſey zuerſt nur gebraucht worden von dem Aberglauben der Ueberlebenden in Bezug auf die Manen der Abgeſchiedenen; da waren die Subjecte des Aberglaubens bezeichnet, aber die Hauptſache (der Aberglaube ſelbſt) nicht ausgedrückt. Immer noch beſſer wäre zu ſagen, jede falſche Religion ſey nur ein superstes quid, das Uebergebliebene eines nicht mehr Verſtandenen. Aber gewiſſe Götter, wahrſcheinlich geheimnißvolle, waren von den Römern dii praestites genannt[1]; es iſt alſo wohl anzunehmen, daß dieſelben Götter in einer älteren Form auch superstites mit derſelben Bedeutung (vorſtehender Götter) genannt worden.

Man könnte alſo dem zuletzt Verhandelten gemäß wohl ſagen, die polytheiſtiſchen Religionen ſeyen wie ein ſinnlos gewordenes Ganzes, und ſie verhalten ſich wie die Trümmer eines umgeſtürzten Syſtems, aber die *Entſtehung* läßt ſich durch eine ſolche Analogie nicht erklären. Die Einheit iſt nicht in einem früher verſtanden geweſenen Urſyſtem, ſie iſt in dem nicht mehr verſtandenen Proceß zu ſuchen, der nicht bloß ſubjective Wahrheit (für die in ihm begriffene Menſchheit), der Wahrheit an ſich, objective Wahrheit hat; und was bisher allein nicht für möglich gehalten oder vielmehr woran nicht einmal *gedacht* worden, ergibt ſich aus der aufgeſtellten Erklärungsweiſe als nothwendige Folge, daß nämlich in der Mythologie gerade als ſolcher, d. h. inſofern ſie Proceß, ſucceſſiver Polytheismus iſt, Wahrheit iſt.

---

[1] Nach Ovid und Plutarch die *Laren*. Die Stelle bei Plutarch lautet (Quaestiones Romanae ed. Reiske p. 119): *Διὰ τί τῶν Λαρήτων, οὓς ἰδίως πραιστίτας καλοῦσι, τούτοις κύων παρέστηκεν, αὐτοὶ δὲ κυνῶν διφθέραις ἀμπέχονται; ἢ πραιστίτης μὲν οἱ προεστῶτές εἰσι, τοὺς δὲ προεστῶτας οἴκου φυλακτικοὺς εἶναι προσήκει, καὶ φοβεροὺς μὲν τοῖς ἀλλοτρίοις (ὥσπερ ὁ κύων ἐστίν), ἠπίους δὲ καὶ πρᾴους τοῖς συνοικοῦσιν; ἢ μᾶλλον, ὃ λέγουσιν ἔνιοι Ῥωμαίων, ἀληθές ἐστι; καί, καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι, φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους· οὕτως οἱ Λάρητες ἐριννυώδεις τινές εἰσι καὶ ποίνιμοι δαίμονες, ἐπίσκοποι βίων καὶ οἴκων· διὸ καὶ νῦν δέρμασιν ἀμπέχονται, καὶ κύων πάρεδρός ἐστιν, ὡς δεινοῖς οὖσιν ἐξιχνεῦσαι καὶ μετελθεῖν τοὺς πονηρούς.* Bei Gruter, Inscript. p. 22. n. 1. p. 1065. n. 2. *Jovi praestiti.*

Es kann nicht unerwünſcht ſeyn, wenn ich dieſes letzte Reſultat benutze, um Ihnen ein Schema mitzutheilen, das einen kurzen Ueberblick der verſchiedenen Anſichten gewährt, wie ſie ſich darſtellen, wenn man die objective Wahrheit zum Hauptgeſichtspunkt nimmt. Nur bemerke ich, es iſt natürlich, wenn bei dieſer Klaſſification die Anſichten zum Theil eine andere Stellung erhalten, als ſie in der früheren Entwicklung hatten, die von der Frage ausging, wie die mythologiſchen Vorſtellungen gemeint waren, wo alſo nur von ihrer möglichen ſubjectiven Wahrheit die Rede ſeyn konnte.

A.

Es iſt überall keine Wahrheit in der Mythologie; ſie iſt:

1) entweder bloß poetiſch gemeint, und die Wahrheit, die ſich in ihr findet, iſt eine bloß zufällige;
2) oder ſie beſteht aus ſinnloſen Vorſtellungen, welche die Unwiſſenheit erzeugt, Dichtkunſt ſpäter ausgebildet und zu einem poetiſchen Ganzen verknüpft hat (J. H. Voß).

B.

Es iſt Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als ſolcher. Das Mythologiſche iſt:

1) entweder Einkleidung, Verhüllung
    a) einer hiſtoriſchen Wahrheit (Euemeros),
    b) einer phyſikaliſchen (Heyne);
2) oder Mißverſtand, Entſtellung
    a) einer rein wiſſenſchaftlichen (weſentlich irreligiöſen) (G. Hermann),
    b) einer religiöſen Wahrheit (W. Jones), (Fr. Creuzer).

C.

Es iſt Wahrheit in der Mythologie als ſolcher.

Sie bemerken von ſelbſt den Fortgang von A durch B zu C; die dritte Anſicht iſt aber wirklich zugleich die Vereinigung der beiden andern, inwiefern die erſte den eigentlichen Sinn feſthält, aber mit Abweiſung jedes doctrinellen, die andere einen doctrinellen Sinn zugibt, oder daß Wahrheit gemeint war, aber die in der Mythologie nur entweder als eine verhüllte oder als eine entſtellte vorhanden iſt, während die dritte in der eigentlich verſtandenen Mythologie zugleich ihre Wahrheit ſieht. Dieſe Anſicht iſt nun aber, wie Sie einſehen, nur erſt durch die Erklärung möglich geworden; denn nur darum, weil wir genöthigt ſind, in der Mythologie eine nothwendige Entſtehung anzunehmen, ſind wir auch genöthigt, nothwendigen Inhalt, d. h. Wahrheit, in ihr zu erkennen.

Die Wahrheit in der Mythologie iſt zunächſt und ſpeciell eine religiöſe, denn der Proceß, durch den ſie entſteht, iſt der theogoniſche, und unſtreitig ſubjectiv, d. h. für die von demſelben ergriffene Menſchheit hat ſie nur dieſe, nämlich religiöſe, Bedeutung. Aber hat ſie — und hat darum der Proceß, durch den ſie entſteht, auch abſolut betrachtet, nur dieſe beſondere, keine allgemeine Bedeutung?

Ueberlegen Sie Folgendes. Jene realen (wirklichen) Mächte, von denen das Bewußtſeyn im mythologiſchen Proceß bewegt, deren Succeſſion eben der Proceß iſt, ſind als dieſelben beſtimmt worden, durch die das Bewußtſeyn urſprünglich und weſentlich das Gott-ſetzende iſt. Dieſe das Bewußtſeyn erſchaffenden, gleichſam einſetzenden Mächte — können dieſe andere ſeyn, als durch welche auch die Natur geſetzt und erſchaffen iſt? Das menſchliche Bewußtſeyn iſt ja nicht weniger als dieſe ein Gewordenes, und nichts außer der Schöpfung, ſondern das Ende derſelben; zu ihm als Ziel müſſen alſo die Potenzen zuſammenwirken, welche zuvor in der Entfernung von- und in der Spannung gegeneinander die Natur wirken. Die im Innern des Bewußtſeyns, wie wir uns früher ausdrückten, wieder aufſtehenden und als theogoniſch ſich erweiſenden Mächte können daher keine anderen als die welterzeugenden ſelbſt ſeyn, und eben indem ſie ſich wieder erheben, werden ſie aus ſubjectiven, dem Bewußtſeyn als ihrer Einheit unterworfenen, wieder objective, die gegen das Bewußtſeyn aufs Neue die Eigenſchaft äußerer, kosmiſcher Mächte annehmen, die ſie in ihrer Einheit, indem ſie alſo das Bewußtſeyn ſetzten, verloren hatten. Der mythologiſche Proceß kann, wie geſagt, nur die Wiederherſtellung der aufgehobenen Einheit ſeyn; aber ſie kann auf keine andere Weiſe wiederhergeſtellt werden, als auf welche ſie urſprünglich geſetzt war, d. h. indem die Potenzen durch alle Stellungen und Verhältniſſe zueinander, die ſie in dem Naturproceß hatten, hindurchgehen. Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entſtünde, welchem das Innere des Menſchen durch dieſen Proceß vielmehr entzogen iſt, ſondern daß der mythologiſche Proceß nach demſelben Geſetz durch dieſelben Stufen hindurchgeht, durch welche urſprünglich die Natur hindurchgegangen iſt.

Es iſt an ſich nicht zu denken, daß die Principien eines Proceſſes, der ſich als ein theogoniſcher erweiſt, andere als die Principien alles Seyns und alles Werdens ſeyn können. Der mythologiſche Proceß hat alſo nicht bloß religiöſe, er hat allgemeine Bedeutung, denn es iſt der allgemeine Proceß, der ſich in ihm wiederholt; demgemäß iſt auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Proceß hat, eine nichts ausſchließende, univerſelle. Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die hiſtoriſche Wahrheit abſprechen, denn der Proceß, durch den ſie entſteht, iſt ſelbſt eine wahre Geſchichte, ein wirklicher Vorgang. Ebenſowenig iſt von ihr phyſikaliſche Wahrheit auszuſchließen, denn die Natur iſt ein ebenſo nothwendiger Durchgangspunkt des mythologiſchen als des allgemeinen Proceſſes. Der Inhalt der Mythologie iſt kein abſtract-religiöſer, wie der der gemeinen theiſtiſchen Lehrbegriffe. Zwiſchen dem Bewußtſeyn in ſeiner bloßen Weſentlichkeit und dem Bewußtſeyn in ſeiner Verwirklichung, zwiſchen der in ihm bloß weſentlich geſetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Proceſſes iſt, liegt die Welt in der Mitte. Die Momente der theogoniſchen Bewegung haben alſo nicht ausſchließlich Sinn für dieſe, ſie ſind von allgemeiner Bedeutung.

Die Mythologie wird in ihrer Wahrheit und daher wahrhaft nur erkannt, wenn ſie im Proceß erkannt wird. Der Proceß aber, der ſich in ihr nur auf beſondere Weiſe wiederholt, iſt der allgemeine, der abſolute Proceß, die wahre Wiſſenſchaft der Mythologie demnach die, welche in ihr den abſoluten Proceß darſtellt. Dieſen aber darzuſtellen iſt Sache der Philoſophie; die wahre Wiſſenſchaft der Mythologie iſt daher Philoſophie der Mythologie. .

Man verdrehe den Satz nicht, wie es früher mit ähnlichen geſchehen. Die Idee des Proceſſes ſoll nicht an irgend einer erdachten, ſondern eben an der wirklichen Mythologie dargeſtellt werden; aber es gilt nicht bloß einen allgemeinen Umriß, es kommt darauf an, die Momente in der zufälligen Form, die ſie unvermeidlich in der Wirklichkeit angenommen haben, zu erkennen; woher wüßte man aber von dieſen Formen, als auf dem Weg hiſtoriſcher Ermittlung, welche alſo von der Philoſophie der Mythologie nicht gering geachtet, ſondern vorausgeſetzt wird? Die Ermittlung der mythologiſchen Thatſachen iſt zunächſt Sache des Alterthumsforſchers. Dem Philoſophen aber muß die Prüfung freiſtehen, ob die Thatſachen richtig und vollſtändig ermittelt ſind.

Uebrigens iſt in dem Satz „die wahre Wiſſenſchaft der Mythologie iſt Philoſophie der Mythologie“ nur ausgeſprochen, daß die andern Betrachtungsweiſen die Wahrheit in der Mythologie nicht erkennen; dieß ſagen ſie aber ſelbſt, indem ſie ihr Wahrheit abſprechen, entweder überhaupt oder doch als ſolcher.

Gleich zuerſt als der Begriff „Philoſophie der Mythologie“ ausgeſprochen wurde, mußten wir ihn als einen problematiſchen erkennen, d. h. der ſelbſt erſt der Begründung bedürfe. Denn jedem ſteht es zwar frei, das Wort Philoſophie mit Hülfe eines nachfolgenden Genitivs mit jedem Gegenſtand in Verbindung zu bringen. In manchem Land hätte vielleicht eine Philoſophie der Kochkunſt nichts Auffallendes, wie wir ſelbſt in Deutſchland in frühern Jahren von einem fürſtlich thurn und taxiſchen Beamten eine Philoſophie des Poſtweſens erhielten, die letzteres nach den Kantiſchen Kategorien abhandelte. Ein zu ſeiner Zeit ſehr verdienſtliches Werk des bekannten Fourcroy trug den Titel: Philoſophie der Chemie, ohne ſich durch irgend eine philoſophiſche Eigenſchaft auszuzeichnen, wenn man nicht die Eleganz der Entwicklung und den logiſchen

Zuſammenhang ſchon für eine ſolche nehmen will. Wir Deutſchen aber, denen durch die Begriffe Philoſophie der Natur, Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie der Kunſt, ein Maßſtab für den Sinn dieſer Zuſammenſetzung gegeben iſt, werden uns wohl hüten, ſie da anzuwenden, wo ſie nur etwa ausdrücken könnte, daß Klarheit und Methode in der Unterſuchung ſey, oder daß man über den benannten Gegenſtand nur überhaupt philoſophiſche Gedanken vorbringen wolle; denn Klarheit und Methode ſind Forderungen, die an jede Unterſuchung gemacht werden, und über welchen Gegenſtand in der Welt könnte nicht, wer ſonſt dazu fähig iſt, philoſophiſche Gedanken haben!

Die objective, von menſchlichem Meinen, Denken und Wollen unabhängige Entſtehung gibt der Mythologie auch einen objectiven Inhalt, mit dem objectiven Inhalt zugleich objective Wahrheit. Aber dieſe Anſicht, von der es abhängt, ob *Philoſophie der Mythologie* ein wiſſenſchaftlich möglicher Ausdruck oder eine bloß mißbräuchliche Verbindung von Worten iſt, war nicht vorauszuſetzen. Mit der Begründung derſelben befanden wir uns ſelbſt noch *außerhalb* des Gebiets der angekündigten Wiſſenſchaft und auf dem Standpunkt einer bloßen Vorunterſuchung, die freilich — ſo möchte man hintennach denken — ihr Ziel auch auf kürzerem Wege hätte erreichen können, wenn man gleich von der Mythologie als *allgemeinem* Phänomen ausgehend, auf die nothwendige Allgemeinheit der *Urſachen* geſchloſſen hätte; aber dieſer Schluß hätte nicht zugleich auf die *beſtimmte Natur* dieſer Urſachen geführt, die uns jetzt ebenfalls erkannt iſt; außerdem ſtanden ihm die Erklärungen entgegen, nach welchen die vorausgeſetzte Allgemeinheit nur noch eine illuſoriſche ſeyn würde, indem die Verwandtſchaft des Inhalts in den verſchiedenen Mythologien eine bloß äußerlich durch Tradition von Volk zu Volk vermittelte wäre; und dieſe Erklärungsweiſe war nicht von dem Nächſten Beſten, ſondern von Männern aufgeſtellt, die die Meinung für ſich haben, ſich mit dieſem Gegenſtand Berufs halber und aufs Gründlichſte beſchäftigt zu haben, und deren Scharfſinn in andern Unterſuchungen anerkannt iſt. Es galt insbeſondere die Abneigung zu überwinden, welche viele gegen jede Einmiſchung der Philoſophie zum voraus empfinden, die, wenn man ihre Anſichten und Erklärungen als unphiloſophiſche bezeichnen wollte, einfach geantwortet hätten: Unſere Anſichten ſollen nicht philoſophiſch ſeyn, wir machen darauf keinen Anſpruch; wie die Belgier den Agenten Joſephs II. antworteten: Nous ne voulons pas être libres. Dieſe alſo mußten von der Unhaltbarkeit ihrer vermeinten Erklärungen auf anderem Wege überführt werden. Und ein ganz unphiloſophiſches war ja auch dieſes Geſchäft nicht zu nennen. Denn wenn, wie Platon und Ariſtoteles ſagen, der Philoſoph vorzugsweiſe das Verwunderungswerthe liebt, ſo iſt er ja in ſeinem Beruf, wenn er dieſem überall nachgeht, zumal aber wenn er es da, wo es von falſchen Erklärungen entſtellt und zugedeckt iſt, von dieſen Verhüllungen wieder zu befreien und in ſeiner reinen Geſtalt hervorzuſtellen ſucht. Und auch formell, da eine bloße Aufzählung nicht hinreichte, war das Geſchäft ein philoſophiſches, indem die Methode angewendet wurde, die durch ſucceſſive Negation des bloß relativ-Wahren, aber eben darum zugleich relativ-Falſchen, das Wahre zu erreichen ſucht. Zur Philoſophie der Mythologie wurde uns die Erklärung erſt da, wo keine andere Vorausſetzung möglich blieb, als die eines nothwendigen und ewigen Verhältniſſes der menſchlichen Natur, das ſich im Fortgang für dieſe in ein Geſetz verwandelt. Und ſo haben wir unſern Begriff nicht von oben herab gleichſam dictatoriſch aufgeſtellt, ſondern, was allein allgemein überzeugend iſt, von unten herauf begründet. Die andern Anſichten haben dabei ſelbſt als Hinleitung zu der wahren dienen müſſen, da doch keine unter ihnen ſeyn kann, die nicht eine Seite des Gegenſtandes aufgefaßt hätte, irgend ein Moment, das in der vollendeten Theorie mitbegriffen und miterwogen ſeyn muß.

War der Standpunkt dieſes erſten Theils unſerer Unterſuchung vorzugsweiſe der hiſtoriſch-kritiſche oder dialektiſche, ſo wird doch niemand die hierauf gewendete Zeit für übel angewendet erachten, der weiß, welcher Werth es für alle Wiſſenſchaft hat, wenn auch nur eine einzige Sache, einmal ganz von Grund aus und mit Erſchöpfung aller Möglichkeiten unterſucht worden iſt.

Der Begriff „Philoſophie der Mythologie“ ſubſumirt ſich unter den allgemeinen einer *Theorie* der Mythologie. Eine und dieſelbe Sache kann Gegenſtand einer bloß äußeren Erkenntniß ſeyn, wo es ſich bloß um das *Daſeyn* derſelben handelt, nicht aber um das *Weſen*; erhebt ſie ſich zu dieſem, ſo wird ſie Theorie. Daraus iſt leicht zu ſehen, daß eine Theorie nur von dem möglich iſt, worin ein wahres Weſen iſt; der Begriff des Weſens aber iſt: Princip, Quelle des Seyns oder der Bewegung zu ſeyn. Ein mechaniſches Triebwerk iſt kein *aus ſich ſelbſt* wirkendes, und doch wird das Wort Theorie auch auf eine bloß mechaniſche Erzeugung von Bewegung angewendet, während niemand da von Theorie redet, wo nicht einmal der Schein einer inneren Quelle von Bewegung, eines innerlich treibenden Weſens iſt.

Ein ſolches Weſen und inneres Princip fehlt der Mythologie nach den früheren Erklärungen, die darum nur ſehr mißbräuchlich Theorien genannt werden konnten. Eine Philoſophie der Mythologie bringt aber von ſelbſt mit ſich, daß die Erklärung eine Theorie im wahren Sinne des Wortes ſey. Die Theorie jedes natürlichen oder geſchichtlichen Gegenſtandes iſt ſelbſt nichts anders als eine *philoſophiſche* Betrachtung deſſelben, wobei es bloß darauf ankommt, den lebendigen Keim, der zur Entwicklung treibt, oder überhaupt die wahre und eigentliche *Natur* in ihm zu entdecken.

Nichts ſcheint auf den erſten Blick disparater als Wahrheit und Mythologie, wie dieß auch in dem lange bräuchlich geweſenen Wort *Fabellehre*[1] ausgedrückt iſt, nichts eben darum entgegengeſetzter als Philoſophie und Mythologie. Aber gerade in dem Gegenſatz ſelbſt liegt die beſtimmte Aufforderung und die Aufgabe, eben in dieſer ſcheinbaren Unvernunft Vernunft, in dem ſinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken, und zwar nicht, wie dieß bisher allein verſucht worden iſt, vermöge einer willkürlichen Unterſcheidung, ſo nämlich, daß irgend etwas, das man ſich als vernünftig oder ſinnvoll zu behaupten getraute, als das Weſentliche, alles übrige aber bloß als zufällig erklärt, zur Einkleidung oder Entſtellung gerechnet wurde. Die Abſicht muß vielmehr ſeyn, daß auch die Form als eine nothwendige und inſofern vernünftige erſcheine.

---

[1] Das griechiſche Wort Mythos ſchließt bekanntlich den Nebenbegriff, mit dem uns das Wort Fabel verbunden iſt, nicht nothwendig in ſich.

Wer in der Mythologie ſo ſehr nur das unſern gewöhnlichen Begriffen Widerſtrebende ſieht, daß ſie ihm gleichſam als unwürdig jeder Betrachtung, insbeſondere aber der philoſophiſchen erſcheint, der überlege doch, daß die Natur freilich dem Gedankenloſen, durch die Gewohnheit des täglichen Anblicks Abgeſtumpften kaum noch Verwunderung erregt, daß wir uns aber gar wohl eine geiſtige und ſittliche Stimmung denken können, für welche die Natur ganz ebenſo, und um nichts weniger unglaublich, wunderlich und ſeltſam als die Mythologie erſcheinen müßte. Wer in einer hohen geiſtigen oder moraliſchen Ekſtaſe zu leben gewohnt wäre, könnte leicht, wenn er ſeinen Blick auf die Natur zurückwendete, fragen: Wozu dieſer in Gebirgen und Felſen nutzlos für phantaſtiſche Formen verſchwendete Stoff? Konnte ein Gott oder irgend ein moraliſches Weſen in einer ſolchen Production ſich gefallen? Wozu dieſe Geſtalten der Thiere, die uns zum Theil fabelhaft, zum Theil monſtros anlaſſen, an deren Daſeyn, von dem ſich großentheils kein Zweck einſehen läßt, wir nicht *glauben* würden, wenn wir ſie nicht vor Augen ſähen? Wozu das viele Anſtößige in den Handlungen der Thiere? Wozu überhaupt dieſe ganze Körperwelt? Warum iſt nicht, was uns vollkommen begreiflich ſchiene, eine bloße, reine Geiſterwelt? Dennoch können wir nicht unterlaſſen, in der uns unverſtändlich gewordenen Natur den urſprünglichen Verſtand, den Sinn ihres erſten Entſtehens zu ſuchen. Gewiß können viele, die in der Mythologie nur eine ſinnloſe, an ſich abgeſchmackte Fabellehre ſehen, nicht ſchlechter von ihr denken, als manche der Naturphiloſophie abgünſtige Philoſophen die Prädicate für die Natur wußten, als: die ſinnloſe, die unvernünftige, die ungöttliche u. dergl. Wie viel mehrere müſſen natürlich von der Mythologie ſo urtheilen. Es würde daher nicht zu verwundern ſeyn, wenn es der Philoſophie der Mythologie im Anfang nicht viel anders erginge, als der Naturphiloſophie, die nachgerade als nothwendiges Element der allgemeinen Philoſophie allgemein anerkannt iſt.

Es gibt Gegenſtände, welche die Philoſophie außer allem Verhältniß zu ſich betrachten muß. Dahin gehört alles, was keine weſentliche Wirklichkeit in ſich hat, was nur in der willkürlichen Meinung der Menſchen etwas iſt. Der mythologiſche Proceß aber iſt etwas, das ſich in der Menſchheit unabhängig von ihrem Wollen und Meinen ereignet hat. Gleiche Bewandtniß hat es mit allem bloß Gemachten. Aber die Mythologie iſt ein natürliches, ein nothwendiges Gewächs; wir haben zugegeben, daß ſie poetiſch behandelt und ſogar erweitert werden konnte, aber ſie verhält ſich hiebei wie die Sprache, die mit der größten Freiheit gebraucht, erweitert, innerhalb gewiſſer Schranken ſtets mit neuen Erfindungen bereichert werden kann, aber die Grundlage iſt etwas, auf das menſchliche Erfindung und Willkür ſich nicht erſtreckt hat, was nicht von Menſchen gemacht iſt.

Womit die Philoſophie nichts zu thun hat, iſt ferner alles Corrupte, Entſtellte; für ſie hat nur das Urſprüngliche Bedeutung. Mögen, wie in allem, was durch menſchlichen Gebrauch gegangen, einzelne aus ihren Fugen gekommene Theile auch in verſchiedenen Götterlehren ſich finden, die Mythologie ſelbſt iſt nicht durch Verderb entſtanden, ſondern das urſprüngliche Erzeugniß des ſich ſelbſt wiederherzuſtellen ſtrebenden Bewußtſeyns.

Ein Drittes, worin ſich die Philoſophie nicht finden und erkennen kann, iſt das Grenzenloſe, Ungeendete. Aber die Mythologie iſt eine wahre Totalität, ein Abgeſchloſſenes, in gewiſſen Schranken Gehaltenes, für ſich eine Welt; der mythologiſche Proceß eine Erſcheinung von ſo vollſtändigem Verlauf, wie etwa im Phyſiſchen die regelmäßig und natürlich verlaufende, d. h. durch ein nothwendiges Beſtreben ſich aufhebende und zur Geſundheit wiederherſtellende Krankheit; eine Bewegung, die aus einem beſtimmten Anfang durch beſtimmte Mittelpunkte in ein beſtimmtes Ende gehend ſich ſelbſt abſchließt und vollendet.

Endlich widerſtrebt der Philoſophie das Todte, Stillſtehende. Aber die Mythologie iſt ein weſentlich Bewegliches, und zwar nach einem inwohnenden Geſetz ſich ſelbſt Bewegendes, und es iſt das höchſte menſchliche Bewußtſeyn, das in ihr lebt, und durch den Widerſpruch ſelbſt, in den es ſich verwickelt, indem es ihn überwindet, ſich als reell, als wahr, als nothwendig erweiſt.

Sie ſehen, der Ausdruck Philoſophie der Mythologie iſt ganz eigentlich und ebenſo verſtanden wie die ähnlichen: Philoſophie der Sprache, Philoſophie der Natur.

Der Ausdruck hat etwas Unbequemes, inwieferne manche unter Mythologie ſelbſt ſchon die Wiſſenſchaft der Mythen verſtehen. Er hätte ſich vermeiden laſſen, wenn ich hätte ſagen wollen: Philoſophie der Mythenwelt oder Aehnliches. Uebrigens iſt es keinem Unterrichteten unbekannt, daß das Wort Mythologie ebenſowohl im objectiven Sinn für das Ganze der mythologiſchen Vorſtellungen ſelbſt gebraucht wird

Solang es noch ein möglicher Gedanke war, die Mythologie als ein aus ſeinem Zuſammenhang gekommenes Ganzes zu betrachten, dem eine vorzeitliche Philoſophie zu Grunde gelegen habe, konnte man unter der Philoſophie der Mythologie die in ihr untergegangene verſtehen, die man ſich vorgeſetzt hätte ans Licht zu bringen oder aus ihren Bruchſtücken wiederherzuſtellen. Dieſer Mißverſtand iſt jetzt nicht mehr möglich

War es nur darum zu thun, für die Philoſophie einen gewiſſen Einfluß auf die Behandlung der Mythologie in Anſpruch zu nehmen, ſo hätte es der ausführlichen Begründung nicht bedurft. Der Einfluß iſt längſt zugeſtanden; iſt es nicht eine wiſſenſchaftliche und tiefe, ſo iſt es doch eine zufällige und oberflächliche Philoſophie, die ſich bei Gelegenheit der Mythologie wenigſtens über die ihr vorauszuſetzenden Zuſtände des Menſchengeſchlechts vernehmen läßt. Ein Verhältniß zum Innern der Mythologie hat die Philoſophie erſt mit ihrer eigenen innerlich-geſchichtlichen Geſtaltung erhalten, ſeit ſie ſelbſt durch Momente fortzuſchreiten anfing, ſich als Geſchichte wenigſtens des Selbſtbewußtſeyns erklärt[1], eine Methode, die nachher erweitert wurde und bis jetzt fortgewirkt hat; reeller wurde der Bezug, wie die Natur als nothwendiges Moment der Entwicklung in die Philoſophie aufgenommen wurde.

Die nächſte Verwandtſchaft hat die Mythologie unſtreitig mit der Natur, mit der ſie außer ihrer Allgemeinheit auch dieſes gemein hat, eine in ſich abgeſchloſſene Welt, und bezüglich auf uns eine Vergangenheit zu ſeyn. Demnächſt iſt eine gewiſſe Identität des Inhalts nicht zu verkennen. Es konnte für eine annehmliche Vorſtellung gelten, die Mythologie als eine durch erhöhende Refraction ins Geiſtige gehobene Natur anzuſehen. Nur fehlte das Mittel, die Hebung begreiflich zu machen; unſtreitig wären frühere Erklärungen in dieſem Sinn bedeutender ausgefallen, hätte es nicht zu ſehr an wirklich naturphiloſophiſchen Ideen gefehlt. Unvermeidlich aber mußte durch eine Philoſophie, in welcher auf eine nicht erwartete Weiſe das Natürliche zugleich die Bedeutung eines Göttlichen annahm, auch die mythologiſche Forſchung einen andern Sinn annehmen.

---

[1] Syſtem des tranſcendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

Unter den neuern Behandlungen der Mythologie möchten ſich diejenigen wohl unterſcheiden laſſen, welche ihren erſten Impuls bereits von der Philoſophie erhalten haben, die man, weil ſie zuerſt das Element der Natur wieder aufgenommen hatte, auch im Allgemeinen oder überhaupt (wiewohl mißbräuchlich) Naturphiloſophie nannte. Dieſer Zuſammenhang gereichte indeß den erſten Verſuchen auf doppelte Weiſe zum Nachtheil; einmal, indem ſie, von einer ſelbſt noch im Werden begriffenen Philoſophie ausgehend, mehr von der allgemeinen durch dieſe angeregten Gährung als von wiſſenſchaftlichen Begriffen geleitet, ſelbſt zum Theil ins Ungemeſſene und zu wilden, unmethodiſchen Combinationen fortgeriſſen wurden, ſodann, indem ſie an dem fanatiſchen Haß, den jene Philoſophie bei einem Theil der früheren vermeinten Inhaber von Wiſſenſchaft und Philoſophie erregte, ihren Theil zu nehmen hatten.

Gern hätte ich früher eines Mannes erwähnt, der immer unter die Merkwürdigkeiten einer gewiſſen Uebergangsperiode unſerer Literatur zu rechnen ſeyn wird, des bekannten Johann Arnold Kanne, den ich als eine bedeutend witzige und zugleich für die höchſten Ideen befähigte Natur gekannt habe, dem aber zugleich durch eine ſeltſame Laune des Geſchicks das Loos auferlegt war, unter der Laſt einer ausgedehnten, aber großentheils ſpitzfindigen und in der Fülle großer Thatſachen doch nur Geringfügiges ausleſenden philologiſchen Gelehrſamkeit zu erliegen. Am wenigſten freilich begriff man, wie er dem Chriſtenthum mit ſolcher Gelehrſamkeit dienen zu können meinte, dem, wenn es nicht mit einfachen großen Zügen als über alles ſiegreiche Wahrheit darzuſtellen iſt, in unſerer Zeit ſolche Mittel gewiß nicht aufhelfen. In einer ſpäteren Anwandelung ſelbſt, wie es ſchien, von dem Gefühl der Eitelkeit ſolcher Bemühungen betroffen, ſuchte er unmuthig dieſen ganzen Plunder von Gelehrſamkeit von ſich zu werfen; aber umſonſt, denn noch in ſeinen letzten Schriften kehrte er zu denſelben weitgeſuchten, und wenn ſie in denſelben Verhältniſſe wahr wären als ſie großentheils nur bizarr ſind, doch am Ende nichts beweiſenden Analogien und gelehrten Zuſammenſtellungen zurück. Unter ſeinen Schriften, die man aus dem gegebenen Geſichtspunkt nicht ohne eine Art von Wehmuth betrachten kann, und beinahe verſucht iſt, mit dem Schatz eines Bettlers zu vergleichen, der bei großem Gewicht am Ende meiſt aus Kupferhellern und Pfennigen beſteht, möchte das Pantheon der älteſten Naturphiloſophie[1] ſein bedeutendſtes auf Mythologie ſich beziehendes Werk ſeyn; ein noch rein philologiſches, aber durch manche gelehrte Bemerkungen werthvolles iſt die früher angefangene, aber nicht vollendete Mythologie der Griechen[2].

Es wäre zu wünſchen, daß irgend einer von denen, die ihm näher ſtanden, verſuchte, ſeine Grundanſicht der Mythologie auf eine verſtändliche Weiſe herauszubringen. Mir war dieß bei der bekannten Beſchaffenheit ſeiner Schriften unmöglich; darum konnte bei keiner der früher vorgekommenen Anſichten, auch nicht bei der, welche ich die myſtiſche nannte, ſein Name erwähnt werden. Nur das glaube ich nach dem ganzen Zuſammenhange ſeiner früheren Denkweiſe, in welcher ſeine mythologiſchen Werke noch geſchrieben ſind, annehmen zu dürfen, daß er der Mythologie einen tieferen Monotheismus oder vielmehr Pantheismus, als einen bloß geſchichtlichen, zu Grunde legte. Dieß ſoll ihm nun jedenfalls unvergeſſen ſeyn, wenn auch niemand nach ſeiner Darſtellung Nutzen daraus ziehen oder ſich wirklich gefördert fühlen konnte.

Ein beſonderes Glück aber widerfuhr der Mythologie, indem nach vorübergehenden und ohne Wirkung gebliebenen Erſcheinungen ein Geiſt wie Fr. Creuzer ſeine Bemühungen auf ſie richtete, der durch eine klaſſiſch ſchöne Darſtellung, durch eine reelle und großartige Gelehrſamkeit, die von einer tiefen, centralen Anſchauung getragen war, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer höheren Anſicht und Behandlung der Mythologie in den weiteſten Kreiſen verbreitete und befeſtigte.

---

[1] Stuttgart und Tübingen 1811.

[2] Erſter Theil. Leipzig 1805.

Es konnte nicht fehlen, daß die platte, hausbackene Anſicht, die in gewiſſen Gelehrtenkreiſen ſich noch immer erhalten hatte, dagegen aufſtand; durfte ſie mit allem Lärm und Getöſe, wie es insbeſondere Voß zu erregen verſtand, nicht hoffen noch in unſerer Zeit Anhänger zu werben, ſo konnte ſie wenigſtens darauf rechnen, mittelſt gewiſſer hergebrachter Verleumdungen bei dem weniger unterrichteten und denkenden Theil des Publikums vorläufig alle Verſuche, die Mythologie aus höheren Geſichtspunkten zu betrachten oder mit allgemeinen Unterſuchungen in Verbindung zu ſetzen, zu verdächtigen[1].

Vielmehr hatte aber ſolches Treiben die Folge, daß nun auch dieſer Theil wiſſenſchaftlicher Forſchung, der ſich bis dahin in ziemlicher Abgeſchiedenheit, und großentheils zunftmäßiger Abgeſchloſſenheit gehalten hatte, in die allgemeine Bewegung, in den großen wiſſenſchaftlichen Kampf der Zeit mit aufgenommen wurde; man fühlte, daß es ſich bei dieſer Frage noch um mehr als bloß um die Mythologie handle.

Der Streit über Urſprung, Bedeutung und Behandlung der Mythologie zeigte eine zu offenbare Analogie mit dem, welcher gleichzeitig in andern Gebieten über Fragen vom höchſten und allgemeinſten Belang geführt wurde, als daß nicht die Theilnahme, welche der letzte erregte, von ſelbſt auch auf den erſten ſich verbreiten mußte. Darf jede Wiſſenſchaft ſich Glück wünſchen, wenn ſie anfängt, in den Kreis der höheren Literatur aufgenommen zu werden, ſo kann ſich vorzüglich nach Creuzers Bemühung die Mythologie des Vortheils freuen, unter die Gegenſtände zu gehören, gegen deren Erforſchung es gleichſam keinem erlaubt iſt gleichgültig zu bleiben, der die großen und über die Menſchheit entſcheidenden Fragen ins Auge zu faſſen fähig und gewohnt iſt.

---

[1] Eine kleine Schrift von W. Menzel iſt hiſtoriſch inſofern bemerkenswerth, als Voß in ihr ſeinen Meiſter gefunden hat, und durch ſie zum völligen Schweigen gebracht wurde.

Hat ſich nun aber gerade durch die bisherigen Erfahrungen auf das Beſtimmteſte herausgeſtellt, daß ein befriedigender, allgemein überzeugender Abſchluß dieſer Unterſuchung mit bloß empiriſchen oder zufälligen Annahmen nicht zu erreichen ſteht, und daß ein von individueller Denkweiſe unabhängiges Reſultat nur zu erwarten iſt, wenn es gelingt, die Mythologie auf Vorausſetzungen von allgemeiner Natur zurückzuführen und aus ſolchen als nothwendige Folge herzuleiten: ſo erſcheint damit die Idee einer Philoſophie der Mythologie zugleich als eine auch äußerlich, durch die Zeit und durch frühere Beſtrebungen begründete und geforderte.

In keiner Richtung aber iſt ein Fortſchritt möglich, ohne mehr oder weniger von einer andern empfunden zu werden. Eine Philoſophie der Mythologie kann nicht entſtehen, ohne auf andere Wiſſenſchaften erweiternd einzuwirken. Als ſolche ſtellen ſich zunächſt dar Philoſophie der Geſchichte und Philoſophie der Religion. Ueber die Wirkung, welche auch ſchon das vorläufig gewonnene Reſultat auf dieſe Wiſſenſchaften ausübt, muß alſo in der nächſten Vorleſung die Rede ſeyn.

Zehnte Vorleſung.

Wenn eine neue Wiſſenſchaft in den Kreis der bekannten und geltenden eintritt, ſo wird ſie in dieſen ſelbſt Punkte vorfinden, an die ſie ſich anſchließt, an denen ſie gleichſam erwartet iſt. Die Ordnung, in welcher aus dem Ganzen möglicher Wiſſenſchaften einzelne vor andern hervortreten und bearbeitet werden, wird nicht durchgängig die ihrer innern Abhängigkeit voneinander ſeyn, und es kann eine dem unmittelbaren Bedürfniß näher liegende Wiſſenſchaft geraume Zeit hindurch mit Fleiß bearbeitet, in manchen Richtungen ſelbſt ſehr ausgebildet ſeyn, ehe ſie bei allmählich ſtrengeren Forderungen die Entdeckung macht, daß ihre Prämiſſen in einer andern bis jetzt noch nicht vorhandenen Wiſſenſchaft liegen, daß eigentlich eine andere ihr hätte vorausgehen müſſen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Wiederum kann keine neue Wiſſenſchaft entſtehen, ohne das Gebiet des menſchlichen Wiſſens überhaupt zu erweitern, in dem ſchon Vorhandenen Mängel und Lücken auszufüllen. Hienach gebührt es ſich, daß jeder Wiſſenſchaft, nachdem ſie als eine mögliche begründet iſt, zugleich ihre Stellung und ihr Wirkungskreis im Ganzen der Wiſſenſchaften, alſo ihr Verhältniß zu dieſen überhaupt beſtimmt werde. So wird es ſich denn auch geziemen, wenn wir für die Philoſophie der Mythologie die Seite aufzeigen, von welcher ſie mit andern ſchon längere Zeit geſuchten oder in Bearbeitung begriffenen Wiſſenſchaften zuſammenhängt, und ſelbſt fähig iſt erweiternd auf dieſe einzuwirken.

Zunächſt nun iſt durch die Begründung, welche die Philoſophie der Mythologie erhalten, für das menſchliche Wiſſen wenigſtens eine große

Thatſache gewonnen, die Exiſtenz eines theogoniſchen Proceſſes im Bewußtſeyn der urſprünglichen Menſchheit. Dieſe Thatſache ſchließt eine neue Welt auf, und kann nicht verfehlen, das menſchliche Denken und Wiſſen in mehr als einem Sinn zu erweitern. Denn zunächſt ſchon muß jeder fühlen, daß insbeſondere kein ſicherer Anfang der Geſchichte iſt, ſolang die Dunkelheit, welche die erſten Ereigniſſe bedeckt, nicht zerſtreut, nicht die Punkte gefunden ſind, an welche das große räthſelhafte Gewebe, das wir Geſchichte nennen, zuerſt angelegt werden. Das erſte Verhältniß hat die Philoſophie der Mythologie alſo zur Geſchichte; und ſchon das iſt für nichts Geringes zu achten, daß wir durch ſie in den Stand geſetzt werden, einen bis jetzt für die Wiſſenſchaft völlig leeren Raum, die Vorzeit, in der nichts zu erkennen war, und der man höchſtens durch leere Erfindungen, Einfälle oder willkürliche Annahmen einen Inhalt zu geben wußte, mit einer Folge reeller Ereigniſſe, mit einer lebensvollen Bewegung, einer wahren Geſchichte zu erfüllen, die in ihrer Art nicht weniger als die insgemein ſo genannte reich an abwechſelnden Vorfällen, an Scenen des Kriegs und des Friedens, an Kämpfen und Umſtürzen iſt. Die Thatſache kann insbeſondere nicht ohne Einwirkung bleiben 1) auf die Philoſophie der Geſchichte, 2) auf alle diejenigen Theile der Geſchichtsforſchung, die irgendwie in dem Fall ſind ſich mit den erſten Anfängen der menſchlichen Dinge zu beſchäftigen.

Die erſte Anregung zu einer Philoſophie der Geſchichte und der Name ſelbſt kam wie vieles andere von den Franzoſen, der Begriff aber wurde ſchon durch Herders berühmtes Werk über die erſte Bedeutung hinausgeführt; die Naturphiloſophie ſtellte gleich anfangs ſich die Philoſophie der Geſchichte als anderen Haupttheil der Philoſophie, wie ſie damals ſich ausdrückte, der angewandten Philoſophie gegenüber[1]. Auch an formellen Erörterungen über den Begriff hat es in der nächſtfolgenden Zeit nicht gefehlt. Die Idee einer Philoſophie der Geſchichte hat fortwährend große Gunſt genoſſen: ſelbſt an Ausführungen hat es nicht gefehlt; dennoch finde ich nicht, daß man auch nur mit dem Begriff ins Reine gekommen.

---

[1] Vergl. die Aeußerungen in der erſten Vorrede zu den Ideen über Philoſophie der Natur.

Ich mache zunächſt darauf aufmerkſam, daß ſchon jene Zuſammenſetzung — Philoſophie der Geſchichte — die Geſchichte als ein Ganzes erklärt. Ein Unbeſchloſſenes, nach allen Seiten Grenzenloſes habe als ſolches kein Verhältniß zur Philoſophie, wurde erſt in der letzten Vorleſung ausgeſprochen. Nun könnte man vor allem fragen, nach welcher der bisherigen Anſichten die Geſchichte ein Abgeſchloſſenes und Geendetes ſey. Gehört die Zukunft nicht auch zur Geſchichte als Ganzes betrachtet? Findet ſich aber irgendwo in dem, was ſich bis jetzt für Philoſophie der Geſchichte gegeben hat, ein Gedanke, durch den ein wirklicher Schluß der Geſchichte gegeben wäre, ich will nicht ſagen ein *befriedigender* Schluß? Denn z. B. die Verwirklichung einer vollkommenen Rechtsverfaſſung, die vollkommene Entwicklung des Begriffs der Freiheit und alles dem Aehnliche iſt in ſeiner Dürftigkeit zugleich zu bodenlos, als daß der Geiſt darin einen Ruhepunkt finden könnte. Ich frage, ob nur überhaupt an einen Schluß gedacht worden, und nicht alles vielmehr darauf hinausläuft, daß die Geſchichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, ſondern alles ins Unendliche ſo fortgeht, da ein Fortſchritt ohne Grenzen — aber eben darum zugleich ſinnloſer Fortſchritt —, ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Abſatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinge, zu den Glaubensartikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört. Da es jedoch von ſelbſt ſich verſteht, daß was ſeinen Anfang nicht gefunden, auch ſein Ende nicht finden kann, ſo wollen wir uns bloß auf die Vergangenheit beſchränken und fragen, ob uns von dieſer Seite die Geſchichte ein Ganzes und Abgeſchloſſenes iſt, und nicht vielmehr, nach allen bis jetzt ſtillſchweigend oder ausdrücklich erklärten Anſichten, die Vergangenheit ebenſo wie die Zukunft eine gleichmäßig ins Unendliche fortgehende, durch nichts in ſich ſelbſt unterſchiedene und begrenzte Zeit ſey.

Man unterſcheidet zwar in der Vergangenheit allgemein: *geſchichtliche* und *vorgeſchichtliche* Zeit, und ſcheint auf dieſe Art einen Unterſchied zu ſetzen. Aber die Frage iſt, ob dieſer Unterſchied ein mehr als bloß zufälliger, ob beide Zeiten weſentlich verſchiedene, und nicht im Grunde doch nur eine und dieſelbe Zeit ſind, wobei alſo die vorgeſchichtliche der geſchichtlichen nicht zur wirklichen Begrenzung gereichen kann, denn dieß könnte ſie nur, wenn ſie eine innerlich andere und verſchiedene von dieſer wäre. Aber iſt nach den gewöhnlichen Begriffen in der vorgeſchichtlichen Zeit wirklich etwas anderes als in der geſchichtlichen? Keineswegs; der ganze Unterſchied iſt bloß der äußere und zufällige, daß wir von der geſchichtlichen etwas wiſſen, von der vorgeſchichtlichen nichts wiſſen; letztere iſt nicht eigentlich die vorgeſchichtliche, ſondern bloß die vorhiſtoriſche. Kann es aber etwas Zufälligeres geben, als den Mangel oder das Vorhandenſeyn ſchriftlicher und anderer Denkmäler, welche uns von den Begebenheiten einer Zeit auf glaubhafte und ſichere Weiſe unterrichten? Gibt es doch ſelbſt innerhalb der hiſtoriſch genannten Zeit ganze Strecken, für die es uns an gehörig beglaubigten Nachrichten fehlt. Und ſelbſt darüber, welchen der vorhandenen Denkmäler hiſtoriſcher Werth zukomme, iſt man nicht einerlei Meinung. Einige weigern ſich, die moſaiſchen Bücher als hiſtoriſche Urkunden gelten zu laſſen, während ſie den älteſten Geſchichtſchreibern der Griechen, z. B. dem Herodotos, hiſtoriſches Anſehn zuerkennen, andere auch dieſe nicht für vollgültig erachten, ſondern mit D. Hume ſagen: das erſte Blatt des Thukydides ſey das erſte Blatt der wahren Hiſtorie. Eine weſentlich, eine innerlich differente Zeit wäre die vorgeſchichtliche, wenn ſie einen andern Inhalt hätte als die geſchichtliche. Aber welchen Unterſchied könnte man zwiſchen beiden in dieſer Hinſicht aufſtellen? Nach den bis jetzt gewöhnlichen Begriffen wüßte ich keinen, als etwa den, daß die Begebenheiten der vorgeſchichtlichen Zeit unbedeutend ſeyen, die der geſchichtlichen aber bedeutend. Dieß würde ohngefähr auch daraus hervorgehen, daß nach einer beliebten Vergleichung, zu deren Erfindung freilich nicht viel gehörte, die erſte Zeit des Menſchengeſchlechts als die Kindheit derſelben angeſehen wird. Allerdings auch die kleinen Begegniſſe der Kindheit eines hiſtoriſchen Individuums werden der Vergeſſenheit übergeben. Die geſchichtliche finge demnach mit den bedeutenden Begebenheiten an. Aber was heißt hier bedeutend, was unbedeutend? Muß es uns doch vorkommen, daß jenes unbekannte Land, jenes der Hiſtorie unzugängliche Gebiet, in dem ſich die letzten Quellen aller Geſchichte verlieren, uns gerade die bedeutendſten, weil für die ganze Folge entſcheidenden und beſtimmenden Vorgänge verbirgt.

Weil zwiſchen der geſchichtlichen und vorgeſchichtlichen Zeit kein wahrer, nämlich innerer Unterſchied iſt, ſo iſt es auch unmöglich, eine feſte Grenze zwiſchen beiden zu ziehen. Niemand weiß zu ſagen, wo die hiſtoriſche Zeit anfängt und die andere aufhört, und die Bearbeiter der Allgemeinen Geſchichte ſind in ſichtlicher Verlegenheit über den Punkt, bei dem ſie anfangen ſollen. Natürlich; denn die geſchichtliche Zeit hat für ſie eigentlich keinen Anfang, ſondern geht im Grunde und der Sache nach ins völlig Unbeſtimmte zurück, es iſt überall nur einerlei nirgends begrenzte noch irgendwo zu begrenzende Zeit.

Gewiß in einem ſolchen Unbeſchloſſenen, Unbeendeten kann ſich die Vernunft nicht erkennen; demnach ſind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philoſophie der Geſchichte. Es fehlt am Beſten, nämlich am Anfang. Mit den leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Occidentalismus und ähnlichen, z. B. in der erſten Periode der Geſchichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrſcht, oder überhaupt mit der bloßen Anwendung eines anderswoher genommenen Schemas auf die Geſchichte — ein Verfahren, in das gerade derjenige philoſophiſche Schriftſteller, der es am lauteſten getadelt hatte, ſowie er ſelbſt aufs Reelle kam und dem eigenen Erfindungsvermögen überlaſſen blieb, auf die gröblichſte Weiſe verfiel — mit allem dergleichen iſt nichts gethan.

Durch die vorhergegangenen, auf einen ganz anderen Gegenſtand gerichteten Unterſuchungen hat indeß auch die Zeit der Vergangenheit für uns eine andere Geſtalt, oder vielmehr überhaupt erſt eine Geſtalt gewonnen. Es iſt nicht mehr eine grenzenloſe Zeit, in die ſich die Vergangenheit verliert, es ſind wirklich und innerlich voneinander verſchiedene Zeiten, in die ſich für uns die Geſchichte abſetzt und gliedert. Wie? dieß mögen folgende Betrachtungen näher zeigen.

Indem die geſchichtliche Zeit beſtimmt werden als die Zeit der vollbrachten Trennung der Völker (wie ſie für jedes einzelne Volk mit dem Augenblick anfängt, wo es als dieſes ſich erklärt und entſchieden hat), ſo iſt — auch bloß *äußerlich* betrachtet — der Inhalt der vorgeſchichtlichen ein anderer als der der geſchichtlichen Zeit. Jene iſt die Zeit der Völker-Scheidung oder Kriſis, des Uebergangs zur Trennung. Aber dieſe Kriſis iſt ſelbſt wieder nur die äußere Erſcheinung oder Folge eines innern Vorgangs. Der *wahre* Inhalt der vorgeſchichtlichen Zeit iſt die Entſtehung der formell und materiell verſchiedenen Götterlehren, alſo der *Mythologie überhaupt*, welche in der geſchichtlichen Zeit ſchon ein Fertiges und Vorhandenes, alſo geſchichtlich ein Vergangenes iſt. Ihr *Werden*, d. h. ihr *eigenes* geſchichtliches Daſeyn erfüllte die vorgeſchichtliche Zeit. Ein umgekehrter Euemerismus iſt die richtige Anſicht. Nicht wie Euemeros lehrte, enthält die Mythologie die Begebenheiten der älteſten Geſchichte, ſondern umgekehrt die Mythologie im Entſtehen, alſo eigentlich der Proceß, durch den ſie entſteht — dieſer iſt der wahre und einzige Inhalt jener älteſten Geſchichte; und wenn man die Frage aufwirft, wovon jene, gegen das Geräuſch der ſpäteren Zeit ſo ſtumm, ſo arm und leer an Ereigniſſen ſcheinende Zeit erfüllt war, ſo iſt zu antworten: dieſe Zeit war erfüllt von jenen innern Vorgängen und Bewegungen des Bewußtſeyns, welche die Entſtehung der mythologiſchen Syſteme, der Götterlehren der Völker begleiteten oder zur Folge hatten, und deren letztes Reſultat die Trennung der Menſchheit in Völker war.

Demgemäß ſind die *geſchichtliche* und die *vorgeſchichtliche* Zeit *nicht mehr bloß relative Unterſchiede einer und derſelben Zeit*, ſie ſind *zwei weſentlich verſchiedene und voneinander abgeſetzte*, ſich gegenſeitig ausſchließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten. Denn es iſt zwiſchen beiden der weſentliche Unterſchied, daß in der vorgeſchichtlichen das Bewußtſeyn der Menſchheit einer innern Nothwendigkeit, einem Proceß unterworfen iſt, der ſie der äußeren wirklichen Welt gleichſam entrückt, während jedes Volk, das durch innere Entſcheidung zum Volk geworden, durch dieſelbe Kriſis auch aus dem Proceß *als ſolchem* geſetzt und frei von ihm nun jener Folge von

Thaten und Handlungen ſich überläßt, deren mehr äußerer, weltlicher und profaner Charakter ſie zu hiſtoriſchen macht.

Die geſchichtliche Zeit ſetzt ſich alſo nicht in die vorgeſchichtliche fort, ſondern iſt durch dieſe als eine völlig andere vielmehr abgeſchnitten und begrenzt. Wir nennen ſie eine völlig andere, nicht daß ſie im weiteſten Sinn nicht auch eine geſchichtliche wäre, denn auch in ihr geſchieht Großes, und ſie iſt voll von Ereigniſſen, nur einer *ganz andern Art*, und die unter einem *ganz andern Geſetz* ſtehen. In dieſem Sinn haben wir ſie die relativ vorgeſchichtliche genannt.

Dieſe Zeit aber, von welcher die geſchichtliche abgeſchloſſen und begrenzt iſt, iſt ſelbſt auch wieder eine beſtimmte, und alſo auch ihrerſeits durch eine andere begrenzt. Dieſe andere oder vielmehr *dritte* Zeit kann nicht wieder eine irgendwie geſchichtliche, alſo nur die *abſolut-vorgeſchichtliche* ſeyn, die Zeit der vollkommenen geſchichtlichen Unbeweglichkeit. Sie iſt die Zeit der noch unzertrennten und einigen Menſchheit, die, weil ſie gegen die folgende ſich nur als Moment, als reiner *Ausgangspunkt* verhält, inwiefern nämlich in ihr ſelbſt keine wahre Succeſſion von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten, wie in den beiden andern iſt, ſelbſt nicht wieder einer Begrenzung bedarf. Es iſt in ihr, ſagte ich, keine *wahre* Succeſſion von Zeiten: damit iſt nicht gemeint, daß in ihr überall nichts vorfalle, wie ein gutmüthiger Mann ſich das gedeutet hat. Denn freilich auch in jener ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit ging die Sonne auf und unter, die Menſchen legten ſich ſchlafen und ſtanden wieder auf, freieten und ließen ſich freien, wurden geboren und ſtarben. Aber darin iſt kein Fortgang und alſo keine Geſchichte, wie das Individuum, in deſſen Leben geſtern wie heute, heute wie geſtern iſt, deſſen Daſeyn ein immer ſich wiederholender Cirkel gleichförmiger Abwechslung iſt, keine Geſchichte hat. Eine wahre Aufeinanderfolge wird nicht durch Begebenheiten gebildet, die ohne Spur verſchwinden und das Ganze in dem Zuſtand zurücklaſſen, in dem es zuvor war. Aus dieſem Grunde alſo, weil in der abſolut vorgeſchichtlichen Zeit das Ganze am Ende iſt wie es im Anfang war, weil alſo in dieſer Zeit ſelbſt keine Folge von Zeiten mehr iſt, weil ſie, auch in dieſem Sinn nur Eine, nämlich, wie wir uns ausdrückten, die ſchlechthin identiſche, alſo im Grunde zeitloſe Zeit iſt (vielleicht iſt dieſe Gleichgültigkeit der vergehenden Zeit von der Erinnerung durch die unglaublich lange Lebensdauer der älteſten Geſchlechter feſtgehalten); aus dieſem Grunde, ſage ich, bedarf ſie ſelbſt nicht wieder der Begrenzung durch eine andere, ihre Dauer iſt gleichgültig, kürzer oder länger iſt daſſelbe; mit ihr iſt daher nicht bloß eine Zeit, ſondern die Zeit überhaupt begrenzt, ſie ſelbſt das Letzte, zu dem man in der Zeit zurückgehen kann. Ueber ſie hinaus iſt kein Schritt mehr als in das Uebergeſchichtliche, ſie iſt eine Zeit, aber die ſchon nicht mehr in ſich ſelbſt, die nur im Verhältniß zu dem Folgenden eine Zeit iſt; in ſich ſelbſt iſt ſie keine, weil in ihr kein wahres Vor und Nach, weil ſie eine Art Ewigkeit iſt, wie auch der hebräiſche Ausdruck (olam), der für ſie in der Geneſis gebraucht iſt, andeutet.

Es iſt alſo nicht mehr eine wilde, unorganiſche, grenzenloſe Zeit, in die uns die Geſchichte verläuft; es iſt ein Organismus, es iſt ein Syſtem von Zeiten, in das ſich uns die Geſchichte unſeres Geſchlechtes einſchließt; jedes Glied dieſes Ganzen iſt eine eigene ſelbſtändige Zeit, die durch eine nicht bloß vorhergegangene, ſondern durch eine von ihr abgeſetzte und weſentlich verſchiedne begrenzt iſt, bis auf die letzte, welche keiner Begrenzung mehr bedarf, weil in ihr keine Zeit (nämlich keine Folge von Zeiten) mehr, weil ſie eine relative Ewigkeit iſt. Dieſe Glieder ſind:

abſolut-vorgeſchichtliche,
relativ-vorgeſchichtliche,
geſchichtliche Zeit.

Man kann Geſchichte und Hiſtorie unterſcheiden, jene iſt die Folge der Ereigniſſe und Begebenheiten ſelbſt, dieſe die Kunde derſelben. Hieraus folgt, daß der Begriff der Geſchichte weiter iſt, als der Begriff der Hiſtorie. Inſoferne ließe ſich ſtatt abſolut-vorgeſchichtliche einfach ſagen vorgeſchichtliche, ſtatt relativ-vorgeſchichtliche vorhiſtoriſche Zeit, und die Folge wäre alsdann dieſe:

a) vorgeſchichtliche,
b) vorhiſtoriſche,
c) hiſtoriſche Zeit.

Nur müßte man ſich hüten zu denken, es ſey zwiſchen den beiden letzten nur der zufällige Unterſchied, der in dem Worte liegt, daß man von dieſer Kunde hat, von jener nicht.

Mit einer grenzenlos fortgehenden geſchichtlichen Zeit iſt aller Willkür Thür und Thor geöffnet, Wahres von Falſchem, Einſicht von beliebiger Annahme oder Einbildung gar nicht zu unterſcheiden. Beiſpiele dafür ließen ſich in der von uns beendeten Unterſuchung ſelbſt genug aufzeigen. Hermann z. B. leugnet, daß der Mythologie ein von den Menſchen ſelbſt erfundener Theismus habe vorausgehen können, und er legt großen Werth darauf, daß dieß nicht habe ſo ſeyn können. Derſelbe aber hat nichts dagegen und nimmt vielmehr ſelbſt an, daß ein ſolcher Theismus einige Jahrtauſende ſpäter allerdings erfunden worden, es fehlte alſo nach ſeiner Meinung nur an der Zeit für eine ſolche Erfindung vor der Mythologie. Zugleich nun aber äußert ebenderſelbe die Hoffnung, wie es bereits der Erdgeſchichte in Folge geologiſcher Forſchungen (die er indeß wahrſcheinlicher aus Pfarrer Ballenſtädts Urwelt als aus Cuvier kennen gelernt hat) ergangen ſey, ebenſo durch die Alterthumsforſchung die Menſchengeſchichte noch mit einer reichlichen Zugabe unbeſtimmt früher Aeonen bereichert zu ſehen[1]. Wer aber über eine ſo ſchöne Zeit zu verfügen hat, als Hermann ſich mit der eben erwähnten Erklärung vorbehalten, dem kann es für keine mögliche Erfindung, die er der Urwelt ſonſt zuzuſchreiben geneigt wäre, an Zeit fehlen. Hermann vermöchte alſo keinen zu widerlegen, der ein urweltliches Weisheitsſyſtem annähme, von dem den wenigen Ueberlebenden eines früheren Menſchengeſchlechts, das von einer jener Kataſtrophen, die ſich nach Hermanns Meinung in der Erdgeſchichte von Zeit zu Zeit wiederholen, und dergleichen eine auch uns künftig bevorſteht[2], ereilt, großentheils mit ſammt seinem Wiſſen begraben worden wäre, nur Trümmer und ſinnloſe Bruchſtücke geblieben wären, aus denen jetzt die Mythologie beſtünde. Iſt es wahrer Wiſſenſchaft eigen und geziemend, alles ſoviel möglich mit beſtimmten Grenzen zu umfangen und in die Schranken der Begreiflichkeit einzuſchließen, iſt dagegen mit einer für grenzenlos angenommenen Zeit keine Art willkürlicher Annahme auszuſchließen; ſind es nur barbariſche Völker, die ſich darin gefallen, Jahrtauſende auf Jahrtauſende zu häufen, und kann es ebenſo nur eine barbariſche Philoſophie ſeyn, die ſich beſtrebt, der Geſchichte eine Ausdehnung ins Grenzenloſe zu bewahren, ſo kann es dem wahre Wiſſenſchaft Liebenden nur erwünſcht ſeyn, einen ſo beſtimmten terminus a quo, einen ſolchen jeden weiteren Rückgang abſchneidenden Begriff aufgeſtellt zu ſehen, wie der unſerer ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit iſt.

---

[1] Briefe über Homer und Heſiodus S. 67.

[2] Dissert. de Mythol. Graec. p. X. vom Erdballe: „in quo, senescente

Nimmt man Geſchichte im weiteſten Sinn, ſo iſt die Philoſophie der Mythologie ſelbſt der erſte, alſo nothwendigſte und unumgänglichſte Theil einer Philoſophie der Geſchichte. Es hilft nichts zu ſagen, die Mythen enthalten keine Geſchichte; als einſt *wirklich* geweſene und entſtandene ſind ſie ſelbſt der Inhalt der älteſten Geſchichte, und muß es doch, wenn man auch die Philoſophie der Geſchichte auf die geſchichtliche Zeit beſchränken will, als unmöglich erſcheinen, ihr einen Anfang zu finden oder irgend einen ſichern Schritt in ihr zu thun, wenn uns das, was dieſe (die geſchichtliche Zeit) als Vergangenheit von ſich ſelbſt ſetzt, völlig verſchloſſen bleibt. Eine Philoſophie der Geſchichte, die der Geſchichte keinen Anfang weiß, kann nur etwas völlig Bodenloſes ſeyn und verdient den Namen der Philoſophie nicht. Was nun aber von der Geſchichte im Ganzen gilt, muß ebenſo von jeder beſondern geſchichtlichen Forſchung gelten.

In welcher Abſicht immer unſere Unterſuchungen bis in die Urzeiten unſeres Geſchlechts zurückgehen, ſey es um die Anfänge deſſelben überhaupt, ſey es die erſten Anfänge der Religion und der bürgerlichen

---

jam, nos medii inter duas ruinas aeternitatem, serius ocius novis fluctibus periturum, inani labore consectamur."

Geſellſchaft oder der Wiſſenſchaften und der Künſte zu erforſchen, immer ſtoßen wir zuletzt auf jenen dunkeln Raum, jenen χρόνος ἄδηλος, der nur noch von der Mythologie eingenommen iſt. Längſt mußte es daher für alle mit jenen Fragen in Berührung kommende Wiſſenſchaften die dringendſte Forderung ſeyn, daß dieſe Dunkelheit überwunden, jener Raum klar und deutlich erkennbar gemacht werde. Mittlerweile, und da man für jene das Herkommen des Menſchengeſchlechts betreffenden Fragen doch der Philoſophie nicht entrathen kann, hat auf alle Forſchungen dieſer Art eine ſeichte und ſchlechte Philoſophie der Geſchichte ſtillſchweigend einen nur deſto beſtimmteren Einfluß geübt. Man erkennt dieſen Einfluß an gewiſſen Axiomen, welche überall und beſtändig mit der größten Unbefangenheit, und als wäre etwas anderes nicht einmal denkbar, vorausgeſetzt werden. Eines dieſer Axiome iſt, daß alle menſchliche Wiſſenſchaft, Kunſt und Bildung von den armſeligſten Anfängen habe ausgehen müſſen. Dieſem gemäß ſtellt ein bekannter, jetzt nicht mehr lebender Geſchichtsforſcher bei Gelegenheit der unterirdiſchen Tempel von Ellore und Mavalpuram in Indien die erbauliche Betrachtung an: „Schon die nackten Buſchhottentoten machen Zeichnungen an den Wänden ihrer Höhlen, von da bis zu den indiſchen reichgeſchmückten Tempeln, welche Stufen“! „und doch, ſetzt der gelehrte Geſchichtsforſcher hinzu, muß die Kunſt auch dieſe betreten haben“[1]. Nach dieſer Anſicht aber wäre vielmehr eine ägyptiſche, eine indiſche, eine griechiſche Kunſt nie und zu keiner Zeit möglich geweſen. Erdichte man welche Zeiträume immer, und behalte ſich vor, zu den erdichteten noch beliebige Jahrtauſende hinzuzufügen: es iſt der Natur der Sache nach unmöglich, daß die Kunſt von ſolchen ganz nichtigen Anfängen je und in irgend einer angeblichen Zeit zu ſolcher Höhe gelangte; und gewiß hätte ſelbſt der erwähnte Geſchichtſchreiber ſich nicht darauf eingelaſſen, die Zeit zu beſtimmen, in welcher die Kunſt einen ſolchen Weg zurücklegen konnte. Er hätte ebenſo gut angeben können, wie viel Zeit nöthig ſey, damit etwas aus nichts entſtehe.

---

[1] Heerens Ideen über Politik und Handel der alten Völker, Th. I. Abth. II, S. 311 Anm.

Man wird uns freilich einwenden, es laſſe ſich jenes Axiom nicht angreifen, ohne den großen und gleichſam für heilig gehaltenen Grundſatz von dem ſteten Fortſchreiten des Menſchengeſchlechts anzutaſten. Wo aber ein Fortſchreiten iſt, da iſt ein Ausgangspunkt, ein Von-wo und ein Wohin. Aber jenes Fortſchreiten geht nicht, wie man meint, vom Kleinen ins Große, vielmehr umgekehrt macht überall das Große, Gigantiſche den Anfang, und das organiſch Gefaßte, ins Enge Gebrachte folgt erſt nach. Homer iſt von ſolcher Größe, daß keine ſpätere Zeit ihm Aehnliches hervorzubringen im Stande war, dagegen würde auch eine Sophokleiſche Tragödie im homeriſchen Zeitalter eine Unmöglichkeit geweſen ſeyn. Die Zeiten unterſcheiden ſich voneinander nicht durch bloßes Mehr oder Weniger ſogenannter Kultur, ihre Unterſchiede ſind innere, ſind Unterſchiede weſentlich oder qualitativ verſchiedener Principien, die ſich einander folgen, und deren jedes in ſeiner Zeit zur höchſten Ausbildung gelangen kann. Dieſes ganze Syſtem, dem die Geſchichte ſelbſt aufs Klarſte widerſpricht, mit dem ſelbſt ſeine Anhänger doch eigentlich nur in Gedanken ſich tragen, das noch keiner von ihnen auszuführen vermocht oder auch nur auszuführen verſucht hat, beruht zuletzt auf der nicht von Thatſachen, ſondern von einer unvollkommenen Erforſchung und Ergründung derſelben ſich herſchreibenden Meinung, daß der Menſch und die Menſchheit von Anfang an lediglich ſich ſelbſt überlaſſen war, daß ſie blind, sine numine, und dem ſchnödeſten Zufall preisgegeben, gleichſam tappend, ihren Weg geſucht habe. Dieß iſt, kann man ſagen, allgemeine Meinung; denn die Offenbarungsgläubigen, welche jenes Leitende, jenes numen, in der göttlichen Offenbarung ſuchen, befinden ſich theils in entſchiedener Minorität, theils können ſie jenes Leitende nur für einen ſehr kleinen Theil des Menſchengeſchlechts nachweiſen; und merkwürdig bleibt es immer, daß das Volk des wahren Gottes die Baumeiſter ſeiner Tempel bei den Phönikiern ſuchen mußte. Aber wodurch wurden dieſe andern Völker erzogen, wodurch bewahrt, ſich in das völlig Sinnloſe zu verlieren, wodurch zu der Größe gehoben, die wir ihren Conceptionen nicht abſprechen können? War es nicht bloßer Zufall, der die Babylonier, Phönikier, Aegypter den Weg zu ihren kunſtreichen und zum Theil erſtaunenswerthen Bauten finden ließ, ſo mußte hier etwas anderes ins Mittel treten, etwas anderes, aber doch der Offenbarung Analoges. Der geoffenbarten Religion ſteht in dem Heidenthum nicht eine bloße Negation, ſondern ein Poſitives anderer Art entgegen. Dieſes Andere und doch Analoge war eben der mythologiſche Proceß. Es ſind poſitive, wirkliche Mächte, die in dieſem walten. Auch dieſer Proceß iſt eine Quelle von Eingebungen, und nur aus ſolchen Inſpirationen laſſen ſich die zum Theil ungeheuern Hervorbringungen jener Zeit begreifen. Werke wie die indiſchen und ägyptiſchen Monumente entſtehen nicht wie Stalaktytenhöhlen durch die bloße Länge der Zeit; dieſelbe Gewalt, die nach innen die zum Theil koloſſalen Vorſtellungen der Mythologie erſchuf, brachte nach außen gewendet die kühnen, alle Maßſtäbe der ſpäteren Zeit überſteigenden Unternehmungen in der Kunſt hervor. Die Gewalt, die das menſchliche Bewußtſeyn in den mythologiſchen Vorſtellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhob, war auch die erſte Lehrmeiſterin des Großen, Bedeutungsvollen in der Kunſt, auch die Macht, welche die Menſchheit über die untergeordneten, logiſch allerdings vorauszudenkenden Stufen wie eine göttliche Hand hinweghob, und die noch den ſpäteren Erzeugniſſen des Alterthums eine der neueren Zeit bis jetzt unerreichbar gebliebene Größe einhauchte. Denn ſolange wenigſtens, als nicht ein erhöhtes und erweitertes Bewußtſeyn wieder ein Verhältniß zu den großen Kräften und Mächten gewonnen hat, in dem ſich das Alterthum von ſelbſt befand, wird es immer gerathen ſeyn, ſich an das zu halten, was Gefühl und feiner Sinn aus unmittelbarer Wirklichkeit zu ſchöpfen weiß. Man ſpricht zwar, wie von chriſtlicher Philoſophie, ſo auch von chriſtlicher Kunſt. Aber Kunſt iſt überall Kunſt und als ſolche ihrer Natur nach und urſprünglich weltlich und heidniſch, und hat daher auch im Chriſtenthum nicht das Particulare deſſelben, ſondern jenes Univerſelle, d. h. das in ihm aufzuſuchen was ſeinen Zuſammenhang mit dem Heidenthum ausmacht. Einſtweilen iſt es als eine gute Wendung zu betrachten, wenn die Kunſt aus den Gegenſtänden, welche die Offenbarung ihr darbietet, ſolche erwählt, die über das beſchränkt Chriſtliche hinausgehen, Ereigniſſe, wie die Sprachenverwirrung, die

Entſtehung der Völker, die Zerſtörung Jeruſalems und andere, in denen nicht erſt der Künſtler den großen allgemeinen Zuſammenhang hervorzuheben hat.

Obwohl ich bei dieſem Gegenſtand jetzt nicht eigentlich verweilen kann, will ich dennoch bemerken, daß die Philoſophie der Mythologie, wie ſie einen nothwendigen Bezug auf die Philoſophie der Geſchichte hat, ſo auch für die Philoſophie der Kunſt eine nicht zu entbehrende Grundlage bildet. Denn es wird für dieſe unerläßlich, es wird ſogar eine ihrer erſten Aufgaben ſeyn, ſich mit den Gegenſtänden der künſtleriſchen und dichteriſchen Darſtellungen zu beſchäftigen. Hier wird es unvermeidlich ſeyn, eine aller bildenden und dichtenden Kunſt vorausgehende, urſprünglich, nämlich auch den Stoff erfindende und erzeugende Poeſie gleichſam zu fordern. Etwas aber, das ſich als eine ſolche urſprüngliche, aller bewußten und förmlichen Poeſie vorausgehende Ideenerzeugung anſehen läßt, findet ſich eben nur in der Mythologie. Wenn es unſtatthaft iſt, ſie ſelbſt aus Dicht-Kunſt entſtehen zu laſſen, ſo iſt es darum nicht weniger offenbar, daß ſie ſich zu allen ſpäteren freien Hervorbringungen als eine ſolche urſprüngliche Poeſie verhält. In jeder umfaſſenden Philoſophie der Kunſt wird daher ein Hauptabſchnitt die Natur und Bedeutung, inſoweit auch die Entſtehung der Mythologie erörtern müſſen, wie ich in meinen vor fünfzig Jahren gehaltenen Vorträgen über Philoſophie der Kunſt[1] ein ſolches Kapitel in ſie aufgenommen hatte, deſſen Ideen in den ſpäteren Unterſuchungen über Mythologie häufig reproducirt wurden. Unſtreitig ſteht unter den Urſachen, durch welche die griechiſche Kunſt ſo außerordentlich begünſtigt war, die Beſchaffenheit der ihr eigenthümlichen, alſo beſonders der durch ihre Mythologie gegebenen Gegenſtände oben an, die einerſeits einer höheren Geſchichte und anderen Ordnung der Dinge angehörten, als dieſer bloß zufälligen und vergänglichen, welcher der neuere Dichter ſeine Geſtalten zu entnehmen hat, von der andern Seite in einem inneren weſentlichen und bleibenden Bezug zur Natur ſtanden. Was vom Standpunkt der

---

[1] Dieſe Vorträge vom J. 1803 ſind vollſtändig im handſchriftlichen Nachlaß vorhanden. D. H.

Kunſt ſtets empfunden werden, die Nothwendigkeit wirklicher Weſen, die zugleich *Principien*, *allgemeine und ewige Begriffe* — nicht bloß bedeuten, ſondern *ſind*, davon hat die Philoſophie erſt die Möglichkeit zu zeigen. Das Heidenthum iſt uns innerlich fremd, aber auch mit dem unverſtandenen Chriſtenthum iſt zu der angedeuteten Kunſthöhe nicht zu gelangen. Es war zu früh, von einer chriſtlichen Kunſt zu reden, wenigſtens unter den Inſpirationen der einſeitig romantiſchen Stimmung. Aber wie vieles andere hängt nicht eben *davon* ab, von dem *verſtandenen* Chriſtenthum, und drängt nicht in der gegenwärtigen Verwirrung wiſſend oder unwiſſend alles dahin?

Jedes Kunſtwerk ſteht um ſo höher, je mehr es zugleich den Eindruck einer gewiſſen Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz erweckt, aber nur der ewige und nothwendige Inhalt hebt auch gewiſſermaßen die Zufälligkeit des Kunſtwerks auf. Je mehr die *an ſich* poetiſchen Gegenſtände verſchwinden, deſto zufälliger wird auch die Poeſie ſelbſt; keiner Nothwendigkeit ſich bewußt, hat ſie um ſo mehr das Beſtreben, durch endloſes Produciren ihre Zufälligkeit zu verbergen, ſich den Schein von Nothwendigkeit zu geben. Den Eindruck der *Zufälligkeit* können wir auch bei den anſpruchsvollſten Werken unſerer Zeit nicht überwinden, während in den Werken des griechiſchen Alterthums nicht bloß die Nothwendigkeit, Wahrheit und Realität des *Gegenſtandes*, ſondern ebenſo die Nothwendigkeit, alſo die Wahrheit und Realität der *Production* ſich ausſpricht. Man kann bei dieſen nicht, wie bei ſo manchen Werken einer ſpäteren Kunſt, fragen: Warum, wozu iſt es da? Das bloße Vervielfältigen der Hervorbringung kann ein bloßes Scheinleben nicht zum wirklichen erheben. Auch braucht man in einer ſolchen Zeit die Hervorbringung nicht noch eben beſonders zu befördern, denn das Zufällige hat, wie geſagt, von ſelbſt die Tendenz, als ein Nothwendiges zu erſcheinen, und darum die Neigung, ſich ins Ungemeſſene und Grenzenloſe zu vermehren, wie wir denn heutzutage in der Poeſie, die von niemand gefördert wird, ein ſolches wahrhaft end- und zielloſes Produciren wahrnehmen können[1].

---

[1] Kunſtrichter ſetzten *Platen* herab wegen ſeines, wie ſie es nannten, kärglichen

Byron ſucht jene höhere, an ſich poetiſche Welt, er ſucht zum Theil mit Gewalt in ſie einzudringen, aber der Skepticismus einer troſtloſen Zeit, der auch ſein Herz verödet hat, läßt ihn keinen Glauben an ihre Geſtalten faſſen.

Schriftſteller von Geiſt und Wiſſen haben den Gegenſatz des Alterthums und der neueren Zeit ſchon längſt hervorgehoben, aber mehr, um die ſogenannte romantiſche Poeſie geltend zu machen, als um in die wahre Tiefe der alten Zeit einzudringen. Wenn es aber keine bloße Redensart iſt, von dem Alterthum als einer eigenen Welt zu ſprechen, ſo wird man ihm auch ein eigenes Princip zugeſtehen, man wird die Gedanken dahin erweitern müſſen, anzuerkennen, daß das räthſelvolle Alterthum, und zwar je höher wir in daſſelbe hinaufſteigen deſto beſtimmter, einem andern Geſetz und andern Mächten unterthan war, als von denen die gegenwärtige Zeit beherrſcht wird. Eine Pſychologie, die bloß von den Verhältniſſen der Gegenwart hergenommen iſt und vielleicht ſelbſt dieſer nur oberflächliche Beobachtungen zu entnehmen gewußt hat, iſt ſo wenig gemacht, Erſcheinungen und Ereigniſſe der Vorzeit zu erklären, als ſich die mechaniſchen Geſetze, die in der einmal gewordenen und erſtarrten Natur gelten, auf die Zeit des urſprünglichen Werdens und des erſten lebendigen Entſtehens übertragen laſſen. Das Kürzeſte freilich, dieſe Erſcheinungen als bloße Mythen ein für allemal in das Gebiet des Unwirklichen zu verweiſen, ſich an den begründetſten Thatſachen, zumal des religiöſen Lebens der Alten, mit ſeichten Hypotheſen vorbeizuſchleichen.

Der theogoniſche Proceß, in den ſich die Menſchheit mit dem erſten wirklichen Bewußtſeyn verwickelt, iſt weſentlich ein religiöſer Proceß. Iſt die ermittelte Thatſache von dieſer Seite vorzüglich wichtig für die Geſchichte der Religion, ſo kann ſie auch nicht ohne mächtige Einwirkung bleiben auf die Philoſophie der Religion.

Es iſt eine ſchöne Eigenthümlichkeit der Deutſchen, daß ſie ſich ſo

---

Producirens. Sie wußten nicht und werden nie wiſſen, was in ihm war, deſſen Lebensfaden ſo früh zerriß, deſſen Andenken ich gern, nicht wiſſend, ob mir ſelbſt noch Zeit zu Ausführlicherem gegönnt iſt, einſtweilen wenigſtens dieſe Zeilen widme.

eifrig und anhaltend um dieſe Wiſſenſchaft bemüht haben; iſt dieſelbe ihres Begriffs, Umfangs und Inhalts darum nicht mehr, vielleicht ſogar weniger ſicher als manche andere, ſo möchte dieß, abgeſehen davon, daß es der Natur der Sache nach in keiner Wiſſenſchaft ſo viele Dilettanten gibt, alſo auch in keiner ſo leicht gepfuſcht wird, als in der Religionswiſſenſchaft, zum Theil davon herkommen, daß ſie ſich ſtets in zu großer Abhängigkeit von dem Gang der allgemeinen Philoſophie gehalten, deren Bewegungen ſie unſelbſtſtändig in ſich wiederholte, indeß es ihr wohl möglich geweſen wäre, einen von der Philoſophie unabhängigen Inhalt zu gewinnen, und ſo ſelbſt erweiternd auf dieſe zurückzuwirken.

Eine ſolche Möglichkeit möchte ihr nun wirklich gegeben ſeyn durch das Reſultat unſerer Unterſuchung über Mythologie, in der eine von Philoſophie und Vernunft gleich wie von Offenbarung unabhängige Religion nachgewieſen worden. Denn angenommen, daß es ſeine Richtigkeit hätte mit einem Ausſpruch G. Hermanns, den wir als einen klar und entſchieden ſich ausſprechenden Mann immer gern wieder anführen; angenommen, daß es keine andere Religion gebe, als entweder von angeblicher Offenbarung ſich herſchreibend, oder die ſogenannte natürliche, welche aber nur philoſophiſche ſey, ein Ausſpruch, deſſen Meinung iſt, daß es nur philoſophiſche Religion gebe: ſo wüßten wir in der That nicht, wie ſich Religionsphiloſophie als beſondere Wiſſenſchaft (die ſie doch ſeyn ſoll) unterſcheiden und behaupten könnte; denn für die bloß philoſophiſche Religion wäre unſtreitig ſchon durch die Allgemeine Philoſophie geſorgt, und der Religionsphiloſophie, wenn ſie nicht auf jeden objectiven Inhalt verzichtete, bliebe daher nichts, als einen Theil oder ein Kapitel der Allgemeinen Philoſophie in ſich zu wiederholen.

Jenem Ausſpruch entgegen haben wir nun, und zwar ohne irgendwie ſelbſt von einer Philoſophie auszugehen, in Folge bloß geſchichtlich begründeter Schlüſſe, gezeigt, daß es außer den beiden dort allein einander entgegengeſtellten Religionen, eine von beiden unabhängige, die mythologiſche Religion gibt. Wir haben noch außerdem und insbeſondere gezeigt, daß ſie ſelbſt der Zeit nach jeder Offenbarung (wenn man eine ſolche annimmt) vorausgeht, ja dieſe ſelbſt erſt vermittelt, demnach unwiderſprechlich die erſte Form iſt, in der Religion überhaupt exiſtirt, für eine gewiſſe Zeit die *allgemeine* Religion, die Religion des Menſchengeſchlechts iſt, gegen welche die Offenbarung, ſo früh ſie auch auftritt, dennoch nur eine partielle Erſcheinung iſt, beſchränkt auf ein beſonderes Geſchlecht, und Jahrtauſende lang einem ſchwach glimmenden Lichte vergleichbar, unfähig die ihm widerſtehende Verfinſterung zu durchbrechen. Wir haben ſodann ferner dargethan, daß die Mythologie, als die unvordenkliche, inſofern auch allem Denken zuvorkommende Religion des Menſchengeſchlechts, nur begreiflich iſt aus dem *natürlich* Gott-Setzenden des Bewußtſeyns, das aus dieſem Verhältniß nicht heraustreten kann, ohne einem nothwendigen Proceß anheimzufallen, durch den es in die urſprüngliche Stellung zurückgeführt wird. Als entſtanden aus einem ſolchen Verhältniß kann die Mythologie nur die *natürlich ſich erzeugende* Religion ſeyn, und ſollte darum auch allein die *natürliche* genannt werden, nicht aber ſollte die rationale oder philoſophiſche dieſen Namen erhalten, wie bis jetzt darum geſchehen, weil man alles, wobei keine Offenbarung mitwirkt, natürlich nannte, und der Offenbarung nur die Vernunft entgegenzuſetzen wußte.

Dieſe Beſtimmung der mythologiſchen als der natürlichen Religion hat hier tiefere Bedeutung als was jetzt ſo allgemein geſagt wird: die Mythologie ſey die Naturreligion, womit die meiſten nur ſagen wollen: ſie ſey die Religion des Menſchen, der ſich nicht über das Geſchöpf zum Schöpfer erheben könne oder die Natur vergöttert habe (Erklärungen, deren Unzulänglichkeit hinlänglich gezeigt worden); einige aber verſtehen unter Naturreligion ſogar nur die erſte Stufe der mythologiſchen, die nämlich, wo, wie ſie ſagen, der *Begriff* der Religion, alſo Gott als der Gegenſtand dieſes Begriffs, noch ganz von der Natur zugedeckt, in ſie verſenkt ſey. Was dieſe Erklärung betrifft, ſo haben wir bei Gelegenheit der notitia insita gezeigt, daß die Mythologie nicht aus der bloßen, wenn auch etwa als nothwendig vorgeſtellten Verwirklichung eines *Begriffs* entſtehen konnte, da ſie vielmehr auf einem *wirklichen*, realen Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott beruhen muß, aus welchem allein ein vom menſchlichen Denken unabhängiger Proceß entſtehen kann, der in Folge dieſes Urſprungs ein der Menſchheit natürlicher zu nennen iſt. In dieſem Sinn alſo iſt uns die mythologiſche die natürliche Religion.

Wir könnten ſie ebenſowohl die *wild wachſende* nennen, wie der große Apoſtel der Heiden das Heidenthum den wilden Oelbaum nennt[1], das Judenthum, als auf Offenbarung gegründet, den zahmen, oder einfach die *wilde* Religion, in dem Sinn, wie man im Deutſchen das natürliche Feuer des Himmels das Wildfeuer, natürlich warme Bäder Wildbäder genannt hat.

Keine Thatſache aber iſt iſolirt; jede neu enthüllte läßt andere ſchon bekannte, aber vielleicht nicht erkannte, in einem neuen Licht erſcheinen. Kein wahrer Anfang iſt ohne Folge und Fortgang, die natürliche Religion zieht von ſelbſt und ſchon des Gegenſatzes wegen die geoffenbarte nach ſich. So haben wir es auch früher bereits gefunden. Die blindentſtehende Religion kann vorausſetzungslos ſeyn, die geoffenbarte, in der ein Wille, eine Abſicht iſt, verlangt einen Grund, und kann daher nur an der zweiten Stelle ſeyn. Hat man die mythologiſche als eine von aller Vernunft unabhängige Religion anerkennen müſſen, ſo wird man daſſelbe in Bezug auf die geoffenbarte zu thun um ſo weniger ſich weigern können, als die Annahme bei dieſer jedenfalls ſchon eine vermittelte iſt; die anerkannte Realität der einen hat die Realität der andern zur Folge, oder macht ſie wenigſtens begreiflich. Wird die geoffenbarte als die übernatürliche erklärt, ſo wird ſie durch das Verhältniß zur natürlichen ſelbſt gewiſſermaßen natürlich, wogegen dann freilich der ganz unvermittelte Supernaturalismus nur als unnatürlich erſcheinen kann.

Mit Vorausſetzung der natürlichen ändert ſich alſo die ganze Stellung der geoffenbarten Religion; ſie iſt nicht mehr die einzige von Vernunft und Philoſophie unabhängige Religion, und nennt man die Denkart, welche kein anderes als rationales Verhältniß des Bewußtſeyns zu Gott begreift, Rationalismus, ſo ſteht dieſem nicht zuerſt die geoffenbarte, ſondern die natürliche entgegen.

---

[1] Röm. 11.

Schon überhaupt kann in einem Ganzen zuſammengehöriger Begriffe kein einzelner richtig beſtimmt werden, ſolange einer fehlt oder nicht richtig beſtimmt iſt. Die geoffenbarte Religion iſt in der geſchichtlichen Folge erſt die zweite, alſo bereits vermittelte Form der realen, d. h. von der Vernunft unabhängigen Religion. Dieſe Unabhängigkeit hat ſie mit der natürlichen gemein, ihre Differenz von der philoſophiſchen iſt daher nur ihre generiſche, nicht wie man bisher angenommen ihre ſpecifiſche; kein Begriff aber kann nach ſeiner bloß generiſchen Differenz vollkommen beſtimmt werden. Der geoffenbarten und der natürlichen iſt gemein, nicht durch Wiſſenſchaft, ſondern durch einen realen Vorgang entſtanden zu ſeyn; ihr ſpecifiſcher Unterſchied iſt das Natürliche des Hergangs in der einen, das Uebernatürliche in der andern. Dieſes Uebernatürliche wird aber durch ſeine Beziehung auf das Natürliche begreiflich. Die Hauptſache iſt, daß es nicht in der bloßen Vorſtellung beſtehe. Nun gibt ſich das Chriſtenthum ſelbſt für Befreiung von der blinden Macht des Heidenthums, und die Realität einer Befreiung wird nach der Wirklichkeit und der Macht deſſen geſchätzt, wovon ſie befreit. Wäre das Heidenthum nichts Wirkliches, ſo könnte auch das Chriſtenthum nichts Wirkliches ſeyn. Umgekehrt, iſt der Proceß, dem der Menſch in Folge ſeines Heraustretens aus dem urſprünglichen Verhältniß unterworfen worden, iſt der mythologiſche Proceß nicht etwas bloß Vorgeſtelltes, ſondern etwas das ſich wirklich ereignet, ſo kann es auch nicht durch etwas was bloß in der Vorſtellung iſt, durch eine Lehre, es kann nur durch einen wirklichen Vorgang, durch eine von menſchlicher Vorſtellung unabhängige, ja ſie übertreffende That aufgehoben werden; denn dem Proceß kann nur That entgegenſtehen; und dieſe That wird der Inhalt des Chriſtenthums ſeyn.

Den chriſtlichen Theologen hat ſich ihre ganze Wiſſenſchaft faſt in die ſogenannte Apologetik aufgelöſt, mit der ſie aber noch nie zu Stande gekommen, und die ſie immer wieder von vorn anfangen, zum Beweis, daß ſie den Punkt nicht gefunden, wo ſich in unſerer Zeit der Hebel mit Erfolg anſetzen ließe. Dieſer Punkt kann nur in der Vorausſetzung aller Offenbarung, der blind entſtandenen Religion liegen. Aber auch wenn ſie ganz darauf verzichteten, von der kleinmüthigen Defenſive, auf die ſie zurückgeworfen ſind, wieder zur aggreſſiven Vertheidigung überzugehen, würde die Vertheidigung im Einzelnen leichter überwindliche Schwierigkeiten antreffen, wenn ſie bemerken wollten, daß die Offenbarung auch ihre materiellen Vorausſetzungen in der natürlichen Religion hat. Den Stoff, in dem ſie ſich auswirkt, ſchafft ſie ſich nicht, ſie findet ihn unabhängig von ſich vor. Ihre formelle Bedeutung iſt, Ueberwindung der bloß natürlichen, unfreien Religion zu ſeyn; aber eben darum hat ſie dieſe in ſich, wie das Aufhebende das Aufgehobene in ſich hat. Für unfromm oder unchriſtlich wird die Behauptung dieſer materiellen Identität nicht gelten können, wenn man weiß, wie entſchieden ebendieſelbe gerade von der rechtgläubigſten Anſicht ehemals anerkannt worden. War es verſtattet, im Heidenthum Entſtellungen geoffenbarter Wahrheiten zu ſehen, ſo kann es unmöglich verwehrt ſeyn, umgekehrt in dem Chriſtenthum das zurechtgeſtellte Heidenthum zu erblicken. Wer wüßte aber nicht außerdem, wie vieles in dem Chriſtenthum ſolchen, die nur von Vernunftreligion wiſſen wollen, als heidniſches Element erſchienen iſt, das nach ihrer Meinung aus dem reinen, d. h. vernunftmäßigen Chriſtenthum ausgemerzt werden ſollte? Zeigte ſich doch die Verwandtſchaft ſchon in dem gemeinſchaftlichen äußeren Schickſal beider, daß man beide (Mythologie und Offenbarung) durch eine ganz gleiche Unterſcheidung von Form und Inhalt, von Weſentlichem und bloß zeitgemäßer Einkleidung zu rationaliſiren, d. h. auf einen vernünftigen oder den meiſten vernünftig ſcheinenden Sinn zurückzubringen ſuchte. Aber eben mit dem ausgeſtoßenen Heidniſchen wäre auch alle Realität aus dem Chriſtenthum hinweggenommen. Das Letzte iſt allerdings das Verhältniß zum Vater und Anbetung deſſelben im Geiſt und in der Wahrheit, in dieſem Reſultat verſchwindet alles Heidniſche, d. h. alles was nicht im Verhältniß zu Gott in ſeiner Wahrheit iſt; aber dieſes Reſultat hat ohne ſeine Vorausſetzungen ſelbſt keine empiriſche Wahrheit. Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater, ſagt Chriſtus, aber er ſetzt hinzu: Ich bin der Weg, und: Niemand kommt zum Vater als durch mich.

Laſſen wir endlich noch einen allgemeinen Grundſatz entſcheiden.

Dieſer iſt, daß wirkliche Religion von wirklicher nicht verſchieden ſeyn kann. Sind nun natürliche und geoffenbarte beide wirkliche Religion, ſo kann dem letzten Inhalt nach zwiſchen beiden keine Verſchiedenheit ſeyn; beide müſſen dieſelben Elemente enthalten, nur ihre Bedeutung wird eine andere ſeyn in dieſer, eine andere in jener, und da der Unterſchied beider nur iſt, daß die eine die natürlich, die andere die göttlich geſetzte Religion iſt, ſo werden dieſelben Principien, die in jener bloß natürliche ſind, in dieſer die Bedeutung göttlicher annehmen. Ohne Präexiſtenz iſt Chriſtus nicht Chriſtus. Er exiſtirte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Perſönlichkeit erſchien. Er war in der Welt (*ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*), können wir auch in dieſer Beziehung von ihm ſagen. Er war kosmiſche Potenz, wenn auch für ſich ſelbſt nicht ohne Gott, wie der Apoſtel zu ehemaligen Heiden ſagt: ihr wart ohne Gott (ihr hattet kein unmittelbares Verhältniß zu Gott), ihr wart in der Welt (in dem was nicht Gott iſt, im Reich der kosmiſchen Mächte)[1]. Denn dieſelben Potenzen, in deren Einheit Gott Iſt und ſich offenbart — eben dieſe in ihrer Disjunction und im Proceß ſind außergöttliche, bloß natürliche Mächte, in denen Gott zwar nicht überall nicht, aber doch nicht nach ſeiner Gottheit, alſo nicht nach ſeiner Wahrheit iſt. Denn in ſeinem göttlichen Selbſt iſt er Einer und kann weder Mehrere ſeyn noch in einen Proceß eingehen. Es kommt die Zeit, ſagt Chriſtus in der früher ſchon angeführten Stelle, und iſt ſchon jetzt, nämlich dem Anfang nach, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geiſt und in der Wahrheit; alſo bis zu dieſer Zeit beten auch die Juden den Vater nicht im Geiſte an, der Zugang zu ihm in ſeiner Wahrheit wurde beiden eröffnet, denen die nah und denen die fern waren[2]; denen die unter dem Geſetz der Offenbarung ebenſowohl als denen die unter dem bloß natürlichen Geſetz ſtanden; woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtſeyn von dem Gott im

---

[1] Eph. 2, 12. Wenn *ἐν τῷ κόσμῳ* nichts für ſich bedeutet, ſo iſt es der leerſte Zuſatz, da in dem Sinn, den es alsdann hat, auch die Chriſten in der Welt ſind.

[2] Eph. 2, 17. 18.

Geiſt abgehalten war, und daß Chriſtus in ſeiner Erſcheinung eben darum das Ende der Offenbarung iſt, weil er dieſes Gott Entfremdende hinwegnimmt.

So viel alſo über das Verhältniß der geoffenbarten zu der natürlichen Religion. Iſt nun aber das bisher Entwickelte folgerecht entwickelt, ſo begreifen Sie von ſelbſt, daß für die philoſophiſche Religion in dieſer geſchichtlichen Folge keine Stelle als erſt die dritte übrig bleibt. Was müßte dieſe ſeyn? Wenden wir den ſchon ausgeſprochenen Grundſatz auch auf ſie an, kann wirkliche Religion von wirklicher weſentlich und dem Inhalte nach nicht verſchieden ſeyn, ſo könnte die philoſophiſche wirklich Religion nur ſeyn, wenn ſie die Factoren der wirklichen Religion, wie ſie in der natürlichen und geoffenbarten Religion ſind, nicht weniger als dieſe in ſich hätte: nur in der Art, wie ſie dieſelben enthielte, könnte ihr Unterſchied von jener liegen, und dieſer Unterſchied würde ferner kein anderer ſeyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verſtandene wären. Die philoſophiſche Religion, weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorausgegangenen berechtigt zu ſeyn, würde alſo durch eben dieſe Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als ſolche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.

Und nun ſehen Sie wohl: gerade eine ſolche philoſophiſche Religion wäre uns nöthig, um das, was wir in der Mythologie als wirklich zu erkennen uns gedrungen ſehen, auch als möglich, und demnach philoſophiſch zu begreifen, und ſo zu einer Philoſophie der Mythologie zu gelangen. Aber dieſe philoſophiſche Religion exiſtirt nicht, und wenn ſie, wie wohl niemand in Abrede ziehen wird, nur das letzte Erzeugniß und der höchſte Ausdruck der vollendeten Philoſophie ſelbſt ſeyn könnte, ſo dürfen wir wohl fragen, wo die Philoſophie ſich finde, die im Stande wäre, begreiflich zu machen, d. h. als möglich darzuthun, was wir in der Mythologie, und mittelbar auch in der Offenbarung, erkannten — ein reales Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, während die Philoſophie nur von Vernunftreligion und nur von einem *rationalen* Verhältniß zu Gott weiß und alle religiöſe Entwickelung nur als eine Entwickelung in der *Idee* anſieht, wohin auch Hermanns Ausſpruch gehört: daß es *nur philoſophiſche* Religion gebe. Wir geben dieſe Bemerkung über das Verhältniß unſerer Anſicht zu der geltenden Philoſophie zu, aber wir können in dieſer keinen entſcheidenden Einwand gegen die Richtigkeit unſerer früheren Entwickelung oder die Wahrheit ihres Reſultats erkennen. Denn wir ſind bei dieſer ganzen Unterſuchung von keiner vorgefaßten Anſicht, am wenigſten von einer Philoſophie ausgegangen, das Ergebniß iſt daher ein unabhängig von aller Philoſophie gefundenes und feſtſtehendes. Wir haben die Mythologie an keinem andern Punkte aufgenommen, als an dem jeder ſie findet. Nicht Philoſophie war uns der Maßſtab, nach dem wir die ſich darbietenden Anſichten verwarfen oder annahmen. Jede Erklärungsweiſe, auch die von aller Philoſophie entfernteſte, war uns willkommen, *wenn ſie nur wirklich erklärte*. Nur ſtufenweiſe, in Folge einer für jeden offen daliegenden, rein geſchichtlichen Entwicklung, erreichten wir unſer Reſultat, indem wir vorausſetzten, es werde auch für dieſen Gegenſtand gelten, was Baco in Bezug auf die Philoſophie gezeigt hatte: durch ſucceſſive Ausſchließung des erweislich Irrigen und Reinigung des zu Grunde liegenden Wahren von dem anklebenden Falſchen, werde das Wahre endlich auf einen ſo engen Raum eingeſchloſſen, daß man gewiſſermaßen genöthigt ſey, es zu erkennen und es auszuſprechen. Nicht ſowohl demnach eklektiſch, als auf dem Wege einer fortſchreitenden, alles geſchichtlich Undenkbare allmählich entfernenden Kritik, ſind wir zu dem Punkt gelangt, wo nur *dieſe* Anſicht der Mythologie übrig blieb, welche philoſophiſch zu begreifen jetzt erſt unſere Aufgabe ſeyn wird.

Aber allerdings — bei der Abhängigkeit, in welcher die meiſten von ihren philoſophiſchen Begriffen und ihrem Begreifungsvermögen überhaupt ſtehen, iſt zu erwarten, daß viele in der ihnen geläufigen Philoſophie Gründe finden, ſich die ausgeſprochene Anſicht nicht gefallen zu laſſen. Dieß berechtigt ſie nicht, ihr unmittelbar zu widerſprechen, denn dieſe Anſicht iſt ja ſelbſt bloßes Reſultat; wollen ſie widerſprechen, ſo müſſen ſie in den früheren Schlüſſen etwas finden, das einen Widerſpruch begründet, und auch dieſes dürfte keine bloße Nebenſache, irgend eine Einzelheit ſeyn (denn wie leicht iſt da, wo ſo vieles und Verſchiedenes berührt ſeyn will, in einem ſolchen zu fehlen), es müßte etwas ſeyn, das nicht hinweggenommen werden könnte, ohne das ganze Gewebe unſerer Schlüſſe aufzulöſen.

Unabhängig von jeder Philoſophie wie unſere Anſicht der Mythologie iſt, kann ihr auch nicht widerſprochen werden, weil ſie ſich mit irgend einer philoſophiſchen Anſicht (wäre ſie auch die faſt allgemein geltende) nicht verträgt, und wenn keine vorhandene Philoſophie der Erſcheinung gewachſen iſt, ſo iſt es nicht die einmal daſtehende und unwiderſprechlich erkannte Erſcheinung, die ſich auf das Maß irgend einer gegebenen Philoſophie müßte zurückbringen laſſen, ſondern umgekehrt darf die thatſächlich begründete Anſicht, deren unausbleibliche Wirkung auf einzelne philoſophiſche Wiſſenſchaften wir gezeigt haben, ſich die Kraft zuſchreiben, auch die Philoſophie und das philoſophiſche Bewußtſeyn ſelbſt zu erweitern, oder zu einer Erweiterung über ihre gegenwärtigen Schranken zu beſtimmen.

Zweites Buch.

Philoſophiſche Einleitung

in die

Philoſophie der Mythologie

oder

Darſtellung der reinrationalen Philoſophie.

Eilfte Vorleſung.

Die philoſophiſche Religion, wie ſie von uns gefordert iſt, exiſtirt nicht. Aber ſofern ſie durch ihre Stellung die Beſtimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philoſophie unabhängigen Religionen zu ſeyn, inſofern iſt ſie Zweck des Proceſſes von Anfang, alſo das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das ſo wenig als die Philoſophie ſelbſt unmittelbar, ſondern auch nur in Folge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird.

Alles hat ſeine Zeit. Die mythologiſche Religion mußte vorausgehen. In der mythologiſchen iſt die blinde, weil in einem nothwendigen Proceß ſich erzeugende, die unfreie, die ungeiſtige Religion. Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidenthum ſelbſt einzubringen beſtimmt iſt (vom Judenthum wurde das Heidenthum bloß ausgeſchloſſen), die letzte und höchſte Offenbarung alſo, indem ſie die ungeiſtige Religion innerlich überwindet, das Bewußtſeyn gegen ſie in Freiheit ſetzt, vermittelt auf dieſe Art ſelbſt die freie Religion, die Religion des Geiſtes, die, weil es ihre Natur iſt nur mit Freiheit geſucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philoſophiſche ſich vollkommen verwirklichen kann.

Die philoſophiſche Religion iſt demnach durch die geoffenbarte geſchichtlich vermittelt. Der mythologiſche Proceß erreicht im helleniſchen Bewußtſeyn ſein Ende und die letzte Kriſis; wir ſahen an dieſem Punkt den erſten Schimmer einer Philoſophie hervorbrechen, welche die Mythologie zu begreifen ſuchte; aber ihr Grund wurde damit nicht aufgehoben, das Reſultat des Proceſſes bleibt im Bewußtſeyn, die vollkommene Befreiung wird von den Myſterien ſelbſt, deren Ausbildung Herodotos Philoſophen (σοφισταῖς) zuſchreibt, in die Zukunft verwieſen. In der mythologiſchen Religion hat ſich das urſprüngliche Verhältniß des Bewußtſeyns zu Gott in ein reales und bloß natürliches verwandelt; von dieſer Seite wird es als ein nothwendiges empfunden, und doch iſt es von der andern ein vorübergehendes, das in ſich ſelbſt die Forderung eines höheren enthält, durch das es aufgehoben und ſo erſt ſich ſelbſt verſtändlich werden ſoll. Dieß iſt der tragiſche Zug, der durch das ganze Heidenthum geht. Das Gefühl jener Forderung, und damit eines Zukünftigen, nothwendig Bevorſtehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Aeußerungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahndungen des Chriſtenthums ſehen. Sokrates, der feindſeliger Abſichten gegen die alten Götter beſchuldigt war, erkennt dieſe für die Gegenwart ſo weit an, daß er den eines Entſchluſſes wegen zweifelhaften Xenophon an das delphiſche Orakel verweist, und ſeinen Schülern befiehlt, nach ſeinem Tode wie für die Geneſung von einer ſchweren Krankheit dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Ariſtoteles von allem Ahndungsvollen in Platon frei, äußert zwar im Anfang der Metaphyſik: auch der Philoſoph ſey ein die Mythen Liebender wegen des Wunderbaren, das ſie enthalten, und er kann es nicht laſſen, von Zeit zu Zeit ſeinen Blick nach der Mythologie hinzuwenden; aber daß ihn die Mythologie als eine unvollendete Thatſache anläßt, der nichts für die Wiſſenſchaft abzugewinnen iſt, erhellt daraus, daß er, deſſen Geiſt alles in der Erfahrung Gegebene aufs Großartigſte umfaßt, nie daran gedacht hat, ſeine Unterſuchungen auf religiöſe Thatſachen und Erſcheinungen auszudehnen. Welch ein Werk, wenn Ariſtoteles ebenſo wie die verſchiedenen Staatsverfaſſungen auch die verſchiedenen Religionen der Völker darſtellte, von denen in weite Fernen hin er durch ſeinen königlichen Schüler nicht weniger Kunde erhalten konnte, als von Thieren entlegener Himmelsſtriche[1]! Einmal jedoch und gewiſſermaßen im Höhepunkt ſeiner Metaphyſik läßt er ſeine Meinung über die Mythologie erkennen. Wenn man von dem, was die ganz Alten (παμπάλαιοι) in Geſtalt des Mythos (ἐν μύθου σχήματι) hinterlaſſen haben, nur das nehme, daß ſie die erſten Subſtanzen (τὰς πρώτας οὐσίας) Götter nennen, das Andere aber, daß ſie die Götter in menſchlicher Geſtalt oder anderen lebenden Weſen ähnlich vorſtellen, nur in Rückſicht auf den großen Haufen und fürs gemeine Leben hinzugefügt annehme, ſo müſſe man das Erſte für göttlich geſagt erklären, und es ſeyen in dieſem Betracht wahrſcheinlicher Weiſe, da jede Kunſt und jede Philoſophie mehr als einmal, ſoweit es jederzeit möglich geweſen, erfunden worden und wieder verloren gegangen, auch jene Meinungen als ſolche Ueberbleibſel (λείψανα) bis auf unſere Zeit gerettet worden [1]. So konnte er denn freilich keine Quelle von Erfahrungserkenntniß in der Mythologie ſehen, nicht mehr wenigſtens als in den Meinungen der Philoſophen vor ihm, zu denen er auch den Heſiodos ſtellt [2], mit dem einzigen Unterſchied, daß er dieſen zu den mythiſch Philoſophirenden (μυθικῶς σοφιζομένους) zählt, mit welchen tiefer ſich einzulaſſen nicht lohne, nicht zu den beweiſend zu Werk Gehenden (δι' ἀποδείξεως λέγοντας) [3]. Wie die ſpäteren philoſophiſchen Schüler (Stoiker und Epikureer) die Mythologie zu erklären geſucht, haben wir ſeiner Zeit geſehen; allein von Erklärung im Allgemeinen iſt hier nicht mehr die Rede, ſondern davon, ob irgend eine Philoſophie oder philoſophiſche Schule die Mythologie als Religion und zwar in ihrer Eigentlichkeit zu begreifen gewußt habe. Nenne ich nun hier die Neuplatoniker, ſo wäre es leicht, ihre allegoriſchen Erklärungen mythologiſcher Vorſtellungen als Beweiſe anzuführen, wie ſie ſich gegen dieſe eben ganz als Rationaliſten

---

[1] Macrob. Sat. I, 18 in. ſteht: „Aristoteles, qui Theologumena scripsit,

---

Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse asseverat". Zu zweifeln an der Richtigkeit des Namens; auch Theophraſt ſoll eine ἱστορία περὶ θεῶν geſchrieben haben. Diod. Lib. V, 48.

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 5 ss. ed. *Brandis*). Dieſe Ausgabe iſt auch den ſpäteren Citaten aus der Metaphyſik zu Grunde gelegt.

[2] Zu Parmenides I. p. 13, 8.

[3] L. 11, p. 53, 13 ss.

verhielten. Weil ſie jedoch, wie früher bemerkt, um dem Chriſtenthum mit gleicher Macht zu begegnen, ſich gewiſſermaßen genöthigt ſahen, der alten Götterlehre einen höheren geiſtigen Inhalt zu geben, ſuchten ſie dieſes auf zweierlei Weiſe zu bewerkſtelligen, einmal, indem ſie ihrer Philoſophie ſelbſt das Anſehn einer Mythologie zu verſchaffen ſich beſtrebten, wobei freilich letztere nicht viel zu gewinnen hatte, wie wenn Plotinos die höchſten Principien ſeiner Philoſophie mit Uranos, Kronos, Zeus verglich oder ihnen dieſe Namen gab, ſodann, indem ſie die Mythologie ſelbſt als eine Art von Philoſophie erklärten, nur (worin ſie allerdings beſtimmtere Einſicht als Ariſtoteles zeigten) als unbewußte, natürliche (αὐτοφυὴς φιλοσοφία), wie ſie Julianus wirklich genannt hat; allein in gleichem Verhältniß hatte ſie aufgehört, ihnen Religion zu ſeyn, weßhalb die nach Porphyrios Gekommenen theurgiſche, magiſche Ceremonien, Opfer, Beſchwörungen und ähnliche Handlungen mit der Philoſophie in Verbindung zu ſetzen anfingen. Ob aber die Neuplatoniker überhaupt, durch das Chriſtenthum gedrungen die überlieferte Götterlehre als Wahrheit zu behaupten, nicht dadurch und durch das Ekſtatiſche der Mythologie ſelbſt zu der Meinung geführt worden, daß nur in einer ebenfalls ekſtatiſchen (über die Vernunft hinausgehenden) Philoſophie die Mittel dieſe zu begreifen gefunden werden können, überhaupt nur Ekſtaſe der neueren Zeit und ihrer Aufgabe gewachſen ſey, dieſe Frage würde ſich beſſer in Folge ſpäterer Entwicklungen aufwerfen laſſen. Welche Annäherung zu einer philoſophiſchen Religion aber man auch den Neuplatonikern zuſchreiben möchte: es würde gegen unſere Behauptung, daß dieſe nur durch das Chriſtenthum vermittelt wurde, nichts beweiſen, denn die Neuplatoniker gehören nicht mehr dem reinen Alterthum, ſondern der Uebergangszeit an, und ſind bereits von dem Geiſt des Chriſtenthums angeweht, wie ſehr ſie ſich ihm auch verſchließen und entgegenſetzen.

Aber auch nur vermittelt iſt durch das Chriſtenthum die freie Religion, nicht unmittelbar durch daſſelbe geſetzt. Das Bewußtſeyn muß ebenſo wieder von der Offenbarung frei geworden ſeyn, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächſt unfreiwilliger Erkenntniß. Als Negation des Heidenthums und in dieſem Gegenſatz zu ihm wirkt das Chriſtenthum ſelbſt auch als reale, unbegriffene Macht (denn nicht durch „vernünftige Reden menſchlicher Weisheit" wurde das Heidenthum überwunden); dem äußerlich noch mächtigen gegenüber mußte für eine gewiſſe Zeit das Chriſtenthum ſelbſt auch zur äußeren und blinden Gewalt werden — in der Kirche, deren frühere erdrückende Macht ein noch nicht ergründetes Geheimniß iſt, inwiefern ſie kein bloßes Werk menſchlicher Willkür, wie man gewöhnlich ſich vorſtellt, ſeyn konnte; es war die Macht, die das Chriſtenthum dem Heidenthum ausgezogen hatte, um ſie ſelbſt an ſich zu nehmen [1]. Es kommt indeß die Zeit, wo nach völliger Ueberwindung des Heidenthums das Chriſtenthum ſeine Spannung gegen daſſelbe verliert, und bis dahin *Princip* unfreiwilliger Erkenntniß, nun ſelbſt *Gegenſtand* freiwilliger Erkenntniß wird und *inſoweit* nun mit dem Heidenthum auf die gleiche Linie tritt. Vorzeichen dieſes Gleichgewordenſeyns waren die plötzlich erwachte Begeiſterung, ja Liebe für das klaſſiſche Alterthum, in dem die chriſtliche Bildung keinen Gegenſatz mehr ſah, der große Umſchwung der Künſte, das Verlaſſen der kirchlich überlieferten Typen gegen eine menſchliche, natürlich inſofern als heidniſch oder profan erſcheinende Darſtellung der chriſtlichen Gegenſtände, der freie Verkehr mit dem Heidenthum, der Standpunkt der großen Literatoren des fünfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts, denen Heidenthum und Chriſtenthum nahezu als gleichgültig erſchienen, indem ſie beide gewiſſermaßen unter ſich ſahen, wie wenn Cardinäle der heiligen Kirche im Namen des Pabſtes ſprechend denſelben „Stellvertreter der *unſterblichen Götter auf Erden*", die heilige Jungfrau ſelbſt *Göttin* zu nennen nicht anſtanden [2]. Solcher Leichtſinn ließ das noch tiefer ins Innere der Kirche gedrungene Heidniſche überſehen; als ein ſolches erſchien die mächtige, hochbevorrechtete Prieſterſchaft, die ſich im Chriſtenthum neu erhoben, erſchien das beſtändige Opfer, erſchienen die Büßungen, Kaſteiungen, Beſchwörungen, der auf äußere und todte Formen gegründete

---

[1] *θριαμβεῦσαι αὐτὴν ἐν αὐτῷ* könnte man ſagen mit Anwendung von Col. 2, 15.

[2] Bekannte Ausdrucksweiſe des Cardinal Bembi, ſ. Lipsii Epist. 37. Centur II.

Gottesdienſt, erſchien die Engel-, die Märtyrer-, die Heiligenverehrung den Urhebern der Reformation, die dieſem heidniſch gewordenen das urſprüngliche Chriſtenthum aus der Zeit, wo es ſelbſt noch vom Heidenthum unterdrückt ſich rein und frei von ihm erhalten hatte, ſammt den Ausſprüchen der Apoſtel entgegenſetzten, welche theils ſelbſt hinausgeſehen hatten in ein Reich der vollkommenen Freiheit, das ſie als Ziel bezeichneten, theils das Zwiſchenreich eines unausbleiblich zu erwartenden Widerchriſtenthums vorhergeſagt hatten.

Die Kirche konnte ſich als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen; aber die Offenbarung, die in Folge der Reformation nur noch als eine vergangene, durch ſchriftliche, unter nicht auszuſchließenden Zufälligkeiten entſtandene Denkmäler zu uns ſpricht, war unvermeidlich der Kritik ausgeſetzt, die von den Denkmälern zum Inhalt fortgehend, erſt vielleicht nur die Wahrheit der gegebenen, aber bald auch die Möglichkeit einer Offenbarung beſtreitet. Durch einen unaufhaltſamen Fortſchritt, zu dem das Chriſtenthum ſelbſt mitwirkte, mußte das Bewußtſeyn, nachdem von der Kirche, auch von der Offenbarung ſelbſt unabhängig werden, aus der unfreien Erkenntniß, in der es auch gegen dieſe ſich noch befand, in den Stand des gegen ſie vollkommen freien, zunächſt nun freilich erkenntnißloſen Denkens verſetzt werden. Bei dieſem, dieſer inhaltsloſen Freiheit, mit der auch jetzt manche alles gethan wähnen, konnte es ſein Bewenden nicht haben. Eine neue Entwicklung mußte alſo folgen.

Nun iſt das, was der Offenbarung insgemein und am unmittelbarſten entgegengeſetzt wird, die Vernunft; aber das Bewußtſeyn, das ſich der Offenbarung entzog, konnte zunächſt nur der ihm natürlichen, alſo ebenſowenig freien Erkenntniß anheimfallen — der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apoſtel ſagt, vom Geiſt Gottes nichts vernimmt, ſondern zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältniß hat, durch welche alſo das Bewußtſeyn nur einer andern Nothwendigkeit, einem andern Geſetz und andern Vorausſetzungen, nämlich denen ſeines unbegriffenen Erkenntnißvermögens anheimfällt *.

---

* Es war daher nur ein voreiliger und angemaßter Titel, wenn in dem Lande,

Eine auf dieſen natürlichen Vorausſetzungen gebaute Wiſſenſchaft hatte indeß nicht erſt nach der Losſagung von der Kirche zu entſtehen. Unter der Bedingung, daß ſie keinen Anſpruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als eine begriffene zu beſitzen, alſo philoſophiſche Religion in dieſem Sinne zu ſeyn, war ſie von der Kirche, der noch unerſchüttert herrſchenden, ſelbſt nicht allein zugelaſſen, ſondern ſogar begünſtigt; dieſe Wiſſenſchaft exiſtirte in der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, welche eine im eben bezeichneten Sinn ſogenannte natürliche oder rationale Theologie (von einer Vernunftreligion war noch nicht die Rede) zu ihrem Schluß und Ende hatte.

Die Natur dieſer Metaphyſik zu verſtehen, muß man wiſſen, daß ſie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verſchiedene Quellen der natürlichen Erkenntniß, als ebenſo viel Autoritäten zu Vorausſetzungen hatte, nämlich:

a) Die Autorität der allgemeinen Erfahrung, derjenigen, die uns des Daſeyns und der Beſchaffenheit der ſinnlichen Dinge, ſowie des eignen äußern und innern Daſeyns und der bleibenden ſowohl als wechſelnden Beſtimmungen deſſelben verſichert. (Die Offenbarung als beſondere Erfahrung war ſchon durch die erſte Definition der Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen, zu der das „seposita revelatione“ gehörte).

b) Die Autorität der allgemeinen, nicht erſt durch Erfahrung erworbenen Principien, die als *κοιναὶ ἔννοιαι*, als dem Bewußtſeyn eingeborne gedacht wurden, und unter denen das Geſetz der Urſache (ſowohl der Urſache überhaupt, als der der Wirkung angemeſſenen Urſache) das weitreichendſte war.

c) Die Autorität der Vernunft als des Vermögens der Demonſtration oder des Schluſſes. Als eine beſondere Quelle von Erkenntniß wurde dieſes angeſehen, inwiefern man annahm, es ſeyen durch Schlüſſe, in welchen jene allgemeinen, den Charakter der Nothwendigkeit an ſich tragenden Grundſätze auf das in der Erfahrung Gegebene,

---

wo allein die Reformation politiſch vollkommen geſiegt hatte, die erſten, welche nach dem Anſehn der Kirche auch die Autorität der heiligen Schriften und die Offenbarung ſelbſt angriffen, ſich Freidenker (free thinkers) nannten.

zufällige angewendet wurden, auch ſolche Gegenſtände erreichbar, die außer aller Erfahrung liegen, z. B. das immaterielle Weſen der menſchlichen Seele; insbeſondere aber laſſe ſich auf dieſe Weiſe das Daſeyn Gottes wirklich erweiſen [1].

Denn allein um das Daſeyn Gottes war es in dieſer Metaphyſik zu thun, nicht um die Natur, und gegen das in der Erfahrung Gegebene mußte dieſes Daſeyn allerdings ein nothwendiges ſeyn. Wenn eine Welt zufälliger Exiſtenzen, insbeſondere eine im Ganzen und im Einzelnen als zweckmäßig ſich erweiſende gegeben iſt, ſo muß eine letzte Urſache und ſelbſt eine intelligente und freiwollende angenommen werden, aber in ſich ſelbſt hat dieſe Urſache darum keine Nothwendigkeit zu exiſtiren. Man mußte freilich nach der Hand ſagen: das, was die letzte Urſache von allem enthält, kann nicht ſelbſt wieder zufällig exiſtiren, noch eine Urſache ſeines Daſeyns außer ſich haben, alſo exiſtirt es nothwendig, wohlzumerken, wenn es exiſtirt; aber daß es exiſtirt, iſt keine Folge dieſer Argumentation, ſondern dabei immer ſchon vorausgeſetzt. Der Beweis dafür war alſo kein anderer, als wie er auch für das Daſeyn irgend eines anderen einzelnen, nur nicht in unmittelbarer Erfahrung gegebenen Objects (z. B. eines noch nie geſehenen Planeten) ſich geben ließe. An ſich war Gott bloßes Object der Erfahrung, reines Einzelweſen, der Schluß nur Erſatz der wirklichen, für den natürlichen Menſchen unmöglichen Erfahrung. Dem angeblich apodiktiſchen Argument, das von der Idee, dem was Gott iſt, ausgehend, deſſen Exiſtenz, daß er iſt, folgert, dem darum ontologiſch genannten Argument hatte ſelbſt das große Anſehen des berühmten Kirchenlehrers Anſelmus keinen Eingang in die herrſchende Metaphyſik verſchaffen können. Die großen

---

[1] „Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. — Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae sensui subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. — Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata“. Dieſe aus Melanchthons Vorrede zu den Locis theologicis zuſammengeſtellten Worte zeigen, worauf der Zuſammenhang der alten Metaphyſik beruhte.

Scholaſtiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweiſen, von denen die Erfahrung ein Element iſt und von denen die Späteren — nicht erſt Gabriel Biel ſondern ſchon Occam — erklärten, daß ſie nur Probabilität, keine apodiktiſche Gewißheit gewähren. Wurde die Schlußwiſſenſchaft der Metaphyſik demungeachtet rationale Theologie genannt, ſo war es, weil unter Vernunft als Gegenſatz der Offenbarung das Ganze der dem Menſchen natürlichen Erkenntniß, inſoweit alſo auch die Erfahrung, begriffen war. Als beſondere Quelle der Erkenntniß hatte die Vernunft auch in der Metaphyſik bloß formale oder inſtrumentale Bedeutung, und in dieſem Sinn als bloßes Vermögen zu ſchließen, konnte ſie dann um ſo weniger in der eigentlichen, auf die Autorität der Offenbarung ſich ſtützenden Theologie eine andere als die bloß dienende Rolle anſprechen; es war nur eine Unwiſſenheit, wenn man aus dieſer der Vernunft angewieſenen Stellung der chriſtlichen Theologie einen Vorwurf machen wollte [1].

Dieſe Bedeutung alſo der mittelalterlichen Metaphyſik muß man wohl aufgefaßt und verſtanden haben, um den Uebergang in die folgende, die neuere Zeit zu verſtehen. - Denn, gerade wie zuvor von der Offenbarung (wenigſtens formell), ſollte das Bewußtſeyn auch wieder von der natürlichen Erkenntniß frei werden. Denn nicht umſonſt haben wir von den verſchiedenen Quellen derſelben als ebenſo viel verſchiedenen Autoritäten geſprochen. Das Zeugniß der Sinne, dem wir glauben und auf dem der anſehnlichſte Theil unſerer Erfahrungserkenntniß beruht, iſt die allgemeinſte Autorität, der ſich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar ſogar jede andere verſtummt. Aber auch den allgemeinen Grundſätzen, von denen wir in unſeren Urtheilen beſtimmt werden, z. B. dem Geſetz der Urſache und Wirkung, gehorcht unſer Inneres faſt nicht anders, als der Körper dem Geſetz der Schwere gehorcht [2], wir urtheilen ihm gemäß nicht weil wir wollen oder in Folge eigentlicher

---

[1] „*Ratio*, quatenus facultatem ratiocinandi infert, *fidei* saltem est ancilla et religionis instrumentum, non principium". *C. M. Pfaffii* Institt. Theol. p. 26.

[2] Frage: Wie unterſcheidet ſich in dieſer Hinſicht das Cauſalgeſetz von der reinen Vernunfterkenntniß?

Einſicht, ſondern weil wir nicht anders können. Ebenſo üben die Geſetze des Vernunftſchluſſes, ohne daß und ehe wir derſelben bewußt ſind, über uns eine völlig blinde Gewalt aus. Zuerſt nun das Anſehn des Syllogismus — nicht ſein Gebrauch, überhaupt aber ſeine Tauglichkeit zur Erforſchung der Principien und der Urſachen, wurde durch Baco beſtritten, der von den drei Quellen der Erkenntniß die Sinnenerfahrung als die einzig berechtigte ſtehen ließ, und von keinem Allgemeinen wiſſen wollte, als das durch Induction in dieſem Sinne gewonnen wäre. Descartes aber hatte dem metaphyſiſchen Schluß ſelbſt den Stoff entzogen, indem er gerade die Realität der Sinnenvorſtellungen, auf welche jener zuletzt allein alles bauen wollte, in Zweifel zog, und ſelbſt der objectiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Damit war das ganze künſtliche Gewebe der Metaphyſik völlig zerriſſen. Dieſer Riß vervollſtändigte nur den Bruch, der durch die Reformation in das Syſtem der bisher geltenden Erkenntniſſe gemacht worden. Sie ſelbſt, mehr aus tief religiöſer und ſittlicher Erregung als wiſſenſchaftlichem Geiſt hervorgegangen, hatte die alte Metaphyſik unangetaſtet ſtehen laſſen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben. Ein dunkler Drang hatte den Jüngling Descartes auf den Schauplatz des großen politiſchen Kampfs, den die Reformation in Deutſchland zu beſtehen hatte, und in die Heerlager ihrer Gegner geführt, und unzweifelhaft wohl in Deutſchland hat er die erſte Grundlage ſeines Gedankenſyſtems gefunden. Unter beſtändigen Betheurungen ſeiner Anhänglichkeit an die Kirche, deren Urtheil er alle ſeine Lehrſätze unterwerfen zu wollen erklärte, ſuchte er ein Aſyl in Holland, das er nur verließ, um im äußerſten Norden Europas bei der Tochter des Helden, der die Sache der Reformation in Deutſchland wieder aufgerichtet hatte, den letzten Wohnſitz anzunehmen, wie er eine warme Freundin ſeiner Philoſophie an der Gemahlin des unglücklichen Fürſten gefunden, gegen den er ſelbſt einſt mit am weißen Berg geſtanden hatte. Einem ſolchen, von der Reformation ſelbſt unabhängig gebliebenen Geiſt war es alſo beſtimmt, den erſten Anſtoß zu der vollendeten Befreiung zu geben, der ſelbſt unſere Zeit nur entgegengeht.

Bis jetzt, wenn das Wort im allgemeinen Sinne geſagt wird, verſteht man unter Vernunft das bloß natürliche Erkenntnißvermögen, deſſen Functionen nicht frei, ſondern von gewiſſen ihm ſelbſt unbewußten Vorausſetzungen abhängig ſind. Wo es ſich dieſer Vorausſetzungen zwar bewußt iſt, aber ohne ſie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entſteht eine Art von Wiſſenſchaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei ſich ſelbſt iſt, weil ſie, wie Platon bemerkt, Vorausſetzungen zuläßt, und z. B. das Gerade und Ungerade, Figuren überhaupt, drei Arten von Winkeln und noch anderes annimmt, worüber die Inhaber dieſer Wiſſenſchaft weder ſich ſelbſt noch andern Rechenſchaft geben. Auch in dieſen Uebungen oder Künſten, wie er ſie nennt (denn Wiſſenſchaften will er ſie nicht nennen), iſt nach Platon die Vernunft, aber nicht die ſelbſtherrliche, nicht der unmittelbar wirkende Nus, ſondern der bloß durchwirkende, Dianoia[1], und wohl vermögen ſie, zu dem Intelligiblen, nur der Vernunft ſelbſt Zugänglichen zu ziehen, ſie zwingen die Seele, oder gewöhnen ſie, des Denkens ſelbſt[2] ſich zu bedienen, um zur Wahrheit ſelbſt zu gelangen, ohne daß ſie ſelber dieſe zu erreichen im Stande wären. Denn ſolange ſie die Vorausſetzungen ſtehen laſſen, ohne zu dem, was nicht mehr Vorausſetzung ſondern das Princip ſelbſt iſt, ſich zu erheben, träumen ſie wohl von dem Seyenden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu ſehen, mit wachenden Augen zu ſehen, vermögen ſie nicht[3]. Nur wo der Nus durchaus ſelbſtwirkend Stoff wie Form von ſich ſelbſt nimmt, ohne durch Fremdartiges außer ſich gezogen zu ſeyn, entſteht Episteme, die eigentliche, das

---

[1] Νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ' οὐ νοῦν ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ διάνοιαν οὖσαν. De Rep. VI. fin. (nach Orelli).

[2] Ἀγωγὰ πρὸς τὴν νόησιν, ἑλκτικὰ πρὸς οὐσίαν. ebendas. VII, p. 522 E. — προσαναγκάζουσαν αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν. Ebendas. p. 526 B.

[3] Ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. Ebendas. p. 533 C.

Intelligible und das Princip ſelbſt erreichende Wiſſenſchaft. Dieſe alſo iſt das unmittelbar dem Nus Folgende, nach ihr iſt die Dianoia, in der ja der Nus auch noch iſt, nur nicht in ſeiner Reinheit [1]. Dem Nus entgegen ſteht nun aber die bloße Meinung (δόξα), unter dieſer der Glaube (πίστις) und die Muthmaßung (εἰκασία), ſo daß der Glaube der Epiſteme, die Muthmaßung der Dianoia (der die ſogenannten apodiktiſchen Wiſſenſchaften erzeugenden Erkenntnißweiſe) [2] entgegenſteht.

Nach dieſen Erläuterungen darf ich als verſtändlich annehmen, wenn ich ſage: es mußte der älteren und der neueren Metaphyſik, die wir Bedenken tragen müßten auch nur als Dianoia im platoniſchen Sinn zu beſtimmen, die wir vielmehr, auch nach dem, was ſo eben bemerkt worden (daß ihre Beweiſe bloße Wahrſcheinlichkeit hervorbringen), weit eher dem Gebiet der Meinung und in dieſem theils dem Glauben (dem Vertrauen auf das von den Sinnen Gegebene und auf die allgemeinen Grundſätze) theils der Muthmaßung zuzuweiſen genöthigt ſeyn könnten — es mußte, ſage ich, dieſer Metaphyſik ein Beſtreben folgen, über die Autoritäten, auf welchen dieſelbe beruhte, und die ſelbſt nur ebenſo viele unbegriffene Vorausſetzungen (im platoniſchen Sinn) waren, hinauszugehen, um zu der Wiſſenſchaft zu gelangen, die das Erzeugniß der Vernunft ſelbſt iſt, der Vernunft, inwiefern ſie ſelbſt das urſprüngliche, nichts außer ſich bedürfende, von ſich aus vermögende Erkennen iſt.

Einem fremden Geſetz unterworfen war die Vernunft in der mythologiſchen Religion, ebenſo iſt ſie es im Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet. Aber ſie iſt nicht weniger unfrei, indem ſie der unbegriffenen natürlichen Erkenntniß folgt, und ein nothwendiger Fortſchritt iſt es, daß ſie auch gegen dieſe ſich in Freiheit ſetzte. Wenn ſie aber ſo ſich ſelbſt zurückgegeben, in ihrer Lauterkeit, Einfalt und vollkommenen Autonomie nicht müßig weilen kann, ſondern ebenfalls Wiſſenſchaft erzeugt, ſo kann dieſe nicht mehr eine beſondere Wiſſenſchaft ſeyn, dergleichen die mathematiſchen Diſciplinen ſind und im Grund auch die Metaphyſik war; als Erzeugniß der Vernunft ſelbſt kann ſie auch nur die Wiſſenſchaft ſelbſt, die Wiſſenſchaft im Sinne Platons ſeyn, die, welche er in dieſem Zuſammenhang Sophia nennt; wir aber, weil doch nicht ſogleich als ihr Begriff auch ſie ſelbſt gegeben iſt, wollen ſagen: von da an werde Wiſſenſchaft geſucht, die Weisheit iſt; Philoſophie ſey der angemeſſene Ausdruck erſt für die Stufe nach der Metaphyſik, wenn die Autoritäten, auf denen dieſe beruht, ihr unbedingtes Anſehn zu verlieren anfangen, und der Erſte, der die Wiſſenſchaft in dieſem Sinn geſucht, ſey Descartes geweſen. Inwiefern ſodann dieſes Suchen zugleich das Beſtreben iſt, über alles, was bloß Vorausſetzung iſt, zu dem durch ſich ſelbſt gewiſſen Anfang zu gelangen, von dem aus erſt mit Sicherheit die geſuchte Wiſſenſchaft ſich erzeugen laſſe, ſey Descartes zugleich der, welcher zuerſt das Princip in dieſem Sinn geſucht. Die alte Metaphyſik hatte keinen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, kein Princip, von dem ſich ihr alles ableitet, ſie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortſchreitens und darin, daß ſie, wenn auch immer auf Vorausgegangenes ſich ſtützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenſtand von vorn anfing.

---

[1] Im Phädon iſt Platons Sprachgebrauch noch weniger ſcharf beſtimmt; dort braucht er αὐτῇ τῇ διανοίᾳ (p. 65 E.), αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ (p. 66 A.), wo er ſpäter αὐτῇ τῇ νοήσει (ſ. die vorletzte Anm.), auch αὐτῇ νοήσει de Rep. VII, p. 532 A. ſagt.

[2] De Rep. VII, p. 533 E. ss.

Hiemit alſo iſt offenbar ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geſchehen, die wir ja zum voraus auch die philoſophiſche genannt haben. Es iſt, ebenfalls zum voraus, glaublicher, daß die von allen bloßen Vorausſetzungen freie, ſchlechthin von vorn anfangende Wiſſenſchaft (man könnte ſie ſelbſt mit einem chriſtlichen Ausdruck die *ἐπιστήμη ἄνωθεν γεννηθεῖσα* nennen), es iſt glaublicher, ſage ich, daß dieſe weiter und auch zum Begreifen des Chriſtenthums eher hinanreiche, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten ſtehen geblieben iſt. Auch das Chriſtenthum verlangt Ueberwindung, aber nicht der Vernunft ſelbſt (denn dann hörte alles Begreifen auf), ſondern der bloß natürlichen. Chriſtus preiſt den Vater, daß er es den Weiſen und

Verſtändigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart habe (ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. Matth. 11, 25). Dieſen Unmündigen aber, welche könnten ihnen ähnlicher ſeyn, als die nichts Wiſſenden, wie Sokrates ein Nichtswiſſender iſt (im reinen Denken iſt noch nichts vom Wiſſen), die im Erkennen ganz auf die urſprüngliche Einfalt zurückgegangen. Und wenn der Apoſtel mit denſelben Worten alle geiſtliche Weisheit und Verſtändigkeit (πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν πνευματικήν) den Seinen erfleht [1], ſo können die Weiſen und Verſtändigen (σοφοὶ καὶ συνετοί) in den Worten Chriſti doch nur die bloß natürlich Weiſen und Verſtändigen ſeyn. Die chriſtlichen Theologen in ihren Erörterungen über Vernunft unterſcheiden ſelbſt zwiſchen verdunkelter und erleuchteter Vernunft. Verdunkelt iſt aber auch dem Platon der Nus in der bloßen Dianoia; denn er ſagt: für die mathematiſchen Disciplinen, die er oft Wiſſenſchaften genannt aus bloßer Gewohnheit, müſſe er etwas finden, das dunkler ſey als Wiſſenſchaft, erleuchteter als bloße Meinung, und eben dieß ſey Dianoia [2], wo ein angenommener zwar, aber intelligibler und der Vernunft durchſichtiger Stoff dieſer unmittelbar durchzuwirken erlaubt. Wo nun im Neuen Teſtament von Vernunft in weniger günſtigem Sinn die Rede iſt, ſteht eben auch Dianoia [3], nie wird λόγος, wohl aber werden häufig die λογισμοί (2. Cor. 10, 5) genannt, Schlüſſe, die ebenfalls zur bloß natürlichen Erkenntniß gehören. Wenn aber Paulus von dem Frieden Gottes ſagt, daß er höher iſt als alle Vernunft [4], höher alſo auch als die, in welcher nichts Verdunkeltes mehr iſt, die nur ſie ſelbſt iſt, oder wenn derſelbe Apoſtel Chriſti Liebe als alle Erkenntniß übertreffend beſchreibt [5], ſo kann hierin liegen, daß allerdings ihm etwas höher ſteht, als auch die wahre, das Chriſtenthum in ſeiner ganzen Wahrheit begreifende Erkenntniß, nämlich die große Sache ſelbſt; denn darauf iſt er vor allem bedacht, daß dieſe Sache bleibe und nicht zur bloßen Vorſtellung werde, *ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* (1. Cor. 1, 17). Aber es iſt ja auch nicht geſagt, daß jene von reiner Vernunft erzeugte Wiſſenſchaft das ſchlechthin Letzte ſey und worüber nichts hinausgehe. Wie dem aber ſeyn möge, und wenn in uns ſelbſt etwas alle Vernunft Uebertreffendes liegen ſollte, ſo wird von dieſem erſt dann die Rede ſeyn können, wenn die Vernunftwiſſenſchaft bis an ihr Ziel geführt iſt, davon ſie aber noch weit entfernt iſt. Und eben dieſe Hinausführung wird unſere erſte Aufgabe ſeyn. Dieß iſt ein weiter Weg, der vor uns liegt, aber ich ſage dieß abſichtlich, damit die, welche geſonnen ſind, uns zu folgen, ſich zum voraus mit der nöthigen Kraft und Ausdauer rüſten, die andern aber, welche dieß nicht wollen oder nicht vermögen, bei Zeiten zurückbleiben. Denn wie im Leben, ſo gibt es auch in der Wiſſenſchaft eine Feigheit und einen Muth des Entſchluſſes, und bei jeder ſchwierigen Beſteigung einer Höhe werden die Schwächlinge auf der Mitte des Weges erſchöpft zurückbleiben.

---

[1] Col. 1, 9.

[2] Ἐναργέστερον μὲν ἢ δόξης, ἀμυδρότερον δὲ ἢ ἐπιστήμης, de Rep. VII, p. 533 D.

[3] Z. B. Col. 1, 21. (Eph. 2, 3 der Plural αἱ διάνοιαι). Die Heiden ſind dem Apoſtel ἐσκοτωμένοι (vulg. ἐσκοτισμένοι) τῇ διανοίᾳ, Eph. 4, 18.

[4] ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, Phil. 4, 7.

[5] ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, Ephеs. 3, 19, wobei τοῦ Χριστοῦ offenbar genit. subj.

Wir lenken daher jetzt auf Descartes zurück, der den erſten Anſtoß gegeben zu dieſer von der Vernunft ſelbſt erzeugten Wiſſenſchaft, und der vor allem den ſelbſt nicht vorausſetzungsartigen, ſondern jede Vorausſetzung übertreffenden Anfang ſucht. Sein Weg zum Princip iſt — der Zweifel. Aber weil alles Zweifeln etwas vorausſetzt, und zwar eben das, woran es zweifelt, ſo ſcheint dieſes Mittel doch nicht hinreichend zur vollkommenen Befreiung. „Ich zweifle, ich denke, alſo bin ich“, dieß der bekannte Anfang, womit er eine Gewißheit erlangt glaubt, wie ſie über die äußern Dinge nicht ſtattfinde. Aber: ich zweifle an dem Seyn der Dinge außer mir, alſo ſind ſie, iſt ein nicht minder gültiger Schluß. Denn an dem, was überall nicht und auf keine Weiſe wäre, könnte auch nicht gezweifelt werden; daß alſo die Dinge auf gewiſſe Weiſe ſind, folgt allerdings aus dem Schluß; im „Ich bin“ liegt aber auch nicht mehr, als daß ich irgendwie und auf gewiſſe Weiſe bin:

dieſe Weiſe iſt ſogar als eine beſtimmte erkannt, es folgt ſogar nur, daß ich im Actus des Denkens bin, aber nicht, daß außer ihm, — nicht unbedingt: Sum, ſondern nur: Sum res cogitans (je suis une chose qui pense). Zweifel ſagt zu viel oder zu wenig im Anfang der Philoſophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige iſt: zurückweiſen, als nicht ſeyend betrachten alles nicht von der Vernunft ſelbſt Geſetzte — auf ſo lange bis es von dieſer aus erkannt und begriffen iſt. Dieſes Zurückweiſen muß aber dem „Ich bin“ ebenſowohl gelten als dem daß Dinge ſind. Denn nicht bloß das mir, ſondern das an ſich zweifelhafte Seyn wird beiſeitgeſetzt — nicht für immer, ſondern bis ſeine Zeit gekommen iſt. An ſich zweifelhaft aber iſt alles, was nur ein ſeyn und nicht ſeyn Könnendes iſt. In der That auch gründet Carteſius durchaus nichts auf dieſe, wie die neueſten Enkomiaſten unter ſeinen Landsleuten ſagen, pſychologiſche Thatſache. Wahr wird ihm das im „Ich bin“ ausgedrückte Seyn, und wahre Gewißheit erhält es für ihn ſelbſt doch erſt durch den Zuſammenhang mit dem, deſſen Daſeyn weder auf Erfahrung noch auf Schlüſſen beruht (dieß alles iſt als zweifelhaft erklärt), ſondern das ihm in Folge ſeines bloßen Gedachtſeyns Iſt, gewiß iſt im reinen Denken, ohne daß dieſes aus ſich ſelbſt herausgeht, und nach dem allgemeinen Grundſatz des ſich nur zu ſich ſelbſt verhaltenden Denkens (dem ſogenannten Grundſatz des Widerſpruchs). Das ſo Gewiſſe iſt ihm Gott, weil in dieſem das ſchlechthin vollkommene Weſen gedacht iſt, und er dieſes nicht wäre, wenn er nicht exiſtirte.

Man ſieht: Descartes will die Exiſtenz Gottes als die im reinen Denken geſetzte. Aber der Gedanke mißlingt ihm, inwiefern er doch einen Mittelbegriff einſchaltet (den, daß die Exiſtenz eine Vollkommenheit iſt[1]) und einen Schluß formirt. Das iſt alſo nicht der Gegenſtand, von dem Platon geſagt, daß ihn die Vernunft ſelbſt berühret[2]. Außerdem ſcheint für Descartes an dem inhaltsreichſten Begriff des ſchlechthin vollkommenen Weſens nichts wichtig, als daß aus ihm die Exiſtenz folge; aber daß Gott „alles in ſich einſchließt, was von Realität und Vollkommenheit in den andern Weſen iſt“, ſcheint vergeſſen, und des eigentlichen Zwecks, der *Wiſſenſchaft*, wird nicht mehr gedacht. Wenn Gott das Weſen iſt, das alle Realität und Vollkommenheit in ſich vereinigt, ſo war es unerläßlich zu zeigen, wie aus einem ſolchen Weſen dieſe Welt von Einſchränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen. Allein Descartes bricht ab, und auf das, um deſſen willen doch eigentlich das unzweifelhaft Seyende geſucht werden, das Begreifen des zweifelhaft Seyenden, verzichtend, gründet er ſein Fürwahrhalten der Dinge und ſelbſt der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematiſchen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenſte nothwendig auch das wahrhaftigſte Weſen ſey, ihn nicht betrügen werde; und vollends wie er in die ſpecielle Phyſik übergehend, als Poſtulat annimmt[1], daß Gott die Materie erſchaffen und gleich anfänglich in ſoviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil dieſe den Raum nicht ſtetig erfüllt haben würden, ſondern *anders geſtaltete* Theilchen von *mäßiger Größe* getheilt habe, da verliert ſich vollends jede Spur von Wiſſenſchaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dieß derſelbe Carteſius iſt, der die erſten Meditationen geſchrieben.

---

[1] Im kürzeſten Ausdruck bei Malebranche: *l'existence étant une perfection,* elle est necessairement renfermée dans celui qui les a toutes. Meditations metaphysiques. Paris 1841. p. 57. — Il suffit de penser (à) Dieu pour savoir qu'il existe; an verſchiedenen Orten.

[2] *οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται.* De Rep. VI, p. 511 B.

Nicht viel anders iſt es mit dem nächſten Nachfolger, *Malebranche*, der, wenn er von Gott ſagt[2]: er hat alles was möglich, um ſo mehr Aufforderung hatte, zu zeigen, theils auf welche Weiſe Gott im Beſitz der Allmöglichkeit iſt, theils welcher Uebergang von dieſer Allmöglichkeit zur Wirklichkeit ſey, der insbeſondere, wenn er wagt zu äußern (bei ſeiner ſonſt bekannten Denkart darf man die Aeußerung wirklich eine kühne nennen), daß auch die Materie Bezug hat auf eine Vollkommenheit, die in

---

[1] So vollſtändig findet ſich wenigſtens bei Spinoza die Sache, der in ſeinen Cogitatis Metaphysicis dem Carteſiſchen Syſtem eine wiſſenſchaftliche Geſtalt zu geben ſucht.

[2] Il a tout ce qui est possible. Medit. metaphys. p. 24.

Gott iſt[1], um ſo mehr verpflichtet war, dieſen Bezug nachzuweiſen und zu erforſchen. Aber weder daran denkt er, noch wie es zu der Theilnahme (participation) und unvollkommenen Nachahmung des göttlichen Weſens komme, die er in den Dingen ſieht, ſucht er irgendwie zu erklären.

Dennoch iſt durch Malebranche ein wichtiger Schritt geſchehen, wenn er ſelbſt auch deſſen Bedeutung nicht erkennt. Denn da wo er auf die Weiſe ſeines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit iſt, in ſich begreiſe, bricht er ab und ſagt: er iſt mit einem Wort das Seyende (il est en un mot l'Être)[2]. Die Billigkeit verlangt anzunehmen, daß „das Seyende" nicht im generiſchen Sinn gemeint iſt, wiewohl er die Unvorſichtigkeit hat, auch zu ſagen: Gott ſey la généralité, l'être en général (einmal wenigſtens l'être universel), zu welchem Ausdruck ihn wahrſcheinlich das Ens der Scholaſtiker verleitet hatte, das ihnen genus generalissimum iſt, von dem ſie ausgehen und das ſie als das in jedem Betracht Unbeſtimmte (ens omnimodo indeterminatum) erklären. Die Nachwirkung der früheren Schule zeigt ſich durch wörtliche Uebereinſtimmung, wo er von der idée vague de l'être en général ſpricht, die unſerem Geiſt innig gegenwärtig ſey[3]; denn ganz ſo ſprechen die Thomiſten von dem ens in genere[4]; und eben dahin iſt zu rechnen, wenn er für den poſitivſten Begriff nur negative Ausdrücke weiß, wie l'être indeterminé, l'être sans restriction. Aber derſelbe Malebranche ſagt doch auch: Gott iſt nicht ein ſolches oder ſolches Weſen, er iſt weit eher alles Seyende, il est bien plutôt tout être, omne ens oder omnia entia, wie ſich die von ihm ſelbſt gebilligte lateiniſche Ueberſetzung ausdrückt[5].

---

[1] Recherche de la verité, L. III, Ch. 9.

[2] S. Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois, gleich im Anfang. — Bemerkt ſey gelegentlich, daß uns das Seyende auch in der Folge nichts anderes bedeuten wird, als das franzöſiſche l'Être; wo von jenem die Rede, müßte franzöſiſch dieſes geſetzt werden.

[3] Rech. de la V. L. III, Ch. 8, nicht bloß in der Aufſchrift, ſondern auch im Text.

[4] Man vergl. z. B. Reutz philosophia ad mentem D. Thomae Aquin. gleich die erſten §§.

[5] R. de la V. z. B. III. 9 extr. Entretiens l. c.

Recht verſtanden und im ganzen Umfang erfaßt, war dieſes, daß Gott das Seyende iſt, der wichtigſte Schritt, die größte Einſicht geweſen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiemit aufgegeben hatte, Gott als bloßes Einzelweſen zu wollen, womit ſich, wie geſagt, die Beweiſe der früheren Metaphyſik zufrieden geſtellt hatten. Gott kann nicht bloßes Einzelweſen ſeyn, und der Gott, der nicht das Seyende wäre, könnte auch nicht Gott ſeyn; für das bloße Einzelweſen gibt es keine Wiſſenſchaft. Aber ja nicht bloß zu der Wiſſenſchaft, auch zum Gefühl, iſt anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältniß, daß er das allgemeine Weſen iſt. Freilich nicht das Seyende im abſtracten, beſtimmungsloſen, ſondern im beſtimmungsvollſten Sinn, das Seyende, dem nichts fehlt was zum Seyn gehört, das vollendet Seyende, τὸ παντελῶς ὄν, wie es Platon genannt hat[1].

Descartes wollte das im reinen Denken, inſofern unabhängig von discurſiver Wiſſenſchaft, geſetzte Seyn als Anfang, aber der unvollkommen verſtandene Anfang ließ den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wiſſenſchaft ſelbſt ohne Folge. Gott iſt das Seyende (in eben beſtimmtem Sinn), ſagt nicht eigentlich: Gott Iſt; es iſt, wie Sie ſelbſt ſehen, kein Exiſtentialſatz, ſondern ein bloßer Attributivſatz. Aber dieſes das-Seyende-ſeyn iſt auch ein Seyn, nur eben nicht das Seyn Gottes überhaupt, wie Descartes es durch das ſogenannte ontologiſche Argument beweiſen haben wollte, ſondern eben nur das im reinen Denken geſetzte; wir können es auch das reine Vernunftſeyn oder das in die Idee eingeſchloſſene Seyn Gottes nennen, denn das Seyende als das ſchlechthin Allgemeine iſt nicht eine Idee, ſondern die Idee ſchlechthin, die Idee ſelbſt; ſoweit alſo Gott nur das Seyende iſt, ſoweit Iſt er auch nur in der Idee, — ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken geſetzte Wahrheiten ewige nennen. Jenes das-Seyende-ſeyn iſt alſo auch ein Seyn, nicht ein Seyn, das eine der Vollkommenheiten iſt, die in Gott vereinigt ſind, ſondern das ſeine Vollkommenheit ſelbſt iſt, denn das Seyende ſeyn iſt eben: das Vollkommene, das Vollendete ſeyn. Auch ein *Beweis* iſt hier nicht, denn es iſt das unmittelbar von der Vernunft geſetzte Seyn, in allem Beweis aber iſt eine Vermittlung, aber beſonders nicht ein Beweis der Exiſtenz Gottes, wie dieß bis jetzt allgemein verſtanden wird, nämlich der Exiſtenz Gottes überhaupt; es gibt keinen ſolchen Beweis der Exiſtenz Gottes überhaupt, *denn es gibt keine Exiſtenz Gottes überhaupt*. Gottes Exiſtenz iſt gleich und unmittelbar eine beſtimmte; vom unbeſtimmten Seyn Gottes iſt nicht fortzuſchreiten. Darum konnten weder Descartes noch die ihm hierin folgten zur *Wiſſenſchaft* gelangen. Anders nach der eben freilich vorerſt mehr angedeuteten als ausgeſprochenen Anſicht. Mit dieſer iſt unmittelbar ein Fortgehen, von der Exiſtenz nämlich, in welcher Gott nicht als Er ſelbſt, ſondern als das ſchlechthin Allgemeine iſt, zu dem Seyn, in welchem er als Er ſelbſt iſt, von dem im Seyenden eingewickelten zu dem aus dem Seyenden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu ſagen iſt, daß er das Seyende, ſondern daß er das iſt was das Seyende *iſt*.

---

[1] De Rep. V, p. 477 A.

Das letzte Ergebniß dieſer Unterſcheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerſt nur mit Zurückhaltung ausgeſprochen werden. Dennoch, wenn nicht reell, müſſen auch in der Idee ſchon Gott und das Seyende unterſchieden ſeyn, unterſchieden als Subjekt und als Attribut. Gott muß daher ſchon in ſeinem das-Seyende-Seyn als ein für-ſich-ſeyn-Könnendes, Abſonderliches (ein χωριστὸν im ariſtoteliſchen Sinn) gedacht ſeyn. Von einer ſolchen vorerſt nur begrifflichen Unterſcheidung iſt bei Descartes keine Spur, eine erfolgloſe, ſchnell verwehte aber wenigſtens bei Malebranche, inwiefern er einmal unterſcheidet: die göttliche Subſtanz abſolut genommen und ſofern ſie ſich auf die Creaturen bezieht und durch ſie participabel iſt[1]. Dieß könnte in unſerer Sprache auch ſchwerlich etwas anderes heißen, als daß die Dinge wohl an dem Seyenden Theil haben, aber nicht an dem was das Seyende iſt, dieſes ſey ſchlechterdings imparticipabel. Irgend eine Unterſcheidung mußte er machen, wenn er ſich berechtigt glaubte, Descartes anderen Nachfolger, dem Gott *nichts als* die abſolute Subſtanz iſt, le miserable Spinoza, deſſen Gott l'épouvantable chimère de Spinoza zu nennen. Allein dieſe Unterſcheidung bleibt völlig unfruchtbar und unbenützt zu einem Begreifen der Welt, und da, wo er von Gott ſagt, er ſey alles Seyende, und ſich ſelbſt die Frage entgegenſetzt, wie dieſes in gewiſſem Sinn alle-Dinge-Seyn ſich mit der abſoluten Einfachheit des göttlichen Weſens vertrage, antwortet er: *das begreife kein endlicher Geiſt*[1]. Da indeß Gott doch *in einem gewiſſen Sinn* alle Dinge ſeyn ſollte, ſo entſtand wenigſtens die Frage: in *welchem* Sinn? Die bekannte Antwort darauf war, daß *wir alle Dinge nur in Gott ſehen*, alſo daß ſie außer Gott gar nicht vorhanden ſind.

---

[1] La substance divine prise absolument et en tant que relative aux creatures et participable par elles. R. de la V. L. III, ch. 6. Die Unterſcheidung iſt von Thomas von Aqu. genommen, der ſagt: Potest cognosci Deus non solum secundum *quod est in se*, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. S. die

Allen Anforderungen aber, welche an Descartes und Malebranche noch ergehen konnten, hatte ſich *Spinoza* entzogen; auf welche Weiſe, wollen wir deutlich machen, denn ſo leicht als viele es ſich jetzt einbilden, iſt er doch nicht zu faſſen.

Spinoza ſagt: Gott iſt die allgemeine, die unendliche Subſtanz, ganz wie wir ſagen: Gott iſt das Seyende. Dächte man ſich nun hierbei gar keine Unterſcheidung, ſo hätte er den beſonderen Namen „Gott" füglich entbehren können. Man müßte inſofern bei ihm doch eine Unterſcheidung vorausſetzen. Allein er macht jede Unterſcheidung überflüſſig, indem er ſagt: Gott Iſt nur, indem er die unendliche Subſtanz iſt, er hat kein von ſeinem die-Subſtanz-Seyn abſonderliches Seyn; denn dieß

Stelle in R. de la V. L. IV, ch. 11. Wie Thomas dieſe similitudo (bei Malebranche imitation imparfaite) erklärt, gehört nicht hierher.

[1] C'est une propriété de l'Être infini, d'être un et en un sens toutes choses, c'est à dire (d'être) parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, et (d'être) imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par differents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. Entretien p. 367.

iſt der Sinn des Worts, daß in Gott Weſen und Seyn Eins ſind[1]. Die Unterſcheidung wäre alſo bei ihm ohne Zweck. Auch die Unterſcheidung vorausgeſetzt, wüßte er Gott kein anderes als das ewige oder Vernunft-Seyn (das die-unendliche-Subſtanz-Seyn). Alles iſt ewig. Aus dem ewigen, alſo dem reinen Vernunft-Seyn können auch nur ewige Wahrheiten folgen, und die Dinge fließen aus der Natur (dem Weſen) Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks die Wahrheit folgt, daß die Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſind. Eingeſchloſſen in das ewige Seyn hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältniß als das der bloß weſentlichen, nicht der wirklichen Urſache. Aber auch dieſe rein logiſche Folge wird bloß verſichert, nicht gezeigt. Der Begriff der unendlichen Subſtanz iſt von keinem, wie man erwarten ſollte, durch das reine Denken gewonnenen Inhalt erfüllt, der Begriff des vollkommenſten Weſens verſchwunden, wenn man nicht einen Reſt deſſelben in der Andeutung einer unbeſtimmbaren Menge göttlicher Attribute ſehen will, von denen uns durch Erfahrung nur die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt ſeyen. Hier iſt ein völliges Abbrechen von ſtreng rationaler Entwicklung (die ſchreiendſte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftſtandpunkt ſich zu erheben, um ſo wieder in die Erfahrung zurückzufallen.

Aber — wir dürfen dieß nicht überſehen — die große Beſtimmung, daß Gott das allgemeine Weſen iſt, zu welchem Descartes den Anlaß gegeben, die durch den krankhaft frommen Malebranche nur ſchwach vertreten war, mußte — ſo iſt der Gang menſchlicher Dinge — von Spinoza zum alles verſchlingenden, Wiſſenſchaft und Religion gleicherweiſe verzehrenden Dogma erhoben werden, um ihr volles Gewicht, ihre dauernde Geltung zu erlangen.

[1] In Deo Essentia et Existentia unum idemque sunt.

Zwölfte Vorleſung.

Wir haben geſehen, wie die von Deſcartes ausgegangene Bewegung nicht über den Anfang hinausgekommen, auf dem Wege zur Wiſſenſchaft dieſſeits ſtehen bleiben ſollte, Spinoza aber, indem er die Unbeweglichkeit des Princips ausſprach, eigentlich kein anderes Syſtem übrig ließ, als das eines abſoluten wiſſenſchaftlichen Quietismus, der wohlthätig erſcheinen kann gegenüber den blinden Beſtrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, aber zugleich dem Denken eine Verzichtleiſtung auferlegt, der es ſich ſeiner Natur gemäß nicht unterwerfen kann.

Nach der eingetretenen, nicht ſofort überwindlichen Stockung blieb zweierlei übrig: auf alles Metaphyſiſche verzichten, als einzige Quelle die Erfahrung anzuerkennen und aus ihr ſelbſt die zu jeder Erkenntniß nothwendigen Begriffe abzuleiten, oder zu dem alten Verſtandesweg der früheren Metaphyſik zurückkehren. In der erſten Richtung ging England voran, Frankreich folgte. Wir haben inzwiſchen erlebt, daß in dem Vaterlande des Deſcartes ein Theil der muthvollen Geiſter wieder eine Metaphyſik fordert, wenn auch mit dem Vorbehalt der Initiative durch die Erfahrung. Ob dießmal England folgen wird, ſteht dahin. Auf alle Anregungen in dieſem Sinne, woran es nicht gefehlt — ich erinnere an Coleridge — hat es die Antwort: „Ich bin reich und gar ſatt und darf nichts“[1]. Der Welthandel, die ungeheure Entwicklung des Kunſtfleißes, die unabläſſige, wenn auch bis jetzt regelmäßige Bewegung ſeines politiſchen Lebens, im Verein mit einer dunkeln, barbariſchen Rechtsgelehrſamkeit und einem ſtarren Kirchenthum, nehmen von einer Seite ſo viele Geiſter in Anſpruch, und geben von der andern Seite allen Verhältniſſen eine ſolche Feſtigkeit, daß man keine Neigung empfinden kann, den Zufällen, die mit Verfolgung der höchſten Wiſſenſchaft unvermeidlich verbunden ſcheinen, ſich zu unterwerfen, und mit Behagen entbehrt, worauf ſeit ſo langer Zeit die Deutſchen einen ſo hohen Werth legen.

---

[1] Bedarf nichts. Off. Joh. 3, 17.

Den anderen Weg ſchlug Deutſchland ein: die Metaphyſik fiel ihm als Erbe zu, mit ihr die wenig beneidete Führung in wiſſenſchaftlicher Philoſophie. Zunächſt aber mußte die hergebrachte Metaphyſik ſchon darum in einen ziemlich weiten und unbeſtimmten Eklekticismus ſich umwandeln, weil ſie nicht vermeiden konnte, die neuen durch Descartes in die Philoſophie gekommenen Elemente aufzunehmen, wie jetzt neben den andern durchgängig mit auf Erfahrung beruhenden Argumenten der von Descartes geltend gemachte ontologiſche Beweis ſeine Stelle hatte; von der andern Seite hatte der engliſche und franzöſiſche Empirismus der Philoſophie eine entſchieden ſubjektive Richtung, nämlich die Richtung auf Unterſuchung des Urſprungs der nothwendigen Begriffe gegeben; Locke, der den Begriff der Subſtanz, Hume, der den der Urſache wankend gemacht, bewirkte damit, daß dieſe Begriffe nicht mehr wie in der ehemaligen Metaphyſik ſich einfach vorausſetzen ließen: ſie ſelbſt mußten begriffen ſeyn, und waren Gegenſtände wie andere, nicht mehr Principien. Es wurde daher insbeſondere die Verhandlung über die angebornen Begriffe ein Hauptkapitel dieſer neueren Metaphyſik.

Eine andere, mehr äußere Erweiterung wurde ihr durch die Erfindungen oder Hypotheſen unſeres Leibniz, deren Urheber vielleicht weniger die Abſicht hatte, ſich ſelbſt geltend zu machen, als die Hauptfrage einſtweilen in größere Ferne zu rücken: gegen einen berühmten Theologen ſollte er ſelbſt deß keinen Hehl gehabt haben, daß es ihm wenigſtens mit der Theodicee mehr Spiel als Ernſt geweſen[1]. Wie dem ſeyn mag, ich wäre eher geneigt anzunehmen, daß die monadologiſchen Theoreme, die präſtabilirte Harmonie und was weiter daran hängt, ſolche geiſtreiche Spiele und Nebenerfindungen geweſen, die auch ihres Zwecks nicht verfehlten (denn wie lang und viel und ohne allen Nutzen iſt über ſie hin und her geſtritten worden!), und daß dagegen die Theodicee das eigentlich philoſophiſche Werk des berühmten Mannes geweſen ſey, wenn ſchon das darin enthaltene Syſtem einen ſo allbefähigten Geiſt allerdings nicht befriedigen konnte und er das wohl auch gelegenheitlich merken laſſen[1]. Wer die Wichtigkeit der Ausdrücke in der Philoſophie kennt, wird es nicht kleinlich finden, wenn ich bemerke, daß Leibniz eingeführt hat, ſtatt: das vollkommenſte, oder gar: das unendliche Weſen, zu ſagen: das abſolute Weſen; darin konnte wenigſtens das vollendet-, alſo das beſchloſſen-Seyn, damit der durchgängig beſtimmte Inhalt angedeutet ſeyn, wiewohl das Gleichniß, wie es Leibniz vom abſoluten Raume hernimmt, dieß wieder aufhebt. Vorausgegangen war allerdings Giordano Bruno; aber unſere gegenwärtige Unterſuchung iſt keine literariſche, wir haben auch nicht gefragt, was und wieviel Descartes dem edlen Geiſte verdankte, der wenige Jahre ehe er geboren wurde, ſein unruhiges Leben in den Flammen geendet hatte[2].

---

[1] S. in Des Maizeaux, Recueil de diverses pièces, T. I, das Avertiſſement zur 2. Ausgabe S. XXII ss.

Solange es in der alten Metaphyſik ſich bloß um das Daſeyn Gottes handelte (den Begriff nahm ſie aus der Ueberlieferung), ließ der alte Kanon: Existentia est singulorum[3] an Gott nur als Einzelweſen denken. Mit Descartes wendete ſich die Sache: Gott ſollte exiſtiren, weil er das vollkommenſte Weſen iſt. Wenn aber bloß deßhalb exiſtirend, weil er dieſes, d. h., wie ſich gleich bei Malebranche zeigte,

[1] Man vergleiche z. B. ſeine eigenen Aeußerungen über die Theodicee in dem Schreiben an Remond, bei Des Maizeaux T. II. p. 133, z. B.: j'ai eu soin, de tout diriger à l'édification.

[2] Leibniz hat den fraglichen Ausdruck in einem Schreiben über Malebranche: Ce Père disant que Dieu est l'Etre *en général*, on prend cela pour un Etre vague et notional, comme est le genre dans la Logique, et peu s'en faut, qu'on ne l'accuse d'Athéisme; mais je crois, que ce Père a entendu non pas un Etre vague et indéterminé (man ſ. jedoch oben S. 272), mais *l'Etre absolu*, qui diffère des Etres particuliers bornés, comme l'Espace absolu et sans bornes diffère d'un Cercle ou d'un Quarré. Rec. de Maizeaux T. II, p. 545.

[3] Das Allgemeine exiſtirt nicht: Exiſtenz iſt des Einzelweſens.

das allgemeine Weſen iſt, ſo exiſtirt er nicht ſo, daß das Seyn von ihm auszuſagen iſt. Um es von ihm aus, d. h. ſo zu ſagen, daß er dabei Terminus a quo wäre, müßte er noch etwas anderes als das Seyende ſeyn. Nach Spinoza aber iſt Gott nicht bloß das allgemeine Weſen, ſondern er iſt *nichts anderes*, er iſt *nur* das Seyende. Das war alſo in gewiſſem Sinn allerdings Atheismus zu nennen. In gewiſſem Sinn. Denn durch ihn war wenigſtens die Subſtanz der Religion gerettet, während in dem Verhältniß, als auf der einen Seite die frühere Abhängigkeit von der Offenbarung ſich verloren hatte, auf der andern das freie Denken wenigſtens ſo weit zu ſeinem Recht gekommen war, daß es bis dahin begriffloſe und unverſtandene Vorſtellungen, wie die eines intelligenten Welturhebers nicht mehr durch Syllogismen als eine Art bloß äußerer Autorität ſich aufdrängen ließ, — es zuletzt nichts mehr koſten konnte, eine Exiſtenz vollends verſchwinden zu laſſen, die allen Werth und alle Bedeutung verloren hatte. So entſtand der formelle Atheismus — wir können ihn den Atheismus vulgaris nennen —, gegen den der materielle des Spinoza Religion war.

Man muß dieſen Unterſchied kennen, um zu verſtehen, wie ein Geiſt wie Goethe bis zu ſeinem Ende an Spinoza feſthielt, auch Herders Vorliebe erklärt ſich ſo, aber zumal Leſſings Spinozismus, den F. H. Jacobi vor die Welt brachte, ein Mann, der ſelbſt von dem Unvermögen ſyllogiſtiſcher Wiſſenſchaft ſo durchdrungen war, daß er den Glauben an den Gott, mit dem man rede, und der einem antworte, mit dem man, in J. G. Hamann'ſcher Ausdrucksweiſe zu reden, gleichſam auf Du und Du ſeyn könnte, kurz zu dem ein perſönliches Verhältniß möglich wäre, nur auf ſein individuelles Gefühl zu gründen wußte (denn, er habe das Gefühl zum Princip, alſo zu etwas Allgemeinem gemacht, ließ ſich eigentlich nicht ſagen). Das war alſo für ihn, der ſich von einer andern Wiſſenſchaft als der der alten Metaphyſik oder einer in Spinozas Sinn demonſtrativen keine Vorſtellung machen konnte, ganz richtig geredet; und konnte freilich dieſe Berufung auf das Gefühl der Wiſſenſchaft nicht nützen, ſollte ſie wenigſtens zur Erklärung davon dienen, daß er kein überzeugter Wolffianer, wie Moſes

Mendelsſohn, und doch auch nicht ein Spinoziſt ſey, wie Leſſing. Später als bereits ein anderer Geiſt in die Zeit gekommen, und an die Stelle der bloß vermittelnden die von ſich aus ſetzende und vermögende Vernunft deutlicher hervorgetreten war, ſprach er von einem unmittelbaren Vernunftwiſſen Gottes, offenbar bloß um ſich der Zeit mehr gleich zu ſtellen; denn ein ſpeculativer Verſtand war nicht dabei, indem er dieſes unmittelbare Vernunftwiſſen weder aus dem Weſen der Vernunft noch aus der Natur Gottes, ſondern bloß aus dem äußern Umſtand ableitete, daß allein der Menſch von Gott wiſſe. Denn hatte es mit dieſem unmittelbaren Vernunftwiſſen einen wahren Verſtand, ſo war auch ſogleich einzuſehen, daß der Gott, den der Menſch nur in einem ſolchen Wiſſen beſitzen kann, ſelbſt in die Vernunft eingeſchloſſen ſeyn mußte, und daher ſoweit nur das allgemeine Weſen, nicht der perſönliche ſeyn konnte. Perſönlich nennen wir ein Weſen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für ſich iſt, inwiefern ihm zuſteht, außer der Vernunft, nach eigenem Willen zu ſeyn. Nun blieb allerdings übrig zu ſagen, was jenes unmittelbare Vernunftwiſſen nicht gewähre, werde durch die Wiſſenſchaft erreicht, deren Sache ſey es, den in dem Vernunftwiſſen eingeſchloſſenen Gott aus dieſem heraus in das eigene Weſen, alſo in die Freiheit und Perſönlichkeit zu führen. Aber dem Reden vom unmittelbaren Vernunftwiſſen folgt unmittelbar das alles niederſchlagende Wort: „Aber zur Wiſſenſchaft kann dieſes Wiſſen ſich nicht geſtalten“. Denn daß es ſelbſt durch Wiſſenſchaft nicht ermittelt ſey, liegt ſchon in der Beſtimmung des unmittelbaren. Begreiflich, wenn ein ſolches unklares und ſich ſelbſt widerſprechendes Reden ſich höchſtens eine epiſodiſche Bedeutung erwerben konnte. Vom höhern Standpunkt indeß war in allem ſeit Descartes Verſuchen eher Stillſtand als Fortſchritt.

Descartes hatte die alte, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft aufgebaute Metaphyſik nur eben erſchüttert, und auch dieß nur vorübergehend. Denn war ihm erſt die wirkliche Exiſtenz einer Sinnenwelt und die Gültigkeit der allgemeinen Grundſätze durch Gott verbürgt, ſo konnte auf dem geſicherten Boden die Metaphyſik ihr altes Geſchäft wieder von vorn anfangen, aufgehoben war ihr Standpunkt nicht. Ueber den ganzen Standpunkt hinweg heben, die Vernunft aus der Selbſtentfremdung des bloß natürlichen, d. h. unfreien Erkennens zu ſich ſelbſt zurückzubringen, war einer ins Innere dringenden, das ganze Syſtem der natürlichen Erkenntniß und deren Quellen von Grund aus unterſuchenden Kritik vorbehalten, und der Mann, der dieſes leiſtete, war unſtreitig mehr als bloß ein zweiter Carteſius.

Wer in Kants Kritik der reinen Vernunft eintritt, begegnet ſogleich und in derſelben aufſteigenden Folge den drei von uns bezeichneten Autoritäten der alten Metaphyſik: Erfahrung (bei Kant Sinnlichkeit), Verſtand und Vernunft. Die letzte iſt ihm zwar nicht mehr das bloß formelle Vermögen zu ſchließen, ſie iſt ihm productiv, wie er ſie nennt, Ideen erzeugend, aber gleichwie ſie als Vermögen zu ſchließen ihre Prämiſſen theils in der Erfahrung, theils im Verſtand, den allgemeinen Grundſätzen hatte, iſt ſie als Ideen erzeugend ſo wenig reine Vernunft, wie ſie Kant gleichwohl nennt, daß ſie vielmehr Sinnlichkeit und Verſtand zu Vorausſetzungen hat, und es daher natürlich mit dem, was den Kreis derſelben überſchreitet, nie weiter als zu bloßen Ideen bringen kann, welche zwar dienen, den Stoff der Anſchauung unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen, dem Verſtande die oberſte Regel für die Erfahrung zu geben, aber ſelbſt keine Erkenntniß gewähren. Es gibt auf dieſe Weiſe überhaupt nur Erfahrungs- und Verſtandes-, aber durchaus keine Vernunft-Erkenntniß. Die höchſte dieſer Ideen hatte Descartes zwar nur, damit ihm durch ſie die natürliche Erkenntniß verbürgt ſey, aber er hatte ſie ſoweit doch als Princip gewollt. Die neuere, wie bemerkt eklektiſche Metaphyſik konnte Descartes ontologiſchen Schluß nicht wohl übergehen, aber da ſie in ihm nur einen Beweis für das Daſeyn Gottes ſah, wußte ſie ihm keine andere Stelle, als in der natürlichen Theologie, wodurch er anſtatt an den Anfang ans Ende der Wiſſenſchaft kam. Eben dort fand ihn Kant, deſſen Kritik ſich dem Gang dieſer Metaphyſik aufs Engſte anſchloß. Zuletzt aber ſollte eben dieſer Begriff doch die Brücke werden, über welche die Wiſſenſchaft aus der Schranke der bloß dienenden, auch nach Kant nur inſtrumentalen Vernunft in das Gebiet der freien, von ſich aus ſetzenden, nur ſich ſelbſt folgenden Vernunft gelangte. Dazu diente insbeſondere, daß Kant — den wir übrigens auch darum mit Recht preiſen, weil er den Muth und die Aufrichtigkeit hatte, auszuſprechen, daß Gott als *einzelner Gegenſtand* gewollt werde, und nicht die bloße Idee, ſondern das *Ideal* der Vernunft ſey — daß eben dieſer der von ſeinem Vorgänger ganz vernachläſſigten Seite des Begriffs, wornach nämlich das vollkommenſte Weſen zugleich den *Stoff*, die *Materie* alles möglichen und wirklichen Seyns enthalten ſollte, den eindringendſten Scharfſinn und eine Sorgfalt widmete, durch welche die ganze Bedeutung des, wie Kant ihn nennt, alles beſtimmenden Begriffes offenbar wurde [1].

Carteſius hatte den Begriff des vollkommenſten Weſens nie anders einzuleiten gewußt, als mit den Worten: *Wir alle haben die Vorſtellung* eines höchſt intelligenten, ſchlechthin vollkommenen Weſens, zu deſſen Begriff gehört, daß es exiſtire. Die hieraus folgende Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz konnte aber die urſprüngliche Zufälligkeit des

---

[1] *Goethe* in der bekannten Schrift über Winckelmann äußert einmal: es habe ſich in der wiſſenſchaftlichen Welt der von Kant ausgegangenen Bewegung ungeſtraft niemand entziehen können, der Philolog allein etwa ausgenommen. Unſtreitig war den Namen des Philologen nach dem großen Maßſtab genommen, den Fr. A. Wolf dafür aufgeſtellt hatte. Es iſt indeß nicht meine Abſicht, in den möglichen Sinn des vielleicht ſehr zufälligen Ausſpruchs einzudringen; wohl aber möchte ich daran die Erwähnung einer unläugbaren Thatſache knüpfen, dieſe nämlich, daß ſeit Kants Unternehmen unter den verſchiedenen Verſuchen die Philoſophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme ſich zu erfreuen hatte, der nicht in genetiſchem Zuſammenhang mit Kant geſtanden hätte, indeß jeder, der aus der Continuität dieſer Entwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich ſich iſolirte und ſeinem Standpunkt höchſtens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringſte Wirkung auszuüben. Es ſind aber die zahlreichen Geſchichtſchreiber, welche die neueſte Philoſophie ſeit einiger Zeit gefunden, nicht weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetiſchen Zuſammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorſtellen, ſind auch die weniger abſchließend urtheilenden wenigſtens nicht im Stande, im Gebäude des Kantiſchen Kriticismus den beſtimmten Punkt anzugeben, an den die ſpätere Entwicklung ſich als eine nothwendige Folge anſchloß. Dieſer Punkt findet ſich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft.

Begriffs nicht aufheben. Kant dagegen zeigt, daß es eine aus der Natur der Vernunft ſelbſt folgende und zu jeder verſtandesmäßigen Beſtimmung der Dinge unentbehrliche Idee iſt, die ſich unwillkürlich zum Begriff eines ſolchen Weſens fortbeſtimmt, womit freilich nicht die Exiſtenz deſſelben, aber wenigſtens deſſen Vorſtellung zu einer nothwendigen und der Vernunft natürlichen wird.

Das Erſte für jedes Ding, ſo fängt Kant ſeine Entwicklung an, iſt, daß ſein Begriff ein überhaupt möglicher, kein in ſich widerſprechender iſt. Dieſe Möglichkeit beruht alſo auf dem bloß logiſchen Princip, daß von je zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicaten jedem Ding nur eines zukommen kann, und iſt eine lediglich formelle. Die materielle Möglichkeit eines Dings dagegen beruht auf ſeiner durchgängigen Beſtimmtheit, d. h. daß es durch alle *möglichen* Prädicate hindurch ein beſtimmtes iſt, indem von allen einander entgegenſtehenden je eines ihm zukommen *muß*. Ein jedes Ding wird entweder körperlich ſeyn oder unkörperlich, wenn körperlich, entweder organiſch oder unorganiſch, wenn unorganiſch, ſtarr oder flüſſig, wenn ſtarr, der Grundgeſtalt nach regelmäßig oder unregelmäßig, wenn regelmäßig, wird es einer der fünf regulären Körper ſeyn müſſen, der ihm zu Grunde liegt, z. B. die Pyramide oder der Cubus; immer aber wird die ihm zugeſchriebene jede andere ausſchließen. Hier werden alſo nicht Begriffe unter ſich bloß logiſch, ſondern es wird *das Ding ſelbſt* mit der *geſammten Möglichkeit*, mit dem Inbegriff aller Prädicate verglichen, welcher die nothwendige Vorausſetzung jeder Beſtimmung iſt, und weil das Beſtimmen Sache des Verſtandes iſt, nur als *Idee* in der Vernunft ſeyn kann, durch welche dieſe dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt[1].

Hier war es nun, wo, wenn es Kant überhaupt um das wirkliche Seyn und nicht die bloße Vorſtellung zu thun war, die Bemerkung ihre Stelle finden mußte, daß ein ſolcher Inbegriff aller Möglichkeit nichts für ſich *ſeyn* Könnendes iſt; nach Kants eigenem Ausdruck die bloße Materie, der bloße *Stoff* aller beſonderen Möglichkeit, iſt er von der Art deſſen, was nach Ariſtoteles nie für ſich, ſondern nur von einem Anderen zu ſagen iſt[1]. Sollte er *ſeyn*, ſo müßte etwas ſeyn, von dem er geſagt würde, und dieſes Etwas könnte nicht wieder bloße Möglichkeit, dieſes müßte ſeiner Natur nach Wirklichkeit, und könnte daher auch nur Einzelweſen ſeyn. Allein Kant macht gar nicht die Vorausſetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten ſey. Die urſprüngliche Abſicht der Vernunft, ſagt er, war bloß und allein, ſich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge *vorſtellen* zu können; zu dieſem Ende aber reicht der *Begriff* von aller Realität hin, ohne daß wir berechtigt wären zu verlangen, daß alle dieſe Realität objectiv gegeben ſey und ſelbſt ein Ding ausmache; dieſes Letztere ſey eine bloße *Erdichtung*, durch welche wir das Mannichfaltige unſerer Idee in einem Ideal als einem beſonderen Weſen zuſammenfaſſen, ohne alle Befugniß, denn nicht einmal als *Hypotheſe* ein ſolches Weſen anzunehmen ſind wir berechtigt. Zwar iſt der Fortgang von der Idee zum Ideal kein ganz willkürlicher; denn bei näherer Unterſuchung findet ſich, daß die Idee *von ſelbſt* eine Menge Prädicate ausſtößt, die als abgeleitete durch andere ſchon gegeben ſind, oder die neben andern nicht ſtehen können; und weil zu den abgeleiteten vorzüglich alle gehören, die auf einer Einſchränkung beruhen und ſoweit ein bloßes Nichtſeyn ausdrücken, ſo wird in Folge der angenommenen Läuterung die Idee in ſich nichts behalten, als was Realität, reine Vollkommenheit, lautere Poſition iſt, ſie wird nicht weniger, aber auch nicht mehr begreifen als *alles was zum Seyn gehört*, und da was zum Seyn gehört, wenn es überhaupt ſich beſtimmen läßt, dem *Seyn* voraus, alſo a priori beſtimmt werden muß, ſo wird ſich die Idee zu einem durchgängig a priori beſtimmten Begriff zuſammenziehen, der zufolge der bekannten Definition, nach welcher das Individuum das allſeitig beſtimmte Ding (res omnimode determinata) iſt, zum Begriff von einem *einzelnen Gegenſtand* wird, der, indem er ſo zu ſagen den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädicate der Dinge enthält, dieſe doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff unter ſich, ſondern als Individuum in ſich begreift. Ein ſolches allein durch die Idee beſtimmtes Ding wird mit Recht das Ideal der reinen Vernunft genannt werden, und es bedarf keiner weiteren Erklärung, inwiefern ebendaſſelbe zugleich das allerrealſte und vollkommenſte Weſen zu nennen ſeyn würde[1]. So ſcheint die Fortbeſtimmung zum Ideal wenigſtens innerhalb der Idee ſelbſt vorzugehen. Eigentlich aber iſt ſie doch unſer Werk., Es iſt uns nur natürlich, die Vorſtellung eines Inbegriffs aller Möglichkeit zu realiſiren, d. h. dieſen Inbegriff als exiſtirend uns vorzuſtellen, ihn ferner zu hypoſtaſiren, d. h. zum einzelnen Ding „zuzuſpitzen", endlich weil eine wirkliche Einheit der Erſcheinungen doch nur in einem Verſtande zu denken iſt, durch Perſonification bis zur höchſten Intelligenz zu erheben[2].

---

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 571–73 der erſten Ausgabe; die ſpäteren zeigen hier keine Abweichung

---

[1] *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.* Metaph. VII, 10, p. 146, 20.

Dieſer Fortgang iſt ein natürlicher[3], aber der doch nichts Objectives an ſich hat, und uns in Anſehung der Exiſtenz eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzug in völliger Unwiſſenheit läßt[4].

Kant läßt ſich durch dieſen Ausgang dennoch nicht abhalten, zu zeigen, was mit einem ſolchen Weſen zu erreichen ſtünde, wenn wir auch nur berechtigt wären, es „als Hypotheſe anzunehmen". Das Nächſte unſtreitig, daß von der unbedingten Totalität der durchgängigen Beſtimmung die bedingte ſich ableiten ließe, wie ſie in eingeſchränkten Weſen ſich findet. Das Weſen, das, weil alles als von ihm bedingt unter ihm ſteht, das Urweſen, als alles begreifend das Weſen aller Weſen zu nennen wäre, verhielte ſich dabei als Urbild (Prototypon), die abgeleiteten Weſen als Abbilder (Ectypa), die den Stoff zu ihrer Möglichkeit aus jenem nähmen, um ihm in verſchiedenen Abſtufungen immer näher zu kommen, ohne es je völlig auszudrücken. Unterſchieden von ihm könnten ſie nur durch Verneinungen ſeyn, wie alle Figuren nur eben ſo viele Arten ſind, den unendlichen Raum einzuſchränken (das Leibniziſche Gleichniß). Doch nicht durch Einſchränkung des Urweſens ſelbſt dürfte die Mannichfaltigkeit entſtehen, nur das Materielle der Idee ließe ſich als Subſtrat der Einſchränkung denken. Dieß würde eine Unterſcheidung vorausſetzen, wie wir ſie früher auch bei Malebranche angedeutet, aber nicht erklärt fanden. Allein auch für Kant iſt ja zwiſchen dem Inbegriff aller Realität (der Materie der Einſchränkung) und Gott kein wirklicher Unterſchied, jener hat bloß für unſere Vorſtellung ſich zu einem durchgängig beſtimmten Ding, einem Individuum, zuſammengezogen. Auch ſcheint Kant die mechaniſche Erklärung durch Einſchränkungen, ähnlich denen des unendlichen Raums durch geometriſche Figuren, doch nicht als ausreichend anzuſehen, da er in der Folge äußert: das Urweſen (offenbar das Urweſen ſelbſt) liege den Dingen doch nicht eigentlich als Inbegriff, d. h. wohl materiell, zu Grunde, die Mannichfaltigkeit der Dinge müſſe vielmehr als die vollſtändige Folge aus ihm betrachtet werden, zu welcher die ganze Sinnenwelt zu rechnen ſeyn würde, die zur Idee des höchſten Weſens als ein Ingrediens nicht gehören könne. Immer jedoch würde, wenn der Stoff zu allen möglichen Prädicaten in der Idee eines einzigen Dinges vereinigt ſeyn ſolle, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Beſtimmung eine Affinität alles Möglichen und Wirklichen bewieſen ſeyn [1].

---

[1] Kr. d. r. V. S. 573–77.

[2] Ebendaſ. S. 583 Anm.

[3] Kr. d. r. V. S. 581.

[4] Ebendaſ. S. 579.

Diejenigen unter Ihnen, welche mit den nachkantiſchen Entwicklungen bekannt ſind, mögen hier leicht die Keime ſpäter wirklich hervorgetretener Gedanken zu erblicken glauben. Indeß iſt bei Kant dieß alles bloß hypothetiſch geſprochen, und gar vieles mußte vorhergehen, ehe ſich an eine wirkliche Ableitung denken ließ, der Stoff zu einer ſolchen gegeben war. Denn ſo iſt der bloße „Inbegriff aller Möglichkeiten“ noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß ſich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Beſtimmtem gelangen ließe. Das Nächſte wäre: als die Correlate dieſer Möglichkeiten die wirklich exiſtirenden Dinge nehmen und als deren Möglichkeit die verſchiedenen Arten zu ſeyn erklären, die ſie in ſich ausdrücken; denn eine andere Art zu ſeyn hat das Unorganiſche, eine andere das Organiſche, in deſſen Umkreis wieder eine andere die Pflanze, eine andere das Thier. Wer fühlt aber nicht, daß dieſe Arten zu ſeyn unmöglich urſprüngliche ſeyn können? Anzunehmen iſt vielmehr, daß dieſe durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt ſich ableiten von urſprünglichen, nicht mehr zufälligen, ſondern zur Natur des *Seyenden* ſelbſt gehörigen Unterſchieden deſſelben. Denn ſolche Unterſchiede ſtellen ſich ja gleich der einfachen Beobachtung dar. Wer könnte z. B. ſagen, daß das bloße reine *Subjekt* des Seyns **nicht** das Seyende ſey, und müßte nicht vielmehr zugeben, daß eben dieſes das erſte dem Seyenden Mögliche ſey, nämlich Subjekt zu ſeyn. Denn was immer Objekt, ſetzt das voraus, dem es Objekt iſt. Zwar wenn Subjekt, ſo kann es nicht in demſelben Gedanken, oder, wie man zu ſagen pflegt, zugleich, das im ausſaglichen Sinne ſeyende *ſeyn*, es iſt mit einer Beraubung geſetzt, aber nur einer beſtimmten *Art* des Seyns, nicht des Seyns überhaupt, denn wie könnte das ganz und gar Nichtſeyende auch nur Subjekt ſeyn? Eine andere Art des Seyns iſt die des Subjekts, eine andere die des Objekts; wenn wir nicht gern ungewöhnliche Ausdrücke vermieden, könnten wir jenes das bloß weſende nennen; auch das wird manchen ungewohnt ſcheinen, wenn wir das eine als gegenſtändliches, das andere als urſtändliches Seyn bezeichnen; das aber wird man verſtehen, wenn wir ſagen, mit der einen Art ſey das Seyende das bloß *Sich*, mit der andern das außer Sich ſeyende.

---

[1] Kr. d. r. V. S. 578. 579. 572 Anm.

Eine Beraubung alſo iſt mit dem bloßen Subjekt geſetzt; Beraubung aber iſt keine unbedingte Verneinung, und ſchließt im Gegentheil immer eine Bejahung nur anderer Art in ſich, wie wir dieß, wenn Zeit dazu iſt, umſtändlicher zeigen werden; nicht *Seyn* (μὴ εἶναι) iſt nicht *Nichtſeyn* (οὐκ εἶναι), denn die griechiſche Sprache hat den Vortheil, die contradictoriſche und die bloß conträre Verneinung jede durch eine eigene Partikel ausdrücken zu können. Die bloße Beraubung des Seyns ſchließt ſeynkönnen nicht aus. Reines *können*, und als dieſes mögen wir das bloße Subjekt beſtimmen, iſt nicht Nichtſeyn[1]. Das Seyende = A geſetzt iſt das Subjekt, es nicht etwa + A (das im ausſaglichen, alſo affirmativen Sinn ſeyende), aber keineswegs Nicht A, ſondern etwa — A, wie wir es wohl in der Folge auch bezeichnen werden. Es iſt nicht was wir wollen, es iſt das Seyende nur in einem Sinne. Wir werden daher ſagen müſſen, daß es das Seyende iſt und nicht iſt, iſt in einem Sinn, nicht iſt im andern Sinn, daß es alſo eigentlich das Seyende nur ſeyn kann, eine Potenz des Seyenden iſt, indem es enthält, was zu ihm gehört, was nicht fehlen darf, aber nicht enthält, was außer ihm zum vollendeten Seyn gehört. Es iſt nicht was wir wollen, denn wir wollen was in jedem Sinn das Seyende iſt, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müßten immer wieder ſo anfangen; es iſt ihm im Denken überhaupt nichts vorzuſetzen, es iſt ſchlechthin das erſte Denkbare (primum cogitabile); wir müſſen es alſo behalten, behalten als Stufe zum vollendet Seyenden, zunächſt zu dem Seyenden, in welchem nichts vom Subjekt iſt (+ A), das alſo für ſich auch nicht einmal ſeyn könnte (ſo wenig ein Prädicat ſeyn kann ohne Subjekt, von dem es getragen wird), dem alſo jenes (das ſelbſt nicht ſeyende, nicht das ganz und gar Nichtſeyende, ſondern das in jenem Sinn nicht ſeyende) Subjekt iſt. Wir können nicht ſo zu ſagen in Einem Athem das bloße Subjekt und ſein Gegentheil, das bloß d. h. ſubjektlos ſeyende ſetzen; wir können jenes (— A) nur zuerſt, dieſes (+ A) hernach, d. h. wir können beide nur als Momente des Seyenden ſetzen.

Aber was unmittelbar unmöglich, iſt nun möglich geworden; denn denken wir uns außer beiden ein Drittes, ſo wird dieſes nicht reines Subjekt ſeyn können, denn deſſen Platz, daß ich ſo ſage, iſt genommen, nicht bloßes Objekt (um den kürzeſten Ausdruck zu gebrauchen), denn auch an dieſer Stelle iſt ihm zuvorgekommen; da es aber dennoch geſetzt iſt, wird es als außer (praeter) jenem geſetzt nur Objekt, als außer dieſem nur Subjekt ſeyn können, eine andere Entgegenſetzung in Beziehung auf das Seyn gibt es nicht, es bleibt alſo nur, daß es das eine und das andere ſeyn, aber jedes in *anderer* Beziehung, und nicht einem Theil nach das eine, einem andern Theil nach das andere, ſondern es wird *jedes* unendlicher Weiſe, alſo *ganz* das eine und *ganz* das andere ſeyn, nicht ſowohl zugleich als gleicherweiſe; denn wär' es ein aus beiden Gemiſchtes und gleichſam Zuſammengewachſenes (Concretes), ſo könnte es nur *ein* Seyendes ſeyn, alſo nicht mehr in dieſen Kreis gehören, wo *keines* ein Seyendes, jedes, wenn auch nur in Einem Sinn, aber doch in dieſem Sinn, *das* Seyende, alſo jedes in ſeiner Art unendlich iſt. Dieſes alſo müßte ebenſo in dem Dritten ſeyn und keines der Elemente in ihm dem andern zur Einſchränkung gereichen. Dieſes alſo, welches, weil ihm das *in-ſich* nicht das *außer-ſich*, das *außer-ſich* nicht das *in-*ſich-Seyn aufhebt, nur das *bei-ſich-Seyende* zu nennen ſeyn würde, das ſich ſelbſt Beſitzende, ſeiner ſelbſt Mächtige (eben dadurch auch ſich von den beiden vorausgehenden unterſcheidend, deren jedes nur in vollkommener Selbſtentſchlagung zu denken iſt, das eine, indem es das Können, das andere, indem es das Seyn ſich nicht anzieht) — dieſes, ſage ich, wenn das bloße Subjekt den erſten, hätte ohne alle Frage den höchſten Anſpruch das Seyende zu ſeyn. Aber da es was es iſt nur iſt, wenn ihm ſowohl das eine $(-A)$ als das andere $(+A)$ vorausgeſetzt iſt, alſo nur als das *ausgeſchloſſene Dritte* ſeyn kann (ich bediene mich unbedenklich dieſes Ausdrucks, der bei contradictoriſch Entgegengeſetztem verneinend iſt und ſagt: daß ein Mittleres oder Drittes unmöglich iſt[1], aber bei bloß conträr Entgegengeſetztem, wo *ausſchließen* nur ſo viel bedeutet als außer ſich *ſetzen*, poſitive Bedeutung hat; weil es alſo was es iſt auch nicht für ſich, ſondern nur in Gemeinſchaft mit den andern ſeyn kann, läßt ſich auch von dem Dritten (wir wollen es durch $\pm A$ bezeichnen), es läßt ſich auch von dieſem nur ſagen, daß es ein Moment oder eine Potenz des Seyenden iſt; mit ihm aber iſt alle Möglichkeit erſchöpft, und wir hätten demnach bis jetzt nichts, von dem wir ſagen könnten, daß es das Seyende iſt.

---

[1] Δυνάμει ὂν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV, 4 (73. 1—3).

---

[1] *Ἀντιφάσεως μηδὲν ἐστι μεταξύ, τῶν δ᾽ ἐναντίων ἐνδέχεται.* Aristot. Metaph. X, 4. XI, ult. (239, 6 ss.) und De interpr. C. 12.

Wenn dem ſo iſt, wenn nicht 1 (denn auch ſo wird erlaubt ſeyn, jedes Moment durch die ihm entſprechende Zahl zu bezeichnen), wenn nicht 1, nicht 2, nicht 3 das Seyende iſt, ſo entſteht von ſelbſt die Frage: was iſt das Seyende? Denn dieſes, das Seyende, können wir nicht aufgeben, nachdem wir es mit allem verſucht, das das Seyende ſeyn konnte (hier zeigt ſich, was durch die Einſchränkung des unbeſtimmten Kantiſchen Begriffs eines Inbegriffs aller Möglichkeit gewonnen iſt). Darauf (was das Seyende?) könnte man antworten: wenn keines für ſich, werden alle zuſammen das Seyende ſeyn. Allerdings das Seyende — wir könnten auch ſagen: das Abſolute (quod omnibus numeris absolutum est), außer dem nichts möglich iſt[1] —, aber das Seyende nur materiell, dem Stoff nach, nicht wirklich, wie Ariſtoteles unterſcheidet[2], oder das Seyende im Entwurf, die bloße Figur oder Idee des Seyenden, nicht es ſelbſt. (Bemerken Sie gelegenheitlich die urſprüngliche, die eigentliche Bedeutung des vielgebrauchten und mißbrauchten Worts: Idee). Die Folge wäre alſo, daß nichts das Seyende wirklich iſt — ein ganz anderer Widerſpruch als der bei Descartes, dem die Exiſtenz des höchſten Weſens nur eine ſeiner Vollkommenheiten war. Solang uns auch jede Potenz für ſich war, konnte ſie als ſelbſt ſeyend gelten; dieſes Selbſtſeyn iſt aufgehoben, wenn ſie zuſammen das Seyende darſtellen, zur Materie des Seyenden, d. h. des Allgemeinen, geworden ſind, wie es Ariſtoteles von der Dynamis überhaupt ſagt[3], und ſelbſt nicht ſeyende, können ſie auch nur das Seyende erzeugen, von dem nicht zu ſagen iſt, daß es Iſt, weil von ihm überhaupt nichts, und es ſelbſt nur von anderem zu ſagen iſt[4]. Wenn alſo nicht Nichts das Seyende iſt, und nimmer doch können wir dieß zugeben, ſo fordert das

---

[1] Τέλειον, οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν. Aristot. Metaph. V, 16. X, 4.

[2] Διττὸν τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δ' ὑλικῶς. Metaph. XIII, 3 (265, 9).

[3] Ἡ δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν· ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος, XIII, 10 (289, 5. ss.)

[4] S. oben S. 286. Anm.

Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von dem es zu sagen, das ihm Ursache des Seyns (αἴτιον τοῦ εἶναι) und in diesem Sinne es ist, und das nur wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelweſen, — das allerdings durch die Idee beſtimmt, aber nicht durch dieſe, ſondern unabhängig von ihr wirklich Ding iſt, von dem Kant ſpricht, das er aber nicht erreichen konnte.

Wir bleiben hier vorläufig ſtehen, nachdem wir im Allgemeinen gezeigt haben, wie dem Begriff des ſchlechthin vollkommenen Weſens oder des Vernunftideals, wie es Kant nennt, ein beſtimmterer Inhalt zu gewinnen iſt, als er bei den früheren Philoſophen und auch bei Kant hat, wiewohl letzterer in der Behandlung dieſes Begriffs ſeine Vorgänger weit hinter ſich zurückgelaſſen. Zugleich ſollte dieſe bis jetzt noch mehr geſchichtliche als ſelbſtändige Entwicklung den Gegenſtand, mit dem wir uns in der ganzen Folge beſchäftigen werden, vorerſt nur vorweiſen, wie auch ein denkwürdiges Naturobjekt dem, der es nicht kannte, erſt vorgewieſen werden muß, ehe er es verſtehen, in deſſen Entſtehungsweiſe oder am Ende vielleicht doch unerſchöpfliche Einzelnheiten eingehen kann. Nur einige, noch immer geſchichtliche und inſofern vorläufige Bemerkungen, und die ſich auch auf die Potenzen beſchränken werden, wollen wir noch beifügen.

Es wird angenommen, daß die verſchiedenen Potenzen des Seyenden eines gemeinſchaftlichen Seyns fähig ſeyen, deſſen Möglichkeit gerade darauf beruht, daß das eine der Elemente nicht das andere iſt, wie wir ſie darum auch nur ſo beſtimmen konnten, daß wir von — A ſagten, es ſey reines Können ohne alles Seyn, von + A ebenſo, es ſey reines Seyn ohne alles Können, von ± A, es ſey nur als von beiden (jedem für ſich) ausgeſchloſſenes, wobei ausſchließen im poſitiven Sinn genommen wurde. Sich ausſchließen im negativen Sinn könnten ſie nur, wenn ſie drei Seyende wären. Das ſind ſie aber nicht, und vielmehr vermitteln ſie ſich gegenſeitig, Momente des Seyenden zu ſeyn. Das erſte iſt ſchon nur geſetzt in Hinausſicht auf das letzte, ſie ſind nicht bloße zuſammen-ſich-Vertragende, wie die vorkantiſche Metaphyſik von dem allervollkommenſten Weſen ſagte, daß es alle realitäten compossibiles in ſich vereinige, vielmehr fordern ſie ſich gegenſeitig und ſind die wahren consentes (wirklich von con-sum, wie praesens von prae-sum), wie die Etrusker gewiſſe Götter nannten, von denen ſie ſagten, daß ſie nur miteinander entſtehen und miteinander untergehen können[1].

Die Möglichkeiten, deren Inbegriff nach Kant Gott ſeyn ſoll, ſo unbeſtimmt wie er ſie gelaſſen, können wohl nur als *tranſitive* gemeint ſeyn, d. h. als ſolche, die über Gott hinausgehen, die zu Wirklichkeiten außer ihm werden ſollen oder doch können. So aber iſt gleich im erſten Begriff Gott mit einer Beziehung auf die Welt und zwar mit einer ihm weſentlichen geſetzt. Es folgt daraus vielleicht nicht, daß es ſeine Natur mit ſich bringt, dieſe Möglichkeiten zu verwirklichen, aber es bleibt dem Gedanken kein Moment, in welchem Gott frei von der Welt und bloß in ſeinem Weſen iſt. Die Unterſchiede aber, die wir in Gott ſetzen, ſofern er das Seyende iſt, ſind gegen ihn auch zu bloßen Möglichkeiten herabgeſetzt, aber die dadurch erfüllt und befriedigt ſind, daß Er ſie iſt. Wenn dieſe Möglichkeiten eine Beziehung erhalten auf etwas außer Gott, ſo kann dieß nur nach der Hand (post actum) geſchehen, und nicht eine ſchon mit dem weſentlichen Actus ſeines ewigen Exiſtirens, d. h. ſeines das-Seyende-Seyns, geſetzte Beſtimmung ſeyn. Wie ſie dieſe Beſtimmung erhalten, davon wiſſen wir hier nichts, denn wir wiſſen ja noch nicht, daß ſie ihnen wird. Aber was uns hier wichtig, iſt, daß Gott, ſofern er das Seyende *iſt*, alſo in ſeinem ewigen Exiſtiren, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm iſt, das ganz in ſich Beſchloſſene, auch in dieſem Sinn das Abſolute.

Nach der hergebrachten Darſtellung, der auch Kant noch ſich angeſchloſſen, zur Vorſtellung des allerrealſten Weſens, wie man ſagt, gehört auch dieß, daß in ihm nichts von einer Negation angetroffen werde. Allein es iſt klar, daß dieſes nicht die Negation ſelbſt ausſchließt, indem dieſe ſo unendlich, d. h. ſo frei von Negation, ſeyn kann als die Poſition. Im bloßen nicht *Seyn*, im reinen Können, liegt ſo wenig eine Negation, als man von dem Willen, der nicht will und daher iſt als wäre er nicht, ſagen kann, er ſey durch Negation beſchränkt, da er vielmehr unendliche Macht iſt, und für den Menſchen gerade darum das heilig zu Bewahrende, der Schatz, der nicht vergeudet werden darf, während der Wille, der mit dem Wollen ſich in das Seyn erhebt, nothwendig ein afficirter und beſchränkter iſt. Das reine Können widerſpricht nicht dem lautern Seyn, im Gegentheil, je reiner jenes, deſto mächtiger ſeine Anziehungskraft dieſes. Eben durch dieſe Anziehungskraft iſt er der Anfang. Es war eine Zeit, wo ich dieſe Folge von Möglichkeiten eines vorerſt noch zukünftigen Seyns nur bildlich in einer andern, aber, wie mir ſchien und noch jetzt ſcheint, völlig parallelen Folge darzuſtellen wagte, und dabei den Satz aufſtellte: aller Anfang liege im Mangel, die tiefſte Potenz, an die alles geheftet, ſey das Nichtſeyende, und dieſes der Hunger nach Seyn. Ich kann nicht rühmen, daß dieſes Wort bei uns Eingang gefunden und nicht eher verhöhnt worden[1]. Merkwürdig dagegen war mir, daß außer Deutſchland ein ſonderlich begabter Mann ſich gefunden, der die Tragweite jenes Gedankens (einer negativen Potenz als Anfang) ſehr wohl eingeſehen und faſt noch mehr gefühlt hat. Dieſer Mann war der ſchon erwähnte Coleridge.

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 115.

---

[1] Es hatte freilich den Fehler an Ausſprüche zu erinnern, die nicht für jedermanns Geſchmack ſind, z. B. ſelig, die hungern und dürſten nach der Gerechtigkeit. Da hier das Objekt bezeichnet iſt, ſo möchte dieß auch in dem andern: Selig, die arm ſind dem Geiſt (τῷ πνεύματι als Dativus attractionis, wie ich ihn nennen möchte).

Dreizehnte Vorleſung.

Die Wiſſenſchaft, die über allen Wiſſenſchaften iſt, und ehe ſie für ſich ſelbſt da iſt, für die andern da iſt, — denn keine von dieſen rechtfertigt ſich wegen ihres Gegenſtandes, die Phyſik z. B., wenn man verlangte, ſie ſolle erſt das Daſeyn der Materie beweiſen, würde ſich wenig daran kehren und den Fragenden auffordern, die Antwort in einer andern Wiſſenſchaft zu ſuchen, und ebenſo folgt jede andere gewiſſen allgemeinen und beſondern Vorausſetzungen, ohne über dieſelben Rede zu ſtehen oder ſie auf die letzten Gründe zu verfolgen; wegen dieſer verweiſen ſie einſtimmig an eine Wiſſenſchaft, die ſich ausdrücklich mit ihnen beſchäftige, und die ſie demnach nicht bloß außer ſich, ſondern über ſich ſetzen: — die Wiſſenſchaft alſo, die über allen Wiſſenſchaften iſt, ſucht auch den Gegenſtand, der über allen Gegenſtänden iſt, und dieſer wieder kann nicht *ein ſeyendes* ſeyn (denn was immer ein ſolches, iſt ſchon von irgend einer der andern Wiſſenſchaften in Beſchlag genommen), kann nur der ſeyn, von welchem zu ſagen iſt, daß er *das Seyende* iſt[1].

---

[1] Nachdem das freigewordene Denken auch hinſichtlich ſeines Gegenſtandes lediglich an ſich ſelbſt gewieſen iſt, was kann es ſuchen, was wollen? Offenbar nicht das ganz Nichtſeyende, denn da hätte es auch ſelbſt nichts, aber auch nichts von all dem, was *ein* Seyendes iſt. Denn das jedem ſolchen zu Grunde Liegende iſt das Seyende, aber nicht in ſeiner Reinheit, ſondern das mit einer Beſtimmung geſetzte Seyende, das alſo auch nicht Gegenſtand des *reinen* Denkens ſeyn kann. Alſo iſt es nur *das Seyende*, was das reine Denken wollen kann, das uns aber vorerſt nicht weiter beſtimmt iſt, als durch ſeinen Unterſchied von allem, was bloß ein Seyendes oder das Nichtſeyende iſt. (Wenn man *das Seyende* im reinen Denken gefunden hat, dann kann es ſich erſt zeigen, ob man bei dieſem allein ſtehen bleiben kann oder nicht).

Dieſer Gegenſtand kann ſchon um ſeiner ſelbſt willen vorzugsweiſe geſucht ſeyn, denn da das menſchliche Weſen überhaupt des Erkennens begehrend iſt, wird es natürlich am meiſten deſſen begehren, in dem am meiſten zu erkennen iſt, und wenn wir nach Ariſtoteles auch die durch die bloßen Sinne uns kommenden Erkenntniſſe nicht bloß unſeres Vergnügens oder unſerer Bedürfniſſe halber, ſondern um ihrer ſelbſt willen lieben, und unter dieſen diejenigen am meiſten, durch welche wir am meiſten erkennen (ſchon ein altes Buch ſagt: das Auge ſieht ſich nimmer ſatt und das Ohr hört ſich nicht ſatt), ſo wird uns die Erkenntniß des Gegenſtandes, der über allen Gegenſtänden iſt und in dem alle begriffen ſind, die am meiſten um ihrer ſelbſt willen begehrenswerthe ſeyn, und ſchon dieſes Begehren möchte den Namen Philoſophie verdienen; denn auch die bloße Erkenntniß jenes Gegenſtandes für ſich und ohne alle weitere Folge wäre ſchon die höchſte mögliche σοφία zu nennen, und wenn man darauf ſieht, daß ſie erworben, in dieſem Sinn gelernt werden muß, an ſich das höchſte zu Lernende, das μέγιστον μάθημα, wie Platon ſich ausdrückt.

Aber allerdings wird dieſer Gegenſtand nicht bloß um ſeiner ſelbſt willen geſucht, ſondern um der Wiſſenſchaft willen, nämlich in der Abſicht, daß ſich uns alles andere von ihm ableite. In dieſer Beziehung wird er denn auch das Princip genannt. Gelingt dieſe Ableitung, ſo wird die dadurch entſtandene Wiſſenſchaft die deductive im höchſten Sinne ſeyn. Denn unter die deductiven im Allgemeinen gehören auch die insbeſondere demonſtrativ genannten (die mathematiſchen). Dieſe jedoch ſetzen ſich gewiſſe Grenzen, die ſie nicht überſchreiten; ihre Ausgangspunkte ſind Definitionen auch in dem Sinn wie Begrenzungen (ὁρισμοί), die ſie ſich ſelbſt geben, um nicht auf das zu gerathen, wovon keine Deduction mehr möglich iſt. Dafür haben dieſe Wiſſenſchaften auch nicht den unbedingten Verſtand der Sachen, ſondern nur von dieſen Grenzpunkten an, und eben darum geht auch die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenſtande ſelbſt aus, ſondern fällt bloß in das Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Ueberzeugung. Ableitend alſo und zwar vom höheren, vom unbedingten Princip iſt die höchſte Wiſſenſchaft.

Wie ſie jedoch in der Ableitung ſich verhält, liegt uns noch ferne. Die erſte Frage iſt, wie zum Princip gelangt werde. Dieß wurde in der letzten Vorleſung gezeigt, aber keineswegs allgemein ausgeſprochen und erklärt. Es iſt z. B. nicht geſagt, ob jenes Zeigen ſelbſt ein wiſſenſchaftliches ſey, und wenn nicht Wiſſenſchaft, was denn ſonſt. Daß aber auch der Weg zum Princip ſelbſt wieder Wiſſenſchaft ſey, ſcheint offenbar undenkbar. Man kann alles vom Princip ableiten, das Princip ſelbſt von nichts, denn über ihm iſt nichts, und wenn alle andern Wiſſenſchaften freiwillig an eine höchſte verweiſen, die nicht wieder eine Wiſſenſchaft wie ſie, ſondern nur die Wiſſenſchaft ſchlechthin, die Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn kann, die darum auch nicht von einem Princip, ſondern nur von dem, was ſchlechthin und gegen alles Princip iſt, ausgehen kann: ſo wäre widerſinnig zu denken, daß dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt wieder auf Wiſſenſchaft zurückweiſe, und die Sache ſo ins Unendliche gehe; einmal alſo muß die Wiſſenſchaft kommen, der nicht wieder Wiſſenſchaft in gleichem Sinn, ſelbſt ſchon von einem Princip abgeleitete, vorausgehen kann[1].

Wenn aber keine Wiſſenſchaft, eine Methode wenigſtens muß es geben, die zum Princip führt. Außer der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Beſondern geht, kann es aber nur eine zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Beſondern zum Allgemeinen, alſo die insgemein inductiv genannte. Wie ſollte nun aber die inductive hier anwendbar ſeyn? Denn woher ſoll uns das Beſondere, das der Weg zum Allgemeinen iſt, kommen?

Erinnern wir uns alſo an die Unterſchiede des Seyns, die wir in der letzten Vorleſung gefunden haben, dort zwar nur im Verlauf einer geſchichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen: ſie zeigen, daß einiges nur in gewiſſem Sinn das Seyende iſt, alſo es nicht unbedingt iſt, ſondern iſt und nicht iſt, iſt in einem, nicht iſt in andrem Sinn, alſo nur bedingt, nur hypothetiſch iſt, d. h. es eigentlich nur ſeyn kann, und daß von dem erſt, das alle Arten des Seyns in ſich allein iſt, ſich ſagen läßt, daß es das Seyende iſt. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seyende nur auf beſondere Weiſe iſt und es daher überhaupt nur ſeyn kann, zu dem, was allgemein, was ſchlechthin es iſt, und wäre nun ein ſolcher Weg nicht eben auch Induction zu nennen? Gewiß; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit dieſem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieſer Induction aus Erfahrung geſchöpft wären.

---

[1] Hier gilt das Ariſtoteliſche: *ἀποδείξεως οὐκ ἀπόδειξις, ὡς οὐδ᾽ ἐπιστήμης ἐπιστήμη.* Anal. Post. II, 19.

Undenkbar im Allgemeinen wäre es nun gewiß nicht, daß die Wiſſenſchaft zwar vom unbedingten Princip aus in ſtetiger Folge zum erfahrungsmäßig Gegebenen herabſtiege und in dieſem Sinn a priori entſtünde, das Princip ſelbſt aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem a posteriori Gegebenen erlangt würde. Denn ſo — nämlich allgemein müßte dieß ausgedrückt werden, weil nicht davon die Frage ſeyn kann, wie der Einzelne zur Wiſſenſchaft überhaupt komme, und inſofern alſo auch das ariſtoteliſche Wort nicht anwendbar iſt, daß die erſten Begriffe uns durch Induction bekannt werden müſſen. Denn ſchon ohnedieß wird ſich niemand vorſtellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleicht, ſich zur Philoſophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erſt, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philoſophie Berufenſte ſey. Und auch dem, welcher ſich zum höchſten Standpunkt und zum Gedanken von dort herleitender Wiſſenſchaft erhoben, auch dieſem wird ja eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung ſich eröffnen. Individuelle Erfahrungen aber laſſen ſich nur in der Form von Bekenntniſſen mittheilen, und ich meine nicht zu irren, wenn ich glaube, manche wären lehrreicher erſchienen, wenn ſie ſich auf Bekenntniſſe beſchränkt hätten, anſtatt Philoſophen von Profeſſion ſeyn zu wollen. Den innern Hergang des Individuums von den erſten Eindrücken bis zu wirklicher Philoſophie hat der arabiſche Philoſoph Ibn Jokdan darzuſtellen geſucht in der bekannten Erzählung, die Eduard Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus herausgegeben. Was aber vom Individuum, muß auch von der Geſammtheit gelten, und am wenigſten wohl werden wir, die ſo eben gezeigt haben, über welche Stufen die neuere Philoſophie, um die ihr durch das Chriſtenthum gewordene Aufgabe zu erfüllen, bis jetzt aufgeſtiegen iſt, — und ein gleiches Aufſteigen, ein gleiches Verſuchen der möglichen Standpunkte zwiſchen dem Früheſten, dem das Seyende in Gegenſtänden der Erfahrung, Luft, Feuer u. ſ. w. war, bis zu Platon, der zuerſt mit Bewußtſeyn zu dem ſeyend-Seyenden, dem *ὄντως ὄν*, wie er es nannte, als einem von aller Materie Abgeſonderten ſich erheben — am wenigſten gewiß werden wir, die eine eigentliche *Geſchichte* der Philoſophie annehmen, der Behauptung widerſprechen: in dieſem ſubjectiven Sinn ſey die Philoſophie eine Wiſſenſchaft der Erfahrung. Aber die Frage, um die es zu thun iſt, iſt vielmehr die objective: ob aus Erfahrung die Elemente jener Induction zu ſchöpfen ſeyen, die, wie uns nun einmal feſtſteht, die einzige zum Princip ſelbſt führende Methode ſeyn kann. Auch dieſes aber könnten wir wenigſtens nicht unbedingt widerſprechen, nachdem wir gewiſſe nothwendige Elemente des Seyenden angenommen. Denn was immer ein Seyendes iſt, wird, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgeſprochen, aber ein jedes wird doch dieſe Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete ſind und wenigſtens als Zugänge und Hinleitungen zum Princip ſelbſt dienen können. In dieſem Sinn alſo wird nicht zu leugnen ſeyn, daß die auf das Princip gehende Unterſuchung von Erfahrung ausgehen *könne*, ja ich habe in andern öffentlichen Vorträgen ſelbſt zum Theil dieſen Weg eingeſchlagen, wiewohl mehr in didaktiſcher als in wiſſenſchaftlicher Abſicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten (dem *πρὸς ἡμᾶς προτέροις καὶ γνωριμωτέροις*) zu dem an ſich Erkenntlicheren aber uns Ferneren, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt[*], der natürlichere iſt. Damit iſt aber nicht geſagt, daß wir ſolchen beiſtimmen, denen es bei dem Ausgehen von Erfahrung gar nicht um Principe zu thun iſt, ſondern um gewiſſe oberſte Thatſachen, von welchen ſie durch *Schlüſſe* zum allgemeinen Begriff einer höchſten Urſache gelangen, ohne ſagen zu können, auf welche Weiſe ſie Urſache ſey, weßhalb ſie ihnen denn auch nicht wirklich Princip iſt. Da ſie aber außerdem, weil mit dieſen Particularſätzen kein Schluß möglich iſt, allgemeiner Grundſätze nicht entbehren können, ſo nehmen ſie es entweder auch als dieſe Thatſache an, daß durch ſolche Grundſätze unſer Bewußtſeyn beſtimmt iſt; in dieſem Fall mögen ſie ſehen, wie ſie der Argumente z. B. David Humes ſich erwehren; meinen ſie es aber anders, ſo müſſen ſie außer der Erfahrung eine andere Quelle der Erkenntniß annehmen, und es erſcheinen daher die, welche keine allgemeine Wahrheiten, folglich keine Wiſſenſchaft, ſondern nur vereinzelte Thatſachen zugeben, mit ſich ſelbſt mehr in Uebereinſtimmung, als die auf ſolche Weiſe mit Thatſachen Philoſophie machen wollen. Denn nicht ſyllogiſtiſch, mit unvermeidlichem Ueberſpringen in ein anderes Gebiet (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), ſondern durch reine Analyſis des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus dieſem herauszugehen, als dieſem ſelbſt inwohnend, müßten die Principe und durch dieſe das Princip gefunden werden. Fügen wir nun außerdem hinzu, daß die auf ſolche Weiſe zu Werk Gehenden als für ihre Zwecke geeignete Thatſachen nur pſychologiſche annehmen, ſo zeigt ſich auch darin, wie beſchränkt ſie die Aufgabe faſſen. Denn wenn es Principe, alſo das Allgemeinſte iſt, was in der Thatſache geſucht wird, ſo müßte dieſe, auch wenn ſie rein pſychologiſche iſt, gerade nicht als ſolche, ſondern nach ihrer allgemeinen und objectiven Seite in Betracht kommen. Nicht ſubjectiv genommen, ſondern in ihren conſtitutiven Principien unterſucht, wird die pſychologiſche Thatſache an objectivem Gehalt keiner andern nachſtehen, aber es wird eben nur dieſer, nicht was ſie beſonders hat, in Betracht gezogen werden. Pſychologie iſt eine Wiſſenſchaft für ſich und ſelbſt eine philoſophiſche, die ihre eigne, nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht nebenbei noch zur Begründung der Philoſophie dienen kann.

---

[*] Anal. Post. I, 2.

Laſſen wir aber dieſe Mißverſtändniſſe bei Seite, und nehmen wir an, die Induction, die wir verlangen, ſey auf der breiteſten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinſten und genaueſten Analyſis wirklich zu den Principien und durch dieſe zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieſes Aufſteigen ſchon ſelbſt als Philoſophie anſehen müſſen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denſelben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen alſo, dieſe Induction wäre die ganze Philoſophie, wie vertrüge ſich dieſe Vorſtellung mit dem Begriff abſoluter Wiſſenſchaft, der ſich uns unwillkürlich mit Philoſophie verbindet und nicht erlaubt, daß ſie ihr Anſehen von irgend einer bloß auf Glauben angenommenen und ſelbſt zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders iſt der Gedanke der Philoſophie entſtanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch ſich ſelbſt geſicherte Grundlage anſehen konnte, ihre Wahrheit ſelbſt der Begründung bedürftig glaubte. Im beſten Falle und bei der ſorgfältigſten Ausführung bliebe der Grund ſchwankend, der nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, ſondern als ein ſelbſt Zufälliges, weil ſeyn- und nichtſeyn-Könnendes erſchiene, wie wir ja ſelbſt von dem „Ich bin" des Carteſius einſehen mußten, daß es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausſpricht, aber *an ſich* zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philoſophiſche Bewußtſeyn iſt an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in ſich duldet. Alſo nicht nur dieſe Induction ſelbſt wäre nicht Wiſſenſchaft, ſondern auch, wenn man von dem ſo gefundenen Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entſtehen, das für Wiſſenſchaft im ſchlechthin abſchließenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir uns doch einmal die Philoſophie denken, dergeſtalt denken, daß wir lieber den Gedanken derſelben aufgeben, wenn wir ſie nicht als völlig ſouveräne Wiſſenſchaft denken dürfen.

Bis jetzt nun aber haben wir Induction nur in dem beſondern Sinn genommen, daß die Elemente, deren ſie ſich bedient, aus der Erfahrung geſchöpfte ſeyen. Allein es fragt ſich, ob dieſe Beſchränkung im Begriff der Methode ſelbſt liegt, welcher es vielmehr genug ſcheint, daß man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel wie dieſes Einzelne gegeben ſey. Denn daß es nur durch Erfahrung gegeben ſeyn könne, iſt doch eine vorläufig unbegründete Annahme. Und ſollte der

Weg, den wir in der letzten Vorleſung freilich vorerſt mehr verſuchsweiſe als entſcheidend eingeſchlagen haben, ſollte dieſes Hindurchgehen durch die verſchiedenen Arten des Seyns (— A + A ± A ſind für ſich Einzelne = die καθ' ἕκαστα; ſie ſind noch nicht das Allgemeine ſelbſt), dieſes Hindurchgehen durch das, was bloß möglicher und beſonderer Weiſe das Seyende iſt, zu dem, was es wirklich und allgemein iſt, darum weniger Induction zu nennen ſeyn, weil die Momente deſſelben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geſchöpfte, ſondern, wenn wir uns deſſen auch erſt jetzt bewußt werden, *im reinen Denken*, und nur darum zugleich auf ſolche Weiſe gefunden ſind, daß man der Vollſtändigkeit auf eine Weiſe verſichert ſeyn kann, wie dieß bei der andern Art von Induction niemals ebenſo der Fall iſt?

In der That rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, ſo zeigt ſich, daß wir dabei *nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche* beſtimmt werden. Denn wenn gefragt wird: was iſt das Seyende? ſo ſteht es nicht in unſerm Belieben, was wir zuerſt, was wir hernach ſetzen wollen, von dem nämlich, was das Seyende ſeyn kann. Um zu wiſſen, was das Seyende iſt, müſſen wir verſuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt iſt, das vorzuſtellen, was ſich ſeinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber verſucht, wird alsbald inne werden, daß den erſten Anſpruch, das Seyende zu ſeyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken ſich weigert, dieſem irgend etwas vorzuſetzen. Das erſte Denkbare (primum cogitabile) iſt *nur* dieſes. Ein anderer durch Spinoza klaſſiſch gewordener Ausdruck: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, iſt ebenfalls *nur* wahr von dem, was nicht im gegenſtändlichen Sinn (denn alles Gegenſtändliche ſetzt etwas voraus, wogegen es dieß iſt), um ſo mehr alſo im urſtändlichen Sinn, oder wie wir auch ſagen können, nur *an ſich* das Seyende iſt. Hierin liegt eine Beraubung (στέρησις), die uns nicht ruhen läßt, ſondern *dieſes* (das nur an ſich ſeyende) geſetzt, *müſſen* wir auch das andere ſetzen; denn zum ganzen und vollkommenen Seyenden gehört ebenſowohl das *nur* gegenſtändlich ſubjektlos ſeyende, alſo (wie wir es ebenfalls ausdrücken können) was außer ſich das ſeyende iſt; nur nicht in Einem Athem, daß wir ſo ſagen, können wir das Seyende als jenes und als dieſes, wir können es als jenes nur zuerſt, als dieſes hernach ſetzen, ſo daß wir nun beide auch als Momente des Seyenden beſtimmen können. Offenbar aber iſt auf dieſe Weiſe Beraubung in beiden geſetzt, und auch ſo kein Stillſtand; was indeß unmittelbar nicht zu denken war, iſt eben dadurch möglich geworden, daß die beiden entgegengeſetzten vorausgehen: denn ſo hat das Seyende, das an erſter Stelle nur Subjekt, an zweiter Stelle nur Objekt ſeyn konnte, das hat ſowohl das, wogegen es Subjekt, als das, wogegen es Objekt, es hat alſo, wodurch es beides ſeyn und doch in ſich Eines bleiben kann, womit der Begriff des ſeiner ſelbſt Mächtigen, des bei ſich Seyenden entſteht (im bei-ſich-ſeyn liegt ebenſowohl das in-ſich, als das außer-ſich-Seyn). Dieſes alſo iſt erſt die dritte Möglichkeit. Das Seyende in dieſem Sinn (als das bei-ſich-Seyende) iſt nur möglich als das ausgeſchloſſene Dritte, wenn wir uns wieder erlauben, dieſen Ausdruck, der in Bezug auf das contradictoriſch Entgegengeſetzte negativ iſt und die Möglichkeit des Dritten verneint, wo bloß von Gegentheiligem die Rede iſt, im bejahenden Sinn zu brauchen, ſo nämlich, daß ausſchließen außer ſich ſetzen bedeutet.

Der unwillkürliche Gebrauch von Ausdrücken, die an bekannte logiſche Grundſätze erinnern, ſagt von ſelbſt, in welchem Gebiet wir uns hier befinden, in dem nämlich, wo die Geſetze des Denkens Geſetze des Seyns ſind, und nicht, wie nach Kant ſo allgemein geglaubt worden, die bloße Form, ſondern den Inhalt der Erkenntniß beſtimmen, im Vorgebiet der Wiſſenſchaft, die zum Princip nicht wieder die Wiſſenſchaft, ſondern nach Ariſtoteles die Vernunft hat, nicht irgend ein Denken, ſondern das Denken ſelbſt, das ein Reich für ſich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniß theilt; jenes Denken, von welchem ebenderſelbe eben daſelbſt (in dem berühmten Schluß des zweiten Buchs der Anal. Poster.) ſagt, daß es an Wahrheit und an Schärfe über die Wiſſenſchaft gehe[1], wie wir davon ſo eben einen Beweis hatten;

---

[1] Ὡς ἀρχὴ οὐκ ἐπιστήμης, ἀλλὰ νοῦς. — Οὐδὲν ἀληθέστερον ἐπιστήμης

denn z. B. daß im Denken nichts vor dem Subjekt ſeyn kann, wird nicht gewußt, ſondern gefühlt, und übertrifft durch dieſe Unmittelbarkeit jede vermittelte (erſt verſchloſſene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts ſeyn, als die Principe und das Princip auf dieſelbe Weiſe ſuchen zu wollen, wie man erſt in der Wiſſenſchaft verfahren kann. Darauf wird ſich jedoch beſſer in der Folge zurückkommen laſſen. — Das Denken, ſagten wir, hat einen Inhalt für ſich. Dieſer Inhalt, den die Vernunft allein von ſich ſelbſt und von nichts anderem hat, iſt im Allgemeinen das Seyende und können im Beſonderen nur jene Momente ſeyn, deren jedes für ſich nur das Seyende ſeyn kann (nämlich wenn die andern hinzukommen), alſo nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden iſt. Dieſe Möglichkeiten aber, die nicht bloß wie andere gedacht, ſondern wie das Seyende gar nicht nicht gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, iſt auch alles Denken hinweggenommen), dieſe Möglichkeiten alſo, welche die nicht bloß zu denkenden, ſondern die gar nicht nicht zu denkenden, alſo nothwendig gedachte ſind, und daher auf ihre Weiſe und im Reich der Vernunft ebenſo ſind, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf ihre Weiſe und in ihrem Reiche ſind: dieſe Möglichkeiten ſind die erſten und von denen alle andern abgeleitet ſind, die alſo, welche uns möglicherweiſe zu Principen alles Seyns werden.

Und wenn wir nun das Gefühl, das uns nicht erlaubt, dieſen Möglichkeiten eine andere Stellung als die ausgeſprochene zu geben, wenn wir dieſes als ein Geſetz ausſprechen wollen, welches andere könnte dieß ſeyn außer dem, das mit allgemeiner Zuſtimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgeſetz gegolten, von dem, wie Ariſtoteles ſagt, nicht eine beſondere Art des Seyenden, ſondern das Seyende als ſolches und wie es in der Vernunft iſt, beſtimmt wird, deſſen voller oder poſitiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen

---

εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν — — — οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς. Zuletzt: νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. Anal. Post. II, 19. Wie will man dieſe Stellen mit den gewöhnlichen Anſichten vom Empirismus des Ariſtoteles reimen?

iſt, indem es auf das contradictoriſch Entgegengeſetzte beſchränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt würde, wie es für Kant wirklich nur noch Grundſatz für analytiſche, wie er ſie nennt, eigentlich aber tautologiſche Sätze iſt, während Ariſtoteles es wenigſtens nicht minder auch für das bloß Entgegengeſetzte (nur als contrarium ſich Entgegenſtehende) Geſetz ſeyn läßt, das nämlich nur widerſprechend werde, alſo unter den Grundſatz des Widerſpruchs falle, wenn es zugleich geſetzt werde, nicht alſo, wenn das eine vorausgehe, das andere folge, wo Entgegengeſetztes allerdings eines und daſſelbe ſeyn können. Hiedurch erhält das ſonſt bloß negative Geſetz poſitive Bedeutung, und es begreift ſich, wie es nach Ariſtoteles das Geſetz alles Seyenden, alſo das fruchtbarſte und inhaltsreichſte aller Geſetze ſeyn kann[1]. Vollſtändig dieß einzuſehen muß freilich der Folge vorbehalten bleiben, aber was ſchon hier einleuchtet iſt, daß ohne das ſo verſtandene nur nichtsſagende Sätze übrig bleiben, und emphatiſche, d. h. die wirklich etwas ausſprechen, unmöglich ſeyn würden. Denn wovon läßt ſich ſagen, daß es hell iſt, als von dem an ſich Dunkeln, wovon, es ſey krank, als von dem bloß krank ſeyn Könnenden, an ſich alſo Geſunden.

Es iſt wohl der Mühe werth, wegen dieſer Ausdehnung des Grundſatzes den Ariſtoteles ſelbſt zu hören, aus deſſen Worten auch noch verſchiedenes anderes zu lernen ſeyn möchte. „Da es unmöglich iſt, ſagt er, daß Widerſprechendes zugleich von demſelben mit Wahrheit geſagt werde, ſo iſt offenbar, daß auch Entgegengeſetztes nicht zugleich eines und daſſelbe ſeyn kann. Denn das eine der Entgegengeſetzten iſt Beraubung, Beraubung aber nicht weniger Verneinung, nämlich einer beſtimmten Art (des Seyns z. B. — nicht des Seyns überhaupt). Wenn es alſo etwas Unmögliches iſt, mit Wahrheit zugleich bejahen und verneinen, ſo wird auch unmöglich ſeyn, daß Entgegengeſetzte zugleich eines und daſſelbe ſeyn, man beſchränke denn jedes auf ein beſonderes Wo, oder ſage das eine vom beſtimmten Theil (ſchwarz z. B.

---

[1] *Τοῦ ὄντος ἐστὶν ᾗ ὄν — ἅπασιν ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, ἀλλ' οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων.* Metaph. IV, 3 (65, 7. 5).

vom Auge), das andere (weiß) ſchlechthin oder vom Ganzen"[1]. Merkwürdig iſt, wie hier dem „nicht zugleich" das „nicht an derſelben Stelle" ſubſtituirt iſt, und leicht mag Ariſtoteles ſinnliche Beiſpiele, wie die von uns (ähnliche hat Alexander) beigefügten im Sinne gehabt haben. Denn ſeine Rede iſt ſo formell allgemein, daß das Sinnliche nicht ausgeſchloſſen war. Aber auch in Bezug auf das reinſte Intelligible läßt ſich das eine ſtatt des andern ſagen, zumal wenn man lateiniſch ſich ausdrückt, wo non eodem loco ſo viel iſt als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende wird gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (ὑποκείμενον), und die Momente des Seyenden verhalten ſich vollkommen wie Stufen, die ebenſowenig zugleich betreten als an derſelben Stelle ſeyn können.

Beraubung ſey auch Verneinung, ſagt Ariſtoteles hier, nur nicht, wie er anderwärts unterſcheidet, unbedingte, die das Verneinte dem Gegenſtand überhaupt abſpricht, z. B. nicht weiß iſt die Stimme (οὐ λευκὸν ἡ φωνή)[2], d. h. das Prädicat: weiß paßt überhaupt nicht zu Stimme, oder: weiß iſt auch kein mögliches Prädicat von Stimme. Dagegen ein ſonnenverbranntes Geſicht, das ſeiner Natur nach weiß ſeyn könnte, iſt nur nicht weiß, es iſt μὴ λευκόν, und wird durch die Verneinung nur zu einer beſondern Art des weißen Geſichts; wie das nur nicht poſitiv Seyende nicht das Nichtſeyende, ſondern durch die Verneinung nur zu einer beſondern Art des Seyenden, zum μὴ ὂν wird[1]. Das „nicht", wie Ariſtoteles an einer andern Stelle erklärt[2], beraubt entweder ganz (ὅλως) oder nur auf gewiſſe Weiſe, z. B. daß nur der Actus geleugnet wird, das gleich ſeyn, nicht auch das gleich ſeyn können. Was A nicht iſt, iſt entweder das ganz des Aſeyns Unfähige (τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν), oder das es ſeyn kann aber nicht iſt (τὸ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ). Iſt Beraubung eine Verneinung des Habens, ſo ſetzt ſie entweder ein abſolutes nicht haben-Können (ἀδυναμία διορισθεῖσα), oder ſie ſetzt das Subjekt, das haben-Könnende, voraus (iſt συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ), wo ſie erſt Beraubung im engern Sinn iſt. Gleich oder nicht gleich (οὐκ ἴσον) iſt alles, gleich oder ungleich (ἄνισον) aber nicht alles, ſondern nur was der Größe fähig iſt[3].

---

[1] Ἐπεὶ δ' ἀδύνατον, τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν, ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ· τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησίς ἐστιν, οὐχ ἧττον [οὐσίας δὲ στέρησις· ἡ] δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον, ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῇ ἄμφω, ἢ θάτερον μὲν πῇ, θάτερον δὲ ἁπλῶς. Metaph. IV, 6 extr. Die von mir in [ ] eingeſchloſſenen Worte ſind offenbar durch ungeſchickte Hand aus VII, 7 hieher gekommen und in jedem Sinn ſtörend. Blieben ſie ſtehen, ſo müßte man zu dem alsdann mit οὐχ ἧττον abſchließenden Satz hinzudenken: ἢ τῶν ἀντιφατικῶς λεγομένων, und der Satz würde ſo ſagen: nur nicht weniger als im Widerſpruch, ſey auch in der Entgegenſetzung eines von beiden Beraubung. Aber dieß wäre ganz gegen Ariſtoteles Meinung und was er hier ſagen will, iſt vielmehr, daß in der ἐναντίωσις nicht weniger Verneinung ſey, als in der ἀντίφασις, nur eine andere Art, nämlich στέρησις, die ſomit eher das Unterſcheidende der ἐναντίωσις als das ihr mit der ἀντίφασις Gemeinſchaftliche ſeyn würde.

[2] Cf. Metaph. XII, 2 (240, 10)

Ich unterbreche mich, um zu bemerken, daß auch im allgemeinen Sprachgebrauch die beiden Verneinungspartikeln, welche die griechiſche Sprache wahrſcheinlich vor allen andern voraus hat, auf verſchiedene Weiſe verneinen, und zwar, wie ich dieß ſchon früher in einem andern Vortrag nachgewieſen, ganz analog der philoſophiſchen Unterſcheidung, daß durch das eine nur die Wirklichkeit geleugnet, durch das andere auch die Möglichkeit aufgehoben wird. Eine dritte Verneinungsweiſe iſt die durch das α privativum, unſer deutſches un. In der zuletzt angeführten

---

[1] Metaph. IV, 2 (63, 8 ss.). Die unbedingte Verneinung (ἡ ἀπόφασις ἡ ἁπλῶς λεγομένη) ſagt einfach: ὅτι οὐχ ὑπάρχει (ἐκεῖνο) ἐκείνῳ (die Einſchaltung des ἐκεῖνο, das in einigen Handſchriften ſtatt ἐκείνῳ zu ſtehen ſcheint, rechtfertigt ſich durch die Sache und wohl auch durch Alex. Aphr.), die bedingte: ὅτι οὐχ ὑπάρχει (ἐκεῖνο) τινὶ γένει, ſie iſt στέρησις, welche auch nach XI, 3 (217, 20) nicht Verneinung des Begriffs überhaupt (τοῦ ὅλου λόγου), ſondern des beſtimmten (τοῦ τελευταίου λόγου) iſt.

[2] Metaph. X, 4 (201. sq.).

[3] Auch früher V, 22 (111, 10): ἄνισον τῷ μὴ ἔχειν ἰσότητα, πεφυκὸς (ἔχειν) λέγεται. Für die Sache iſt es gleichgültig, ob man vorzieht τῷ μὴ ἔχειν zu leſen, oder ob man das τῷ ἔχειν durch das gleichfolgende ἀόρατον λέγεται τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα ſich rechtfertigen läßt.

Stelle ſetzt Ariſtoteles dem *οὐκ ἴσον* das *ἄνισον* völlig wie *μὴ ἴσον* entgegen [1]. Ueberall jedoch möchte dieſe Gleichſtellung nicht anwendbar ſeyn. Es ſey z. B. das Muſter einer Figur gegeben, wonach jemand eine andere zeichnen oder ausſchneiden ſoll, ſo wird im Fall des Mißlingens, wenn man nicht bloß das Factum der Ungleichheit, ſondern die verfehlte Abſicht ausdrücken will, ungleich nicht ausreichen, man wird ſagen müſſen, das Nachgebildete ſey dem Vorbild nicht wirklich gleich, *μὴ ἴσον*. Bemerkungen dieſer Art können kleinlich ſcheinen; da ſie aber doch auf wirkliche Nüancen des Gedankens ſich beziehen, dürfen ſie nicht überſehen werden, wenn auch namentlich die deutſche Sprache Mühe hat ſie zu unterſcheiden, und faſt nur durch den Accent ſich helfen kann, wenn ſie nicht wohl oder übel lateiniſch ſich ausdrücken will; denn da z. B. möchte über den Unterſchied zwiſchen est indoctus, est nondoctus und non est doctus kaum jemand ſich täuſchen. Weder das Erſte noch das Zweite wird man von einem eben geborenen Kinde ſagen, das Erſte nicht, weil es noch nicht in der Möglichkeit war, das Zweite nicht, weil es ſich nicht in der Unmöglichkeit befindet, das Dritte aber wird man zugeben, denn, indem es nur die Wirklichkeit leugnet, ſetzt es die Möglichkeit.

Kann nun aber weder in Anſehung des allgemein-griechiſchen, noch in Anſehung des ariſtoteliſchen Sprachgebrauchs über den Unterſchied der beiden Partikeln ein Zweifel ſeyn, man müßte uns denn was den erſten betrifft eine Stelle des platoniſchen Sophiſten entgegenhalten, welche zu erörtern ich ſpäter Gelegenheit nehmen werde: ſo kann und darf es nicht unbemerkt bleiben, daß Ariſtoteles, ſo oft er den großen Grundſatz erwähnt (unmöglich iſt, daß dasſelbe zugleich ſey und nicht ſey), nur von *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, nie von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι* ſpricht, wie er müßte, wenn der Grundſatz ihm bloß die formelle Bedeutung hätte, von der die Neueren allein wiſſen. Offenbar, da er eines von beiden ſagen mußte, hat er den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundſatz in der weiteren Ausdehnung gemäß iſt und ihn nicht auf das contradictoriſch Entgegengeſetzte beſchränkt. Daſſelbe wünſchte man von dem „nicht zugleich" ſagen zu können, nämlich Ariſtoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterſtreckt, wo er eigentlich unſtatthaft iſt, denn Sinn hat er nur für den Widerſpruch der entſteht, wenn Entgegengeſetzte von einem und demſelben zugleich geſagt werden. Formeller Widerſpruch aber iſt nach Ariſtoteles in zwei Fällen[1]. Einmal wenn z. B. dem allgemein bejahenden Satz: von Natur ſind alle Menſchen weiß, der particulär verneinende entgegenſteht: von Natur ſind einige Menſchen nicht weiß, oder umgekehrt: allgemein bejahend und allgemein verneinend ſind die Sätze bloß conträre[2], die beide falſch ſeyn können, nicht widerſprechende, von denen einer nothwendig falſch, der andere alſo wahr iſt. Von eben ſolchen Sätzen iſt es ja aber ganz unmöglich zu denken, daß in verſchiedenen Zeiten beide wahr ſeyn können. Der andere Fall iſt, wo ohne Unterſcheidung der Quantität einfach Bejahung und Verneinung ſich entgegenſtehen, z. B. die Sonne bewegt ſich um die Erde, die Sonne bewegt ſich nicht um die Erde. Hier iſt es rein unmöglich zu ſagen, ſie bewege ſich und bewege ſich nicht, nur nicht in derſelben Zeit. Aber z. B. Petrus ſchreibt, Petrus ſchreibt nicht. Hier ſind zwei Fälle möglich. Er ſchreibt nicht, kann geſagt werden von dem, der ſchreiben gar nicht gelernt hat, wo auch das können fehlt. Da alſo iſt es unmöglich, alſo ein Widerſpruch, daß er ſchreibt. Er ſchreibt nicht, kann aber ebenſowohl von dem geſagt werden, der ſchreiben kann. Hier iſt es nicht unmöglich, d. h. es iſt kein Widerſpruch, zu ſagen, daß derſelbe auch ſchreibt, nur in einer andern Zeit. Alſo gerade nur wo bloße Entgegenſetzung, iſt das Ariſtoteliſche „nicht zugleich" an ſeiner Stelle, und Kant, der den Grundſatz nur als formellen kennt, hat ganz Recht, wenn er die Einſchaltung verwirft, Unrecht jedoch, wenn er meint, wo ſie unvermeidlich, ſey bloß Ungenauigkeit des Ausdrucks daran ſchuld.

---

[1] Gleiches geſchieht mit dem *ἄδικος*. Metaph. XI, 3 (217). So viele Verneinungen durch *α*, ſo viele Beraubungen. V, 22 (114, 9).

---

[1] De Interpr. 6.

[2] De Interpr. 7.

Sage man: ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo müſſe die Bedingung nicht zugleich dabei ſtehen, denn der, ſo zu einer Zeit ungelehrt, könne gar wohl zu einer andern gelehrt ſeyn[1]. Allein erſtens ſpricht niemand ſo, denn niemand ſagt gern etwas von ſelbſt ſich Verſtehendes, das als Satz ausgeſprochen ein Lächerliches wird, zweitens aber, wenn jemand ſo ſpräche, iſt eben darum, weil nur davon die Rede, was der Menſch, der ungelehrt iſt, nicht iſt, nicht davon, was er ſeyn kann, das „zugleich" überflüſſig. Der correcte Ausdruck nach Kants Meinung wäre: kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt; hier ſey der Satz analytiſch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmache, und alsdann erhelle der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz des Widerſpruchs, ohne daß die Einſchränkung „nicht zugleich" hinzukommen dürfe. Allein weil der Unterſchied auch ſo bloß in Worten liegt, wird auch ſo niemand ſagen, und kein Denkender wird ſo ſagen, weil ſeine Meinung nicht ſeyn kann, daß es zufällig nur ſo iſt, er wird ſagen: daß kein Ungelehrter gelehrt ſeyn kann, wo dann aber ſofort der Zuſatz „nicht zugleich" als unerläßlich erſcheint. Ein Menſch nämlich, der nur zufällig ein ungelehrter iſt, kann allerdings noch gelehrt ſeyn, nämlich in einer andern Zeit; hier iſt bloße Entgegenſetzung, das „nicht zugleich" alſo von Nothwendigkeit. Dagegen für den, der nicht bloß nicht gelehrt iſt, ſondern nicht gelehrt, weil er über die Jahre des Lernens hinaus iſt, wird das Gelehrtſeyn zur Unmöglichkeit, d. h. zum Widerſpruch, hier iſt der Zuſatz ganz überflüſſig.

Kant, der gelegenheitlich auch die Meinung ausgeſprochen, ſeit Ariſtoteles habe die Logik keine Fortſchritte gemacht (vielleicht dürften die Neueren ſehr zufrieden ſeyn, wenn man ihnen zugeſtände, nur den abſtracten Inhalt der Ariſtoteliſchen Logik treu und vollſtändig bewahrt, und was die metaphyſiſchen Erörterungen der logiſchen Verhältniſſe betrifft, mit denen Ariſtoteles ja auch vorausgegangen, wenigſtens keine Rückſchritte gemacht zu haben), Kant alſo macht gegen das „nicht zugleich" als Zuſatz zum Grundſatz des Widerſpruchs noch den beſondern Grund geltend, daß ſo der apodiktiſch-gewiſſe (eigentlich der einer Apodixis weder fähige noch bedürftige) Grundſatz durch die Zeit afficirt werde: als ein bloß logiſcher Grundſatz müſſe er ſeine Ausſprüche gar nicht auf Zeitverhältniſſe einſchränken, eine ſolche Formel ſey der Abſicht ganz zuwider[1]. So wie Kant dieß gemeint, dem der Grundſatz überhaupt nur formelle Bedeutung hat, gibt man es ihm zu; nicht zuzugeben aber iſt, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zuläſſig ſey. Denn dieß hieße das Denken allzu ſehr beſchränken oder vielmehr aufheben. Es verſteht ſich unſtreitig von ſelbſt, daß im bloßen Denken die Folge auch eine bloß noetiſche, als ſolche aber iſt ſie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seyenden ſelbſt bloße Potenzen ſind (als auf die Wirklichkeit wartende ſind ſie), ſo iſt auch das Vor und Nach eine bloße Potenz. Zeit liegt darin, die es jedoch erſt als ſolche iſt, wenn wirklich das bloße Denken überſchritten iſt, ja die Folge in den wirklichen Zeiten beſteht nur darum, weil ſie urſprünglich eine intelligible, noetiſche, und alſo eine ewige iſt, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor ſchon — in der Idee, wie man ſagt — beſtimmt ſeyn mußte: dem Vorausgehenden mußte beſtimmt ſeyn, daß es voraus gehe, dem Folgenden, daß es folge, dem Letzten, daß es der Zweck und das Ende ſey. Es iſt unvermeidlich, auf das alles zugleich zu kommen, wie auch Ariſtoteles zugibt, daß nach Einem Geſichtspunkt die Recht haben, welche nicht-Seyn und Seyn im Gegenſtand präexiſtiren laſſen[2]. Von jenen Momenten des Seyenden iſt freilich keines ohne das andere, es iſt hier alles wie in einem organiſchen Ganzen gegen ſich wechſelſeitig beſtimmend und beſtimmt; das nicht ſeyende iſt dem rein ſeyenden der Grund (die ratio sufficiens), aber hinwieder iſt das rein ſeyende die beſtimmende Urſache (ratio determinans) des bloßen An-ſich-ſeyns, und auch das Dritte vermittelt den vorausgehenden ebenſo Momente des Seyenden zu ſeyn, wie eben dieſes ihm durch ſie vermittelt iſt; es müſſen deßhalb alle oder es kann keines geſetzt ſeyn. Weil jedes der Unterſchiedenen für ſich und ohne das andere das Seyende nie ſeyn kann, ſo iſt zwiſchen ihnen eine natürliche Anziehung, und es iſt nicht anders möglich, als daß die vollendete Idee *zumal* entſteht. Das iſt auch der Sinn von: „In der Idee ſey alles zugleich“. Aber dieſes „zugleich“ hebt nicht auf, daß das eine Moment noetiſch eher ſey als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) iſt darum das Erſte doch das Erſte, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem iſt, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verſchiedenen Momenten, und da unſere Gedanken derſelben ſucceſſiv ſind, auch nicht mit einer und derſelben Zeit[1] geſetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetiſch gemeint iſt, zum realen Proceß wird.

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 151.

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 152.

[2] Metaph. IV, 5.

Aber ſogar durch *Zahlen* haben wir die Momente bezeichnet[2], und wohl die Frage zu erwarten, wie hier im Anfang der Philoſophie ſchon Zahlen angewendet werden. Wir werden hierauf ſpäter an gelegener Stelle noch beſonders antworten, und begnügen uns jetzt zu ſagen, daß da, wo Unterſcheidung von Momenten, auch etwas Zählbares iſt. Seit Kant den Typus von Theſis, Antitheſis und Syntheſis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben dieſen in ausgedehnteſter Anwendung geltend gemacht, iſt die ſogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichſam zur ſtehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philoſophie mit drei Begriffen (wenn auch noch ſo verkrüppelten) anfangen zu müſſen glaubte; ob ſie nun dieſe zählen und ſagen: es ſind drei, iſt für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das vorausſetzungsloſe Anfangen ſich vorſtellen, müßten ſie auch das Denken ſelbſt nicht vorausſetzen, und z. B. auch erſt die Sprache, in der ſie ſich ausdrücken, deduciren; da dieß aber ſelbſt nicht ohne Sprache geſchehen könnte, bliebe nur das Verſtummen, dem ſich einige durch Unbehülflichkeit und Kaumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern ſuchen, und der Anfang müßte ſogleich auch das Ende ſeyn.

Zurück von dieſen logiſchen Erörterungen zur Sache. Den höchſten

---

[1] κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον. Metaph. XI, 5. Sonſt ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ Cat. 12.

[2] S. die zwölfte Vorleſung.

Anſpruch, das Seyende zu ſeyn, hat, wie wir geſehen, das Dritte. Aber, da es das, was es iſt, nicht für ſich ſeyn kann, ſondern nur in Gemeinſchaft mit den andern, ſo gilt von ihm, daß es für ſich eben auch nur das Seyende ſeyn kann, eine Potenz des Seyenden iſt. Aber das Ganze, das ſich im Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieſes wird wohl das Seyende ſeyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur ſeyn kann, ſo iſt das Ganze zwar das Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Iſt, ſondern nur ſeyn kann. Es iſt die Figur des Seyenden, nicht Es ſelbſt, der Stoff der wirklichen Idee, nicht ſie ſelbſt, ſie wirklich, wie Ariſtoteles von der Dynamis im Allgemeinen ſagt: ſie ſey nur der Stoff des Allgemeinen[1]. Zur Wirklichkeit wird es erſt dann erheben, wenn Eines oder Etwas Iſt, das dieſe Möglichkeiten iſt, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata ſind. Dieſes aber, was dieſe Möglichkeiten Iſt, kann begreiflicherweiſe nicht ſelbſt wieder eine Möglichkeit ſeyn. Denn in dem, was wir die Figur des Seyenden genannt, iſt alle Möglichkeit beſchloſſen (finii), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit iſt, ſondern Wirklichkeit, und das ſich zu den Möglichkeiten als das ſie ſeyende verhält. Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) kann als das ſchlechthin Allgemeine nicht ſelbſt ſeyn, es bedarf Eines, an dem es, als ein ſelbſtloſes, ſein Selbſt hat, das ihm als nicht ſelbſt-ſeyendem Urſache des Seyns iſt, *αἰτία τοῦ εἶναι*, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt. Dieſes Letztere, das das-Seyende-ſeyende (ebenfalls ein ariſtoteliſcher Ausdruck, wie ſich uns in der Folge zeigen wird), iſt, weil es dieſes iſt, nicht ſelbſt eine Art oder eine Stufe des Seyenden, nicht ein Viertes, das ſich den drei Elementen oder Principien anreiht; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem ſeyn, welchem es Urſache des Seyns iſt, ſondern gehört einer ganz andern Ordnung an (weßhalb auch hier nicht wieder

---

[1] Sie ſind die Dynamis (das Reich des Seynkönnenden), wovon Ariſtoteles ſagt: ἡ δύναμις, ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος (τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν), ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος. Metaph. XIII. (289, 5 ed.)

Zahl). Jene Elemente werden erſt das Seyende, indem es ſie iſt; aber eben darum kann es in ſich ſelbſt nicht wieder das Seyende ſeyn, man ſage denn, es ſey das Seyende ſelbſt (αὐτὸ το ὄν), womit angezeigt wird, daß das Seyn hier nicht Prädicat, ſondern das Weſen ſelbſt iſt (Einheit von Seyn und Weſen im entgegengeſetzten Sinn). Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältniß des es ſeyenden hat, ſo iſt es ſelbſt (in ſich ſelbſt) nichts Allgemeines (kein Was), ſondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, ſo ſehr, daß gegen dieſe ſein das-Seyende-Seyn nur als ein Späteres[1], ein ihm bloß Zuſtoßendes (συμβεβηκός), Hinzukommendes erſcheint. Es iſt das, deſſen Weſen im Wirklichſeyn beſteht nach dem energiſchen Ausdruck des Ariſtoteles: οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια[2], den die weniger Geübten ſich wohl am beſten deutlich machen, wenn ſie als Gegenſatz dazu denken, daß z. B. der Materie (im ariſtoteliſchen Sinn) der Actus (die Energie) ein Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes iſt.

Das, was das Seyende Iſt, kann als das ſchlechthin Weſen- oder Idee-Freie (nämlich für ſich und außer dem Seyenden betrachtet), nicht einmal das Eine ſeyn, ſondern nur Eines, Ἕν τι, was dem Ariſtoteles mit dem was ein Dieſes (ein τόδε τι ὄν)[3] und dem für-ſich-ſeyn-Könnenden gleichbedeutend iſt, dem χωριστόν[4]. Als alles Allgemeine und damit alles Materielle von ſich ausſchließend, wird es ſo wenig dem Weſen nach ein Seyendes, als in ſich ſelbſt das Seyende, es wird bloß ſeyend zu nennen ſeyn, wie Ariſtoteles von der Subſtanz (οὐσία) ſagt: οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ἁπλῶς ὄν[5], nicht etwas (was es ſey), ſondern einfach ſeyend. Was weiter hinzukommt, hat es durch ſein Verhältniß zum Seyenden.

---

[1] Gegen ſolche, die in Ausdrücken wie die obigen das reine Denken (was ſie nämlich ſo nennen) gefährdet ſehen wollten, genüge das πρεσβείᾳ ὑπερέχον bei Platon, de Rep. VI, p. 509 B, wo er von demſelben Gegenſtand redet, wie er auch ſonſt dieſe Ausdrucksweiſe liebt. Vergl. das πρεσβύτατον de Legg. XII, p. 966 D.

[2] Metaph. XII, 6.

[3] Man ſehe Metaph. V, 13 (106, 21).

[4] S. Metaph. V, 8 (100, 8). Beides (τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι) findet ſich zuſammengeſtellt Metaph. VII, 3 (131, 20).

[5] Metaph. VII, 1 (128, 26 ss.).

Es wird Ihnen, wenn Sie dieß aufgefaßt, auch nicht ſchwer ſeyn, dieſes, von dem wir ſagen, es ſey rein ſeyend, von jenem ſeyenden, das wir unter den Elementen oder Potenzen als das rein (nämlich ſubjectlos) ſeyende bezeichnet haben, zu unterſcheiden. Denn das Letzte iſt entſchieden ein Allgemeines, δύναμις τοῦ καθόλου (wiewohl beſonderer Art, wovon im Augenblick nicht die Rede ſeyn kann), und es iſt das ſeyende bloß materiell, und nicht als Wirkliches, ſondern weſentlich potentiell.

Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin geſucht werden, daß man nicht ſagen kann, d. h. daß es keinen Begriff dafür gibt, was überhaupt Actus iſt. Ariſtoteles ſagt es zwar bloß bei Gelegenheit des Actus: daß man nicht alles zu definiren ſuchen müſſe, ſondern ſich wohl auch mit Analogien begnügen[1]. Aber er meint es doch vorzüglich vom Actus, den er nicht zu erklären geſteht, indem er ihn durch Beiſpiele erläutert. Wenn es ſich alſo bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt Actus iſt, ſo hatte Fichte nicht ſo Unrecht, deßhalb gleich an das uns Nächſte, die fortgeſetzte That, oder, wie er ſich kräftiger auszudrücken glaubte, Thathandlung unſeres Selbſtbewußtſeyns zu verweiſen. Der Actus überhaupt iſt doch eigentlich nicht im Begriff, ſondern in der Erfahrung. Der Actus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut. Als wirkliche Inſtanz aber das Geſagte brauchen zu wollen, könnte nur einem von denen einfallen, von denen wir oben ſagten, daß ſie verſtummen müßten. Denn es iſt keinem, der irgend etwas verſteht, je beigekommen zu behaupten, daß, wenn die Wiſſenſchaft nicht aus der Erfahrung zu ſchöpfen iſt, der Menſch darum ohne ſie zu irgend einer Sache, am wenigſten aber, daß er zur Philoſophie tauglich ſey.

In der That das, was das Seyende iſt und nur reine Wirklichkeit ſeyn kann, iſt, ſofern dieſes, mit keinem Begriff zu faſſen. Das Denken geht doch nur bis zu dieſem. Das was nur Actus iſt, entzieht ſich dem Begriff. Will ſich die Seele mit dieſem beſchäftigen und alſo das was das Seyende iſt außer dem Seyenden und an und für ſich geſetzt haben, als ein κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτὸ, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt: dann iſt ſie nicht mehr denkend, ſondern (weil alles Allgemeine hinweg) ſchauend[1].

---

[1] οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν. Metaph. IX, 6 (182, 4)

Leicht möglich aber, daß uns in Folge der letzten Erörterungen ein anderer Streit erregt werde wegen der früheren Beſtimmungen in Betreff des ontologiſchen Arguments. Denn unſtreitig ſtanden wohl viele, wo nicht die meiſten, die ſich mit ihm befaßten, in der Meinung, daß ſie mit demſelben nur den ariſtoteliſchen Begriff (οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια) ausführten. Allein der große Unterſchied iſt dieſer. Nach dem ariſtoteliſchen Begriff iſt von Weſen eigentlich gar nicht die Rede, der Actus tritt ganz an ſeine Stelle, und es iſt inſofern völlig eliminirt. Dagegen wo die allgemeine Formel: Einheit des Seyns und des Weſens (in Gott) angewendet wird, geſchieht es bei den Neueren auf die Weiſe, daß man ſagt: Gott ſey durch ſein Weſen beſtimmt zur Exiſtenz, oder: Gottes Exiſtenz ſey darum eine nothwendige, weil der zureichende Grund derſelben in ſeinem Weſen liege, ein Ausdruck, deſſen Leibnitz um ſo mehr ſich bedient, weil er leugnet, daß ohne das Princip des zureichenden Grundes Gottes Daſeyn erweislich ſey, alſo auch dem ontologiſchen Argument ohne dieſes keine Beweiskraft zuſchreibt[2]. In allen dieſen Ausdrücken wird Weſen vor die Exiſtenz geſetzt, der Sinn des ariſtoteliſchen Begriffs aber iſt, daß das Weſen ſelbſt bloß im Actus beſtehe. Jeder Beweis der nothwendigen Exiſtenz Gottes könnte auch nur dahin führen, daß er das nothwendig Exiſtirende iſt (necessario Existens), aber um was es ſich zuletzt handelt iſt, daß er die natura necessaria iſt. Gottes nothwendiges Exiſtiren beſteht nun in ſeinem nothwendig, d. h. ohne ſein Wollen oder Zuthun, das-Seyende-Seyn. Die natura necessaria aber iſt er vermöge des von ſeinem das-Seyende-Seyn unabhängigen Seyns, wodurch er gegen jenes nothwendige Exiſtiren frei wird und in ſich ſeyn kann.

---

[1] Auch Platon ſagt von ihm zwar μόγις ὁρᾶσθαι, aber doch ὁρᾶσθαι, nicht νοεῖσθαι. De Rep. VII, p. 517 B. Daß Platon hier von demſelben redet, zeigt die folgende Vorleſung. Zu vergl. de Rep. VI, p. 506 B. Tim. 28 A. Phaedr., p. 248 A. Ebenſo gehört hieher das: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα. Phaed. p. 66 D. und: ζητεῖ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι (ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχή) ibid. p. 65 C. — Vergl. Brandis Geſch. der griech.-röm. Philoſ. II, p. 222. h.

[2] Man ſehe ſein fünftes Schreiben an Clarke.

Nun aber iſt es Zeit, auf das Seyende zurückzuſehen und auf die Elemente deſſelben, wie dieſe ſich verhalten, nachdem Eines Iſt das ſie iſt. Alſo dieſe Unterſchiede ſind nun ſeine Unterſchiede, dieſes beſtimmten Einen, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende ſeiner ſelbſt, aus ſich ſelbſt (in ſeinem an-ſich-Seyn), durch ſich (als das außer-ſich-Seyende), in ſich (das ewige bei-ſich-Seyn) gehend. Das bei-ſich-Seyn iſt das Mittlere vom an ſich und außer ſich ſeyenden, bei ſich iſt nur was auch außer ſich iſt. Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt Iſt, ſondern das beſtimmte Eine iſt das Subjekt, iſt das Objekt, und iſt das Subjekt-Objekt, d. h. dieſe Elemente, die Principien zu ſeyn ſcheinen konnten, ſind zu bloßen Attributen des Einen herabgeſetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz ſich Beſitzende iſt, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in ſeinem für-ſich-Seyn dieß ſeyn würde. Denn was es in ſeinem das-Seyende-Seyn auf materielle Weiſe iſt, das iſt es auch in ſich ſelbſt, nur immaterieller Weiſe (ἀσυνθέτως, um das ariſtoteliſche Wort zu brauchen): in den Elementen iſt die Einheit nur auf die erſte Weiſe, in dem Einen ſelbſt (denn ſo können wir es auch nennen, wie wir es das Seyende ſelbſt genannt haben), in dieſem alſo iſt die Einheit auf die andere Weiſe und unzerſtörlich, weil in ihm gar nichts Mögliches ſeyn kann, weil es unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit iſt, Einzelweſen wie kein anderes; die Einzelheit allein hält Stand, alles andere iſt diſſolubel. Die Einheit des Einen-ſelbſt iſt, die nicht mit der in der Allheit geſetzten verſchwindet, ſondern dieſe als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert. Die Elemente ſtören ſich untereinander nicht; das wäre nur wenn eines in ſich was das andere ſeyn wollte (— A z. B. + A), aber ihr

Unterſchied und alſo auch ihr Seyn, das ſie in der Einheit haben, beruht gerade nur darauf, daß das eine nicht das andere (nicht eodem loco) iſt, wir ſie darum auch nur ſo beſtimmen konnten, daß wir z. B. von — A ſagten, es ſey reines Können ohne alles Seyn, von + A es ſey ebenſo reines Seyn ohne alles Können, von ± A es ſey nur als von beiden (jedem für ſich) Ausgeſchloſſenes. Der Unterſchied zwiſchen ihnen iſt nicht wie zwiſchen Widerſprechenden; ſie ſind durch bloße Beraubung, nur *κατὰ στέρησιν* unterſchieden, d. h. daß einfach dem einen fehlt, was das andere iſt. Von Ausſchließen haben wir zwar früher geſprochen, aber dieß war nur im Gedanken gemeint; zum wirklichen Ausſchließen gehörte, daß eines für ſich ſeyn wollte; aber hier iſt vielmehr jedes von ſich abgewendet, — A das Können nicht von ſich ſelbſt, ſondern von + A, beide zuſammen das Können von ± A, alle zuſammen von dem was allein das ſelbſt Seyende iſt. (Sie ſchließen ſich ſo wenig aus als im mathematiſchen Punkt, den man als den Kreis in potentia anſehen kann[1], Mittelpunkt, Umkreis und Durchmeſſer ſich ausſchließen). Sie ſchließen ſich nicht aus, weil ſie nicht drei Seyende ſind, keines ein Seyn für ſich anſpricht, das Seyn vielmehr allein deſſen iſt, zu deſſen Attribut ſie werden, zu dem ſie ſich als bloße Prädicate verhalten, ihr eignes Seyn alſo in bloßer Potenz bleibt.

Es könnte uns hier, da wir uns des Worts Prädicate bedient, leicht, beſonders von ſolchen, die mit den früheren Entwicklungen deſſelben Gedankens nicht unbekannt ſind, die Frage geſtellt werden, warum wir das, was das Seyende iſt, nicht einfach das Subjekt, und zwar das abſolute Subjekt genannt haben, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut ſich verhalten kann. Freilich, wenn in dem Seyenden eine gewiſſe Succeſſion liegt, daß je das Vorhergehende, das ein in höherem Sinn für ſich ſeyendes, in dieſem Sinn Subjekt ſchien, gegen das Folgende zum Prädicat wird, ſo iſt das was über allem iſt, zuletzt das was zuerſt — A war, Subjekt, und wenn, was hier bloß noetiſch gemeint iſt, zum realen Proceß wird, ſo immer wird eine Succeſſion von Subjekten (immer höherer Ordnung) zuletzt zum abſoluten Subjekt führen. Der Sache und dem Begriff nach alſo wird es ſich ſo verhalten. Aber was uns abhält, auch demgemäß uns auszudrücken, iſt, daß wir uns vorgeſetzt, in dieſer Darſtellung (und in der Weiſe der Darſtellung kann und ſoll ja ein immerwährender Fortſchritt ſtattfinden bis zur Vollendung) durchaus die Ausdrücke ſoviel immer möglich in ihrer ſtrengſten Eigentlichkeit zu brauchen. Aber — A, wovon wir ausgingen, konnte recht eigentlich Subjekt heißen, es iſt an erſter Stelle, das eigentliche sub-jectum (ὑποκείμενον, ὑποτιθέν), das Letzte aber könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verſtand ſo genannt werden, da es nichts unterthan iſt, und um jenem (dem — A) ſeine große Bedeutung zu retten, möchten wir es gern allein das Subjekt nennen. Wir finden uns hier allerdings durch die Sprache beengt, aber nicht wir erſt; denn auch Ariſtoteles, von deſſen Hypokeimenon ſich das ſcholaſtiſch-lateiniſche Subjectum und unſer Subject herſchreibt, wenn dieſer von der Subſtanz (der οὐσία) ſagt, daß ſie das ſey, was nicht von einem Subjekt geſagt werde, obgleich daraus eigentlich folgt, daß ſie ſelbſt das abſolute Subjekt iſt, nennt er doch das erſte der Weſen nie das erſte Hypokeimenon, wohl aber nennt er die Hyle (das Unterſte) ſo, da wo er zuerſt ſeine vier Urſachen aufzählt[1]; am meiſten ſichtlich aber iſt die Verlegenheit in dem beſondern Kapitel von der Subſtanz, wo die Frage erörtert werden muß, ob die Materie Subſtanz ſey in dem vorbeſtimmten Sinn (daß nämlich Subſtanz iſt was von nichts anderem geſagt wird), und faſt zur Abweiſung eben dieſer Definition ſteigert ſich jenes Gefühl[2].

---

[1] Weil die Größe des Durchmeſſers gleichgültig, ſo kann er auch als unendlich klein gedacht werden.

Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt: das ſind die Urſtoffe des Seyenden. Aber nicht das Seyende, ſondern das was das Seyende iſt, iſt der Gegenſtand, iſt das Gewollte, der Zweck, iſt das Princip, das es wirklich iſt (die andern ſind bloß mögliche). Denn jenes Seyn, in Kraft deſſen es allein das Seyende iſt, iſt ein von ſeinem das-Seyende-Seyn unabhängiges, durch das alſo auch es ſelbſt vom Seyenden unabhängig iſt; es iſt das Seyn, das es in ſich hat, alſo unabhängig hat von jenen Vorausſetzungen, die nur im Denken vorausgehen, nur λόγῳ πρότερα ſind; es iſt das Seyn, vermöge deſſen es das πρώτως ὄν, das erſt ſeyende, dem kein anderes vorausgeht, und das ſchon darum ein Beſonderes iſt; es iſt das Seyn, in dem das Denken ſein Ziel hat: wenn wir bei ihm ankommen, iſt das Denken vollendet und hat ſeine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich iſt, was ſich denken läßt, iſt gedacht, alſo iſt über dieſes Seyn nicht mehr zu denken, alſo auch nicht mehr zu zweifeln, es iſt das ſchlechthin unzweifelhafte Seyn; mit ihm alſo iſt das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erſt für ſich hat.

---

[1] Metaph. I, 3 (9, 23 ss.).

[2] Τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, nämlich ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν. Metaph. VII, 3.

Dieſes demnach, das auf ſolche Weiſe ſeyend, iſt der ſeit Deſcartes geſuchte, aber nicht gefundene Gegenſtand, das ganz durch die Idee beſtimmte Ding, von dem Kant ſpricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wiſſenſchaft gefunden iſt, in dem daher das unmittelbare Denken ſein Ziel, die Wiſſenſchaft ihre Vorausſetzung hat. Nach dieſem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm ſtehen zu bleiben, ſondern zunächſt, wie ſich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Beſtimmten zu gelangen, und in dem großen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das ſie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabſichtigt, nichts frei zu ſprechen, d. h. gelten zu laſſen, zu dem ſie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt iſt, damit ſo nach Ausſtoßung alles Fremdartigen (Heteronomiſchen) die vollkommene Durchſichtigkeit des Wiſſens möglich und zu jener durchaus ſelbſtherrlichen Wiſſenſchaft wenigſtens der Weg eröffnet ſey.

Vierzehnte Vorleſung.

Es muß wohl ein beſonderer Weg ſeyn, der, ohne von Erfahrung auszugehen, zu ſeinem *Ziel* das *Princip* hat; denn außer dem Princip ſcheint nur jene einen ſichern Ausgangspunkt darzubieten. In der That wird man über die von uns bis jetzt befolgte Methode nur auf folgende Art ſich ausdrücken können. Sie iſt nicht die deductive, denn dieſe ſetzt das Princip voraus. Da nicht die deductive, wird ſie inductiv ſeyn; und in der That das Hindurchgehen durch die Vorausſetzungen, die als bloße Möglichkeiten enthalten was erſt im Princip als Wirklichkeit geſetzt wird, dieſes Hindurchgehen iſt wohl eine Induction zu nennen, aber doch nicht in dem gewöhnlich mit dieſem Wort verbundenen Sinn; und von dem insgemein ſo genannten Verfahren unterſcheidet ſich ja das unſere dadurch, daß die Möglichkeiten, deren es ſich gleichſam als Prämiſſen bedient, im reinen Denken, und darum zugleich auf ſolche Weiſe gefunden ſind, daß man der Vollſtändigkeit verſichert ſeyn kann, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenſo der Fall iſt. Beſtünde man alſo darauf, daß es nur zwei Methoden gebe, deductive (unter welche auch die demonſtrative fällt) und inductive, ſo müßte man zugleich Induction in zweierlei Sinn denken (und in der That iſt in der *allgemeinen* Erklärung des Ariſtoteles von Erfahrung nicht die Rede), alſo ausſprechen, daß ſie zweierlei Arten unter ſich begreife: die eine Art der Induction ſchöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem *Denken ſelbſt*, und dieſe letzte ſey die, durch welche die Philoſophie zum Princip gelange.

Wünſchenswerth wird es aber immer ſeyn, daß dieſe Art der inductiven Methode ihren eigenen Namen habe, wozu nicht hinreicht, ſie die philoſophiſche zu nennen. Denn philoſophiſch iſt auch die deductive, zu welcher die Philoſophie übergeht, nachdem ihr das Princip gefunden. Zunächſt nun aber, um den rechten Ausdruck zu finden, werden wir uns unter den Alten umſehen. Gewiſſe Bezeichnungen philoſophiſcher Begriffe und Methoden, wie ſie von den Alten erfunden worden, haben ſich leicht auf ſpätere Zeiten fortgepflanzt; nicht ebenſo leicht wurde der wahre Sinn überliefert; und ſo ſtehen ſie denn jedem zu Gebot, der die Hand nach ihnen ausſtreckt, vielleicht um etwas, worin kaum noch ein verdrehtes Abbild der Sache wahrzunehmen iſt, mit ſo berühmten Ausdrücken zu ſchmücken. Es ließe ſich leicht mehr als eine Uſurpation dieſer Art namhaft machen. Wenn wir aber ſagen, daß der von uns zur Ermittelung des Princips eingeſchlagene Weg genau übereintrifft mit der Beſchreibung Platons, wo er nämlich zeigt, wie das Princip erlangt werde, und wo er dieſer Methode zugleich den ihr zukommenden Namen ertheilt: ſo iſt dieß keine Anmaßung, denn die Uebereinſtimmung liegt am Tage, daß ſie nicht zu verkennen iſt. Um jedoch dieſe klaſſiſche Stelle (ſie findet ſich am Ende des ſechsten Buches der Republik) verſtändlich zu machen, muß erſt der Zuſammenhang dargelegt werden, in welchem ſie vorkommt.

Platon unterſcheidet alſo ein doppeltes Intelligibles (νοητόν), eines für welches ſich die Vernunft noch gewiſſer ſinnlich anſchaulicher Bilder bedient, wie dieß in der Geometrie geſchieht, wobei es ihr jedoch nicht um dieſe, die Bilder, ſondern um das Vorbild zu thun iſt, dem ſie gleichen, nicht z. B. um das Viereck oder Dreieck, das an der Tafel verzeichnet iſt, ſondern um das Dreieck oder Viereck ſelbſt, das nur mit der Vernunft geſehen wird. Hier iſt es, wo Platon den mathematiſchen Disciplinen das ſchon früher Angeführte zuſchreibt, daß ſie nämlich zu der Noeſis ziehen, daß ſie die Seele zwingen, des reinen Denkens ſich zu bedienen, daß ſie aber das wahrhaft Seyende, das rein Intelligible nicht erreichen, ſondern nur von ihm träumen[1].

---

[1] S. die Stelle in der eilften Vorleſung.

Nachdem nun Platon über dieſe Art von Vernunftwiſſenſchaft ſich erklärt, geht er zu der andern über, wobei nichts Fremdartiges, Sinnliches dazwiſchen kommt, ſondern das reine Denken mit dem rein Intelligiblen verkehrt, und hier ſagt er dann Folgendes:

„Lerne nunmehr, was ich die andere Abtheilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das die Vernunft ſelbſt berührt (*οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται*), indem ſie kraft des dialektiſchen Vermögens (*τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει*) Vorausſetzungen (*ὑποθέσεις*), die nicht Principien, ſondern wahrhaft (*τῷ ὄντι*) bloße Vorausſetzungen ſind, wie Zugänge und Anläufe (*οἷον ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς*) ſich bildet, um mittelſt derſelben bis zu dem was nicht mehr Vorausſetzung (*μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου*), zum Anfang von allem — Princip des Allſetzenden — gehend (*ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών*), und dieſes ergreifend, und wieder ſich anhängend dem was dieſem (dem Anfang) anhängt (*ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων*), ſo zum Ende herabzuſteigen, ohne ſich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, ſondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortſchreitend, in Begriffen endend“[*].

Mit den letzten dieſer Worte geht Platon zu der Ableitung (von dem Princip) über; dieſe mögen wir alſo vielleicht ſpäter in Betrachtung ziehen, wenn wir ſelbſt dorthin gekommen ſind; hier können wir ſie übergehen. Viel Räthſelhaftes enthält auch ſo die Stelle gewiß für den, der den Weg nicht aus Erfahrung kennt; aber auch für uns, die ihn zu kennen glauben, bleibt Verſchiedenes zu erörtern übrig. Nur ſo viel iſt auf den erſten Blick zu ſehen, 1) daß die beſchriebene Methode überhaupt inductiv (denn ſie geht durch Vorausſetzungen hindurch), 2) daß ſie in dem beſondern Sinn inductiv iſt, wo die Vernunft, d. h. das Denken ſelbſt es iſt, welches dieſe Vorausſetzungen bildet, 3) daß das in dieſer Methode Thätige das dialectiſche Vermögen, die Methode ſelbſt alſo nach Platon die dialectiſche Methode zu nennen iſt.

Die erſte Frage möchte ſeyn, was dem Platon die Vorausſetzungen

---

[*] Rep. VI, p. 511. B.

(ὑποθέσεις) überhaupt bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben. Denn auch wir haben ja das was das Seyende nur ſeyn kann, oder was das Seyende nur auf gewiſſe und demnach bedingte Weiſe, nur hypothetiſch iſt, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seyende iſt, zu dem Seyenden ſelbſt zu gelangen. Auch wir ſind durch *das Mögliche* hindurchgegangen. Das *erſte Mögliche* (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt.

Weniger leicht iſt zu ſagen, vorläufig wenigſtens, wie ſich Platon die Vorausſetzungen im Beſondern gedacht habe. Einige ſtellten ſich vor, er habe die *Ideen* gemeint. Aber zumal nach dem, was durch *Brandis* entdeckt und aus Stellen im Ganzen verlorener Bücher des Ariſtoteles hervorgehoben worden, daß auch an der Bildung der Ideen *das Große und das Kleine*, d. h. im ariſtoteliſchen Ausdruck die Hyle, einen Theil habe, läßt ſich daran nicht mehr denken: unter den Vorausſetzungen müſſen vielmehr ſchlechthin einfache Elemente gemeint ſeyn[1]. Noch weniger zuläſſig erſcheint, was andere allerdings mit leichter Mühe gefunden, es ſeyen Vorausſetzungen des unphiloſophiſchen Denkens, von denen die dialectiſche Methode nach Platon ausgehe. Denn da ausdrücklich geſagt iſt, daß ſie die Vernunftforſchung ſelbſt ſich bilde[2], ſo können ſie nur ſelbſt philoſophiſch geſetzt ſeyn, und am wenigſten, wie man vielleicht aus dem „ſich machen oder bilden" zu ſchließen oder dem heutigen Gebrauch des Worts, Hypotheſen gemäß anzunehmen geneigt wäre *willkürlich angenommen*; denn das Denken, das ſie erreicht, iſt von allem Zufälligen frei, in ſeinem eigenen Weſen, und nur der eigenen Nothwendigkeit unterworfen, daher *unfehlbar*, nicht, wie ſobald ein Fremdes (Heteronomiſches) dabei iſt, fehlbar. Freilich gelangen nicht alle zum *Denken ſelbſt*, und die am Lauteſten, man dürfte mitunter ſagen, aufs Unverſchämteſte vom Denken geredet, ſind nie über das

---

[1] S. über den Sinn des Worts ὑπόθεσις bei Platon die Stelle bei Ariſtoteles Eth. Eudem. II, 11: ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις.

[2] αὐτὸς ὁ λόγος — ποιούμενος.

Zufällige, nämlich über das Künſtliche und bloß ſcheinbar Nothwendige hinaus zum Denken ſelbſt gekommen, das, weil es einer inneren Nothwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie wir aus Ariſtoteles angeführt, an Wahrheit und Schärfe die Wiſſenſchaft übertrifft. An Wahrheit, denn die Wiſſenſchaft iſt fehlbar, wenn ſie ſich nicht mit bloßen ungerechtfertigten Annahmen begnügt, und um den Anfang unbekümmert, bloß auf das Ziel losgeht, wie Platon die mathematiſchen Disciplinen beſchreibt; aber dieſe ſind dann nur unter Bedingung, hypothetiſch, alſo zufällig, unfehlbar, das Denken ſelbſt aber iſt durch ſeine Natur ſelbſt dem Irrthum entnommen. Was aber die Schärfe betrifft, ſo iſt das Denken, um Denken zu ſeyn, alſo durch ſich ſelbſt, zu dem Entſchluß gedrungen, was es nicht zumal ſetzen kann nacheinander zu ſetzen, und auf jene ſchlechthin einfachen Elemente zu gelangen, bei denen keine Fluctuation des Denkens mehr möglich iſt, die entweder nicht oder ſcharf und richtig gedacht werden, in Beziehung derer keine Täuſchung iſt, *ἐν οἷς οὐκ ἔστι ψεῦδος*, Worte, auf die wir ſpäter zurückkommen werden. (Die Schärfe iſt nur da, wo keine *συμπλοκὴ νοημάτων*, alſo die reinen *νοήματα* ſind)[*].

Ein Drittes, das ſich zu fragen darbietet, iſt: wie die Vernunftforſchung die Vorausſetzungen beſchafft. Auch dieß vollbringt ſie mittelſt des dialectiſchen Vermögens. Hier müſſen wir aber daran erinnern, daß in dem Dialektiſchen das Logiſche begriffen iſt, die logiſche iſt nach Platon die eine Seite der dialectiſchen Methode; mittelſt des dialectiſchen Vermögens werden alſo die Vorausſetzungen gefunden, auch wenn ſie bloß nach logiſcher Möglichkeit und Unmöglichkeit beſtimmt werden, nach reinſter, wie man jetzt ſagt, formaler Denknothwendigkeit, über die niemand ſich täuſchen kann. Wie dieſe zur materialen (den Inhalt beſtimmenden) werde, haben wir in der letzten Vorleſung gezeigt, aber eben darum auch, wie diejenige Evidenz ihnen zukommt, welche in dem logiſchen Axiom ſelbſt liegt, das, wie Ariſtoteles ausführlich zeigt[1], nur indirect, auf dem Wege der Widerlegung (ἐλεγκτικῶς) zu beweiſen iſt. Daß dem reinen Subjekt (— A) nichts vorauszuſetzen, wird nicht *bewieſen*, man muß es erfahren. *Erfahren*, ſage ich. Es gibt viele und recht ſinnige Menſchen, die gegen die ausſchließliche Macht des reinen Denkens in der Philoſophie eingenommen ſind, die meiſten zwar, weil ſie von jenem beſchränkten Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden iſt, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meiſt unzertrennlich ſind, ganz falſche Vorſtellungen erregt werden. Denn allerdings gibt es auch ſolche, die von dem Denken wie einem Gegenſatz *aller* Erfahrung reden, als ob das Denken ſelber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß *wirklich* denken um *zu erfahren*, daß das Widerſprechende nicht zu denken iſt. Man muß den Verſuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in *verſchiedenen* Momenten, *nicht* zugleich zu ſetzen, und ſo die ſchlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, ſo auch zweierlei Erfahrung. Die eine ſagt, was wirklich und was nicht wirklich iſt: dieſe iſt die insgemein ſo genannte; die andere ſagt, was möglich und was unmöglich iſt: dieſe wird im Denken erworben. Als wir die Elemente des Seyenden ſuchten, wurden wir nur durch das im *Denken* Mögliche und Unmögliche beſtimmt. Es ſtand nicht in unſerm Belieben, welche Momente des Seyenden und in welcher Ordnung wir ſie aufſtellten, ſondern es galt, mit dem Denken deſſen, was das Seyende iſt, wirklich zu verſuchen, und alſo zu erfahren, was als das Seyende gedacht werden kann, insbeſondere was das primum cogitabile iſt. Das Denken iſt alſo auch Erfahrung. Geradezu iſt von dem ſo im Denken Erworbenen kein Beweis möglich, nur ad hominem[2]. Man denkt ſich dabei immer einen andern gegenüber, dem man anheimſtellt zu finden was er dem reinen Subjekt verſetzen könnte, ſicher, daß er nichts dergleichen finden, alſo nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äußerliche Form, geſprächsweiſe, wovon ja auch der Name des dialectiſchen Wiſſens herkommt, das Ariſtoteles aufs Beſtimmteſte der apodiktiſchen Wiſſenſchaft entgegenſetzt.

---

[*] Die *συμπλοκή* von Potenz und Actus iſt das der Täuſchung Zugängliche. Denn über das was reine *ἀδιαίρετα* iſt keine Täuſchung möglich. Die Prädicate aber ſind nur Potenzen.

---

[1] Metaph. IV, 4 (68, 10 ss.).

[2] Περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δ᾽ ἔστιν. Metaph. XI, 5 (219, 16 ss.)

Aber das Beſchaffen oder Setzen iſt nur das Vorausgehende, alſo nur die eine Seite des dialectiſchen Verfahrens; die folgende liegt deutlich auch in der bis jetzt allein gebrauchten platoniſchen Stelle. Von Vorausſetzungen iſt zwar gleich, aber offenbar bloß durch eine Art von Prolepſis die Rede, denn es wird übrigens nur geſagt, daß ſie in Wahrheit (τῷ ὄντι) nur Vorausſetzungen und nicht Principien ſeyen, aber was ſie in Wahrheit ſind, wird eben ſelbſt erſt durch die dialectiſche Methode ermittelt; geſetzt alſo werden ſie unmittelbar als Principien (und unmittelbar zu ſetzen iſt ja überhaupt nur, was und inſofern es Princip ſeyn kann), geſetzt werden ſie als mögliche Principien[1], aber nur, um durch die Macht der Dialectik zu Nichtprincipien, zu bloßen Vorausſetzungen degradirt zu werden, zu Stufen, die nur dienen zum allein Unbedingten zu geleiten. Ja, es bedürfte gar nicht, wie doch angenommen iſt, mehrerer Stufen, wenn nicht das zuerſt Geſetzte (und dieſes muß doch vorzugsweiſe und ſo zu ſagen mehr als jedes Folgende von der Natur des Princips an ſich haben) bis Nichtprincip geſetzt, d. h. als Princip verneint würde, und ſo jedes Folgende, bis man zu dem Aeußerſten gelangt iſt, in dem nichts mehr vorausgeſetzt, ſondern nur geſetzt wird (das wirklich Princip und nicht mehr zur bloßen Vorausſetzung zu machen iſt). Die poſitive und die negative Seite des dialectiſchen Verfahrens ſind alſo unzertrennlich, und wenn in Anſehung des erſten Glieds das Setzen natürlich dem Verneinen vorausgeht, ſo iſt dagegen das Setzen jedes folgenden durch das Verneinen des vorhergehenden vermittelt.

Wir haben die negative Seite in der zuerſt erwähnten Stelle nur indirect nachgewieſen, aber eine ausdrückliche Erklärung findet ſich ſpäter,

[1] Wir haben auch ein erſtes Mögliches, ein zweites und ein drittes Mögliches.

wo nämlich Platon noch einmal auf die Geometrie und die mit ihr zuſammenhängenden Disciplinen zurückkommt, von denen er das früher ſchon Angeführte äußert: daß ſie von Vorausſetzungen Gebrauch machen, die ſie *unbeweglich* laſſen (ἀκινήτους ἐῶσιν), indem ſie keine Rechenſchaft von ihnen ablegen; darauf fährt er ſo fort: Wo nun der Anfang ein unbekannter bleibt, Ende aber und Mittel (Schluß- und Mittelſätze) auf Unbekanntem beruhen, iſt es wohl möglich, daß eine ſolche Zuſammenfügung je Wiſſenſchaft werde? Nimmer iſt dieß möglich, antwortet der Gefragte. Hierauf denn ſagt er: Die dialectiſche Methode allein alſo wandelt dieſen Weg, daß ſie die Vorausſetzungen *aufhebend* (ἀναιροῦσα), zum Anfang ſelbſt (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν), d. h. zu dem was Princip nicht bloß ſcheint, ſondern iſt, fortſchreitet[1]. Nun — doch nicht als Vorausſetzungen werden ſie aufgehoben, als ſolche bleiben ſie vielmehr, ſondern als Principien, wie ſie demnach zuerſt geſetzt werden. In dieſem *Aufheben* alſo möchte das eigentlich Dialectiſche beſtehen, wenn man es nämlich von dem Logiſchen unterſcheiden will (denn das Setzen, wie wir geſehen, erfolgt nach rein logiſchem Geſetz), aber auch ſo erſcheinen beide als unzertrennlich, und das Logiſche nur als das ſtets mitgehende Werkzeug des Dialectiſchen[2].

Was nicht mehr Princip ſeyn kann, wird *Stufe*, Stufe zum Princip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Vorausſetzliches mehr iſt[3]. Eigentlich war alſo jedes Element nur verſuchsweiſe geſetzt, *hypothetiſch*, wie es der platoniſche Ausdruck (ὑποθέσεις) mit ſich bringt; definitiv geſetzt wird jegliches nur mit dem Princip, mit dem, welches das Seyende nicht mehr bloß ſeyn kann, ſondern iſt; an dieſem hängt alles nach dem ariſtoteliſchen Ausdruck: ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται[1], deſſen er ſich auf einem ſpäteren Standpunkt in der ſchwungvollen Stelle bedient, wo er ſagt: An einem ſolchen Princip alſo hangen der Himmel und die Natur. Auch hieraus erhellt alſo wieder, daß die dialectiſche Methode, die zur Erforſchung des Princips angewendet wird, mit der inductiven unter eine Gattung gehört, ſowie umgekehrt dialectiſche Methode nicht bloß in jener Anwendung ſtatthat, ſondern ein allgemeines in jeder Art von Forſchung unentbehrliches Werkzeug iſt, z. B. wo es ſich um die Bedeutung hiſtoriſcher Thatſachen handelt (den ganzen erſten Theil der gegenwärtigen Unterſuchung haben wir als den hiſtoriſch-dialectiſchen bezeichnet); verſuchsweiſe werden auch hier alle Möglichkeiten aufgeſtellt, wie ſie ſtufenweiſe auseinander hervorgehen und endlich alle in die ſich aufheben, welche die einzig wahre iſt. Noch deutlicher iſt die Uebereinſtimmung in den gewöhnlich allein ſo genannten inductiven Wiſſenſchaften, der Phyſik und den ihr verwandten. Die dialectiſche Methode beſteht darin, daß die nicht willkürlichen, ſondern vom Denken ſelbſt dictirten Annahmen gleichſam dem Verſuch unterworfen werden. Ebenſo nun aber ſteht in der Phyſik zwiſchen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, das Experiment, das immer eine aprioriſche Seite hat. Der denkende und ſinnreiche Experimentator iſt der Dialectiker der Naturwiſſenſchaft, der ebenfalls durch Hypotheſen, durch Möglichkeiten, die vorerſt bloß im Gedanken ſeyn können, und auf die er auch durch bloße logiſche Conſequenz geführt iſt, hindurchgeht, ebenfalls um ſie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche ſich durch die letzte entſcheidende Antwort der Natur ſelbſt als Wirklichkeit erweiſt. Ein deutſcher Gelehrter, der ſich unter die Phyſiker zählte, nannte ſeiner Zeit die Oerſted'ſche Entdeckung eine zufällige, d. h. ſeiner Meinung nach eine ſolche, die eigentlich nicht hätte gemacht werden ſollen, weil ihr in ſeiner und der Gleichgeſinnten Vorſtellung keine Möglichkeit vorausgegangen war; für ihn war ſie ein untoward event. Ohne von der

---

[1] De Rep. VII, p. 533 C. — Ueber den Dialektiker ferner zu vergleichen de Rep. VII, p. 167.

[2] Vergl. Essai sur la Metaphysique d'Aristote par Felix Ravaisson. Paris 1837. Tom. I, p. 247 unten, nebſt Note 2, und p. 248, Note 1.

[3] Das ἀνυπόθετον des Platon iſt inſofern nicht das Vorausſetzungsloſe, als das Denken durch Vorausſetzungen zu ihm gelangt. Man müßte ſagen: das in ſich Vorausſetzungsloſe. Allein grammatiſch iſt ἀνυπόθετον was ſelbſt nicht mehr Vorausſetzung (eines andern) ſeyn kann, wozu ſich vielmehr alles andere als Vorausſetzung verhält. Dem Ariſtoteles, der den Ausdruck nach Platon hat, iſt τὸ ἀνυπόθετον (nicht οὗ ſondern) ὃ οὐχ ὑπόθεσις. Metaph. IV, 3 (67, 8).

---

[1] Metaph. XII, 7 (248, 30).

Möglichkeit großer Entdeckungen überzeugt zu ſeyn, kann man ſie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch ſchwer für möglich halten, wenn er es mit Augen ſieht [1].

Auch in der höchſten Function demnach können wir von der Dialectik das Ariſtoteliſche gelten laſſen, ſie ſey eine verſuchende Wiſſenſchaft (πειραστική) [2]. Muſter und Meiſterſtücke dieſer verſuchenden Methode ſind die platoniſchen Geſpräche, wo immer gewiſſe Annahmen (Setzungen, Theſen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenſte in dieſer Gattung erreicht iſt (was man freilich nicht in allen platoniſchen Geſprächen ſuchen muß), verwandeln dieſe Annahmen ſich in ſtetig zuſammenhangende Vorausſetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das ſie zuletzt eingehen. Platon hat geſucht, das Suspenſive der dialectiſchen Methode auch im Geſpräch nachzubilden, von dem ſie ja den Namen hat [3], und in welchem die Unterſuchung ſtets zwiſchen Bejahung und Verneinung ſchwebt, bis in der letzten über alles ſiegreichen Bejahung jeder Zweifel ſich hebt und das erſcheint, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat (e quo omnia suspensa erant). Die dialectiſche Methode iſt, wie die dialogiſche Methode, nicht beweiſend ſondern erzeugend; ſie iſt die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonſtrativen Wiſſenſchaft iſt der Verſuch ausgeſchloſſen oder nur in ſehr untergeordneter Art zugelaſſen. Aber um zu wiſſen was das Seyende iſt (und darum handelt es ſich zuletzt allein), muß man, wie geſagt, wirklich verſuchen es zu denken, ſo wird man erfahren, was es iſt. Tentandum et experiendum est.

Die nächſte Frage nun aber iſt, wie es mit dem angenommenen Aufheben zugehe, und worein ſich die zu Nichtprincipen herabgeſetzten Elemente, die zuerſt Principe ſchienen, verwandeln.

Halten wir uns fortwährend an die platoniſche Stelle. Da finden wir außer dem Princip ſelbſt, das die Vernunft ergriffen hat und berührt[1], ἐχόμενα αὐτῆς, ihm anhangende, von ihm untrennbare Elemente, und woher ſollten dieſe kommen, wenn nicht eben von den Vorausſetzungen, die Principe ſcheinen konnten, aber durch die Kraft der Dialectik ſich jetzt in ὑποτεθέντα des Princips, im ariſtoteliſchen Ausdruck τῇ ἀρχῇ καθ' αὑτὴν ὑπάρχοντα, d. h. in Attribute des Princips verwandeln, an welche ſich anhaltend (ihrer als Mittel ſich bedienend), nun die Vernunft zur Erzeugung der Wiſſenſchaft ſelbſt fortſchreitet, ohne ſich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen[2]. Weil das im Denken Erſte (— A) zwar nicht ein Seyendes, aber doch auch das Seyende nicht eigentlich iſt, ſondern iſt und nicht iſt, iſt auf die eine, nicht iſt auf die andere Weiſe, ſo wird es zu etwas, das das Seyende nur zufällig (συμβεβηκότως), nicht urſprünglich (πρώτως), d. h. als Subjekt iſt; es wird zu etwas von dem, was das Seyende iſt, d. h. zum Attribut, und ebenſo verhält es ſich auch mit den andern. Es wird hier ganz angemeſſen ſeyn, ſich wieder an das zu erinnern, daß Kant von einem Inbegriff aller Prädicate ſpricht.

---

[1] Vergl. was Platon ſagt de Rep. VII, p. 532 A.

[2] IV, 2 (64, 31).

[3] Dieſe Methode heißt auch ἐρωτητική.

Auf ſolche Weiſe überkommen nun die als Attribute Geſetzten das Seyn von dem, deſſen ſie ſind. Alſo daß ſie ſind, wie Attribute ſeyn können, verdanken ſie dem, das ſie iſt (dem Princip), aber (und dieß iſt von großer Wichtigkeit) nicht ebenſo iſt Was ſie ſind, durch dieſes beſtimmt; dem Was nach ſind ſie unabhängige und ſelbſtändige Mächte. Jenes (das Princip) hat für ſich die Ewigkeit und alſo Nothwendigkeit des Seyns, ſie haben für ſich die Ewigkeit und Nothwendigkeit des Weſens, des Gedankens, ſie gehören dem Reich der ewigen Möglichkeiten an, und ſind erſt wahrhaft das, was man die essentiae oder veritates rerum aeternae genannt hat, und von dem ſeit Leibnitz in der Philoſophie ſo viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abſtracte Weiſe[3]. Unabhängig von dem, das ſie iſt, alſo a priori mögliche Principe, behalten ſie auch nach der Hand (post actum) — ein Ausdruck, mit dem freilich kein zeitliches Vor oder Nach verbunden werden darf — auch als Attribute geſetzt, behalten ſie dieſe Möglichkeit, Principe zu ſeyn, und demnach auch als ſolche hervorzutreten. Der Unterſchied iſt nur: unabhängig von dem Princip waren ſie bloß im Denken, mit dem Princip werden ſie, wie Platon ſagt, τῷ ὄντι ὑποθέσεις, wirklich mögliche Principe

---

[1] ἀφάμενος αὐτῆς. l. c.

[2] ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδὲν προσχρώμενος. ibid.

[3] S. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten am Schluſſe des Bandes. D. H.

Wir konnten längſt die Einrede erwarten: wenn jenen Elementen die ihnen zugeſchriebene Bedeutung zukomme, müßten ſie in der Philoſophie, oder doch im menſchlichen Bewußtſeyn überhaupt, da doch alle Entwicklung ſtufenweiſe geſchieht, auch geſchichtlich als Principe hervorgetreten ſeyn. Es war indeß noch nicht Zeit davon zu reden. Auch jetzt wollen wir bloß bemerken, daß nur eines der möglichen Principe ſich ausſchließlich geltend machen kann, das erſte. Aber dieſes, in welchem Maß und mit welcher Macht auch hat es ſeine Selbſtändigkeit behauptet! Dafür würde ſchon das Syſtem zeugen, das von der älteſten Zeit bis tief ins Mittelalter und ſelbſt noch unter den Einflüſſen des Chriſtenthums ſich behauptet hat, und vielleicht zu keiner Zeit ohne alle Anhänger geweſen iſt: ich meine das ſogenannte Syſtem der zwei Principe, beruhend auf der unbeſtimmt dauernden Aequipotenz zweier entgegengeſetzter Mächte, deren eine mit dem bloß an ſich ſeyenden, darum eigentlich nur ſich wollen könnenden, die andere mit dem außer ſich ſeyenden, darum überfließenden, mittheilſamen, unſelbſtiſchen Princip die meiſte Aehnlichkeit hatte. Am ſchwerſten vergißt unter den möglichen Principien das erſte, dieſes allein durch ſeine Natur dem höchſten entgegenzutreten befähigte (befugte), daß es unabhängig von dem eigentlichen und wahren Princip ewig ſeyn konnte. Aber durch die Macht der Idee (in dieſem Sinn ewig) iſt es dem nächſt Höheren untergeordnet, und noch ſpät in Aegypten wird es als das vor der Zeit untergegangene beklagt. Was aber die Philoſophie betrifft, ſo hat Ariſtoteles ſchon aufmerkſam gemacht auf die ganz analoge Succeſſion von Principen in der Mythologie und der Philoſophie. Bei ihm ſelbſt aber, dem von allem Mythiſchen ſo weit entfernten — welche Antinomie in dem berühmten Kapitel, wo er von der Hyle, dem erſten Unterworfenen (dem πρῶτον ὑποκείμενον oder ὑποτιθέν), fragt: wenn ſie nicht Subſtanz (Selbſtſeyendes), was es dann wohl ſey, und gleich hernach ſagt: unmöglich ſey, daß ſie Subſtanz ſey, denn dieſer komme vor allem zu, ein Abſonderliches (für ſich ſeyn Könnendes) zu ſeyn, ein ſolches aber ſey die Materie nicht.

In der That nun auch iſt dieſe ſucceſſive Herabſetzung der möglichen Principe zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetiſchen Hergang betrachtet — dieſer rein noetiſche Hergang iſt verbildlich für den wirklichen Hergang des ſtufenmäßigen Entſtehens, das wir in der Natur wahrnehmen; denn worauf anders könnte es wohl beruhen dieſes ſtufenmäßige Aufſteigen, wenn nicht darauf, daß Mächte, die als Principe hervortreten können aber Principe nicht ſind, in den Proceß geſtürzt wieder zu bloßen Stufen herabgeſetzt werden, und in Attribute ſich verwandeln, zunächſt deſſen, was über der Natur, zuletzt deſſen, was über allem iſt.

Schon eine bloße tiefere Erfaſſung der Natur möchte alſo den einfachen Gedanken als glaublich erſcheinen laſſen, daß in dem ganzen wundervollen Schauſpiel derſelben nur auf reelle, wirkliche Weiſe der Proceß ſich wiederholt, den wir als Gedankenproceß kennen gelernt haben. Es wurde ſo eben erwähnt, dem Ariſtoteles ſey die Materie die erſte Unterlage für alles. Alles nun, dem ſie zur Unterlage geworden, und das daher Materie hat, iſt ein Zuſammengeſetztes (σύνθετον), da aber die Hyle ſelbſt keine Hyle hat, ſo iſt ſie in der That einfach, Princip. Als ſolches, als Princip erſcheint ſie nur noch in den Geſtirnen, die darum dem Ariſtoteles keine materiellen Weſen, ſondern reine ἐνέργειαι, ja ſogar ψυχαί ſind. Hier iſt alſo was zur künftigen Unterlage anderer Weſen beſtimmt iſt noch aufrecht, und als Princip Quell einer eben darum unabläſſigen Bewegung. In der formirten Körperwelt iſt es nicht mehr Princip und trägt ſchon das Gepräge einer höheren Macht an ſich, doch behauptet es noch ſo weit ſeine Selbſtändigkeit, daß die Beſtimmungen dieſer Macht an ihm noch als bloße Accidenzen erſcheinen (daß es die Wirkungen der höhern Potenz, des Lichts, der Elektricität u. ſ. w. nur als Accidenzen in ſich aufnimmt). Aber in der organiſchen Natur hat die Materie alle Selbſtändigkeit verloren, und ganz in den Dienſt einer höhern Macht getreten, iſt ſie nur noch Accidens, im beſtändigen Gehen und Kommen, Entſtehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn wir ſagen von dem Thier: es iſt ein materielles Weſen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich Seyende im Thier, das Thier ſelbſt iſt nicht mehr Materie, es iſt ein Weſen völlig anderer Art, wie aus einer andern Welt. Bemerkenswerth wird es immer bleiben, daß die Methode, welche zum Geſetz ihres Fortſchreitens eben dieſes hatte, daß was im erſten Anlauf als Subjekt oder Princip erſcheint, im folgenden Moment zum Objekt geſchlagen Nichtprincip wird, daß dieſe Methode, die ſich nicht auf die Natur beſchränkt, ſondern nach gleichem Geſetz in die geiſtige Welt fortſetzte und ſo alles umfaßte, und die in Platon wohl zu erkennen iſt, aber nicht aus ihm zu nehmen war, daß dieſe durch eine Art von Nothwendigkeit faſt eher angewendet als in ihren letzten Gründen verſtanden, unmittelbar hervortrat, ſowie dem philoſophiſchen Geiſt der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphyſik, das ihm bis daher immer aufgelegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der That möchte dieſe Methode, der man wenigſtens das nicht wird abſprechen können, daß durch ſie zuerſt Philoſophie als eine wirkliche Wiſſenſchaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zuſammen zu ſuchen hatte, ſondern ſich ſelbſt erzeugte und die Gegenſtände nicht kapitelweiſe abhandelte, ſondern in ſtetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zuſammenhang behandelte, es möchte, ſage ich, dieſe Methode, ſo ſehr ſie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der gemachten Wiſſenſchaft) Zurückſtrebenden, verdorben und mit unächten Zuſätzen verbrämt werden, bis jetzt noch immer als der einzige eigentliche Fund der nachkantiſchen Philoſophie anzuſehen ſeyn, und eine fruchtbare philoſophiſche Thätigkeit möchte ſich auf das tiefere Verſtändniß und eine immer wichtigere und im Verhältniß mit der unaufhörlich fortſchreitenden und erweiterten Erfahrung reichere und mächtigere Anwendung derſelben beſchränken, da es kaum möglich ſcheint, von dieſem Standpunkt auf eine Philoſophie, die in einem bloßen Aufhäufen von Thatſachen oder thatſächlichen Beſtimmungen beſtünde, oder eine bloße Kategorien- d. h. Prädicatenlehre wäre, zurückzukommen. Denn, was das Letzte betrifft, wenn das wovon man ausgeht nur die erſte, oder wie man wohl ſagt ſchlechteſte, inhaltsärmſte, das womit man endet die höchſte, reichſte Kategorie iſt, ſo wird man nichts als Prädicate haben, ohne etwas von dem ſie geſagt würden, ein Subjekt. Es hieße denen, die ſo etwas ſagen, zu viel zugetraut, wenn man für möglich hielte, ſie wollten damit die Philoſophie der Mathematik nähern, von welcher Ariſtoteles ſagt, ſie ſey περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας, d. h. daß ſie mit Dingen ſich beſchäftige, die ſich zuletzt in bloße Prädicate auflöſen, ohne daß ein eigentliches Subjekt zurückbliebe, worauf allerdings großentheils die ihr eigenthümliche Exiſtenz beruht. Aber die Uſia, die Subſtanz, das Subjekt iſt eben das Warum der Philoſophie, das Einzige, um deſſen willen ſie iſt, und das ihr ganz Eigne, und ſelbſt jene erſten Setzungen, die im Verfolg ſich aufheben, ſetzen nicht Attribute, denn kein ſolches läßt ſich unmittelbar- ſetzen; was unmittelbar und wiefern es ſo geſetzt wird, muß Subjekt, oder im ariſtoteliſchen Ausdruck καθ᾽ αὑτὸ ſeyn[1], wenn es auch in der Folge zum Attribut wird.

Alſo auch jene Attribute, von denen zuletzt die Rede war, ſind urſprünglich Subjekte? Aber wie ſollte dieß ſeyn? Haben wir ſie doch ſelbſt ſo unterſchieden, daß das eine (— A) nur als Subjekt, das andere (+ A) als reines Objekt erſchien. Freilich; aber die Meinung war nicht, daß das Letzte auf dieſe Art ſey, denn das Seyn kommt ihnen erſt mit dem Princip, ſondern, es ſey das Subjekt, die Potenz des ſo ſeyenden. Wie ſie rein a priori gedacht ſind (wir haben ſchon erklärt dieß heiße: vor dem Princip gedacht), ſind ſie eben bloße Subjekte oder Potenzen, reine ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος; das letzte

---

[1] τὰ μὴ καθ᾽ ὑποκειμένου (λεγόμενα) καθ᾽ αὑτὰ λέγω. Anal. Post. I, 4 (7, 8).

Wort iſt nicht eben rein helleniſchen Klangs, aber es drückt aus was wir wollen, und wir haben es von dem ehrenwerthen Alexander (dem Commentator des Ariſtoteles) entlehnt. Als reine Subjekte werden ſie eben nur geſagt, und weder wird etwas von ihnen, noch werden ſie ſelbſt ausgeſagt. Wir ſollten Namen für ſie haben, ſtatt daß wir ſagen: das an-ſich-Seyende, das außer-ſich-Seyende. Dieß iſt ein Uebelſtand, der Veranlaſſung gegeben, eigne, Worte erſparende Zeichen (— A + A ± A) zu erfinden, um jedes davon gleichſam als an einem Namen zu erkennen. Zugleich ſollten ſie dienen, jedes als ein eignes, ja einziges Weſen zu bezeichnen. Denn wohl ſtellen die Potenzen in ſich die höchſten und allgemeinſten Arten (die summa genera) des Seyns dar, ſind aber darum ſelbſt keine Arten (εἴδη), keine *κοινὰ καὶ πλείοσιν ὑπάρχοντα*, ſondern jede iſt das beſtimmte, dieſe Art des Seyns rein und ausſchließlich in ſich darſtellende Subjekt. So wenig Empedokles gemeint hat, daß Waſſer, Feuer und die andern von ihm angenommenen Urſtoffe der Dinge Gattungen ſeyen, unter denen die Dinge begriffen ſeyen, ſo wenig ſind die Potenzen uns Gattungen. Zwar alles Concrete entſteht aus ihrer Zuſammenwirkung; inſofern iſt keines der möglichen Principe ein Concretes, alſo eher Allgemeines, aber nicht Allgemeines wie irgend ein Gattungsbegriff, z. B. Menſch, ſondern wie die Materie, das Licht, wie ſelbſt Gott in gewiſſem Sinn ein Allgemeines iſt. Sagte man: jedes ſey eine Gattung, wenigſtens wäre es nicht die ſelbſt nicht ſeyende Gattung von außer ihm ſeyenden, es wäre die ſelbſt ſeyende Gattung, freilich nicht ein Einzelweſen, aber wie ein Einzelweſen. Es iſt eine der ariſtoteliſchen Aporien, oder Zweifelsfrage, ob die Principe von der Natur des Allgemeinen, oder wie die Einzelweſen ſeyen[1]. Ins Genauere können wir jedoch wegen dieſer Frage hier noch nicht eingehen und müſſen uns eine ſpätere Erörterung derſelben vorbehalten.

Bis jetzt nämlich haben wir uns eigentlich bloß mit Platon beſchäftigt und auf ihn uns berufen, um dem Verfahren, durch welches wir zum

---

[1] — — καθόλου, ἢ ὡς τὰ καθ᾽ ἕκαστα τῶν πραγμάτων. Metaph. III, 1 (42, 22 ss.).

Princip gelangt waren, den Namen des dialektiſchen zu vindiciren. Nachdem uns aber dieſes gelungen, möchte es ein zweideutiges Licht auf unſere Methode werfen, wenn wir uns ſcheuten, an ſie auch den Maßſtab des Ariſtoteles zu legen.

Hiebei bemerke ich jedoch vorläufig, daß Ariſtoteles von Dialektik überhaupt mehr in jenem allgemeinen Sinn ſpricht, inwiefern ſie in einer jeden Wiſſenſchaft und jeder Unterſuchung anzuwenden iſt, als in jener beſondern Beziehung, inwiefern ſie nämlich zur Erreichung des Princips dient. In dieſer ſcheint ſie ihm weniger wichtig; denn dem Ariſtoteles iſt das Princip und das Erſte aller Weſen[1], von dem er allerdings ſpricht, nicht wirklich Princip, nämlich nicht wirklicher Anfang von Wiſſenſchaft, ihm dehnt ſich jene Vorunterſuchung zur ganzen *πρώτη ἐπιστήμη* oder *πρώτη φιλοσοφία* aus[2], und in dieſer iſt es nur Ende, und auch nur als ſolches bewegende Urſache (*κινεῖ ὡς τέλος*); dem Platon aber iſt das Princip auch wirklich Princip, und es gehört in der That zu den unbegreiflichen Aeußerungen ſeines Schülers, wenn dieſer in einer Stelle der Nikomachiſchen Ethik von ihm ſagt: Platon habe geſucht und gezweifelt (*ἐζήτει καὶ ἠπόρει*), ob der Weg nach den Principien oder von den Principien ausgehe. Platon iſt aber darüber nichts weniger als zweifelhaft. Denn in derſelben Stelle, wo Platon von dem Aufſteigen zum Princip redet, ſagt er, wie wir ſchon gehört, daß die Vernunftforſchung das Princip ergreifend und an das, was an demſelben hängt, ſich haltend, zum Ende herabſteige[3]. Im Allgemeinen indeß ſchreibt Ariſtoteles der Dialektik den Beſitz oder die Erkenntniß des Weges zu den Principien ſämmtlicher Methoden zu (*ἐξεταστικὴ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει*. Top. I, 2 fin.); aber Dialektik und Philoſophie bezieht ſich ihm darum doch nicht auf Verſchiedenes, jene auf die Erforſchung der Principien, dieſe auf die Wiſſenſchaft ſelbſt, ſondern daſſelbe kann nach ihm dialektiſch und philoſophiſch behandelt werden: im erſten Fall bleibt es bei dem Verſuch¹. Die Dialektik iſt verſuchend (πειραστική), wo die Philoſophie erkennend iſt, die Sophiſtik dieß zu ſeyn ſcheint, aber nicht iſt². Auch dem Platon iſt, wie wir geſehen, die Dialektik verſuchend, aber nach ihm bringt ſie wirklich zu dem vorausſetzungsloſen Anfang, von welchem als dem vollkommnen Erkannten und durch ſich ſelbſt Gewiſſen ausgehend, die Vernunft die wahre Wiſſenſchaft erzeugt. Wiewohl ſich demnach eine gewiſſe Analogie erkennen läßt zwiſchen dem, was Dialektik auch der höchſten Function dem Platon und was ſie dem Ariſtoteles iſt: ſo dürfen wir uns doch nicht verbergen, den bloßen Worten nach iſt, was den wiſſenſchaftlichen Werth der Dialektik betrifft, die ſchneidendſte Diſſonanz zwiſchen den beiden Philoſophen. Dem Platon iſt das dialektiſche Vermögen die höchſte Kraft der Wiſſenſchaft, durch welche ſie des Princips ſelbſt ſich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzuſteigen iſt, dem Ariſtoteles erreicht Dialektik ſo wenig als Sophiſtik die Wahrheit, der Unterſchied beider iſt nur: die Sophiſtik will ſie nicht (ihr iſt es bloß um Täuſchung zu thun), die Dialektik kann ſie nicht erreichen. Letztere unterſcheidet ſich von der Philoſophie τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, hinſichtlich des Vermögens, erſtere τοῦ βίου τῇ προαιρέσει, durch das, was ſie ſich als Lebenszweck vorſetzt, nämlich Täuſchung³. Dieſes Unvermögen liegt darin, daß ſich Sophiſtik und Dialektik in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuſchung, bewegen; denn Wahrheit und Irrthum iſt nicht in den Dingen, ſondern nur im Verſtande (in der Subjekt und Prädicat entweder verknüpfenden oder trennenden Thätigkeit)⁴.

---

[1] *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων*. Metaph. XII, 6 (250, 22)

[2] Dieß erhellt aus Metaph. IV, 2 (64, 22). III, 1 (41, 25).

[3] *ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ*. Rep. VI, p. 511, B.

---

[1] Die Dialectiker verſuchen nur: πειρῶνται σκοπεῖν. Metaph. III, 1 (p. 41, 26).

[2] Metaph. IV, 2 (64, 31).

[3] Metaph. IV, 2 (64, 29): Διαφέρει ἡ φιλοσοφία τῆς μὲν (τῆς διαλεκτικῆς) τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ (τῆς σοφιστικῆς) τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. Ebenſo ſagt er: πρὸς μὲν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν. Topic. I, 14 (91, 11).

[4] οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν — ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. VI, 1. 3 (127, 13 ss.).

Es ſcheint mir, daß dieſes ſchlechthin verwerfende Urtheil des Ariſtoteles um ſo mehr einer Erklärung bedürfe, als er zu ſeinem Zweck, der vorzugsweiſe zur Erforſchung des Princips iſt, ebenfalls nur auf dialectiſchem Wege erreicht. Der Unterſchied iſt nur der: für Platon, welchem ja übrigens auch das dialectiſche Verfahren im gemeineren Sinn nicht fremd iſt, gibt es eine Spitze deſſelben, und hier geht es ihm über in reine Vernunfterforſchung, Ariſtoteles aber wandelt den breiteren Weg einer ſehr weit ausgreifenden, alles zu Hülfe nehmenden, nichts verſchmähenden Induction, denn z. B. auch Fragen, die an ſpätere ſcholaſtiſche Spitzfindigkeiten erinnern, wie die, ob Sokrates und der ſitzende Sokrates derſelbe ſey, rechnet er unter die, deren Unterſuchung nur dem Philoſophen zuſtehe[1].

[1] Metaph. IV, 2 (64, 5).

Fünfzehnte Vorleſung.

Wir haben das verwerfliche Urtheil des Ariſtoteles über die Dialektik gehört, und wollen jetzt zur Erklärung deſſelben auf den Hauptvorwurf eingehen, den er ihr macht, um zu ſehen, ob dieſer nicht vielleicht gerade darauf hinausläuft, daß ſie nicht platoniſch iſt. Sein beſtändiger Vorwurf gegen Sophiſtik und Dialektik iſt: ſie bemühen ſich bloß darum, ob gewiſſen Subjekten gewiſſe Prädicate zukommen, ſie bewegen ſich alſo überhaupt in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. in der Region des Scheins und der möglichen Täuſchung, anſtatt das Subjekt ſelbſt zu ſuchen und ſich um die Sachen und zwar die Ur-ſachen zu bemühen. Weil ſie alſo nicht zu dem an ſich Wahren aufſteigen, das nur in den ἁπλοῖς iſt, ſo urtheilen ſie über die Gegenſtände, mit welchen ſie ſich beſchäftigen, bloß nach dem Schein und wie es ſich die Meinung vorſtellt. Denn dieß möchte die richtige Bedeutung des *ἐκ τῶν ἐνδόξων* ſeyn, was gewöhnlich ſo verſtanden wird, als ob die Dialektik mit bloß Wahrſcheinlichem zu Werke gehe[1]. Es ſcheint freilich dieſe Beſtimmung ſehr weit abzuſtehen von jener, nach welcher die Vorausſetzungen vom Denken ſelbſt geſetzte ſind, *αὐτῇ νοήσει*. Denn nichts ſteht nach Platon weiter von einander ab, als δόξα und *νόησις*. Allein jene Vorausſetzungen, welche die Methode zu Nichtprincipien herabſetzt, mußten doch ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie Principe zu ſeyn ſcheinen konnten, eine δοκοῦσα θέσις waren; als Principe waren ſie alſo allerdings nur in der Meinung (κενῶς)[1]. Sie bekümmern ſich — dieß iſt ein anderer, ſehr wichtiger Ausdruck für denſelben Vorwurf — die Dialektiker bekümmern ſich weniger um das Seyende ſelbſt, als um die συμβεβηκότα deſſelben[2]. Ich habe das griechiſche Wort beibehalten, weil es ſchwer iſt, das dem Inhalt deſſelben vollkommen entſprechende deutſche zu finden; denn das Zufällige, Zuſtoßende, Zukommliche — dieß alles erreicht das Prägnante des ariſtoteliſchen Ausdrucks nicht. Das Zufällige namentlich iſt etwas ſo wenig Weſentliches an dem Begriff, daß auch die Eigenſchaft der drei Winkel, gleich zwei rechten zu ſeyn, im ariſtoteliſchen Sinn ein συμβεβηκὸς des Dreiecks iſt. Der allgemeinſte Ausdruck iſt wohl, τὸ συμβεβηκὸς ſey, was bloß an einem andern iſt oder haftet, das nicht ſelbſt Seyende, für ſich zu Setzende; dieſes aber iſt dann nichts anderes als das Attribut. Ausdrücklich ſagt auch Ariſtoteles, was immer von einem Subjekt geſagt werde (καθ' ὑποκειμένου), nenne er ein συμβεβηκός[3]. Als ein ſolches bezeichnet er namentlich die τἀναντία, mit denen ſich die Dialektiker abgeben und ſie zu Einer Wiſſenſchaft zu verbinden ſuchen, ohne ſich dabei um das was Iſt zu bekümmern (χωρὶς τοῦ τί ἐστιν)[4]. Doch iſt hier noch ein Unterſchied. Was von einem Subjekt geſagt wird, kann dieſem ſelbſt wieder nur zufällig (κατὰ συμβεβηκός) zukommen. Daß ein Menſch weiß von Farbe, iſt ihm als Menſchen zufällig: er wäre nicht weniger Menſch, wenn ſchwarz von Farbe. Daß ſeine Winkel gleich zweien rechten iſt, iſt dem gleichſchenkligen Dreieck als ſolchem zufällig; denn nicht darum, daß es gleichſchenklig, ſondern daß es Dreieck iſt, ſind ſeine Winkel gleich zweien rechten. Dem Dreieck aber iſt dieſes zwar auch ein Hinzukommendes (συμβεβηκός), weil es, wie Ariſtoteles ſagt, doch nicht ſchon in der οὐσίᾳ iſt, ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι. In der Definition des Dreiecks kommt allerdings nichts von einem rechten Winkel vor, ein Dreieck iſt möglich, ohne daß in ihm ein einziger rechter Winkel iſt. Dennoch iſt das im Ganzen zwei rechte Winkel Haben nicht ein dem Dreieck zufällig, es iſt ein ihm an ſich (καθ' αὐτό) Zukommendes. Und daher nicht darin, daß ſie mit den Beſtimmungen der Dinge ſich abgeben, fehlen die Sophiſten und Dialektiker; denn vielmehr die Accidenzen oder Prädicate, nämlich die der Sache ſelbſt an-ſeyenden oder an-weſenden[1] — man erlaube mir dieſen übrigens nicht jedes Vergangs entbehrenden Ausdruck für das, was der Grieche durch ὑπάρχειν τινὶ καθ' αὑτὸ ausdrückt[2] — dieſe weſentlichen Accidenzen[3] ſind unentbehrlich zur Demonſtration. In allen Demonſtrationen (ἀποδείξεσι) bedient man ſich der συμβεβηκότα, ſie ſind die Mittel und Hülfen der ἀπόδειξις[4]. Bemerken Sie, wie unter andern Ausdrücken hier daſſelbe geſagt iſt, was wir in Bezug auf die Wiſſenſchaft als platoniſch kennen gelernt haben. Die ἐχόμενα des Platon und die συμβεβηκότα des Ariſtoteles ſind nur verſchiedene Ausdrücke deſſelbigen, jenes der weniger zweideutige Ausdruck für dieſes. Nicht darin alſo, daß die Sophiſten und Dialektiker mit den Zuſtändigkeiten der Dinge überhaupt ſich beſchäftigen, kann beider Fehler liegen[5]; ihr Fehler iſt, daß ſie nicht über dieſe hinaus auf die

---

[1] Ariſtoteles ſcheint die Argumente *ἐξ ἐνδόξων* zu brauchen, um das der Unvollſtändigkeit wegen Ungenügende der Induction zu erſetzen.

---

[1] Top. I, 14: was dialektiſch angenommen, iſt angenommen ὡς ἀρχὴ eine δοκοῦσα θέσις. Ueber κενῶς vergl. Ravaiſſon, Tom. I, p. 284, not. 1.

[2] Ἡ γε μὴν διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ τῶν συμβεβηκότων μέν εἰσι τοῖς οὖσιν, οὐχ ᾗ δ' ὄντα, οὐδὲ περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐστιν. Metaph. XI, 3 (218, 13 ss.). In einer ſpäteren Stelle ſagt er dieß von der Sophiſtik allein, p. 227, 18 ss., wie ihm denn in manchen Aeußerungen der Unterſchied zwiſchen Dialektik und Sophiſtik faſt zu verſchwinden ſcheint.

[3] Τὰ — καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα. Anal. Post. I, 4 (7. 8). Ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν. Metaph. IV, 4 (71, 27 ss.).

[4] πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου, d. h. ſind bloße Prädicate. XIV, 1 (289, 31) und XIII, 4 (266, 15). Den Gegenſatz bilden die ἀρχαὶ οὐκ ἐναντίαι.

---

[1] Die dem Menſchen inwohnende Sünde heißt bei Notker die ihm anweſende. S. Adelung unter dieſem Wort.

[2] πᾶσα οὔτινος οὖν ἐπιστήμη τῶν ἐκείνῳ καθ' αὑτὸ ὑπαρχόντων ἐστὶν ἀποδεικτική. Alex. p. 194, 20.

[3] S. Ariſtoteles ſelbſt IV, 1: τὰ ὄντι ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. Und den andern Ausdruck IV, 2 Anf.: τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ (τῷ ὄντι) ᾗ ὄν.

[4] Ἡ ἀποδεικτικὴ σοφία ἡ περὶ τὰ συμβεβηκότα, ἡ δὲ περὶ τὰ πρῶτα ἡ τῶν οὐσιῶν. Metaph. XI, 1 (212, 8). Zu vergl. Anal. Post. II, 3.

[5] οὐ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν — ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες. Metaph. IV, 2 (64, 11).

Subſtanz, auf die Sache gehen, die ſie gar nicht beachten¹; daß ſie die Dinge nicht als ὄντα, nach dem was in ihnen iſt betrachten, nicht ſofern ſie die Subjekte des von ihnen Ausgeſagten ſind. Denn ſelbſt nicht auf das Seyn, inwiefern es eben auch nur ausgeſagt iſt, ſoll die philoſophiſche Unterſuchung gehen, ſondern auf das, wodurch jegliches iſt und wodurch es mit dem erſtlich und eigentlich Seyenden (dem πρώτως und κυρίως ὄν) zuſammenhängt, mit dem, das ſelbſt auf nichts anderes mehr bezogen werden kann, aber auf das alles andere bezogen und zurückgeführt wird (πρὸς ὃ πάντα oder πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται²). Denn das Iſt kommt allem, aber nicht gleicherweiſe zu, ſondern dem einen erſtlich, dem andern bloß folgendlich³. Wenn — ſo lautet in einer, übrigens wie ich hoffe der Sache wie den Worten gemäßen Paraphraſe eine Aeußerung des Ariſtoteles gleich im Anfang des vierten Buchs⁴ — wenn auch die, welche die bloß materiellen Elemente der Dinge ſuchten, wie die ſogenannten Phyſiologen oder Joniker, die wirklichen Principe der Dinge ſuchten (im angenommenen Text heißt es: ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, da aber dieſes ταύτας gar keine mögliche Beziehung hat, ſo wird es wohl erlaubt ſeyn, αὐτὰς τὰς ἀρχὰς zu leſen, was auch der ganze Zuſammenhang fordert), wenn alſo dieſe die Principe ſelbſt (die reine ἁπλᾶ ſind) geſucht haben, ſo werden auch die von uns geſuchten intelligiblen und bloß mit dem reinen Denken zu faſſenden Elemente des Seyenden nicht zufällig, d. h. als ſeyn- oder nicht ſein-könnende, ſondern als ſeyende ſeyn (nicht als Prädicate, ſondern als Sachen), nur inwiefern ſie ſeyende und nichts anderes, alſo die erſten Unterſchiede und Gegenſätze des Seyenden ſelbſt (αἱ πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις

---

[1] περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν. ibid. (64, 13).

[2] ibid.

[3] Τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ᾽ οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ᾽ ἑπομένως. VII, 4 (131, 3).

[4] Εἰ καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα, τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας (leg. αὐτὰς) τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ᾽ ᾗ ὄντα. Metaph. IV, 1.

τοῦ ὄντος)[1] sind. Denn die Philoſophie hat nur mit dem Seyenden, ſo weit es dieſes, καθόσον ὄν ἐστι, zu thun, ſowie eine Beſtimmung über die des bloßen Seyenden hinzukommt, z. B. des der Bewegung unterworfenen, geht die Philoſophie in eine andere Wiſſenſchaft, z. B. die Phyſik über[2]. Dieß iſt der Sinn des ſo oft wiederholten, nicht immer verſtandenen ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν[3], Ariſtoteles ſetzt zum Ueberfluß hinzu: οὐχ ᾗ ἕτερον[4].

Die Art, wie Ariſtoteles der gemeinen Dialektik widerſpricht, die Forderung, die er an ſie oder vielmehr an die Philoſophie macht, zeigt, daß derſelbe mit Platon im Grunde, was das Höchſte, den Weg zum Princip, betrifft, einig iſt. Platon freilich hat den Weg zu jenem Gipfel der Wiſſenſchaft ſelbſt gekannt. Dieß liegt unwiderſprechlich vor in den klaren und, wie immer bei ihm, durchſichtigen Worten, mit welchen er von demſelben ſpricht. Was Platon in jener einen Stelle ausſpricht, konnte nur auf wirklicher Erfahrung beruhen. Nicht ſo Ariſtoteles. Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß er wiſſenſchaftlich (theoretiſch) die dialektiſche Methode ignorirt, wenn er ſie auch ſelbſt, ohne es wahrzunehmen, anwendet: er weiß nur von Induction in Syllogismen, dieſe ſind ihm die einzige wiſſenſchaftliche Erfahrungsweiſe[5]. Für die Subſtanz (alſo auch das Princip) gibt es ihm gar keine Demonſtration, wohl aber eine andere Art, ſie ſichtbar zu machen[6]. Nichtsdeſtoweniger finden ſich bei Ariſtoteles, wie wir ſchon im Bisherigen geſehen, Begriffe und Beſtimmungen, die conſequent angewendet, zu einer dialektiſchen Methode im Sinne Platons führen. In der Unterſcheidung zwiſchen dem ſelbſt Seyenden oder Subjekt, und dem nicht ſelbſt Seyenden, dem συμβεβηκός oder Attribut, in der Unterſcheidung zwiſchen den unweſentlichen und weſentlichen Accidenzen, in dem, was er die Urſachen und Principe alles Seyenden nennt, über deren Natur er ſich wenigſtens an einer Stelle ſehr entſchieden erklärt, und die ihm daſſelbe ſeyn möchten, was dem Platon die ὑποθέσεις[1], beſonders in der Bezeichnung derſelben als der erſten Unterſchiede und Gegenſätze des Seyenden: — in dieſem allem liegen Keime einer höheren, der von Platon beſchriebenen ähnlichen Dialektik, welche aber auszubilden dem Ariſtoteles verwehrt war, ſowohl durch den Standpunkt, auf dem er ſtand, als durch die, obgleich von Platon nicht entfernte, doch über dieſen bereits hinausgeſchrittene Zeit. Wollten wir übrigens die Herabſetzung der Subjekte zu Attributen der Subſtanz (des allein ſelbſt Seyenden, der οὐσία, die mit dem vorausſetzungsloſen Princip des Platon daſſelbe iſt), wollten wir dieſe, von welcher die Rede war, aus der erwähnten Unterſcheidung des Ariſtoteles zwiſchen dem ſelbſt Seyenden und dem nicht ſelbſt Seyenden wirklich ableiten, ſo wären dieſe Attribute der Subſtanz nicht etwa auch gleich zu halten mit den ariſtoteliſchen Kategorien, unter denen ſonderbarerweiſe die erſte die οὐσία iſt, auf die, wie Ariſtoteles ſelbſt ſagt, alle andern (natürlich als Subjekt) bezogen werden, und die nur zufällig, nämlich als δευτέρα οὐσία zum Prädicat wird, indem ſie als genus (z. B. Thier) oder als species (z. B. Menſch) vom Individuum (vom ὅτις ἄνθρωπος) ausgeſagt werden kann, während die andern alle wirklich nur Prädicate ſind, aber weder urſprüngliche, noch die nothwendig und von allem prädicirt werden, daher ſie eher praedicabilia als Prädicate zu nennen wären. Jene Attribute aber werden wirklich und nicht von einzelnen und zufälligen Dingen prädicirt, indem ſie Attribute des Seyenden ſelbſt[2] (die Kategorien ſind bloße

---

[1] Metaph. XI, 3.

[2] Metaph. XI, 3 (218, 10 ss.).

[3] Τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ᾽ ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ ἕτερόν τι. XI, 3 (219, 7 ss.).

[4] Z. B. an den Dingen iſt das ſich Bewegen als ein zum bloßen Seyn der Dinge Hinzukommendes ein ἕτερον. Τὸ βαδίζον (das was geht), ἕτερόν τι ὂν (wenn es ein anderes iſt), βαδίζον ἐστίν. Anal. Post. I, 4 (7, 16).

[5] S. Anal. Pr. II, 23.

[6] Οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας (Ariſtoteles ſagt hier in beſonderer Beziehung, was er ſonſt oft genug allgemein ausgeſprochen, man vergl. z. B. XI, 1) ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως. VI, 1 (121, 23).

---

[1] Ariſtoteles braucht die beiden Ausdrücke auch in Bezug auf den Schlußſatz von den Prämiſſen, griechiſch ebenfalls ὑποθέσεις genannt: Ἀρχαί (V, 1), αἴτια (V, 2), αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος.

[2] Metaph. IV, 1: ἀνάγκη, καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ

Prädicate, d. h. die nie Subject waren und nicht des Seyenden als ſolchen) und wohl jene **erſten** Unterſchiede und Gegenſätze des Seyenden[1], ein Begriff, von dem Ariſtoteles ſpricht, aber mit dem er zweifelhaft iſt wohin. Ihm ſelbſt haben die von ihm ſo genannten Kategorien faſt keine metaphyſiſche Bedeutung (ſein Metaphyſiſches liegt ganz wo anders), die Kategorien ſind ihm bloß von logiſcher, ja faſt nur grammatiſcher Bedeutung, wie er nicht der Mühe werth hält ſie nach einem Princip auch nur anzuordnen und mit zufälliger Aufzählung ſich begnügt. Man hat ſich oft verwundert, daß bei Ariſtoteles jeder Zuſammenhang zwiſchen den vier Principen und den Kategorien fehle. Aber was ſind dieſe gegen jene? Wie geſagt, die bloßen Gattungen der Prädicate, die, weil ſie weder von allem noch nothwendig geſagt werden, richtiger Prädicabilien genannt werden. Jene aber, die Principe, müſſen die Unterſchiede nicht bloß einzelner Dinge, ſondern des Seyenden ſelbſt ſeyn. Denn ſelbſt ſeyende ſind ſie doch wenigſtens als Urſachen, und ein anderes Seyn iſt doch nothwendig des dem bloßen Vermögen nach Seyenden (Materie), ein anderes der wirkenden Urſache (der ἀρχὴ τῆς κινήσεως), und wieder eine andere Art des Seyns als dieſer müßte er den beiden andern Urſachen zuſchreiben. Befolgte Ariſtoteles das ſelbſt, was er an die Dialektiker gefordert, ſo konnte es ihm nicht geſchehen, bei jenen erſten Unterſchieden und Gegenſätzen des Seyns ſo wenig, oder wie es ſcheint gar nicht, an die Principe zu denken. Darum will es uns faſt ſcheinen, er ſelbſt habe jenes treffliche Wort von den Dialektikern ſeiner Zeit entlehnt. Wir ſchließen dieß auch aus der zweifelhaften und faſt kleinlauten Art, womit er ſich über dieſe erſten Gegenſätze und Unterſchiede äußert, indem er hinzufügt: ob ſie nun Vielheit und Einheit, Aehnlichkeit oder Möglichkeit ſeyen — vielleicht darf man hier hinzudenken: wie die Dialektiker annehmen; denn früher hatte er gefragt: wem anders wohl als dem Philoſophen die Unterſuchung zuſtehe über das einerlei Seyende (τὸ ταὐτόν) und das

---

συμβεβηκός, ἀλλ' ᾗ ὄντα. In den Schlußworten dieſes Kapitels iſt ᾗ ὂν falſch.

[1] S. oben S. 343.

Andere (τὸ ἕτερον), das Aehnliche und das Unähnliche und den Gegenſatz überhaupt, über das was vorangeht (τὸ πρότερον) und was folgt (τὸ ὕστερον), und über alles dergleichen, worüber die Dialektiker zu ſpeculiren verſuchen[1], alles nach bloßer Meinung behandelnd — oder ob ſie (jene erſten Differenzen) gewiſſe andere ſeyen (man könnte denken, die er anderwärts aufgeſtellt hätte)[2]; und auch ſonſt drückt er ſich über die Frage, auf welche erſte Entgegenſetzung alle andern zurückkommen, ſchwankend und faſt ablehnend aus[3]; ſogar wo es ausdrücklich den verſchiedenen Bedeutungen des Seyenden gilt (im V. Buch), begnügt er ſich mit Zuſammenſtellungen wie folgende: das Seyende iſt 1) das es nur zufällig (als Prädicat) und das es an ſich iſt (als Subjekt), 2) das Seyende als das Wahre, das nicht Seyende, das doch auch eine Art des Seyns iſt, als das Falſche; mit dieſer Unterſcheidung aber iſt es nur im Verſtande; 3) das Seyende nach den Verſchiedenheiten, die ſich in den Kategorien darſtellen; 4) außer dieſen allen: das dem Vermögen nach und das wirklich Seyende (man hat ſchon längſt mit Verwunderung bemerkt, wie dieſe wichtige Unterſcheidung ſo ganz abgeſondert ſtehen geblieben). Aber nach dem, was Ariſtoteles an den Dialektikern getadelt, daß ſie nämlich mit bloßen Prädicaten ſich abgeben, wie eben das Aehnliche und das Unähnliche (Aehnlichkeit und Unähnlichkeit ſind ſogar nur abstracta von Prädicaten), ohne jene auf das, was Iſt, und ſo bis auf das Erſte was Iſt zurückzuführen, müßte auch er nicht vom Gleichen und Ungleichen oder vom Seyenden und nicht Seyenden (denn auch auf dieſe Entgegenſetzung ſollen alle andern zurückkommen)[1], er müßte nicht von dieſen allen überhaupt reden, ſondern von dem Gleichen ſelbſt, und dem nicht Seyenden ſelbſt, ſofern dieſe ſelbſt auch ſubſtantiell ſind.

---

[1] III, 1 (41, 25 ss.).

[2] Das könnte man aus dem ἔστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημέναι, XI, 3 (217, 11) ſchließen.

[3] Man ſ. IV, 2; nachdem er die von den andern Philoſophen angenommenen Gegenſätze aufgezählt (das Kalte und das Warme, Gerade und Ungerade u. ſ. w.), führt er fort: ἅπαντα δὲ ταῦτα καὶ τἆλλα φαίνεται ἀναγόμενα εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος· εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν, p. 65, 9. Ebendaſ. p. 62 25 ss.: σχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τἀναντία εἰς τὴν ἀρχὴν (= πρώτην ἐναντίωσιν) ταύτην· τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων (nach Alexander das zweite Buch περὶ τ' Ἀγαθοῦ). Aehnlich anderwärts.

Wundern wir uns indeß nicht weder über dieſes noch über manches Aehnliche, was ſich hinſichtlich der ariſtoteliſchen Metaphyſik erwähnen ließe. Einem großen Theile nach beſteht dieſelbe in Ausſprüchen was geſchehen ſoll, ohne daß er darum ſelbſt dieſe Forderung immer erfüllt. Er iſt nur der Geſetzgeber, an deſſen Ton er ſich in den logiſchen Unterſuchungen gewöhnt hat und den er auch in der Methaphyſik beibehält. Der Geſetzgeber aber ſchreibt die Geſetze nicht, damit er ſelbſt, ſondern damit andere ſie anwenden. Der Ariſtoteles, der die Geſchichte der Thiere und andere naturwiſſenſchaftliche Werke, der die Geſchichte der Staatsverfaſſungen, der die Rhetorik und Politik geſchrieben, deſſen Bereich geht weit über den des bloßen Philoſophen hinaus. Die Philoſophie, oder wie er ſie nennt, die πρώτη ἐπιστήμη, iſt auch nur eines der Gebiete, auf die ſich ſeine Aufmerkſamkeit erſtreckt hat. Die Stellung, die er in ſeiner Metaphyſik gegen dieſe nimmt, iſt keine andere, als die er ſich in der Poetik und Rhetorik gegen die Dichtkunſt und Beredtſamkeit gibt. So wenig er hier ſich verpflichtet glaubt, ſelbſt als Dichter oder als Redner aufzutreten, ſo wenig im Grunde will er auch dort ſelbſt als Philoſoph, als welcher das Syſtem der erſten Wiſſenſchaft ſelbſt aufſtellt, erſcheinen. Er ſagt nur, was möglich, was unmöglich. Indem er ſich ſo auf den Standpunkt des Geſetzgebers ſtellt, ſieht er weiter, als indem er ſelbſt entwickelt. Seine Lynkeusaugen dringen in Tiefen, wohin ſeine Dialektik nicht reicht. Sein Genius ſagt ihm mehr, als der commentirende Ariſtoteles verſtand. Es gibt Stellen des Ariſtoteles, welche die Ausleger ſo gut als möglich zu erklären ſuchen, ohne daß ſie erklärt ſind. Die raſche, autoſchediaſtiſche Art des Ariſtoteles bringt es mit ſich, daß er in einzelnen und gelegenheitlichen Aeußerungen gleichſam blitzartig manches ſchärfer beleuchtet, als ihm dieß in ſeinen ausdrücklichen und mehr ſyſtematiſchen Auseinanderſetzungen gelingt, oder auch daß er zu manchem fortgeriſſen wird, das er nicht weiter auseinanderſetzt. Man muß ihn in ſolchen Fällen beim Wort nehmen und nicht auslaſſen, bis man weiter mit ihm kommt. — Eben dieß gilt auch von denjenigen Begriffen, in welchen das Poſitive zu ſuchen iſt, das er ſeinerſeits den Dialektikern entgegenſetzt, und das auch ſeine Anklagen gegen ſie erſt vollkommen würdigen läßt. Da findet ſich denn Ein Begriff, der den directeſten Gegenſatz gegen das den Dialektikern Vorgeworfene bildet. Es iſt dieß der ſchon erwähnte Begriff der *ἁπλᾶ*, mit welchem wir uns nun näher beſchäftigen.

---

[1] *πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν.* p. 63, 2 ss.

Von den *ἁπλοῖς*, ſagt Ariſtoteles, daß ſie nothwendig richtig, d. h. daß ſie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Dieß weiter zu verfolgen, knüpfen wir an die ſchon erwähnte Stelle[1] an, in der Ariſtoteles bemerkt, daß Wahrheit und Irrthum überhaupt nicht in den Dingen oder Gegenſtänden, ſondern allein in dem Verſtande, in Anſehung des Einfachen aber, fährt er fort, auch nicht im Verſtande[2]. Der erſte Theil dieſes Ausſpruches bezieht ſich nun allerdings auf das Allgemeine, daß wo entweder ein bloßes Subjekt (wie Menſch) oder ein bloßes Prädicat (z. B. weiß) geſagt und weder eine Syntheſis noch Diäreſis ausgeſprochen iſt, weder Wahrheit noch Irrthum ſeyn kann. Denn ſogar wenn ich als Subjekt das Falſche ſelber ſetze (Ariſtoteles hat ſtatt des Falſchen *τὸ κακὸν* als Subjekt), wenn ich alſo eines von dieſen ſetze, aber ohne etwas von ihm auszuſagen, von dem Falſchen, daß es wahr, von dem andern, daß es das Gute ſey, ſo iſt kein Irrthum. Der andere Theil aber: *περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ* — dieſes bezieht ſich nicht mehr auf jenes bloß Logiſche und Allgemeine, ſondern auf die beſondern Elemente, welche Ariſtoteles einfache nennt. Nicht jedes für ſich geſetzte Subjekt oder Prädicat wäre ihm ein einfaches in dieſem Sinn, oder wenn er es ſo nennt (er nennt es aber nicht ſo), wäre das für ſich ohne alle Verbindung geſprochene Subjekt nur zufällig ein ἁπλοῦν. Der Zuſammenhang ſelbſt aber zeigt, daß in den zuletzt ſtehenden Worten von den an ſich einfachen Elementen die Rede iſt, in Anſehung deren keine Syntheſis und darum Irrthum und Wahrheit auch nicht im Verſtande *möglich* iſt. Nun ſcheint es aber doch, daß auch von ſolchen einfachen Begriffen eine wahre oder falſche Auffaſſung möglich ſey. Dieß veranlaßt in einem ſpätern Buche Ariſtoteles zu ſagen, in welchem *Sinn* allein bei ſolchen, die keine Syntheſis zulaſſen, in welchem Sinn περὶ τὰ ἀσύνθετα von Wahrheit und Irrthum die Rede ſeyn könne. Die Antwort iſt: hier ſey nicht Wahrheit oder Irrthum, ſondern einfach *Denken* oder *nicht Denken* (ἢ νοεῖν ἢ μή)[1], Ergreifen oder nicht Ergreifen, Sehen oder nicht Sehen, wie das Auge (Ariſtoteles braucht das Gleichniß nicht hier, wohl aber anderwärts, hier hat es ſein Ausleger Alexander), wie das Auge bei Tag einfach die Farbe ſieht und nennt, ohne etwas von ihr auszuſagen[2], und in dieſem Sinn *wahr* zu ſeyn, und wie bei Nacht das Auge die Farbe einfach nicht ſieht, ohne deßhalb im Irrthum zu ſeyn.

---

[1] S. 338, Anm. 4.

[2] *περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.* VI, 4 (127, 15 ss.).

Nun aber entſteht die Frage, in welcher Art von Begriffen dieſe ἀσύνθετα, dieſe *ſchlechterdings* weil an ſich einfachen Begriffe zu finden ſeyen. Ariſtoteles ſetzt in der angeführten Stelle zu τὰ ἁπλᾶ hinzu: καὶ τὰ τί ἐστιν. Die ἁπλᾶ ſind alſo die τί ἐστιν, aber wo ſind dieſe? Im folgenden Buch findet ſich die Erklärung. Wenn man fragt: was irgend ein Objekt iſt, ſo antwortet man entweder: eine Pflanze, oder Thier, oder Menſch, d. h. man nennt die Gattung, unter die es gehört, man bezeichnet es als οὐσία, oder man antwortet: es iſt dieſes beſtimmte Thier, z. B. das Pferd, das den Kallias abgeworfen hat, oder: es iſt dieſer beſtimmte Menſch, z. B. es iſt Kallias. Außerdem aber antwortet man auf die Frage: was ein Ding iſt, auch mit irgend einem in den Kategorien ausgedrückten Prädicat[3]. Denn

---

[1] Metaph. IX, 10.

[2] φάσιν αὐτοῦ (τοῦ χρώματος) ἔχει, ἀλλ' οὐ κατάφασιν. Alex. Comm. p. 571, 28.

[3] Τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν (die ſogenannte δευτέρα οὐσία, die als genus (Thier) oder species (Menſch) dem Individuum (dem

z. B. auch in Bezug auf das ſo oder ſo Beſchaffenſeyn eines Gegenſtandes fragen wir, was er iſt, ob weiß oder ſchwarz: — ſo, nicht wie es gewöhnlich verſtanden wird, möchten die Worte (p. 134, 5) zu verſtehen ſeyn *καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόμεθ' ἂν τί ἐστι*: wenn man nämlich bei der angenommenen Lesart ſtehen bleibt; wahrſcheinlicher aber und der conciſen Schreibart des Ariſtoteles gemäßer würde ſeyn, wenn man anſtatt: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ὑπάρχει ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ, πὼς δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόμεθ' ἂν τί ἐστι*, wenn man mit Auslaſſung der dazwiſchen ſtehenden Worten läſe: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν ὑπάρχει τῃ οὐσίᾳ, πὼς δὲ* (auf gewiſſe Weiſe aber) *καὶ τὸ ποιὸν ἐρόμεθ' ἂν τί ἐστιν*. Die gegebene Erklärung, mit der die in den Topicis[1] ganz übereinſtimmt, iſt jedoch nicht ohne einen gewiſſen Mißſtand, daß nämlich das *τόδε τι*, deſſen Natur ſonſt der des Prädicats ganz entgegengeſetzt wird, letzterem hier gleichgeſtellt iſt, auch hat Ariſtoteles ſich deßhalb vorgeſehen durch die in Fällen ſolcher Art nicht ſeltene Unterſcheidung, daß nämlich das reine Was unmittelbar und geradezu (*ἁπλῶς*) nur in dem, was Subſtanz iſt, in den andern Kategorieen aber nicht eigentlich, ſondern nur *πὼς* (auf gewiſſe Weiſe), iſt. Nach dieſer Einſchränkung bliebe alſo nur was Subſtanz iſt als eigentlich Einfaches ſtehen. Aber auch die Subſtanzen werden unterſchieden, und ſind entweder *συνθετοί* oder *μὴ συνθετοί*, es bleiben alſo nur die letzten, und von dieſen ſagt nun Ariſtoteles: Täuſchung ſey in Bezug auf ſie unmöglich, denn ſie ſeyen reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz, *πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ οὐ δυνάμει*, d. h. ganz und gar nicht der Potenz nach; das Seyn iſt ihnen alſo nicht Prädicat, denn wo Subjekt und Prädicat, iſt auch Potenz und Actus; das Erſte verhält ſich zu Letzterem als ſeine Potenz; z. B. der Menſch iſt die Potenz des Prädicats geſund, nur die

---

ὅτις ἄνθρωπος) ausgeſagt, Prädicat werden kann, was der *πρώτη καὶ μάλιστα λεγομένη οὐσία* unmöglich) *καὶ τὸ τόδε τι* (das beſtimmte Individuum), *ἄλλον δὲ* (*τρόπον*) *ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν, ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα*. Metaph. VII. 4 (133, 29 ss.).

[1] Topic. I, 9.

Potenz, denn er kann ebenſowohl krank ſeyn: hier kann man ſich alſo täuſchen, da heißt es nicht wie bei dem ſchlechthin Einfachen: νοεῖν ἢ μὴ νοεῖν [1]; damit man nicht fehle, muß etwas hinzukommen: hier muß man wiſſen, daß der Menſch geſund oder krank iſt. Wir können uns nun hier nicht darauf einlaſſen, welche beſtimmten Subſtanzen Ariſtoteles als die einfachen denkt; daß Gott im höchſten Sinn οὐσία ἀσύνθετος, verſteht ſich von ſelbſt; daß aber auch die Geſtirne, ergibt ſich aus früher Angeführtem [2]; denn es iſt in ihnen keine ὕλη γεννητή, keine dem Werden unterworfene Materie, aber eben darum auch kein εἶδος, ſie ſind reine Subſtanzen und Principe.

Allein was nun die ἁπλᾶ der andern Art betrifft — und zwei Arten muß es geben: die ἁπλᾶ können nur entweder reine Subjecte oder reine Prädicate ſeyn [3], und wir dürfen die letzteren nie ganz aufgeben, für dieſe ſtellen ſich aber dem Ariſtoteles nur die Kategorien dar, die Kategorien, von denen er ſelbſt ſagt, ſie ſeyen nur ſo, nur auf gewiſſe Weiſe ἁπλᾶ — hier kommt nun die Lücke zum Vorſchein, welche in dem ariſtoteliſchen Gedanken dadurch entſteht, daß er die ἕτερα πρῶτα, auf die ſein Blick wirklich einmal fällt und die offenbar über den Kategorien ſind, nicht feſtgehalten. Es iſt dieß die Stelle, wo er dem ſchlechthin Erſten, das nämlich, wie er ſagt, der That und der Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ), alſo nicht bloß im Denken das Erſte iſt, andere Erſte, d. h. Principe (ἕτερα πρῶτα) folgen läßt, die alſo, weil ſie ἕτερα ſind, nur δυνάμει, nur dem Vermögen nach πρῶτα, d. h. Principe ſind, und der potentiellen Natur halber nicht umhin können contraria zu ſeyn, doch wegen der Eigenſchaft wenigſtens möglicher Principe, lauter ſolche contraria, die weder als Gattungen noch in mehr als Einem Sinn geſagt werden. Wir werden jedem dankbar ſeyn, der uns den philoſophiſchen Gedanken dieſer Stelle anders zu erklären weiß; denn was ich darüber bei den mir zugänglichen Auslegern von Alexander an gefunden, hat mir theils unſicher geſchienen, theils ſchien es mir die ganze Stelle zu verflachen. Ich will mich nun nicht dieſer Stelle bedienen, um zu fragen, wie weit wohl dieſe ἕτερα πρῶτα von dem ὑποθέσεις des Platon abſtehen, die auch nur mögliche Principe ſind[1], mögliche, weil bloß hypothetiſch geſetzte, denn ihre Wirklichkeit erwarten ſie vom eigentlichen Princip (der κυριωτάτη ἀρχή), zu der ſie hinleiten und zu der ſie ſich, nicht als ἐντελεχείᾳ, aber als λόγῳ πρότερα verhalten. Ich will mich hierauf, wie geſagt, jetzt nicht einlaſſen, aber das iſt offenbar, daß jene ἕτερα πρῶτα, die weder als Gattungen noch überhaupt vielſinnig geſagt werden, recht eigentlich jene einfachen Elemente, jene ἁπλᾶ ſeyn müſſen, von denen Ariſtoteles ſagt, daß ſie nothwendig richtig, d. h. daß ſie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Ariſtoteles aber hat dieſe ἕτερα πρῶτα nicht feſtgehalten, nicht zum vollen Bewußtſeyn ſich gebracht, was freilich nicht geſchehen konnte ohne bedeutende Rückwirkung auf anderes, das ihm bereits feſtſtand. Hier alſo ahndet es ſich, daß Ariſtoteles nichts weiß oder nichts wiſſen will von jenem dialektiſchen Hergang, durch welchen die unmittelbaren Attribute der Subſtanz oder des Princips als ſolche erſt geſetzt werden.

---

[1] Reine Potenz läßt ebenſowenig Täuſchung zu. Vergl. dazu die Anmerkung S. 325.

[2] In der vierzehnten Vorleſung.

[3] Erſtreckt ſich dieſes „entweder Subjekt oder Prädicat ſeyn" nicht ſelbſt gleich auf die erſten Begriffe? (gilt es hier nicht noch nur entſchiedener Potenz und Actus auseinander zu bringen?) denn — A iſt ja reines Subjekt, + A das ſeyende im rein ausſaglichen Sinn, inſofern Prädicat, und beſteht daher der erſte Akt, durch den man ſich auf den Standpunkt der Philoſophie ſetzt, nicht in der abſichtlichen Aufhebung der συμπλοκή, in Folge welcher man 1. das Urſubjekt (— A), 2. das Urprädicat (+ A), 3. die Urſyntheſis von Subjekt und Prädicat (± A), die nichts anderes zu ihrem Prädicat hat, ſondern ſich ſelbſt (das ſich ſelbſt Prädicatſeyn, das ſich ſelbſt Prädicat scil. ausſprechend, von dem aber ſelbſt nichts wieder prädicirt wird) — alle als reine Subjekte und ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος ſetzt, die erſt in dem, was ſie Iſt (in A^0) zum Seyn, aber damit auch zu bloßen Attributen werden? Es ſcheint zwar ſchwierig zu denken, wie das Urprädicat (+ A) als Subjekt geſetzt werde, aber es muß wohl, da als Prädicat nichts unmittelbar geſetzt werden kann, das für ſich geſetzte Prädicat, wie z. B. αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, wirklich Subjekt wird. — Vergl. zu dem zuletzt Bemerkten oben S. 335 ff.

---

[1] ἃ μήτε ὡς γένη λέγεται μήτε πολλαχῶς λέγεται. XII, 5 extr.

Können wir nun auch nach dem bisher Vorgetragenen nicht vermeiden, dem Ariſtoteles die vollſtändige Einſicht in das Syſtem der ἁπλῶν abzuſprechen, ſo bleibt ſein großes Verdienſt der Begriff ſelber, ſo wie der Gebrauch, den er von dieſem Begriff gegen die Sophiſten und die von ihm ſo genannten Dialektiker gemacht hat, denen er vorwirft, daß ſie nicht zu den ἁπλοῖς aufſteigen, in Anſehung deren Täuſchung oder Irrthum unmöglich iſt, weil von ihnen nichts ausgeſagt wird; denn entweder werden ſie nur geſagt und einfach begriffen — wir können mit den Worten des Alexander ſagen: wir ſuchen in Anſehung ihrer das Was (was ſie ſind), nicht daß wir von ihnen etwas ausſagen, ſondern bloß ſie denken und gleichſam ſehen[1] — entweder alſo werden ſie als reine Subjekte, von denen nichts ausgeſagt wird, bloß gedacht, oder wenn ſie uns zu Attributen werden, werden ſie ſelbſt bloß ausgeſagt. Es iſt alſo weder hier noch dort eine Verknüpfung oder Complication (συμπλοκή) von Subjekt und Prädicat in ihnen ſelbſt, alſo auch keine Möglichkeit des Irrthums (ſie ſind reine Potenzen, reine A, οὐχ ἕτερον εἶδος). Sie ſind rein, was ſie ſind, und es iſt wegen dieſer Einſinnigkeit in Anſehung ihrer Täuſchung unmöglich[2]. Sie ſind das, worin nichts als das Seyende und auf das die Philoſophie zurückgehen muß[3]. Das Seyende aber ſind gewiſſe erſte Unterſchiede und Gegenſätze; jedes ſeyende, das einen ſolchen Unterſchied ausdrückt — jedes iſt nur das, was das Seyende iſt; man ſagt nicht, daß es das Seyende iſt, ſondern man ſagt nur; was das Seyende iſt — jedes ſo ſeyende wird ein ſchlechthin einartiges und einſinniges, d. h. ein ἁπλοῦν ſeyn (ein einartiges: denn jedes der einfachen Elemente kann nur das ſeyn, das es iſt, nur an der Stelle, die es hat). Der Beruf zum Philoſophiren zeigt ſich in dem Bedürfniß, das nicht ruhen läßt, eh' man ſich bewußt iſt, auf die ſchlechthin einfachen, untrüglichen Elemente gekommen zu ſeyn. Die Schärfe liegt in der Einfachheit, τὸ ἀκριβὲς τὸ ἁπλοῦν, ſagt Ariſtoteles, und je mehr mit dem Einfachſten und dem im Denken Erſten beſchäftigt (περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων), deſto ſchärfer iſt die Wiſſenſchaft. Das ſchlechthin Einfache aber kann eben nur berührt werden (θιγγάνεται), ſo daß im bloßen Sagen und Berühren die Wahrheit beſteht[1]. Das Princip der Wiſſenſchaft kann nicht wieder Wiſſenſchaft ſeyn, ſondern nur das Denken ſelbſt. Den meiſten iſt es freilich unerhört, daß es etwas über die Wiſſenſchaft gibt: ſie wiſſen nur von Wiſſenſchaft; dieſe kann jedoch nicht ins Unendliche gehen, von dem das Wahre unmittelbar berührenden Geiſt will ſie nichts. Die Vernunft aber an ſich gibt uns unmittelbare Erkenntniß, erhalten durch directe Wahrnehmungen, nicht durch eine Kette von Schlüſſen, und ſogar die Principe, von welchen für Schlüſſe ſelbſt erſt ihre Geſetze ſich ableiten. Was ſo durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält ſich zur Vernunft wie Einzelweſen ſich zur Empfindung verhalten. Da iſt aber noch keine Wiſſenſchaft. Dieß macht, daß dieſe Unterſuchung (über das Princip und die Principe) nur für wenige ſeyn kann; denn die meiſten wollen überzeugt, d. h. durch Beweiſe überwunden oder wenigſtens überredet ſeyn. Auch das Letzte iſt nicht möglich mit Sätzen, die als Subjekt- und Prädicat-Verbindungen nicht anwendbar ſind, wo es auf einfache geiſtige Wahrnehmung ankommt. Die meiſten wollen glauben, wenn auch nur in dem Sinn wie Ariſtoteles ſagt: der Lernende muß glauben; und dieſen erweckt das Einfache Mißtrauen, indem ſie für unmöglich halten, daß etwas ſo viel und ſo lang Geſuchtes nicht verwickelter und künſtlicher gefunden werde. Darin werden ſie dann von ſolchen beſtärkt, die dem, was ſie Philoſophie nennen, eine unnatürliche Spannung mit Recht vortheilhafter achten, als Gelaſſenheit, und deren ſind nicht wenige gerade in einer Zeit, wo die Philoſophie beſonders gilt. Denn gegen eine der einfachen, zum Erfinden geſchaffenen Seelen, gibt es unzählige, die nur eines gemachten Denkens fähig ſind. Dieſe beſonders auch ſetzen ſich gegen alles unmittelbare Erkennen, wenngleich gerade Ariſtoteles, der mehr als jeder andere, ältere oder neuere Philoſoph über alles Specifiſche und Individuelle ſich erheben, eine Unmittelbarkeit des Denkens annimmt, wo die Gegenſtände nur noch berührt¹ werden. Bei dem guten Alexander zwar, welcher ſagt, es könne ſich ſolcher Unmittelbarkeit keiner entſchlagen, der an dem Gipfel der Wiſſenſchaft angekommen und wohl geforſcht habe², bei dieſem könnte man wohl etwas Neuplatoniſches wittern wollen. Aber z. B. auch Theophraſtos, den man nicht auf dieſe Weiſe verdächtigen wolle, ſagt gegen das Ende ſeiner Metaphyſik, wenn man zum Aeußerſten und Erſten ſelbſt (ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα) übergehe, reiße jeder an das ſinnlich Wahrnehmbare anzuknüpfende Cauſalzuſammenhang behufs der Erforſchung der Principe; mit mehr Wahrheit würde geſagt: daß dem Denken ſelbſt, dem berührenden und wie anfaſſenden, die Wahrheit zu Theil werde³, διὸ, ſetzt er hinzu, καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά (nämlich περὶ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα).

---

[1] περὶ ὧν ζητοῦμεν τὸ τί ἐστιν οὐχ ὡς κατηγοροῦντες αὐτῶν τι, ἀλλὰ μόνον νοοῦντες καὶ οἱονεὶ ὁρῶντες. Alex. Aphrod. Comment. ed. Bonitz, p. 572, 28 (ad Metaph. IX, 10).

[2] Ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστίν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ᾽ οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. V, 5 (94, 3).

[3] Vergl. S. 344.

---

[1] Τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις) τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός. Metaph. IX, 10 (p. 191, 5 ss.).

Wenn nun aber doch unvermeidlich zu jeder Art von Beiſtimmung eine Art von Glauben gehört, ſo wird dennoch auch der, welcher den vorgetragenen Grundſätzen huldigt, eine Art von Glauben fordern müſſen, und da kommt mir denn eben, indem ich dieſes zum Vortrag niederſchreibe, ein aus einem bis jetzt ungedruckten Schreiben Goethes mir hinterbrachtes Wort trefflich zu ſtatten, ein Wort, deſſen nähere Beziehung und Bedeutung ich nicht kenne, denn es iſt auf mehr als

---

[1] S. die vorhergehende Anmerkung.

[2] Τὸ δὲ ταῦτα οἷον ὁρᾶν ἐγγίνεται τοῖς εἰς ἄκρον ἐπιστήμης ἐλθοῦσι καὶ οὐ ζητήσασιν. p. 672, 30.

[3] ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἁψαμένῳ. Theophrast. Metaph. p. 319, 2. ed. Brandis. — Ἅπτεσθαι iſt das platoniſche Wort, ſtatt deſſen Ariſtoteles das θιγεῖν und θιγγάνειν geſetzt. Zu αὐτῷ τῷ νῷ vergleiche das αὐτῇ τῇ ψυχῇ des Platon, in der dreizehnten Vorleſung.

ein Verhältniß anwendbar, aber ganz vorzüglich auch auf das zu der Wiſſenſchaft. Dieſes Wort iſt: Man muß an die Einfalt glauben lernen.

Um uns nicht zu unterbrechen, haben wir da, wo wir die Vorwürfe des Ariſtoteles gegen die Dialektik erörterten, die naheliegende Frage übergangen: wer denn wohl diejenigen ſind, denen Ariſtoteles jene ſubſtanzloſe Dialektik zuſchreibt, jene dialektiſche Virtuoſität (ἰσχὺς διαλεκτική), die, wie er ſelbſt ſagt, noch nicht war zu den Zeiten des Sokrates.

Vergeblich würde es nun ſeyn, unter den dem Ariſtoteles gleichzeitigen oder zunächſt vorhergegangenen Philoſophen einen Namen für dieſe Dialektik zu ſuchen. Auch Ariſtoteles nennt ſie unbeſtimmter Weiſe Dialektiker, ohne einen derſelben mit Namen zu nennen, und doch gibt er gerade durch ſein Ankämpfen dieſer Dialektik eine ſolche Bedeutung, ja, genau zugeſehen, ſcheint ſie ſo ſehr eine Vorausſetzung ſeines eignen Verfahrens in der Metaphyſik zu ſeyn, daß man ihr wohl eine breitere Exiſtenz und allgemeinere Geltung als die in irgend einer beſonderen Schule zuſchreiben muß. Und in der That, was iſt ſie denn, dieſe Dialektik, nach Ariſtoteles eigner Beſchreibung? Antwort: Sie iſt, was wir heutzutag ein Syſtem des gemeinen Menſchenverſtandes nennen würden, das ſich nicht über die Meinung (δόξα) erhebt, und ſich mit dem Glaublichen (τὸ ἔνδοξον) begnügt. Ein ſolches Syſtem braucht aber keinen beſondern Urheber, und kommt, wenn einmal das philoſophiſche Streben durch mächtigere Geiſter erwacht iſt, von ſelbſt der Menge zum Bewußtſeyn als eine Art von Gemeinwiſſenſchaft (κοινὴ ἐπιστήμη), als die ihr allein angemeſſene Denkart. Und ſo möchte, nachdem die Beſchäftigung mit Philoſophie längſt ein Bedürfniß des griechiſchen Geiſtes geworden war, das nicht in irgend einer Schule, ſondern allgemein Geltende eine ſolche Dialektik geworden ſeyn, wie ſie Ariſtoteles beſchreibt, die im Allgemeinen durch Platons Anſehn beglaubigt, übrigens mit der platoniſchen nichts mehr als das Formelle und Allgemeine, das Inductive und Verſuchende (τὸ πειραστικόν) gemein hatte, und es möchte ſo, in Folge des ausgedehnten Gebrauchs, den Platon ſelbſt von der

Dialektik gemacht hatte, ein Heer experimentirender Dialektiker[1] ſich gebildet haben, die ihre Ausgangspunkte und Vorausſetzungen aus der bloßen Meinung hernahmen, ohne auf das nur dem reinen Denken Erreichbare zurückzugehen, und ebenſo über alle ſich darbietenden Fragen oder Aporien nach bloßer Meinung hin und her diſputirten, ohne eine beſondere Schule zu bilden, weil jeder ſeine eigne Weiſe hatte, jeder Unterſchied bloß ein individueller ſeyn konnte, in einem Wettſtreit, wo eigentlich jeder gleiches Recht und gleiches Unrecht hatte, und nur das Maß von Scharfſinn und Uebung, das jedem zukam, den Ausſchlag gab. Eine ſolche Philoſophie, die ſich über das bloß Discurſive nicht erhob — es möchte dieſes aus dem Lateiniſchen dem Griechiſchen analog gebildete Wort das brauchbarſte ſeyn, um dieſe untergeordnete Art von Dialektik zu bezeichnen, die, nachdem durch Platon die Sophiſtik überwunden, entſtehen mußte[2] — eine ſolche Art von Philoſophie iſt aber die den meiſten zuſagende, wie unſere ſo lang im ungeſtörten Beſitz allgemeiner Geltung gebliebene ehemalige Metaphyſik ein ſolches Mittelmaß des den meiſten Zugänglichen, Annehmlichen und Glaublichen enthielt. Und auch das hatte ſie ja mit jener Dialektik gemein, daß bei ihr keine Namen beſonders genannt wurden, wie von Syſtemen als beſondern Lehrganzen erſt in neuerer Zeit die Rede war, und Namen nicht eher genannt wurden, als das Streben anfing, über jene Scheinwiſſenſchaft hinaus zur wahren und eigentlichen zu gelangen. Denn den Namen einer ſcheinbaren Wiſſenſchaft konnte man auch der bis auf Kant hergebrachten Metaphyſik nicht abſprechen. Man konnte nicht gerade ſagen, daß ſie das Falſche ſey, ſie war nur nicht das Rechte, nicht das eigentlich zu Wollende und im Grunde Gewollte. Selbſt Kant, wenige (zweifelhafte) Fälle ausgenommen, überweiſt ſie eigentlich keines Irrthums. Niemand z. B. der den ariſtoteliſchen Beweis, daß die Urſachen nicht ins Unendliche fortgehen können, weder der Zahl noch der

---

[1] περὶ ὅσων οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν, ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνον ποιούμενοι τὴν σκέψιν. III. 1 (41, 25 ss.).

[2] Dieſe discurſive, ſyllogiſtiſche, alſo verſuchsweiſe demonſtrative Philoſophie gab dem Ariſtoteles auch das Geſchäft ſeiner logiſchen Wiſſenſchaft.

Art nach[1], kennen gelernt, wird das kosmotheologiſche Argument falſch finden, wenngleich es für ſich unzureichend iſt, weil es, wie Kant ſagt, das ontologiſche Argument herbeirufen muß, eigentlich aber, weil es nur bis zum Princip führt, die Natur des Princips ſelbſt aber nicht durch ſolche vermittelte Erkenntniß, ſondern nur durch unmittelbare Vernunftberührung zu erkennen iſt[2].

Auch ſie, die ehemalige Metaphyſik, argumentirt aus dem, was in der Meinung iſt (*ἐκ τῶν ἐνδόξων*), und kommt nicht über das Glaubliche (bloſe Probabilität) hinaus. Kant ſtellt ſich im Grunde nicht feindſelig gegen dieſe Metaphyſik, für welche im Gegentheil bei ihm noch immer eine gewiſſe Zuneigung durchblickt. Er möchte ſie wohl, wenn ſie nur ſich halten ließe. Ebenſo auf gewiſſe Weiſe Ariſtoteles. Indem er das Unzulängliche der bloßen dialektiſchen Wiſſenſchaft ſeiner Zeit ausſpricht, entlehnt er ihr wahrſcheinlich weit mehr als man gewöhnlich denkt, und es iſt unſtreitig der Umſtand, daß er ſich gegen dieſes gemeinverſtändige Verfahren weniger ausſchließend als Platon verhält, die vorzüglichſte Urſache geweſen, daß er die Autorität wurde, unter der in der Folge wieder eine ähnliche Gemeinwiſſenſchaft entſtand, die Jahrhunderte hindurch eine ununterbrochene und im Weſentlichen gleichförmige Herrſchaft behauptete, während Platon faſt immer nur eine ſtille Gemeinde verwandter und gleichgeſinnter Geiſter um ſich verſammelt hatte. In der That hatte ſich in der neuern Schulmetaphyſik nur jener Stoff einer discurſiven Wiſſenſchaft wieder herausgearbeitet, den Ariſtoteles aufgenommen hatte, und es bedurfte einer neuen Kriſis, die Philoſophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Ariſtoteles ſie hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr bloße Dianoia, ſondern die Vernunft ſelbſt, nicht Wiſſenſchaft, ſondern das reine Denken Princip der Wiſſenſchaft iſt.

---

[1] II. (a) 2.

[2] *ἁψάμενος αὐτῆς (αὐτὸς ὁ λόγος).* Platon de Rep. l. c.

Sechzehnte Vorleſung.

Allen andern Wiſſenſchaften, ſagt man, iſt ihr Gegenſtand, iſt ihre Stellung und Berechtigung im Geſammtſyſtem des menſchlichen Wiſſens durch die höchſte Wiſſenſchaft beſtimmt, dieſe ſelbſt aber kann ſich auf keine andere und höhere berufen; es gibt daher keinen Begriff dieſer Wiſſenſchaft, d. h. der Philoſophie, als durch ſie ſelbſt. Hieraus würde folgen, daß die Philoſophie eigentlich nie anfangen könne; denn auf geradewohl anfangen kann ſie doch nicht. Es bedürfte alſo eines ihr ſelbſt noch vorausgehenden Begriffs, zu dieſem aber eines Standpunkts außer der Philoſophie. Iſt nun dieſer ſo ſchwer zu finden, und nicht vielmehr in Folge des zwiſchen beiden angenommenen Verhältniſſes eben in den andern Wiſſenſchaften gegeben? Denn unmöglich ſcheint, daß die Philoſophie gegen alle beſtimmend ſich verhalte, ohne daß dieſe hinwiederum auf ſie beſtimmend zurückwirken, da es doch etwas Gemeinſchaftliches ſeyn muß, wodurch ſich alle von der Philoſophie unterſcheiden, und wovon in dieſer ſich das Gegentheil findet. Auch dieſes Gemeinſchaftliche der andern Wiſſenſchaften aber iſt nicht ſchwer zu entdecken: es beſteht darin, daß ſie insgeſammt nur mit eingeſchränkten, d. h. bloß einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenſtänden zu thun haben, wovon das Gegentheil, das in der Philoſophie ſeyn ſoll, nur der vollkommene Gegenſtand (l'objet accompli)[1], d. h. der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthaltende ſeyn kann — das Ideal, um mit Kant zu ſprechen. Daß alſo die Philoſophie mit dieſem beſchäftigt ſey, iſt allerdings nicht ſelbſt ſchon eine philoſophiſch gefundene, aber auch keine bloß vorläufige Beſtimmung in dem Sinn, daß man nach Umſtänden ſie auch wieder aufgeben könnte: möge man ſie eine äußere nennen, weil ſie nicht aus dem Innern der erſt aufzuſtellenden Philoſophie, ſondern aus ihrem Verhältniß zu den andern Wiſſenſchaften abzuleiten iſt. Aber ein anderes Mittel, zu dem Begriff zu gelangen, ohne welchen alles Reden von Philoſophie ein völlig richtungsloſes wäre, gibt es nicht; auch Ariſtoteles weiß die Philoſophie unmittelbar nicht anders als durch ihren Unterſchied von allen andern Wiſſenſchaften zu beſtimmen[1].

---

[1] Der ſuperlative Ausdruck macht ſich hier von ſelbſt überflüſſig.

Das aber haben gewiß einige als einen unberechtigten Vorgriff angeſehen, daß gleich zu einem Gegenſtande fortgegangen werde — nicht in bloß logiſchem Sinn des Worts, ſondern im realen, wo er ein wirkliches Ding bedeutet. Dieſer Meinung werden diejenigen ſeyn, welche zum Ueberdruß wiederholen: das allein Wirkliche ſey die Idee, das an und für ſich Seyende, wie ſie es nennen, ſey das Allgemeine, alles Reale in den Begriffen. Die Idee hat durch Kant eine hohe Bedeutung erhalten, aber der wahre Gedanke iſt ihm nicht die Idee, ſondern das durch die Idee beſtimmte Ding. Der Ausdruck wäre ein leerer, tautologiſcher, wenn das durch die Idee, d. h. durch das reine Denken, Beſtimmte ſelbſt wieder nur ein Gedachtes wäre. Sinn hat er nur, wenn das durch die Idee beſtimmte Ding ſo wirklich, ja in Wahrheit wirklicher als irgend ein durch die Sinne beſtätigtes iſt, und etwas Beſonderes, ſie von allen Wiſſenſchaften Unterſcheidendes hat die Philoſophie nur, wenn ihr Gegenſtand durch das reine Denken geſetzt, und doch nichts Allgemeines und Unbeſtimmtes, ſondern das Allerbeſtimmteſte, nichts Unwirkliches, ſondern das Wirklichſte iſt.

Man kann wohl im Gegenſatz mit den andern Wiſſenſchaften, deren jede zwar auch mit dem Seyenden (denn von dem ganz und gar Nichtſeyenden gibt es keine Erkenntniß), aber dem mit einer beſondern Beſtimmung geſetzten zu thun hat, im Gegenſatz alſo mit dieſen kann man wohl als erſte Erklärung gelten laſſen: die Philoſophie beſchäftige ſich mit dem Seyenden im Allgemeinen und ohne beſondere Beſtimmung[1]; aber man kann dabei nicht ſtehen bleiben: man kann von dem Seyenden nicht reden, als wäre es ſelbſt ein ſeyendes (ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης), für ſich iſt es nur Attribut[2], und Nichts (bloßer Begriff) ohne das, deſſen es iſt, und das ihm Subjekt (oder Uſia) iſt. Für ſich, ohne das es ſeyende, kann es gar nicht ausgeſprochen werden[3]; daher ſogleich die Frage: Was, d. h. welcher Gegenſtand, es — ſey, τί τὸ ὄν; die Frage, die, auch ohne ſie auszuſprechen, die alten joniſchen Philoſophen, welchen das Feuer oder das Waſſer oder die Luft das Seyende war, ſo gut als Fichte, der dieſes das Seyende-ſeyende in das menſchliche Ich ſetzt, an ſich gerichtet haben mußten. Dieſe Frage ſucht, wie gezeigt, nicht das Attribut zum Subjekt, ſondern das Subjekt zum Attribut, das ὂν zu dem ὄν, daher die Beſtimmung: ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, daher das von je und immer Geſuchte und in Frage Geſtellte, Was das Seyende ſey, nach Ariſtoteles ſo viel als was die Uſia ſey[4]. Denn nicht für jeden, der dieß hört, wird es überflüſſig ſeyn, wenn wir wieder daran erinnern, daß die Uſia bei Ariſtoteles nicht Weſen (essentia) iſt, wie bei Platon; die Scholaſtiker haben dieß richtig vermieden und dafür substantia geſetzt; ſie iſt nicht das Seyende, ſondern wovon das Seyende geſagt wird (καθ' οὗ λέγεται τὸ ὄν), und dieſem Urſache des Seyns (αἰτία τοῦ εἶναι). Allgemein: wovon alles, aber was ſelbſt von nichts geſagt wird; da aber alles, was immer geſagt wird, ein Seyn ausdrückt, ſo erhellt auch hieraus, daß die ariſtoteliſche Uſia nicht das Seyende iſt, ſondern das, was das Seyende iſt, und es möchte damit auch dieſer von uns angenommene Ausdruck hinlänglich erklärt ſeyn.

---

[1] Οὐδεμία τῶν ἄλλων (ἐπιστημῶν) ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. Metaph. IV. 1 (61, 1 ss.) u. a.

---

[1] καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος. Metaph. XI, 3 in.

[2] κατηγόρημα μόνον, X, 2 (196, 15), keine φύσις καθ' αὑτήν, IV, 1 (61, 7).

[3] Ariſtoteles III, 4 (p. 55, 10 ss.) unterſcheidet zwei Fragen, die erſte: πότερόν ποτε τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὂν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὂν ἐστιν; die andere: τί ποτ' ἐστι τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως; die erſte ſey Platons Frage, die er verwirft, die andere iſt die ſeine und die rechte.

[4] Τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία. VII, 1 (129, 7).

Auf welche Weiſe nun vom Seyenden zu dem, was das Seyende iſt, zum eigentlichen Princip gelangt wird, hat uns bisher beſchäftigt und war nothwendig das Erſte. „Der Weiſe, ſagt Ariſtoteles, muß nicht bloß wiſſen, was aus den Principen folgt, ſondern auch in Anſehung der Principe ſelbſt in der Wahrheit ſeyn. Die Weisheit alſo iſt nicht bloße Wiſſenſchaft, ſondern Wiſſenſchaft und Nus, Wiſſenſchaft, die das Haupt, d. h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat“[1], die alſo von dieſer Seite nicht mehr Wiſſenſchaft, ſondern Nus, d. h. das Denken ſelbſt iſt, dem allein ein Verhältniß zu den Principen iſt[2]. Das Denken geht über die Wiſſenſchaft. Wir fühlen das Zufällige unſeres Wiſſens, nicht dieſes oder jenes, z. B. des ſogenannten empiriſchen, ſondern unſeres Wiſſens überhaupt; denn z. B. auch das rein mathematiſche iſt ja doch am Ende, wie wir geſehen, ſeinen Vorausſetzungen nach ein zufälliges. Dieſe Zufälligkeit des Wiſſens ſchreibt ſich davon her, daß es ſeinen Zuſammenhang mit dem, was im Denken iſt, verloren hat. Denn nur im Denken iſt die urſprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, dieſen Zuſammenhang wieder zu finden und ſoweit möglich herzuſtellen, das iſt die Urſache, daß das Denken vor der Wiſſenſchaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, ſie bis in den durch das reine Denken geſetzten Zuſammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweiſen. Die meiſten zwar, wie ſchon bemerkt, drängen ſich zur Wiſſenſchaft. Es iſt leicht, die Erfahrung zu machen, daß die Wiſſenſchaft im Allgemeinen mehr anzieht, als das reine Denken. Die Wiſſenſchaft hat etwas Fortreißendes, wie ſich dieß bei der erſten Erſcheinung der hier zur Darſtellung kommenden Wiſſenſchaft gezeigt hat, ſie läßt den ihr Folgenden nicht aus und zieht auch den nicht Wollenden mit ſich fort.

---

[1] Ethic. Nicom. VI, 7: *Δεῖ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν· ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.*

[2] *Τῶν τριῶν* (der *φρόνησις, σοφία* und *ἐπιστήμη*) *μηθὲν ἐνδεχομένου λείπεται, τὸν νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Ethic. Nicom. VI, 6. Vergl. hiezu die eben S. 303 angeführten Stellen aus Anal. Post. II.

Aber auch uns treibt es zur Wiſſenſchaft. Denn das Princip ſelbſt ſtrebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen iſt, ohne ſich als Princip erweiſen zu können. Es iſt wohl im Denken, aber nur materiell oder weſentlich, nicht als ſolches; als ſolches iſt es ſelbſt nur in potentia, denn wir beſitzen es, aber nur durch das Seyende, als ſein logiſches prius, an das es gebunden iſt; alſo iſt hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es iſt nicht zu ſagen, daß das Princip das Seyende hat, ſondern umgekehrt, daß das Seyende das Princip hat, iſt der richtige Ausdruck, wie er denn auch der des Ariſtoteles iſt[1].

Das Princip für ſich, es nicht bloß durch das Seyende, ſondern frei vom Seyenden zu haben, dieſes alſo wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wiſſenſchaftlichen Denkens ſeyn können. Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun ſelbſt Gegenſtand des Denkens, und in dieſem Sinne könnte das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken wohl Denken über das Denken genannt werden, aber nicht, wie es diejenigen mißverſtanden haben, die nicht mit dem Denken ſelbſt, ſondern mit dem Denken über das — natürlich dann völlig leere — Denken anfangen wollten.

Mit dem Princip, wie es im reinen Denken iſt, d. h. feſtgehalten von dem Seyenden, konnten wir nichts, wie man zu reden pflegt,

---

[1] Beweis die auch in anderer Hinſicht lehrreiche Stelle, Metaph. VII, 16 (161, 17): *Οὐδενὶ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστιν οὐσία.* Das Beſondere des Ausdrucks veranlaßt den Alexander zu der Bemerkung: *δύναται τὸ ἔχειν καὶ ἀντὶ τοῦ ἔχεσθαι εἰρῆσθαι· τὸ γὰρ ἔχεσθαι ὑπὸ τοῦ κυρίως ὄντος τε καὶ ἑνός, τοῦτ' ἔστι τῆς οὐσίας, καὶ εἶναι ἐν αὐτῇ λέγεται ὄντα τε καὶ ἓν ἕκαστον τῶν συμβεβηκότων αὐτῇ, ὡς τὸ ποσόν τε καὶ ποιὸν καὶ ὅσα ὁμοίως τούτοις ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐστί.* Comment. p. 212, 123. Auch ſonſt hat dem Ariſtoteles das Attribut das, von dem es geſagt wird. Man ſ. u. a. IV, 2 (63, 28).

anfangen, denn es iſt uns nicht *als* Princip. Die Anziehung aber, die das Seyende auf es ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtſelbſtſeyn des letzteren (des Seyenden); damit wir alſo das Princip von ihm frei haben, muß das Seyende aus dem bloß potentiellen, hyliſchen Seyn, das ein relatives Nichtſeyn iſt[1], erheben, die bloße *Potenz* des Selbſtſeyns, die in ihm iſt, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung geſetzt werden. Erſcheint das ſo vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerſt nur gegen ſein nächſt Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als deſſen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, ſo erſcheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche ſiegreiche, und darum *an ſich* Wirkliche, d. h. *als* Princip. Auf dieſe Weiſe wäre das früher rein noetiſch (dialektiſch) Gefundene in einen Proceß umgeſetzt worden, und auf dem Wege des zur *Wiſſenſchaft* auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte. Denn das im reinen Denken Gefundene war nicht Wiſſenſchaft zu nennen, es war nur der Keim der Wiſſenſchaft, welche entſteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte — die Idee — auseinander geſetzt wird. Als Wiſſenſchaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird dieſe mit Recht *die erſte* Wiſſenſchaft heißen, und gleichwie ſie ſelbſt nur die auseinandergezogene Idee iſt, ſo iſt auch das, was ſie *erzeugt*, daſſelbe Denken, welches in der dialektiſchen Begründung thätig geweſen.

Die nächſte Frage wird ſeyn: ob dieſe erſte Wiſſenſchaft ein Princip hat und, wenn ſie ohne ein ſolches nicht zu denken iſt, welches? Die Antwort ergibt ſich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn — wir können es das außergöttliche[2] nennen — war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber daſſelbe müſſen wir von dem Princip ſagen, ſofern es vom Seyenden frei geworden und rein in ſich ſelbſt — wir wollen ſagen in ſeiner reinen

---

[1] Das bloße ὑλικῶς ὂν iſt = δυνάμει δυνάμει ὂν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1 ss.).

[2] Verſteht ſich, nur ideal außergöttliche.

Gottheit — iſt, nämlich daß es als dieſes in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem ſo iſt, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt ſind, beide als bloße Möglichkeiten ſich verhalten, ſo wird, angenommen und vorausgeſetzt, daß auch die Wiſſenſchaft, welche wir *die erſte* genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken iſt, es wird, ſage ich, Princip dieſer Wiſſenſchaft weder das eigentliche Princip, das als ſolches erſt zu erkennen iſt, noch allerdings auch das bloße Seyende ſeyn können, wohl aber das Ganze, als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des außer dem Princip geſetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden geſetzten Princips — der rein in *ſich* ſeyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die *Idee* genannt haben, hört dadurch, daß es die Gottheit, nicht die als ſolche ſchon geſetzte, aber doch die als ſolche zu ſetzende *hat*, es hört damit nicht auf, die Idee zu ſeyn, es wird zur *abſoluten* Idee, in der Gott und Welt gleicherweiſe als Möglichkeiten begriffen ſind; die ſo entſtehende Wiſſenſchaft erſcheint als Syſtem eines alles, alſo auch Gott begreifenden Abſoluten, das zur Unterſcheidung von dem bloß im materiellen Sinn Abſoluten, dem Seyenden, das ſchlechthin Abſolute genannt wurde. Auf dieſe Weiſe geſchieht es, daß im Uebergang zur Wiſſenſchaft als ſolcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur *Materie* der Entwicklung wird. Verwunderliches iſt darin nichts, es iſt nur natürlich, daß das im urſprünglichen Denken Geſetzte, indem es einem ſich über es erhebenden Denken zum Gegenſtand wird, eine andere Bedeutung erhält.

In Bezug auf die erſte Wiſſenſchaft aber, von der wir einen vorläufigen Begriff zu geben geſucht haben, erhebt ſich folgendes Bedenken. Dem Begriff zufolge wäre das Eigenthümliche dieſer Wiſſenſchaft eben dieß, daß ſie das eigentliche Princip nur zum Reſultat, daß ſie Gott erſt *als* Princip, aber nicht *zum* Princip hat. Es entſteht deßhalb, ſobald der Begriff der erſten Wiſſenſchaft da iſt, auch ſchon der Gedanke einer zweiten, welche das Princip (Gott) nicht bloß als Princip, ſondern zum Princip hat, und die exiſtiren muß, weil ihretwegen das Princip als ſolches geſucht wird, eigentlich alſo ſie ſelbſt die geſuchte, die ζητουμένη noch in einem ganz andern Sinn iſt, als in welchem Ariſtoteles ſchon die erſte Wiſſenſchaft ſo nennt. Als die eigentlich geſuchte wird ſie die letzte ſeyn, zu welcher die allgemeine erſt gelangt, nachdem ſie durch alles andere hindurchgegangen, als die letzte aber zugleich die höchſte. Und wenn die, welche eigentlich nur ſie ſuchte, eben dieſes Suchens halber Philoſophie genannt wird, ſo müßten wir für ſie (die geſuchte) den ſtolzen Namen der σοφία in Anſpruch nehmen, wenn wir nicht überlegten, daß auch ſie nur ein Ideal iſt, das erſt verwirklicht werden muß, und auch verwirklicht, ſtets nur ein menſchliches Werk, alſo mehr im Streben nach der höchſten Wiſſenſchaft feſtgehalten, als ganz erreicht ſeyn wird. Vielmehr aber werden wir ſagen, daß Philoſophie der allgemeine Name iſt für die auf das Princip gehende Wiſſenſchaft, ſey es, daß ſie es erſt der Potentialität entreißt, worin allein das reine Denken es hat, ſey es, daß ſie von ihm als ſolchem ausgeht; bemerken werden wir ferner, daß, nachdem von einer letzten Wiſſenſchaft geſprochen worden, der Ausdruck „die erſte Wiſſenſchaft" unſicher geworden; denn ſie iſt doch nicht die erſte in dem Sinn, in welchem dieſe die letzte iſt (d. h. als beſondere), und daß es daher gerathen ſeyn wird, jene die erſte Philoſophie (ἡ πρώτη φιλοσοφία wechſelt bei Ariſtoteles mit ἡ πρώτη ἐπιστήμη), dieſe die zweite Philoſophie zu nennen, unter welcher Ariſtoteles freilich nicht daſſelbe verſtehen konnte, da er von der Wiſſenſchaft, die vom Princip (Gott) ausgeht, nicht weiß. Ihm fällt die Phyſik unter die δευτέρα φιλοσοφία[1]. Ueberhaupt beſchränkt er die Philoſophie nicht wie wir auf das Princip, und ſpricht ſogar von drei Philoſophien, der mathematiſchen, phyſikaliſchen und theologiſchen[2]; die letzte iſt der Würde nach die erſte (ἡ πρώτη) und den andern gegenüber allerdings

---

[1] Metaph. VII, 11 (152, 6).

[2] Metaph. VI, 1 (123, 8).

Theologie, weil jene auf das eigentliche Princip, Gott, nicht zurückgehen, oder genauer: bis zum eigentlichen Princip, Gott, nicht fortgehen, den dieſe als letzte oder End-Urſache hat. (Der erſten Philoſophie wird aber immer das bleiben, daß ſie die allgemeine Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft ſchlechthin iſt, die Philoſophie im zweiten Sinn aber wird unter den beſondern zwar die letzte und höchſte, aber ſelbſt nur eine beſondere ſeyn).

Dieſe Erklärungen angenommen, werden wir alſo von der Philoſophie überhaupt ſagen können, was Platon von der Sophroſyne, d. h. der ganzen und vollkommenen Beſinnung, die ja nur in der Philoſophie iſt, gleichſam vorbildlich für dieſe geſagt hat: alle andern Wiſſenſchaften ſind Wiſſenſchaften von anderem, aber nicht ihrer ſelbſt, ſie allein Wiſſenſchaft ſowohl der andern Wiſſenſchaften als auch ihrer ſelbſt[1]. Wenn aber dieſes ſo benutzt würde, wie von einigen, oft aber nach bloßem Hörenſagen geſchehen iſt, ſo würde, wie gezeigt, daraus folgen, daß man die Philoſophie nie anfangen könne.

Nachdem wir nun aber in ein neues Stadium unſerer Entwickelung getreten, ſo möge zu näherer geſchichtlicher Orientirung Folgendes dienen. Kant — wir führen gern alles, was nach ihm Bedeutung in der Philoſophie erlangt hat, auf ihn zurück, denn *ihm* war es gegeben, beſtimmend für den ganzen ferneren Verlauf der philoſophiſchen Bewegung zu werden, er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte — Kant alſo fühlte zuerſt, daß eine definitive Metaphyſik nicht ſo unmittelbar ſich aufſtellen laſſe, als man für möglich gehalten hatte, daß eine Beurtheilung der *Möglichkeit* vorausgehen müſſe, dieſe Unterſuchung aber nicht möglich ſey ohne eine allgemeine Unterſuchung des menſchlichen Wiſſens überhaupt und des demſelben Möglichen und Erreichbaren. Dieſe Unterſuchung, ſtreng wiſſenſchaftlich geführt, wurde aber ſelbſt zur Wiſſenſchaft — zur Wiſſenſchaft des Wiſſens. *Fichte*, Kants unmittelbarer Nachfolger, hatte keine andere Abſicht, als eben dieſe, Kants Kritik des Erkenntnißvermögens, die zunächſt von bloßen Wahrnehmungen ausgegangen, auch ſonſt noch viel Zufälliges in ihren Entwicklungen darbot, dieſe zur Wiſſenſchaft zu erheben. Damit war denn wie von ſelbſt auch die Meinung verbunden, daß dieſe Wiſſenſchaft, wenn erlangt, die Philoſophie ſelbſt ſeyn werde, welche künftig den althergebrachten Namen aufgeben und Wiſſenſchaftslehre heißen ſollte. Bei Kant war dieß keineswegs ſo entſchieden, daß die Philoſophie gleichſam gar nicht ſelbſt Wiſſenſchaft, ſondern nur Wiſſenſchaft der andern Wiſſenſchaften ſeyn ſolle, er ſchien außer der Kritik noch immer eine, nur durch dieſelbe auf den rechten Standpunkt und Weg gebrachte Metaphyſik übrig zu laſſen[1]. Anders ſchon ſeine in allem andern ſklaviſch folgenden Schüler; für dieſe war die Philoſophie in der Kritik ſelbſt enthalten. Fichte, damit ihm die Kritik Wiſſenſchaft werde, bedurfte eines Princips. Hauptinhalt aber und bleibendes Reſultat der Kritik war ihm der Idealismus, den ſie ſchon durch die Analyſe der allgemeinen Anſchauungsformen (Raum und Zeit) begründet hatte, daß nämlich die Welt ſo wie wir ſie vorſtellen außer uns gar nicht exiſtire und eine bloße Erſcheinung in uns ſey. Darin nun hatte Fichte ganz richtig geſehen, daß das Princip dieſes Idealismus im menſchlichen Ich ſey, im menſchlichen, doch darum nicht im empiriſchen, ſondern im transſcendentalen Ich, in jener dem Begriff oder der Natur nach ewigen „Thathandlung“, die das Weſen jedes einzelnen Ichs, und über jedes empiriſche Bewußtſeyn hinausgehend und ihm zu Grunde liegend, in der That, wie er ſagte, *das nur noch zu Denkende* iſt[2]. Dafür alſo, daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerſt ſich ganz emancipirt und den Gedanken der frei *durch das bloße Denken hervorzubringenden Wiſſenſchaft* gefaßt, ſoll Fichte billig immer und vorzüglich gefeiert, und der ſpäteren Verwirrung, in die er durch übel verſuchte Selbſtverbeſſerung gerathen, nicht gedacht werden. Nächſtdem nun aber, und nachdem das Ich als Princip der geſammten Erſcheinung aufgeſtellt war, ward es zur unerläßlichen Forderung, das Ich, durch Ableitung der geſammten Erſcheinungswelt aus ihm, auch durch die That als Princip zu erweiſen. Das Ich iſt Fichte zwar nicht bloß Princip der Erſcheinungswelt, ſondern, weil er der Dinge an ſich, die Kant noch hatte ſtehen laſſen, und damit jeder Vorausſetzung ſeines Idealismus ſich entledigt hatte, war ihm das Ich Princip überhaupt, das ſich aber, ſollte wirkliche Wiſſenſchaft entſtehen, theils zur äußeren Erſcheinung (Natur), theils zum menſchlichen Ich und deſſen eigner Welt fortbeſtimmen mußte, die in der Vorſtellung Gottes als außerweltlichen Weſens ihren Abſchluß und ihre letzte Ruhe fand. Fichte überſah das mittelſt der Beſtimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objectiven Darſtellung benutzen konnte, wie dieß nach ihm ein anderer gethan[1], während er nun den Fortgang, ohne den keine Wiſſenſchaft iſt, durch bloß ſubjective, äußerliche, bei allem Anſchein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben ſuchte, doch nur zufällige Reflexionen vermitteln mußte. So verſank ein Unternehmen, mit deſſen Princip noch immer eine objektive Bedeutung verbunden ſeyn konnte, durch die Ausführung in völlige Subjektivität, und fiel dadurch der vollkommenen wiſſenſchaftlichen Unfruchtbarkeit anheim. Es findet ſich in der ganzen fernern Entwicklung außer der des Princips nicht Ein inhaltsvoller Gedanke, der ſich auf Fichte zurückführen ließe.

---

[1] Charmid. p. 165 C.

---

[1] Vergl. die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik d. r. V., Hartenſtein'ſche Sammlung, S. 29.

[2] Grundlage der Wiſſenſchaftslehre S. 4.

Indem ſich Fichte des Eingehens in die Erſcheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in ſeine eigene Erſcheinung, zu der es ſich nämlich fortbeſtimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieſes empiriſchen, ſelbſt der Erſcheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erſcheinung erhabenen, jenſeits derſelben ſtehenden, aber zum Abſchluß einer außerdem ziel- und endloſen Welt ſchlechterdings erforderlichen Weſens, der Gedanke Gottes gehört[2]. Fichte konnte die

---

[1] Im Syſtem des transſcendentalen Idealismus (1800), das übrigens ſelbſt wieder nur als Uebergang und Vorübung diente.

[2] *Πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος* (unveränderlichen): Arist. Metaph. XI. 2.

Thatſache leugnen, dieß war nicht wiſſenſchaftlicher — aber factiſcher Atheiſmus. Bekanntlich war dieß der Punkt, an dem Fichtes Lehre ſcheiterte; denn die äußern Folgen, die dieſer wiſſenſchaftliche Schiffbruch für ſeine Perſon hatte, waren höchſt zufällig mit dieſem verknüpft. Die Deutung, die er dem religiöſen Glauben zu geben ſuchte, empörte durch ihre Flachheit den allgemeinen Verſtand weit mehr, als die Keckheit ſeines Idealiſmus ihn zurückgeſtoßen hatte; ich ſage ſeines Idealiſmus, denn nicht eigentlich den kantiſchen lehrte er, ſondern den, zu dem nach ſeiner und Fr. H. Jacobis noch früher geäußerter Meinung[1] Kant, wenn er ſich gleich blieb, fortgehen mußte.

Wurde nun aber das Ich als abſolutes Princip der gemeinſchaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, ſo war damit auch der Grund aufgehoben, jenes abſolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menſchliches eingeführt war; an die Stelle deſſelben mußte der abſtracte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verſtändliche Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, treten, womit ſich der Sinn verband, daß in Einem und demſelben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) und das Subjekt als ſolches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) geſetzt und begriffen ſey.

Bekanntlich war dieß die Ausdrucksweiſe des ſogenannten abſoluten Identitätsſyſtems, ein Name, den übrigens der Urheber ſelbſt nur einmal gebraucht hat, nur, um es überhaupt und insbeſondere von dem Fichteſchen zu unterſcheiden, welches der Natur gar kein ſelbſteignes Seyn gelaſſen, ſondern ſie zum bloßen Accidens des menſchlichen Ichs gemacht hatte. Dagegen ſollte der Name ausdrücken, daß in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbſtändigkeit einander gegenüberſtehen, das eine nur das ins Objekt hinübergetretene (denn die Potenzen ſind ja Subjekte), das andere nur das als ſolches geſetzte Subjekt ſey. Abgeſehen von dieſer nächſten geſchichtlichen Beziehung iſt der Name zu allgemein, um etwas zu ſagen. Iſt es aber ein Unglück zu nennen, daß keine beſondere Bezeichnung zu finden war für ein Ganzes, das eben keine beſondere Lehre oder Wiſſenſchaft, das nur allgemeine Wiſſenſchaft ſeyn ſollte, und wäre nicht ſogar eine ganz willkürliche Bezeichnung noch immer einer falſchen vorzuziehen, wie die iſt, welche ſelbſt jetzt noch einige ſich erlauben, die es bequem finden, jene Wiſſenſchaft die Naturphiloſophie zu nennen, obgleich man oft genug erklärt hat, daß dieſe nur eine Seite von ihr ſey? Vielleicht aber geſchieht dieß ſogar aus Nachgiebigkeit gegen diejenigen, welche mit jener Bezeichnung zu verſtehen geben wollten, was ſie in ihrer Enge wahrſcheinlich ſelbſt glaubten: es ſey mit dem Ganzen etwas dem bekannten Système de la Nature Aehnliches bezeichnet.

---

[1] Man ſ. die bekannte Beilage zu deſſen David Hume, auf die ſich auch Fichte öfters berufen.

Geſtehen wir indeß, daß der Grundgedanke, in Folge deſſen göttliches und außergöttliches Seyn wie in einem gemeinſchaftlichen Abgrund zu verſchwinden ſchien, wohl im Stande war, jede Art von wiſſenſchaftlicher, zumal aber religiöſer Beſchränktheit gegen ſich aufzurufen, und geben wir ferner zu, daß in der erſten Begeiſterung der Aufſtellung nicht alles geſchehen war, was geſchehen konnte, gehäſſige Verdächtigungen abzuwehren. Zu dieſem zähle ich ſelbſt nicht den ſo allgemeinen und ſo populär gewordenen Vorwurf des Pantheismus, inwiefern nur das zu Grunde liegende Princip gemeint war. Für dieſes, das ſchlechthin Abſolute, acceptiren wir ſogar den Ausdruck, und behaupten, daß er ihm allein wirklich zukomme. Denn z. B. in Spinozas Begriff, der auch dieſen Namen erhält, ſehen wir wohl das Pan, weil er das Seyende hat, können aber darin nichts von Theismus ſehen, da ihm Gott nur das Seyende iſt, nicht das was das Seyende iſt. Soll aber das Wort auch auf die Wiſſenſchaft ſelbſt gehen, ſo könnten wir insbeſondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner Theismus (wie man jetzt ſtatt des ehemaligen Deismus ſagt) als der Gegenſatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, daß gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wiſſenſchaft auf dieſes Ziel eines reinen Theismus, auf den von allem andern abgeſonderten Gott hinausführt. Es iſt in dem erſten Theil dieſer Vorträge gezeigt worden, was im alten Teſtament der Name bedeutet, nämlich eben den Gott in der Abſonderung, in der existentia separata, wie auch zum Theil ältere Theologen ſich ausgedrückt haben, nur daß es an dem rechten Sinn fehlte, weil nach den angenommenen Begriffen das Woven der Abſonderung nicht wohl anzugeben war. Heiligen nun aber bedeutet im Hebräiſchen urſprünglich durchaus nichts anderes als abſondern, wie aus dem zweiten Gebot erſichtlich iſt: Du ſollſt den Sabbath heiligen, d. h. dieſen Tag als einen von allen andern abgeſonderten, nichts mit ihnen gemein habenden halten. Die Wiſſenſchaft alſo, welche um nichts anderes bemüht iſt, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem erſten Begriff Gottes als des allgemeinen Weſens im unmittelbaren Denken geſetzt iſt, rein ab- oder auszuſcheiden, damit er in ſeinem reinen Selbſt erkennbar werde — dieſe Wiſſenſchaft wäre wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: Geheiligt werde — *ἁγιασθήτω = χωρισθήτω* — dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wiſſenſchaftlicher Theismus ſelbſt im Princip Pantheismus vorausſetzt.

Aber auch damit, wär' es geltend gemacht worden, ließ ſich dem eigentlichen Irrthum nicht vorbeugen; es kam darauf an, in welchem Sinn jenes ganze Verfahren verſtanden wurde: ob als eigentliche — wir wollen ſagen, ob als wiſſende — oder als bloß denkende Wiſſenſchaft.

Die ganze große Zurüſtung der kantiſchen Kritik hatte Einen letzten Zweck, die Frage zu beantworten, ob ſich die Exiſtenz Gottes beweiſen laſſe. Zu dem Ende hatte Kant alle die verſchiedenen Facultäten, die im Ganzen die menſchliche Vernunft ausmachen, zuſammengerufen und ins Verhör genommen, d. h. die Unterſuchung war ganz ins Subjekt eingeſchloſſen. Durch das ſogenannte Identitätsſyſtem erhielt ſie die Wendung ins Objektive. Die Frage war nicht, wie wir Gott zu erkennen vermögen, ſondern wie Gott an ſich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntniß werde. Nun verlangen wir aber alle und zwar unmittelbar nach der eigentlichen Wiſſenſchaft. Selbſt Kants

Kritik hatte dieß nicht zurückdrängen können, und einen vorausgehenden zuverſichtlichen Glauben derſelben nur erhöht. Früh genug wenigſtens hatte ein ganz friſch von derſelben Hergekommener vorausgeſagt, aus den Trümmern des durch den Kriticismus niedergeworfenen werde, nur weit herrlicher und mächtiger als jener rationale, ein neuer Dogmatismus ſich erheben[1]. Hieraus (daß eigentliche Wiſſenſchaft immer von der Ferne gewollt iſt) erklärt ſich, daß jenes ſtufenweiſe Ausſcheiden des Potentiellen ſo allgemein als der Hergang des wirklichen Werdens genommen wurde. Dieß vorausgeſetzt, da in der Indifferenz Gott dem eignen oder abgeſonderten Seyn nach übrigens nur potentiâ war und die Bewegung nicht in Gott ſondern das Seyende gelegt wurde, war die Vorſtellung eines Proceſſes, in dem Gott ewiger Weiſe verwirklicht werde, und alles, was übel berichtete und ſonſt vielleicht nicht zum Beſten bedachte Menſchen (homines male feriati) weiter daraus gemacht haben oder hinzugefügt haben, nicht abzuhalten.

Aber die Wiſſenſchaft, welche nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der die Möglichkeit der Metaphyſik unterſuchenden Kritik war, die offenbar auch nur kritiſche, inſofern verneinende Wiſſenſchaft war, als ſie ihren Zweck nur durch Ausſcheidung deſſen, was nicht wirklich Princip ſeyn konnte, erreichte; die ſo beſchaffene konnte ſo wenig die Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn, als Kants Kritik die Metaphyſik ſelbſt ſeyn konnte. Das durch ſie erſt wirklich ein Princip Werdende, konnte nicht in ihr ſelbſt Princip, Princip wirklicher, poſitiver, behauptender Wiſſenſchaft ſeyn. Was ſie dagegen wirklich geweſen, gibt ihr eine Bedeutung, durch die ſie über alle beſondern Wiſſenſchaften erhoben wird.

Es wird um ſo nöthiger ſeyn, daß wir ihre wahre Natur ausführlicher darlegen, je mehr dieſe verkannt, ſie ſelbſt mißverſtanden und übel angewendet werden.

Es war die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten

---

[1] Man ſ. die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, wieder abgedruckt in Schellings philoſophiſchen Schriften, I. Band (in dieſer Geſammtausgabe Abth. I, Band I).

Kritik, daß dem menſchlichen Geiſt endlich und zum erſten Mal die rein rationale Wiſſenſchaft errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphyſik noch bis auf die Wolffiſche Zeit ein Kapitel de miraculis, ein anderes de revelatione finden konnte. Dieſe Metaphyſik wollte rationaler Dogmatismus ſeyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein ſubjektives und zufälliges ſeyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige Syſtem eines objektiven Rationalismus, der nicht von ſubjektiver Vernunft, der von der Vernunft ſelbſt erzeugt war. Reine Vernunftwiſſenſchaft iſt ſie ſowohl vermöge deſſen, woraus ſie ſchöpft, als was in ihr das Schaffende iſt. Denn in das Seyende iſt die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft ſich gefaßt und materialiſirt hat, die unmittelbare Idee, d. h. gleichſam Figur und Geſtalt der Vernunft ſelbſt. Alſo iſt auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es iſt kein Wille noch irgend etwas Zufälliges, wodurch ſie beſtimmt iſt; Gott, oder das was das Seyende iſt, iſt das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende; und es wird vielmehr um ſo vollkommener dieſe Wiſſenſchaft ihren Begriff erfüllen, je ferner ſie ſich das Ziel, d. h. Gott hält, je mehr ſie beſtrebt iſt, alles ſo weit nur möglich ohne Gott, in dieſem Sinn, wie man zu ſagen pflegt, bloß natürlich oder vielmehr nach rein logiſcher Nothwendigkeit, zu begreifen. Denn es liegt in dem Seyenden, d. h. in der Vernunft, nicht bloß der Stoff, es iſt ebenſowohl das Geſetz der Bewegung in ihm vorherbeſtimmt. Die Principe, die in der Idee — in dem Seyenden — als bloß mögliche oder Potenzen ſind, waren im reinen Denken die Hypotheſes oder Vorausſetzungen des an ſich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypotheſis des ihm Folgenden, $-A$ die Hypotheſis von $+A$, beide zuſammen die Hypotheſis von $\pm A$: alle zuletzt von dem, was allein eigentlich Princip iſt, dem rein Wirklichen, in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieſes Verhältniß der Potenzen bringt mit ſich, daß hier das Umgekehrte der ſonſt gewohnten Ordnung gilt, daß nämlich das Vorausgehende im Folgenden ſeine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach bloße

Potenz iſt [1]. Daſſelbe Geſetz wird nun aber auch das der Wiſſenſchaft ſeyn, die ja nur als wirklich und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und implicite war. Das Geſetz, das Ariſtoteles gelegenheitlich, da wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgeſprochen, das Geſetz: Immer beſteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende [2], dieſes Geſetz hatte beſonders die Naturphiloſophie in größter Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt; für dieſe iſt es nachzuweiſen; die ganz analoge Darſtellung der idealen Seite iſt zum großen Nachtheil der Sache von dem Urheber ſelbſt nicht veröffentlicht worden.

Aber nicht bloß woraus ſie ſchöpft, auch das Schaffende dieſer Wiſſenſchaft iſt die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Geſetzte hinausgehende Denken, und ſie iſt darum, wie ſchon angedeutet, nicht eigentlich wiſſende, ſondern *denkende* Wiſſenſchaft. Sie ſagt nicht: das außergöttliche Seyn exiſtirt, ſondern: *nur ſo iſt es möglich*, wo alſo immer ſtillſchweigend das Hypothetiſche zu Grunde liegt: *wenn* es exiſtirt, ſo wird es nur auf dieſe Weiſe, und nur ein ſolches oder ſolches ſeyn können. Im weitern Sinn nennt man auch dieß von einer Sache a priori ſprechen, oder ſie a priori (dem Seyn voraus) beſtimmen. Inſofern auch rein *aprioriſche Wiſſenſchaft*, wird ſie ſeyn jene Wiſſenſchaft, die wir die erſte genannt, weil ſich das Denken unmittelbar in ſie aufſchließt.

In allen dieſen Beziehungen wird unter den philoſophiſchen deductiven Wiſſenſchaften dieſe erſte die den demonſtrativen am meiſten ſich nähernde ſeyn. Sie iſt der Mathematik gleichartig ſchon durch das Allgemeine, was von letzterer Ariſtoteles ſagt, daß ſie, was in einer Figur, z. B. dem rechtwinkeligen Dreieck bloß potentiâ iſt, wie das Verhältniß der Hypotenuſe zu den Katheten, daß ſie dieß findet, indem die Denkthätigkeit (ὁ νοῦς ἐνεργήσας) es zum Actus erhebt [3], und daß ſie auf ſolche Weiſe das ihr Zuſtändige erkennt. Darin alſo ſind ſich beide gleich. Es verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß jenes Ueberführen in Wirklichkeit doch nur im Denken geſchieht, und das Wirkliche ſtets nur das durch die Möglichkeit Beſtimmte iſt; der Sinn keines Satzes in der Geometrie iſt, daß dem wirklich ſo ſey, ſondern daß es nicht anders ſeyn könne, und das Dreieck z. B. nur ſo möglich iſt, woraus freilich folgt, daß es auch ſo ſeyn wird, wenn es iſt, aber keineswegs daß es iſt, was dabei vielmehr als ganz gleichgültig betrachtet wird.

---

[1] οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Plat. Sophist. 247 E.

[2] Ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον. De Anim. II, 3.

[3] Φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται. Metaph. IX. 9 (190. 2).

Aber eben hier, wo das Verhältniß der erſten Wiſſenſchaft zu den mathematiſchen zur Sprache kommt, wird es nun auch nöthig ſeyn zu ſagen, wie weit dieſe Gleichheit geht, wie weit nicht. Wenn es ſich mit der Mathematik ſo verhält, wie wir eben gezeigt, daß ſich die Geometrie z. B. nur mit dem möglichen, nicht mit dem wirklichen Dreieck beſchäftigt, ſo hat Ariſtoteles mit Recht zwiſchen bloß potentieller und actueller Wiſſenſchaft unterſchieden [1], und es wird die Mathematik unſtreitig ganz unter den Begriff der erſten fallen; von der Philoſophie aber, auch ſofern wir ſie auf die erſte Wiſſenſchaft beſchränken, wird dieß nicht ebenſo unbedingt gelten können. Wer dieß behauptete, müßte ihr zugleich nehmen, was allein ſie von der Mathematik unterſcheidet, die Uſia [2], oder daß ſie nicht mit dem bloßen Seyenden ſich beſchäftigt, ſondern mit dem, was das Seyende iſt. Die Mathematik hat keine Uſia [3], weder im Allgemeinen noch im Einzelnen. Nicht im Allgemeinen: denn ſie hat überhaupt kein Ziel, kein Letztes, und ſcheint keine geſchloſſene, ſondern eine ihrer Natur nach grenzenloſe Wiſſenſchaft zu ſeyn, ein Mangel, den ſchon Proklos eingeſehen zu haben ſcheint und auf ſeine Weiſe zu heben ſucht. Nicht im Einzelnen: ſie kennt kein Dieſes (kein τόδε τι), ſie beſchäftigt ſich nicht mit dieſem Dreieck, ſondern mit dem allgemeinen. Iſt alſo auch die erſte Wiſſenſchaft bloß mit dem Möglichen beſchäftigt, ſo kann dieſe Gleichheit nur eine formelle ſeyn und nicht auf den Inhalt ſich erſtrecken. Der Grund iſt, daß der Kreis des Möglichen für die erſte Wiſſenſchaft ein anderer und ungleich größerer iſt als für die Mathematik; denn in dem, was der erſten zu Grunde liegt, iſt nicht bloß das Seyende, Hyliſche (die Mathematik iſt ganz in dieſem), ſondern auch das was das Seyende iſt gehört mit zur Potenz. Die Subſtanz im höchſten Sinne, die, weil ſie in nichts anderes übergehen kann (denn es iſt in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit ſtehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor; und wenn ſonſt außer dieſer in der Indifferenz etwas war, das die Natur der Uſia theilt, wird auch dieſes aus der Indifferenz erſt als Wirklichkeit hervortreten, d. h. es war in der Indifferenz als bloße Möglichkeit. Aus welchem Stoff die Mathematik ſchöpfe, iſt hier nicht zu unterſuchen; aber woraus die Philoſophie, das war uns ſchon unabhängig von der gegenwärtigen Frage beſtimmt.

---

[1] *Ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* XIII, 10 (289, 2 ss.). Die Stelle wird freilich ſeit Alexander anders gefaßt, aber ſo, daß das Geſagte einer kahlen Ausflucht ähnlicher ſieht, als einer beſtimmten Erklärung. Außerdem ſeigt dieſe Unterſcheidung des potentiellen und des actuellen Wiſſens (XIII, 3, p. 265) der früheren des bloß beiläufigen und des wirklichen Seyns (ſ. die Stelle in der ſechzehnten Vorleſung), welche letztere hatte Ariſtoteles aufgeſtellt, um zu zeigen, in welchem Sinn zu ſagen ſey, daß auch der Geometer ſich mit Seyendem beſchäftige.

[2] *ἀναιρήσομεν τὴν οὐσίαν.* XIII, 10 (287, 26).

[3] ſ. den Anfang der dreizehnten Vorleſung.

Wäre die Wiſſenſchaft Wiſſenſchaft des bloßen Seyenden, d. h. des ſchlechthin Allgemeinen, oder der Idee, wie ſie jetzt ſagen, ohne ſonderlich zu wiſſen, was ſie ſagen, ſo könnte ſie nie über das potentielle Wiſſen hinauskommen, zum actuellen Wiſſen gelangen; denn das zu Grund Liegende, die Materie alles Allgemeinen iſt — Dynamis, Potenz[1]. Dennoch ſagt Ariſtoteles und bleibt dabei: die Wiſſenſchaft iſt im Allgemeinen[2], vom Individuellen iſt keine Wiſſenſchaft. Es iſt dieſer Grundſatz, durch den er ſich in große Schwierigkeiten verwickelt ſieht. Dieſen Grundſatz angenommen, wie könnte es eine Wiſſenſchaft der Principe geben, ohne daß dieſe universalia ſeyn müßten?

[1] ἡ δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου. XIII, 10.

[2] ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου. Ibidem.

Unmöglich aber iſt, daß irgend etwas, das allgemein geſagt wird, für ſich Seyendes, Subſtanz ſey[1]; wie könnte man alſo noch annehmen, was doch im Begriffe des Princips liegt, daß es ſelbſtſeyender Natur ſey[2]? Entweder alſo ſind die Principe nicht Objekt der Wiſſenſchaft (*οὐκ ἐπιστητά*), oder ſie können nicht für ſich beſtehende Subjekte ſeyn[3]. In der That haben wir geſehen, daß ſie die Natur des Allgemeinen nur als Attribute annehmen, wozu ſie im reinen Denken[4], und wozu ſie im Proceß der erſten Wiſſenſchaft ebenſo wieder, nur jezt real, herabgeſezt werden, nachdem ſie behufs dieſer wieder zu Subjekten (zu wirklichen Principen) erhoben worden. Wäre aber der Grundſatz, daß die Wiſſenſchaft im Allgemeinen iſt, unbedingt zu nehmen, ſo müßte entweder nicht wahr ſeyn: **περὶ οὐσίας ἡ θεωρία**[5] (um das Selbſtſeyende iſt es zu thun), und würde vielmehr alles Selbſtſeyende verſchwinden[6], oder wenn irgend ein Wiſſen übrig bliebe, wenigſtens wiſſenſchaftlich könnte es nicht ſeyn; es wäre etwa wie das, was in Bezug auf das höchſte Selbſtſeyende (Gott) einigen der Unſern allein möglich ſchien, Gefühl, Ahndung oder dergleichen.

Auf dieſe ſchweren Bedenken antwortet Ariſtoteles: auf eine Weiſe ſey die Wiſſenſchaft im Allgemeinen, auf eine andere nicht[7]; auf welche Weiſe ſie aber im Allgemeinen ſey, auf welche nicht, dieß überläßt er ſeinen Leſern ſelbſt zu finden, läßt aber zugleich wenigſtens zu, daß es eine Wiſſenſchaft der Uſia gebe.

---

[1] *Ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων.* Metaph. VII, 13 (155, 25).

[2] *Παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιουδί, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν· ὥστ' εἰ περὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, πῶς δεῖ τὴν ἀρχὴν ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι;* XI, 2 (216, 5).

[3] *Τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας κεχωρισμένας, ἔχει μὲν μάλιστ' ἀπορίαν.* XIII, 10 (288, 28).

[4] in der vierzehnten Vorleſung.

[5] Anfang des XII. Buchs der Metaphyſik.

[6] *οὐκ ἔσται χωριστὸν οὐδὲν οὐδ' οὐσία.* XIII. extr.

[7] *Ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ.* Ibidem.

Es iſt dieß einer der Fälle, wo man deutlich ſieht, wie viel ſich Ariſtoteles vorbehalten, und wie wenig er in ſeiner Metaphyſik alles geſagt glaubte. Aber gerade durch dieſe oft endlos ſcheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) iſt die Metaphyſik das Lernbuch aller Zeiten geworden, und es ſoll keiner je auf Erfolg hoffen, der nicht die verborgenen Klippen der metaphyſiſchen Forſchung durch Ariſtoteles oder durch Selbſtergründung kennen gelernt hat, denn ich glaube nicht, daß ohne eigene Erfahrung Ariſtoteles durchgängig verſtanden werden könne.

Es hätte wohl wenig Anziehendes, über die moraliſchen Schriften des Ariſtoteles nur wieder einen Moraliſten, oder über ſeine Rhetorik nur wieder einen Lehrer dieſer Kunſt reden zu hören; großes Intereſſe aber, über jene einen gewaltig praktiſchen Mann, über dieſe einen mächtigen Redner urtheilen zu hören. In der Philoſophie aber ſpricht er ſelbſt aus der reichſten Erfahrung; darin vornämlich beſteht ſein vielbeſprochener Empirismus.

Ich weiß nicht, ob er zur erſten Erfindung begeiſtern würde; aber wenn dem Trieb derſelben Genüge geſchehen, dann iſt es Zeit, ihn zu Rathe zu ziehen. Der beſte Verlauf eines der Philoſophie geweihten Lebens möchte ſeyn, mit Platon anzufangen, mit Ariſtoteles zu enden. Scheint es hiernach, daß ich mir wenig verſpreche von dem, der das Umgekehrte verſucht: ſo bin ich deſto entſchiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes ſchaffen wird, der ſich nicht mit Ariſtoteles verſtändigt und deſſen Erörterungen als Schleifſtein ſeiner eigenen Begriffe benutzt hat. Platon und Ariſtoteles ſind ſelbſt erſt zuſammen ein Ganzes; die Metaphyſik ein Gewebe, deſſen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre ſie ohne die platoniſche Grundlage? Die Zeit der erſten Begeiſterung und ſchöpferiſchen Production iſt mit Ariſtoteles vorüber; wegen ſeines Verhältniſſes zu Platon muß man die Kluft in Betracht ziehen, die ſich, des geringen Unterſchiedes der Lebenszeit beider Männer ohnerachtet, dennoch bereits zwiſchen dem Zeitalter des einen und des andern aufgethan hatte. Denn unglaublich ſchnell war der Verlauf des griechiſchen Lebens. In Platon erreicht reine helleniſche Wiſſenſchaft ihren höchſten Blüthenſtand. So hoch zu Alexanders Zeit noch die Sonne der Kunſt über Griechenland ſteht, dennoch hat ſie den Mittagspunkt überſchritten und neigt ſich dem Untergang zu. Mit ihm tritt deutlicher und entſchiedener die unerbittliche Nothwendigkeit hervor, welche will, daß die Beſonderheit des griechiſchen Volks ſeiner Weltbeſtimmung zum Opfer falle, und auch Ariſtoteles, jenem Zug folgend, mußte an der Zerſtörung des Specifiſchen der griechiſchen Philoſophie arbeiten. Eine Erſcheinung wie Platon konnte, wie das Höchſte in griechiſcher Kunſt und Poeſie, nur Moment ſeyn, wie er ſelbſt auch jenen Gipfel der Wiſſenſchaft, wie er begeiſtert ihn nennt, nur an Einer Stelle und wie im Flug berührt hat.

Man hat Platon oft den Dichter unter den Philoſophen genannt, nicht mit Unrecht, denn die Poeſie geht voraus, ſie ſchafft die Sprache, die zuvor nur ein elementariſches Seyn hat und gleichſam nur geſtammelt wird, wie Ariſtoteles von den erſten Philoſophen ſagt, daß ſie nur ſtammelten; die bloß menſchlicher Nothdurft diente, wird durch den Dichter zum Werkzeug des freien Geiſtes, zur Sprache der Götter, der über gemeines Bedürfniß erhabenen Weſen, er lehrt ſie höhere Weiſen, kühneren Schwung; der Poeſie folgt die Grammatik, welche die goldene unter dem Sonnenſchein des Himmels und dem befruchtenden Einfluß der Nacht herangewachſene Frucht in die Scheunen ſammelt und zum allgemeinen Gebrauch verarbeitet. Es geſchieht dem Ariſtoteles, den Brandis mit treffendem Scharfſinn den φιλολογικώτατον unter allen Philoſophen, ſo viel dieſer waren, genannt hat, gewiß kein Unrecht, wenn man ihm zu Platon das Verhältniß des Grammatikers zu dem Dichter gibt. Goethe ſagt in einer Stelle ſeiner Farbenlehre: Platon erſcheint der Welt wie ein ſeliger Geiſt, der ſich herabläßt, einige Zeit bei ihr zu herbergen. Das Schönſte und Größte im Platon erſcheint wie eine beſeligende Viſion, die ihm zu Theil geworden, wie denn das ihm ſelbſt ſo bedeutungsvolle Wort ἰδέα auch Geſicht bedeutet. Aber ſo natürlich es iſt, daß gewiſſe höhere Regionen zuerſt beſonders dazu begabten Naturen ſich aufſchließen, ebenſo iſt es dem Gang der Geſchichte gemäß, daß dieſe Abhängigkeit nicht fortdaure, daß Mittel und Wege allgemeiner und unbedingter Zugänglichkeit für jene gefunden werden müſſen. Es iſt (man kann es nicht verkennen) in Ariſtoteles etwas Widerwilliges gegen Platon, aber dieſe Antipathie iſt ihm keine perſönliche, ſie iſt der Drang ſeiner Beſtimmung, die Wiſſenſchaft frei von aller Eigenheit zur allgemeinverſtändlichen, zum Gemeingut zu machen. Den Ariſtoteles befriedigt nicht, was nur ausgezeichnete Geiſter erſinden oder ſich zueignen konnten; er ſucht was allen oder doch den meiſten einleuchtet, was jede Zeit, was Menſchen jedes Landes und Volkes annehmen und brauchen können. Mit Leidenſchaft verfolgt er jeden Auswuchs oder was ihm ſo ſcheint; beſeelt von dem ihm eigenen Eifer für Reinhaltung des Hauſes, das ihm zur Verwaltung anvertraut iſt, fährt er zerſtörend durch die platoniſche Ideenlehre, als wäre ſie Spinnenwebe. Mit ihm, den die thrakiſche Luft ſeines Geburtslandes früh griechiſcher Weichheit entwöhnt, während ſie ihm den angebornen griechiſchen Geiſt geſchärft hat, geht die frühere Zeit des Schaffens und Hervorbringens in das Zeitalter der Kritik, der Literatur, der Gelehrſamkeit über, und wie Alexander für alle Zeiten den Namen ihres Stifters verkündet, ſo hat die alexandriniſche Epoche den Ariſtoteles zu ihrem erſten, unſichtbaren Haupte. Groß war in allen Zeitaltern Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- wie des Abendlandes war Ariſtoteles.

Man verſteht den Ariſtoteles nicht, wenn man bei ihm ſtehen bleibt. Man muß auch wiſſen, was er nicht ſagt, und ſelbſt muß man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Proceß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verſtehen, was er ſagt. Ein bloß hiſtoriſches Wiſſen iſt in Bezug auf keinen Philoſophen weniger als auf Ariſtoteles möglich. Es erklärt ſich wohl mit daraus, daß, was auch in neuerer Zeit in Deutſchland für Ariſtoteles geſchehen (im Ganzen durch die Ausgabe der Berliner Akademie, dann durch ſchätzbare Arbeiten über einzelne ſeiner Werke), doch für die Philoſophie ſelbſt bei uns ſo wenig Frucht zu ſehen iſt, und z. B. nichts antiariſtoteliſcher ſich denken läßt, als die Lehre, die ſich neuerlich am meiſten des Ariſtoteles berühmte. Bei aller Anerkennung des Geleiſteten will ich jedoch bemerken, daß allerdings mehr als bis jetzt geſchehen könnte, um das Hauptbuch, das ich natürlich hier immer vor Augen habe, dem Philoſophen von Profeſſion zugänglicher zu machen, von dem man freilich wohl verlangen kann, daß er nicht Pythagoräer ſchreibe, oder wenn er etwa für gut findet des Pallas-Tempels in Athen zu erwähnen, nicht das Parthenon ſage (wiewohl ich dieſes grammatiſch rein Unmögliche ſelbſt bei einigen namhaften Philologen geſehen habe), aber dem doch nicht zuzumuthen iſt, einem dem Inhalt nach ſchwierigen Text gegenüber auch noch die Mühe des Grammatikers und Kritikers zu übernehmen. Selbſt was man einen fortlaufenden Commentar nennt würde hier nicht genügen. Denn von dem vielen Ballaſt, den ein ſolcher meiſt mit ſich führt und der für den Philoſophen ganz überflüſſig iſt, nichts zu ſagen: wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, wie oft auch ſolche Commentare gerade da, wo ihre Hülfe am meiſten erwünſcht wäre, uns verlaſſen, und ſelbſt an Beſchönigungen fehlt es dann nicht immer: man will den Leſern, zumal der lieben Jugend das eigene Denken nicht erſparen; aber die Welt liegt im Argen, und es gibt Autoren, bei denen ſie von dem Ausleger ſelbſt zuerſt den Beweis erwartet, daß ihm Gedankengang und Zuſammenhang nicht unverſtändlich geblieben[1].

Es ſey mir erlaubt, bei dieſer Veranlaſſung erſt einen allgemeinen Wunſch auszuſprechen, den man eine Schwachheit nennen mag, den ich aber, der großen Hochachtung, die ich für das Verdienſt ſoviel möglich gereinigter und mit diplomatiſcher Sorgfalt berichtigter Texte griechiſcher Autoren empfinde, unbeſchadet, doch nicht unterdrücken kann: es möchte nämlich die gute Sitte älterer Editoren, griechiſchen Originalen lateiniſche (der allgemeineren Brauchbarkeit halber auch jetzt vorzuziehende)

---

[1] Es ſollte ſich wohl von ſelbſt verſtehen, doch wird es nicht ganz überflüſſig ſeyn zu bemerken, daß obige Stelle eine gute Zeit eher niedergeſchrieben worden, als der Commentar von Bonitz erſchien, in Bezug auf den, ſoweit mir ihn zu benutzen möglich geweſen, von dem eben Geäußerten bloß gelten kann, was von der Unzulänglichkeit jedes Commentars bei dieſem beſondern Werk, der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, geſagt worden.

Ueberſetzungen beizugeben, nicht ſo ganz in Abnahme gekommen ſeyn. Ich hege dieſen Wunſch, weil ich mir vorſtelle, daß ſchon bei der Feſtſetzung des Textes die Nothwendigkeit der beizufügenden Ueberſetzung zuweilen einen heilſamen Einfluß ausüben dürfte. Die ältern Ausgaben helfen wohl noch jetzt dazu, daß die Griechen allgemeiner geleſen werden, und daß nicht eine Menge von Gelehrten, die, ohne eigentliche Philologen zu ſeyn, griechiſche Schriftſteller zu leſen veranlaßt ſind, durch zufällige, mit Hülfe einer beigegebenen Ueberſetzung ſchnell überwindliche Schwierigkeiten unnöthig aufgehalten werden. Denn es wird trotz aller Vorſchläge, ſtatt des Lateiniſchen zuerſt das Griechiſche lernen zu laſſen, dabei bleiben, daß wir ſo ziemlich alle leichter Lateiniſch als Griechiſch leſen.

Was aber nun zumal die Metaphyſik des Ariſtoteles betrifft, genügend allein und alle erwähnte Uebelſtände beſeitigend wäre, meines Erachtens, dem berichtigten und nur von den nothwendigſten kritiſchen und grammatiſchen Rechtfertigungen begleiteten Text gegenüber eine vollſtändige, ja — ich ſcheue mich nicht es zu ſagen — eine paraphraſtiſche, zu vollkommener Darlegung des Sinns und Herausarbeitung des oft verborgenen Zuſammenhangs unentbehrliche Ueberſetzung in deutſcher Sprache[1], damit wir dem Griechiſchen nicht die wörtlich, ſondern die dem Sinn nach entſprechenden Ausdrücke der uns geläufigen philoſophiſchen Sprache gegenüberſtellen, wie ich ſelbſt in der letzten Vorleſung einige Proben ſolcher Ueberſetzung gegeben. Ob es mir gelungen, die Hauptbegriffe der ariſtoteliſchen Metaphyſik dem heutigen Verſtändniß näher zu bringen, mögen Kenner entſcheiden. Wünſchen aber möchte man eine ſolche Bearbeitung für Philoſophen, die es ſind, damit ihnen nicht zugemuthet ſey, was nicht ihres Amtes iſt, für ſolche, die Philoſophen ſeyn wollen, damit ihnen Begriffe, die bei Ariſtoteles die alles zuſammenhaltenden ſind, wie Potenz und Actus, relativ nicht

---

[1] Eine paraphraſtiſche Ueberſetzung ins Lateiniſche iſt bekannt (Paraphrasis in quatuor libros Aristotelis de prima Philosophia, Joh. *Scayno* auctore. Rom. 1587); doch möchten die Annotationes mehr werth ſeyn, als die Paraphraſe.

Seyendes oder bloß *materiell Seyendes*, oder Unterſcheidungen wie die zwiſchen dem *Was* und dem *Daß* der Dinge, wo ſie dieſelben etwa bei einem Neueren antreffen, nicht wie böhmiſche Dörfer vorkommen. Ein entſchiedener Fortſchritt der philoſophiſchen Einſicht wird freilich einer ſolchen Bearbeitung vorausgehen müſſen, der es unmöglich macht, daß irgend eine oberflächliche Anſicht, wenn auch nur vorübergehend, dem Ariſtoteles ſich aufdringe.

Siebzehnte Vorleſung.

Wir ſind jetzt weit genug vorgerückt, um auf das zurückzuſehen, was uns zu dieſer, von Schritt zu Schritt immer weiter verzweigten Unterſuchung veranlaßt und bis zu dem Begriff der erſten Wiſſenſchaft geführt hat. Obliegen wird uns nun zu ermitteln, wie dieſe rein rationale Philoſophie (denn als eine ſolche ſtellte ſie ſich uns dar) zu der philoſophiſchen Religion, zu jener Religion des Geiſtes ſich verhalte, um die es uns zu thun war. Allein es wird unmöglich ſeyn, dieß zu zeigen, ohne zuvor Ausgang, Verlauf und Ende jener Wiſſenſchaft wenigſtens in den Hauptumriſſen dargeſtellt zu haben. Denn wir kennen dieſe Wiſſenſchaft bis jetzt ſelbſt nur gleichſam a priori, nicht durch Erfahrung. Vieles aber zeigt ſich erſt in der Ausführung, manches enthüllt ſich nur dem wirklichen Verſuch, wovon voraus kein Begriff zu geben war. Es muß verſucht und erfahren werden: gilt auch bei dieſer, wenn gleich aprioriſchen Wiſſenſchaft.

Das Princip, das im reinen Denken nur ſo Iſt, daß es das Seyende iſt, und inwiefern es dieſes iſt, ſoll uns von demſelben frei und für ſich ſeyn, zu dieſem Ende ſoll alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen iſt, offenbar, ins Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeſchieden werden. Dieß die Forderung. Zuerſt nun werden wir genauer zuſehen müſſen, was uns als Materie dieſes Proceſſes gegeben iſt. Dieſe Unterſuchung wird nur Vorbereitung, nur das Vorſpiel der Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn können. Die gegebene Materie nun iſt im Allgemeinen das Seyende. Aber das Seyende iſt nicht als ſolches das wirklich werden Könnende. Als ſolches Iſt es bloß in der göttlichen Einheit und iſt reine Idee, es verſchwindet, ſowie es außer dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird. Die Principe aber, die ſeine Materie ſind, bleiben.

Die Principe aber, deren innerſtes Weſen bloße Möglichkeit, erlangen eben damit, daß zu dem Seyn erheben, das nicht das ihrige, aber doch ein Seyn iſt, gerade dadurch erlangen ſie die Fähigkeit, außer dieſem Seyn, das nicht das ihre iſt, geſetzt zu werden, und ein anderes anzunehmen, welches das ihre iſt.

Da ſie aber unter ſich in dem Verhältniß ſtehen, daß eines dem andern Stütze, Grund (nicht Urſache) ſeiner Möglichkeit iſt, ſo wird die ihnen gegebene Möglichkeit des andern Seyns (wir wollen bei dieſem hinlänglich erklärten Ausdruck bleiben): es wird dieſe Möglichkeit nicht für alle eine unmittelbare ſeyn, ſondern nur für das, welches allen andern zu Grunde liegt, allen andern Vorausſetzung und Subjekt (in dieſem Sinn) und an ſich Können iſt (den andern iſt das Können gegeben von ihm) — dieſes alſo wird das unmittelbar übergehen Könnende ſeyn und die andern erſt ſich nachziehen in das andere Seyn.

Als wir zuerſt von dieſer alles anfangenden Potenz ſprachen, gehörte ſie zu der künftigen, noch bloß in Gedanken vorhandenen Materie des göttlichen Exiſtirens; nachdem ſie des Seyns, nicht des eigenen, aber des göttlichen, theilhaft geworden, iſt ihr das eigene zur Möglichkeit geworden[1]. Auf dem Standpunkt der bloß die Möglichkeit unterſuchenden Wiſſenſchaft genügt dem Denken auch die bloße Möglichkeit, daß jene Potenz aus dem relativen Nichtſeyn hervortrete; wir werden nicht in dem Fall ſeyn auszuſprechen, daß ſie ſich erhebe, und dieß als wirklich geſchehen (in dieſem Sinn als Hypotheſe) anzunehmen. Was allein Erklärung verlangt, iſt das Wie, die Art und Weiſe des Uebergangs.

---

[1] Ueber den Inhalt der letzten Stelle findet ſich im philoſophiſchen Tagebuch (Kalend. 1853) des ſel. Verfaſſers noch folgende Erklärung:

$-A + A \pm A$ ſind nur das nicht Wirkliche, aber nicht das nicht Seyende; ſie ſind nicht οὐκ ὄντα, ſondern bloß μὴ ὄντα. Denn es iſt eine paſſive Möglichkeit in ihnen, ὄντα zu werden. Sie erhalten Wirklichkeit (durch A^0), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an A^0, nicht als ſelbſtwirkliche, während ſie vor A^0 im bloßen Denken als ſelbſtſeyend gedacht, — freilich nur Potenzen waren. Damit aber (daß ſie Wirklichkeit durch A^0 erhalten) iſt ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu ſelbſtwirklichen zu werden (eine eigne Wirklichkeit anzunehmen). So iſt ihnen alſo die Selbſtwirklichkeit vermittelt. D. H.

Da die Potenz gegen das eigene Seyn ſich als reines Können verhält, alles bloße Können aber nichts anderes iſt als ein ruhendes Wollen, ſo wird es ein Wollen ſeyn, in dem die Potenz ſich erhebt, und der Uebergang kein anderer, als den ein jeder in ſich ſelbſt wahrnimmt, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, und es findet der alte Satz[1] wieder ſeine Stelle: das Urſeyn iſt Wollen, Wollen nicht bloß der Anfang, ſondern auch der Inhalt des erſten, entſtehenden Seyns.

In der That, betrachten wir jenes erſte aus der Selbſterhebung der Potenz Hervorgegangene, wie wird es ſich darſtellen? Als ein ἐξιστάμενον im eigentlichſten Sinn, als ein außer ſich Geſetztes, das ſich ſelbſt verloren hat, als ein ſeiner ſelbſt nicht mehr mächtiges Seyn, weil es der Macht (Potenz), die es war, entſetzt iſt, etwa wie der Menſch in unbändigem Wollen die Macht des Wollens, den Willen ſelbſt verwirkt: erſcheinen alſo wird es als ein willenloſes Wollen, und, weil ihm das Können als Schranke des Seyns geſetzt war, als das aus aller Schranke Getretene, an ſich Grenz- und Beſtimmungsloſe, alſo ganz gleich dem pythagoriſchen und platoniſchen Unendlichen (ἄπειρον), das freilich in der Erſcheinung nicht anzutreffen; denn alles Seyn, das in dieſer ſich findet, iſt ſchon wieder ein in Schranken gefaßtes und begreifliches; indeß enthält die Erſcheinung ſelbſt Anzeichen, daß allem Seyn ein an ſich ſchrankenloſes, der Form und Regel widerſtrebendes zu Grunde liegt. Dieſes ſeiner ſelbſt ohnmächtige, alſo für ſich eigentlich nicht ſeyn könnende Seyn wird dennoch der Grund und Anfang ſeyn alles Werdens, und in ariſtoteliſcher Ausdrucksweiſe die erſte, nämlich materiale Urſache alles Entſtehenden[2].

---

[1] Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit (Philoſophiſche Schriften, Band I), S. 468.

[2] Daß nicht etwa bei dem obigen ἐξιστάμενον ein eifriger Leſer des Platon

Denn vorerſt auf das Kapitel der *Urſachen* beſchränkt ſich unſere gegenwärtige Unterſuchung, womit allein freilich noch nichts Wirkliches gegeben iſt. Aber die Principe in Wirklichkeit übergeführt, werden damit erſt eigentlich zu Urſachen, die bis jetzt erklärte iſt aber nur die erſte, alle andern nach ſich ziehende. Denn die jetzt ſelbſt- und machtloſe Potenz — ſie war auch in der Idee nicht für ſich, ſondern das Unterworfene (subjectum) und Untergeordnete einer höheren, des rein ſeyenden (+ A), und es war dieſes ihr ſelbſt die Stufe, alſo der Weg zum Princip, d. h. zum Seyn, wie ſie umgekehrt dieſem Grund der Möglichkeit war. Denn wir ſagten, ſie ſey dem rein ſeyenden das Können. Aber das war von ihr nur geredet, ſofern ſie bloßes Können (reines — A) iſt. Indem ſie alſo in das Seyn ſich erhebt, iſt ſie jenem vielmehr das Nichtkönnen, d. h. ſie negirt es; das unverſehene Seyn wirkt aufhebend auf das rein ſeyende, aufhebend in dem doppelten Sinn des deutſchen wie des lateiniſchen Worts (tollere). Das Seyn des rein ſeyenden iſt ein rein aus-, nicht auf ſich ſelbſt zurückgehendes, auf dieſes wirkt das Seyn, das zuvor nicht war, hemmend, aber eben damit wird jenes in ſich ſelbſt zurückgetrieben; das rein ſeyende bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, ein Selbſt in ſich, das zuvor ſelbſtloſe wird ſich ſelbſt gegeben, ex actu puro, das es war, in potentiam geſetzt, ſo daß jetzt beide Elemente gleichſam die Rollen getauſcht haben, was in der Idee negativ war, poſitiv, was poſitiv, negativ geworden iſt.

Aber eben dieſe Erhöhung in Selbſtheit wird dem ſeiner Natur nach ſelbſtloſen unleidlich, und es wird darum, wenn es zum Proceß kommt, nicht frei ſeyn zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern wirken *müſſen*, wirken, um ſich in den reinen Actus wiederherzuſtellen, und da dieß nicht geſchehen kann, ohne die entſtehende, gegen die urſprüngliche

---

hieher beziehe, was im Timaeus ſteht (p. 50 B.): *ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως.* Denn wovon hier die Rede, iſt bereits die *πάντα δεχομένη φύσις*, und ihre *δύναμις* iſt die, fortwährend alles aufzunehmen, ohne je ſelbſt einer dieſer Formen zu verfallen und ausſchließend gegen die andern zu werden.

Natur wirkend gewordene Potenz zu überwinden und in ihr urſprüngliches Nichts zurückzuführen, ſo wird dieſes Princip als *zweite* Urſache mit Nothwendigkeit dahin wirken, das außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückzubringen, nicht anders als wie eine plötzlich erregte Begierde in uns durch einen höheren Willen wieder unwirkſam gemacht, ins Nichtſeyn zurückgeführt werden kann.

Wir haben angenommen, das ins Seyn erhobene nicht Seyende (— A) wirke ausſchließend auf das rein ſeyende (+ A), das ſeinerſeits auch nicht bleiben kann was es iſt, ſondern eine Negation in ſich bekommt: ſo aber (in der gegenſeitigen Spannung) werden ſie auch dem Dritten (± A), von dem wir ſagten, daß es das im Seyn nicht ſeyende (Potenz) und im nicht Seyn ſeyende iſt, auch dieſem werden ſie nicht mehr Sitz und Thron ſeyn, wie in der Idee, ſondern auch dieſes wird ausgeſchloſſen, und das am meiſten in die Ferne gerückte, und wenn es zur Wiederherſtellung des urſprünglichen Seyns kommt, das letzte wieder in das Seyn eintretende ſeyn. Denn es kann auch ſelbſt nichts dazu thun und überhaupt nicht eigentlich *wirkende* Urſache ſeyn; dieſe iſt nur das rein ſeyende, welches durch Ueberwindung des ausſchließenden Seyns (B) dem Dritten die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt. Im Selbſtwirken wäre es das ebenfalls außer ſich geſetzte; aber es iſt eben das nie und nimmer ſich ſelbſt verlieren Könnende, das ewig beſonnene und bei ſich ſelbſt Bleibende, und kann daher nur wirken, wie auch die *Endurſache* wirkt.

Sie ſehen: es iſt auf ein Seyn abgeſehen, das nicht wieder einfach das erſte, das in der Idee iſt, ſondern zwar dem Inhalt nach dieſes, aber das durch Zertrennung und Widerſpruch vermittelte und auf dieſe Weiſe verwirklichte erſte. Insbeſondere wird die erſte Potenz, um die ſich alles bewegt (denn ſie iſt die ausgehende und die wiedereingehende) eine andere ſeyn, als ſie in der Idee war, nicht mehr bloß das an ſich, ſondern, als in ſich ſelbſt zurückgebrachte, das für ſich ſeyende, das ſich ſelbſt Beſitzende. Aber zwiſchen den beiden Endpunkten der urſprünglichen und der wiederhergeſtellten Einheit liegt, entſprechend den verſchiedenen möglichen Stellungen der Urſachen gegeneinander, eine unerſchöpfliche Möglichkeit von Geſtaltungen des reinen Seyenden, von denen wir doch nicht ſagen können, ob ſie wirklich ſeyn werden, aber die wir doch unſerer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterſcheiden müſſen.

Die drei Urſachen ſind die erſten, die *reinen* Möglichkeiten, von denen jene zwiſchen Anfang und Ende liegenden *concreten* Möglichkeiten ſich ableiten. Auch ſie ſelbſt unter ſich verhalten ſich als Anfang, Mittel und Ende. Der Anfang, das Nächſte an der Pforte in das Seyn, iſt das *unmittelbar Seynkönnende*, das ſeiner Natur nach reines Seynkönnen iſt. Ihm folgt das von Natur rein *ſeyende*, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erſt gegeben werden muß. Das Ende iſt das urſprünglich ſeiner ſelbſt Mächtige, ſich ſelbſt Beſitzende. Wegen dieſer natürlichen Ordnung haben wir auch von einer erſten, zweiten, dritten Potenz geſprochen, und ohne an eine Analogie mit den mathematiſchen zu denken, ſie auch als ſolche bezeichnet. Das Seynkönnende überhaupt = A geſetzt, müßte das unmittelbar Seynkönnende durch A^1 bezeichnet werden, aber als ſolches erſcheint es erſt am Ende, im Proceß (denn mit dem Verhältniß der Urſachen iſt auch ein Proceß in Ausſicht geſtellt) erſcheint es gleich als entſelbſtetes, d. h. ſubjektloſes Seyn, es wurde daher als B bezeichnet, das erſt wieder in A zurückzubringen iſt; das rein ſeyende, erſt durch B in potentiam geſetzte, zum Subjekt erhöhte, wurde durch A^2, das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt iſt, wurde durch A^3 bezeichnet. Ich verlange von dieſen Bezeichnungen nichts, als daß ſie zur Deutlichkeit, mitunter zur Kürze dienen; aus demſelben Grunde werde ich auch jetzt nicht verſchmähen, das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Urſache des Seyns und ſelbſt reine Wirklichkeit iſt, wie früher, durch A^0 zu bezeichnen, wobei an das arithmetiſche $A^0 = 1$ nicht gedacht iſt.

Vorausgegangen, wenn nicht in der Begründung, doch in der allgemeinen Erkenntniß dieſer drei Urſachen ſind uns die Philoſophen, denen wir in dieſer ganzen Unterſuchung als Leitſternen gefolgt ſind. Dem für ſich ſchranken- und faſſungsloſen Seyn (B) haben wir gleich das

Unbegrenzte verglichen, welches dem Platon die Materie und Unterlage nicht erſt der ſinnlich wahrnehmbaren Dinge, ſondern ſelbſt der Urbilder oder Ideen iſt. Bei dem Zuſtand des philoſophiſchen Denkens in Deutſchland mußte dieſe Ausdehnung auf die Idee großen Anſtoß geben, wie ſie als wirklich platoniſch zuerſt durch Brandis theils aus den noch vorhandenen, theils aus nur bruchſtücklich erhaltenen Werken des Ariſtoteles erwieſen wurde[1]. Denn auch das Einfache, daß die wirklichen Dinge ſich von den Urbildern nicht durch das Was, alſo nur durch das Daß unterſcheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern ſeyn können, als die auch Elemente der Ideen ſind, war dem damaligen Denken nicht klar. Das Seyende iſt im wörtlichen Verſtand die göttliche Idea, in dieſer aber mit dem das göttliche Seyn überſchreiten könnenden Princip eine Unendlichkeit verſchiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche ebenſo viele Bilder (ἰδέαι) der urſprünglichen Einheit ſeyn werden; und es wird ſonach das Princip des Unbegrenzten, wie es Platon nennt, die ideale Vorausſetzung aller dieſer Ideen ſeyn. Man hatte jenem für ſich Unbeſtimmten und der Beſtimmung Bedürftigen noch außerdem den Namen der Materie beigelegt, deſſen ſich Platon nicht bedient hatte; und weiter wollte man dann bei ihm gefunden haben, dieſe Materie ſey vor der Weltſchöpfung in einem ungeordneten, wildbewegten Zuſtand, und zwar als ein von Gott unabhängiges Princip geweſen. Ich weiß nicht, ob man dieſe Vorſtellung nicht als platoniſch beſtreiten könnte, ohne zum Mythiſchen der Darſtellung Zuflucht zu nehmen, wohin manche alles werfen, was nicht leerer ſubſtanzloſer Begriff iſt. Denn in der Hauptſtelle ſagt Platon nur: alles was ſichtbar war (πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν) habe Gott angenommen, und das unruhig, mißhellig (πλημμελῶς) und ungeordnet Bewegte aus der Unordnung in Ordnung verſetzt[2]; da ſpricht aber Platon offenbar nicht von einem beſondern Princip und vielmehr von der Geſammtheit des in die Sichtbarkeit treten Könnenden, und unmöglich wäre nicht, daß ihm vielmehr der noch ungeſchiedene und chaotiſche Inbegriff alles Möglichen vorgeſchwebt hätte, den wir das Seyende nennen, und dieß um ſo mehr, als ihm das bloße ἄπειρον, welches in ſeiner Beſonderheit allerdings das πρῶτον ὑποκείμενον iſt, die Materie im ariſtoteliſchen Sinn, das, aus welchem alles wird, als ihm dieſes weder vor noch nachher, alſo niemals je für ſich zu ſehen iſt, und ihm alſo auch nicht πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν je heißen konnte[1]. Zu ſehen iſt immer nur das Ganze, τὸ πᾶν, nie ein Princip für ſich.

---

[1] Brandis de perditis Aristotelis libris etc. 1823. Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie, II, 1, S. 307 ff.

[2] Tim. p. 30 A.

Die Urſache der Erkennbarkeit, und alſo auch der Sichtbarkeit iſt dem an ſich Grenzenloſen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden erſt, was Platon ihm unmittelbar entgegengeſetzt, die Grenze (πέρας), oder wie wir es unſtreitig nehmen dürfen, das Begrenzende, Grenze Setzende. Dieſe Urſache iſt aber nicht eine dem Gewordenen äußerlich bleibende, ſondern ihm fortwährend inwohnende. Ueber dieſes zweite nothwendige Element alſo wird Ihnen der Philebos vollkommenen Aufſchluß geben, hier iſt der Kern platoniſcher Weisheit, voraus aber gehe der Sophiſtes, dieſer wahre Weihegeſang zu höherer Wiſſenſchaft. Das Unbegrenzte, das an ſich weder groß noch klein, weder mehr noch weniger, weder ſtärker noch ſchwächer iſt, empfängt von dem Begrenzenden alle dieſe Beſtimmungen, ſo daß es das Große und Kleine (μέγα καὶ μικρόν) von Platon genannt wird, wobei das Unendliche ſeiner Natur immer im Grunde bleibt, daß es in dieſer Linie auf- und abſteigen kann, ohne irgendwo ſtille zu ſtehen[2]. Dieſes andere Princip alſo iſt das, welches in das erſte Zahl und Maß ſetzt, Zeiten und Bewegungen regelt, das für ſich ſelbſt keiner Ordnung und Einſtimmigkeit fähige, ja ihr widerſtrebende zur Ordnung bringt und aus dem Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzt.

Damit iſt nun aber die Art und Weiſe, wie dem an ſich Unerkennbaren Erkennbarkeit und Begreiflichkeit ertheilt wird, unerklärt, und

---

[1] Ἀόρατον heißt es vielmehr durchaus, ſ. Tim. p. 51 A. und an vielen andern Stellen. Es heißt dort: τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ — μητέρα καὶ ὑποδοχὴν λέγωμεν ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον.

[2] γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτὼ τετελευτήκατον. Phileb. p. 24 B.

Platon ſelbſt ſagt, dieſes Wie ſey ſchwer und kaum zu erklären oder auszudrücken[1]. Doch wird von dem Begrenzenden gelten, was Platon anderwärts, mehr im Allgemeinen ſich ergehend, von dem Nus ſagt, daß er die Nothwendigkeit durch Ueberredung zum Beſten lenke, und dieſe ſelbſt weiſer Beredung nachgebend dieſes All zu Stande bringe[2]. Uebereinſtimmen würde dieß mit dem Vergleich, durch den wir die Ueberwindung des widerſtrebenden erſten durch das andere Princip zu erklären verſucht; in dem gewählten Ausdruck läge zugleich, was wir demnächſt ebenfalls zu beachten haben werden, daß die Ueberwindung nicht gewaltſam, ſondern mit Maß und Beſonnenheit, alſo auch ſtufenweiſe geſchehe.

Bisher alſo konnten wir unſere beiden erſten Urſachen in den Platoniſchen erkennen. Auch zum Dritten aber geht Platon fort. Dieſes iſt ihm jedoch nicht ein Princip oder eine Urſache, ſondern das aus den beiden erſten Erzeugte (*τὸ τούτων ἔκγονον*), das ſchon eine gemiſchte und gewordene Natur (*μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία*) iſt. Ein anderes, beiden Gemeinſames ſcheint er nicht zu kennen. Von dieſem Dritten geht er dann aber ſogleich zu dem Vierten fort, welchem allein er den Namen der „Urſache" vorbehält, zu der alſo die beiden erſten ein bloß werkzeugliches Verhältniß haben. Aber ein Drittes, das ſelbſt auch Urſache und ſeiner Natur nach einfach, nichts Zuſammengeſetztes (Concretes) iſt, wird ſchon zur begrifflichen Vollſtändigkeit gefordert, welcher wir in allem nachzuſtreben gleichſam uns genöthigt fühlen. Denken wir uns die Folge ſo. Die erſte bloß materiale Urſache iſt eigentlich nicht Urſache, da ſie als die beſtimmungsloſe, darum der Beſtimmung bedürftige Natur eigentlich nur leidend iſt. Dieſes der Beſtimmung

---

[1] *ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ, καὶ δυσαλώτατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* Tim. p. 51 B. *Τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν*, war unmittelbar zuvor geſagt, p. 50 C.

[2] *Νοῦ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν — δι᾽ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.* Tim. p. 48 A.

Unterliegende iſt reine Subſtanz, und dieß der erſte Begriff. Die zweite Beſtimmung gebende, zu der Subſtanz als beſtimmende Urſache (ratio determinans) ſich verhaltende, dieſe iſt reine Urſache, da ſie auch nichts für ſich will. Was kann nun noch über beiden gedacht werden, oder vielmehr was muß über beiden gedacht werden, um zu einem begrifflichen Abſchluß zu gelangen? Offenbar was Subſtanz und Urſache, Beſtimmbares und Beſtimmendes zugleich, alſo die ſich ſelbſt beſtimmende Subſtanz iſt, als Unbeſtimmtes ein Können in ſich ſchließend, aber über deſſen Gefahr durch das Seyn erhoben, an das es ihr gebunden iſt, erſt das wahrhafte, nämlich das frei ſeyn Könnende iſt, weil Seyn und nicht Seyn ihr gleich, da ſie im Seyn (in das Seyn ſich bewegend) nicht aufhört Können zu ſeyn, und im nicht Seyn ſeyend bleibt — darum auch, wenn die andern offenbar nicht um ihrer ſelbſt willen, das, um deſſenwillen die andern ſind, das alſo nicht bloß Iſt, ſondern dem gebührt zu ſeyn, unter den dreien das eigentlich ſeyn Sollende, während das erſte im Grunde immer das bloß ſeyn Könnende bleibt, von dem wir zwar nicht gerade ſagen werden, es ſey das nicht ſeyn-, aber doch auch nimmer, es ſey das ſeyn Sollende, das zweite aber, inwiefern es mit Nothwendigkeit in das Seyn ſich herſtellt, als das ſeyn Müſſende erſcheint.

Es iſt nicht einer dieſer Begriffe, es ſind die drei Begriffe, wie wir ſie aufgeſtellt, nicht nur die zu jedem über das unmittelbare Denken hinausgehenden, ſondern auch die zu jedem entſtehenden Seyn, zum Begriff des als möglich angenommenen Proceſſes nothwendigen und unentbehrlichen.

Wir ſagten ſo eben, das Erſte bleibe im Grunde immer das nur ſeyn Könnende, wir wollen nun hinzuſetzen, daß es, auch in das Seyn übergegangen, nur im umgekehrten Sinn wieder das ſeyn Könnende iſt. Denn unmittelbar, ſowie es ſich in das Seyn erheben (= B iſt), fällt es unter die Macht des andern, von dem es ins Können zurückgebracht wird. Alles Seynkönnen im tranſitiven Sinn, um den früher gebrauchten Ausdruck hier wieder anzuwenden, ſteht zwiſchen einem doppelten Seyn, dem, von welchem es herkommt, und dem, welchem es zugeht, darum iſt es ſeiner Natur nach doppelſinnig (natura anceps); Zweiheit (Dyas) im pythagoriſchen und platoniſchen Sinn, welche von ſelbſt die unbeſtimmte iſt, ἡ ἀόριστος δυάς, wie ſie auch genannt worden. Und wenn wir das Schrankenloſe des erſten Princips auf das aus der Schranke geſetzte Seyn desſelben bezogen (ſeine Schranke iſt das Können), ſo werden wir den Namen der Zweiheit auf ſeine Natur beziehen, da es nämlich zwar A iſt, aber das ſein Gegentheil (B) ſeyn kann, dieſes Gegentheil geworden aber B iſt, das wieder A ſeyn kann, ſo daß es aus der Zweiheit nie herauskommt, und mit Recht Platon von ihm ſagt, es ſey das nie eigentlich ſeyende, ſondern immer nur werdende[1].

Dieſer Zweideutigkeit wegen iſt es nichts ohne die beſtimmende Urſache; das aber, welchem beſtimmt iſt das Beſtimmende zu ſeyn, kann nicht wieder, wie das zu Beſtimmende, ein Bewegliches, zwiſchen Seyn und nicht Seyn Schwebendes, dieſes muß das ſtracks vor ſich Gehende, von Natur ſich ſelbſt Gleiche, das Können Ausſchließende und daher rein ſeyende ſeyn, und ſoweit ganz ähnlich dem, was der Dyas als Monas entgegengeſetzt wurde. Aber eben weil dieß Princip nur auf Eines geht (worauf wurde ſchon geſagt), die Abſicht des Werdens aber nicht iſt, daß nur Eines ſey, ſondern daß alles Mögliche ſey: ſo wird dieſe beſtimmende Macht ſelbſt wieder einer maßgebenden bedürfen, die ſie hindert, bloß dieſes Eine hervorzubringen, und dieſes Maß Beſtimmende, dem jene gehorcht, wird nur das zwiſchen Seyn und nicht Seyn frei Schwebende, beides wollen Könnende, ſich ſelbſt Beſtimmende, und nach Zweck und Abſicht Handelnde ſeyn können, alſo das Dritte.

Hieraus erhellt, daß zum Begreifen eines Werdens ein Drittes erforderlich iſt, nicht ein ſelbſt Gewordenes, ſondern das ſelbſt Urſache iſt. Denn in jedem der beiden andern iſt ein für ſich unendliches Wollen, das erſte will nur im Seyn ſich behaupten, das zweite nur es ins nicht Seyn zurückführen, das dritte allein, als das ſelbſt, daß ich ſo ſage, affectloſe, kann beſtimmen, in welchem Maß jeder Zeit, d. h. für jeden Moment des Proceſſes, das Seyn überwunden ſeyn ſoll; es ſelbſt aber, durch das jedes Werdende allein zum Stehen, alſo zu Stande kommt, iſt das von innen heraus alles Zweckgemäße wirkende und zugleich ſelbſt Zweck. Denn weder dem blind Seyenden (B) iſt beſtimmt zu bleiben, noch auch iſt das Zweite eigentlich um ſeiner ſelbſt willen, ſondern in der Ueberwindung des Entgegenſtehenden, durch das es in potentiam, alſo für ſich geſetzt worden, hebt es ſein für-ſich-Seyn auf, alſo auch ihm iſt beſtimmt vom Schauplatz abzutreten, und es kann ſchon das außer ſich Seyende nicht als ſolches aufheben, ohne voraus eines zu haben, das es an die Stelle des ins nicht Seyn zurückgetretenen ſetzen kann, und dieſes eben iſt das Dritte, durch welches demnach alles Werden beſchloſſen und gleichſam beſiegelt wird.

---

[1] Τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε. Tim. p. 27 D.

Demgemäß müſſen wir dem Ariſtoteles einen Vorzug vor Platon darin zugeſtehen, daß er dieſes Dritte als Urſache, und zwar als das, um deſſen willen (οὗ ἕνεκα) alles andere werde, und demnach als Endurſache aufgeſtellt. Nur weil er dieſe Urſache bloß äußerlich beſtimmt und mehr aus Erfahrung als aus Gedankennothwendigkeit aufgenommen, iſt er ſpäter in Verlegenheit, ſie von der vierten Urſache zu unterſcheiden, zu welcher fortzugehen er ſich gedrungen ſieht, und die dann jedenfalls die letzte Endurſache ſeyn müßte, und Gleiches begegnet ihm auch mit der zweiten und vierten, daß ſie ihm nämlich zuſammenfallen[1]. Dadurch, daß er das erſte Princip einfach die Materie nennt, wozu es doch erſt wird in der wirklichen Unterwerfung, hat er ſich die ſeltſamen Ausdrücke des weiter zurückgreifenden Platon erſpart; der Ausdruck für die zweite Urſache „Anfang der Bewegung" (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) zeigt, wie ganz äußerlich die Auffaſſung; doch hat er auch den Ausdruck ὑφ' οὗ, die Urſache, von der alles iſt, entſprechend dem für die erſte „das, aus welchem (ἐξ οὗ) alles iſt", wonach dann die dritte von ſelbſt als „das, wozu oder in welches (εἰς ὅ) alles iſt", ſich beſtimmen würde, eine Art der Unterſcheidung, die ſich lange Zeit erhalten[2].

---

[1] Phys. I, 7 u. a.

[2] Bei Varro findet ſie ſich als Trias des de quo, des a quo und des secundum quod aliquid fiat, ſ. die Abh. über die Gottheiten von Samothrace, S. 106.

Das Nächſte für uns ſey, die Tragweite der drei Urſachen zu erforſchen, und bis wohin mit ihnen zu kommen, woraus dann, ob bei ihnen ſtehen zu bleiben, von ſelbſt ſich ergeben wird.

Der Anfang alſo iſt in dem allein aus ſich ſelbſt ein anderes werden Könnenden und darum urſprünglich dem Werden Unterworfenen. Aber nicht ſich ſelbſt überlaſſen iſt dieſes, ſondern ein Hüter iſt ihm beigeſellt, der es vor ſeiner eignen Grenzenloſigkeit bewahrt und in dieſer unterzugehen verhindert. Im reinen an-ſich-Seyn liegt es ſchon gleichſam unter dem Bann oder Verſchluß eines Höheren, dem es ſofort begegnet, wie es ſich erhebt, und das ihm nicht unbedingt, und nicht ohne es dem Mehr oder Weniger und dadurch der Theilung zu unterwerfen, hervorzutreten erlaubt, und auch dieſes nur geſtattet, inwiefern es als das nun ſeyende (weil aus der Potenz hervorgetretene) ſich zu ihm wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden ſetzt. Auf dieſe Weiſe nämlich entſteht allein die höhere Art des ſchon concreten nicht Seyenden, deſſen allgemeine Eigenſchaft nur dieſe iſt, das alles in ſich aufnehmen Könnende, aber eben darum ſelbſt nicht ſeyend — wie wir es ſonſt ausgedrückt haben, Grund von Exiſtenz zu ſeyn, ohne ſelbſt zu exiſtiren, oder was ſein Exiſtiren bloß darin hat, daß es anderem zum Exiſtiren, alſo zum Werden dient (*δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ*)[1], ſo daß es eigenſchaftslos in jedem Betracht keine andern Unterſchiede als die der Quantität zuläßt. Der Preis alſo, um den es ſein äußeres Seyn gleichſam erkauft, iſt, daß es dem, welchem es im Innern unterworfen oder Subjekt war, daß es dieſem ſich im Aeußern ebenſo unterwirft, und einmal wirklich geworden zum Stoff ſich hingibt. Dieſen Moment können wir demnach auch als den Moment des Materie Werdens oder auch der Grundlegung bezeichnen, und es wird auch nicht zweifelhaft ſeyn, welche Wiſſenſchaft in dieſem Reich der reinen Quantitätsbeſtimmungen ſich bewegen und das zur Materie herausgewendete Eine oder Uni-versum zum Gegenſtand haben wird.

Dieſes Unterwerfen bewirkt oder bewerkſtelligt die eigentlich noch nicht ſeyende, durch das unbegrenzte Seyn (B) negirte zweite Urſache, ſie bewirkt es durch den Druck, den jedes Folgende (Kommende) auf das Vorausgehende ausübt. Nachdem die Materie bereit ſteht, die Anmuthungen der höheren, jetzt ſeyenden Urſache aufzunehmen, kann die wirkliche Ueberwindung anfangen, die das außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterſchiede und Abſonderungen ſetzt, jedem ſo Gewordenen ſeine Eigenheit, Eigenſchaft ertheilend, durch die es jedes andere ausſchließt, und ſo das Reich der Qualitäten und der verſchieden gearteten Körper hervorbringt, bis die Materie zum völligen Aufgeben ihrer Selbſtändigkeit gebracht, fähig wird, die dritte Potenz, ohne deren Leitung und Obhut auch das bisher Gewordene nicht geworden wäre, bis die Materie fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrſchende einer neuen ſtufenweiſe zum Selbſtbeſitz, zur Freiheit und Abſichtlichkeit der Bewegung erhobnen Welt, der organiſchen, einzuſetzen.

---

[1] Phileb. p. 27 A.

Indeß iſt noch ein Weiteres in Ueberlegung zu nehmen. Unſere Aufgabe war zu finden, was alles aus dem Zuſammenwirken der in Spannung gedachten Urſachen als Erzeugniß derſelben entſtehe. An die Stelle der einfachen Urſachen oder reinen Potenzen treten zuſammengeſetzte Subſtanzen (οὐσίαι σύνθεται), eigentliche Dinge, und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zuſammenwirkung derſelben und alſo ein Zuſammengeſetztes zu begreifen, mußten wir ſtillſchweigend eine Einheit vorausſetzen, durch welche die drei Urſachen zuſammengehalten und zu gemeinſchaftlicher Wirkung vereinigt werden. Daß dieſe Einheit erſt jetzt zur Sprache kommt, iſt der Natur dieſer Wiſſenſchaft gemäß, die gleichſam von außen nach innen geht, von dem Seyenden zu dem was das Seyende iſt. Dieſe Einheit kann als eine wirkſame nur in einer Urſache liegen. Es ſcheint alſo, daß wir zu einer vierten Urſache fortgehen müſſen.

Dieſe vierte Urſache — denn wir werden uns dieſer Bezeichnung um ſo unbedenklicher bedienen, als ſie uns ſchon von Ariſtoteles her bekannt iſt — dieſe Urſache kann nicht Gott ſeyn. Denn theils wäre dieß ganz gegen die Vorſchrift, die wir uns ſelbſt für dieſe Wiſſenſchaft gegeben, in der Gott nur Ziel, abſolut letzte Endurſache ſeyn kann (denn es iſt kein Widerſpruch, eine Mehrheit von Endurſachen zu denken, da jedes Folgende zum Vorhergehenden ſich ſo verhält). Noch aber ſind wir weit vom Ziel, denn nicht einmal die beſeelte Natur iſt uns erreicht; dieſe hat ihren Gipfel im Menſchen; aber auch da iſt nicht ſtill zu ſtehen: der Menſch iſt nicht bloß das Ende der Natur, er iſt ebenſowohl der Anfang einer völlig andern und neuen über der Natur ſich erhebenden und über ſie hinausgehenden Welt, der Welt des Wiſſens, der Geſchichte und des menſchlichen Geſchlechts. Theils aber iſt auch das nicht zu leugnen, daß wir eine natürliche Abneigung empfinden, Gott als eine der Urſachen zu beſtimmen, da wir vielmehr geneigt ſind, ihn als abſolute Urſache, d. h. die auch Urſache der Urſachen iſt, zu denken. Unſtreitig zwar werden wir die vierte Urſache, zu der ſich die drei als Werkzeuge und demnach als relativ nicht ſeyende zu verhalten ſcheinen, als diejenige beſtimmen, die jene iſt, wie wir von Gott ſagten, daß er das Seyende iſt. Aber eben hier iſt auch der Unterſchied. Gott iſt dem Seyenden Urſache ſeiner Einheit: anderes iſt für uns in dem Vorhergehenden nicht begründet; jene Urſache dagegen ſetzt das zertrennte, in ſeine Elemente auseinandergetretene Seyende voraus; ihr Verhältniß zu den Urſachen wird auch das Verhältniß des ſie ſeyenden ſeyn, aber des ſie in ihrem Auseinandergehen ſeyenden. Dieſe Urſache wird alſo wohl ein Abkömmling der Einheit ſeyn, die ihnen in Gott war, aber ſie wird nicht Gott ſeyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war.

Um uns dieß zu vollkommener Deutlichkeit zu erheben, erwägen wir Folgendes. Das Seyende im Seyenden waren nicht die drei Urſachen als ſolche, d. h. in ihrer Unterſcheidung und Entgegenſetzung; da war keine etwas für ſich und in ihrem nicht-für-ſich-Seyn waren ſie das Seyende; in ihrem Hervortreten aber, da jede außer der andern, ſind ſie nicht mehr das Seyende, ſondern nur noch die Materie, der Stoff deſſelben. Dieſes Seyende, das ſie waren, kann jedoch nicht verloren gehen, denn gerade dieß war das auch im Gedanken einzige Wirkliche, die drei Potenzen aber in ihrem Auseinandergehen das bloß

Mögliche: die Einheit war, ehe an die Zertrennung gedacht wurde, das prius, das durch die nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Alles, was aus der Zertrennung folgen kann, iſt, daß das Seyende die drei Urſachen nicht mehr auch materiell iſt (materiell hat es ſie jetzt außer ſich); aber, es folgt nicht, daß es dieſelben nicht noch immer, nur immateriell iſt, und nicht das Eine Seyende jetzt auf zwei Weiſen exiſtirt, einmal als bloß materiell geſetztes (der Materie nach), das andre Mal als immateriell geſetztes (dem Actus nach), wobei denn übrigens von ſelbſt einleuchtet, daß das als immateriell Geſetzte nicht eher erſcheinen kann, als das Materielle (das in der Idee ſelbſt noch immateriell) als Materielles hervorgetreten iſt. Darum wurde das jetzt als immateriell Geſetzte in der Idee auch nicht empfunden, alſo auch nicht mit Unterſcheidung genannt; es war, als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle als ſolches nicht war: aus dieſem Grunde war in der Idee keine andere Unterſcheidung, als die auch wir allein kannten, die Unterſcheidung zwiſchen dem Seyenden, das, wenn ſchon, wie wir es früher beſtimmten, die Materie des göttlichen Actus, darum nicht als Materie war, und zwiſchen Gott, der dieſes Seyende iſt, d. h. ihm Urſache des Seyns (αἰτία τοῦ εἶναι) iſt.

Aber nichts, was in der Idee, wenn auch ſtillſchweigend und ununterſchieden, geſetzt iſt, darf verloren gehen; was ihm geſchehen kann, iſt vielmehr, daß es aus der Verborgenheit geſetzt wird und erſcheint; und ſo kann auch das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein ſeyende war, im Auseinanderweichen der Idee nicht untergehen, ſondern ausgeſchieden und ausgeſchloſſen von dem, was in der Idee das nicht ſeyende war, jetzt aber (auf ſeine Weiſe) ſeyend geworden iſt, erſcheint es in eigener Geſtalt, ſo daß es nicht mehr, wie in der Idee, bloß dem Weſen nach und potentiell das Seyende — iſt, ſondern auch als ſolches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht ſo, daß es von dem, welchem es Actus (Urſache des Seyns) iſt, ſich trennen kann, ſondern eben nur iſt, um dieſes zu ſeyn. Darin liegt auch ſein ewiger Unterſchied von Gott. Denn auf die Frage, was Gott iſt, antworten wir zwar: er iſt das Seyende. Aber Er Selbſt iſt nicht das Seyende, und weil alles Allgemeine oder Was in dem Seyenden enthalten, iſt von ihm, wie er in Sich (in ſeinem reinen Selbſt) iſt, nicht mehr zu ſagen, was er iſt, ſondern nur, daß er Iſt (es iſt eben dieſes von allem Was unabhängige und trennbare Seyn, wohin die Wiſſenſchaft will). Jenes aber, von dem wir eben reden, iſt dadurch von Gott unterſchieden, daß es zwar auch Actus iſt, und gegen die bloß materiellen Urſachen, wie wir ſie jetzt in höherem Fortſchritt insgeſammt nennen können, als ihr Daß ſich verhält, aber auch nur als ihr Daß, nicht als ſein eigenes, alſo auch nicht als von ihnen trennbares und in dieſem Sinn für ſich ſeyn könnendes, ſondern als an ſie gebundenes, auch jetzt, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur ſie ſeyn könnendes, ſie begreifendes Daß.

Für dieſen Begriff nun eines Weſens, das Actus iſt, aber nicht um ſelbſt zu ſeyn, ſondern um ein Anderes zu ſeyn, d. h. um dieſem Urſache des Seyns zu ſeyn, für dieſen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Worte Seele, deſſen Bedeutung eine von der des Worts Geiſt ganz verſchiedene iſt. Denn Geiſt iſt vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) ſich losreißen Könnende oder wirklich Losgeriſſene. Geiſt iſt, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wiſſenſchaft z. B. iſt nicht ein Werk der Seele, ſondern des Geiſtes. Von Ariſtoteles, auf den wir wegen jeder Begriffsbeſtimmung immer gern zurückgehen, iſt zwar nicht auf dieſem Wege — das war bei ſeiner Abwendung von allem Dialektiſchen nicht wohl möglich —, aber er iſt auf ſeinem Wege zu demſelben Begriff gelangt, wenn er die Seele zwar als Entelechie erklärt, aber nicht als Entelechie überhaupt, ſondern eines beſtimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings[1], dem ſie Urſache des wirklichen Lebens, alſo des ihm zukommenden Seyns iſt. Allein es iſt bei ihm ein andrer Ausdruck für die vierte Urſache, deſſen völlige Uebereinſtimmung mit unſerer Ableitung aus folgender kurzer Betrachtung erhellen wird.

Wir unterſchieden das Seyende und das was das Seyende iſt.

---

[1] σώματος — δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. De An. II, 1.

Jedes Gewordene nun iſt nichts anderes als eine beſtimmte Geſtalt des Seyenden, und je mehr es ſeinem Materiellen nach dem ganzen Seyenden gleichkommt, deſto mehr wird es das anziehen was das Seyende iſt, und dieſes wird in ihm ſeyn als das es ſeyende, d. h. was ihm Urſache, des Seyns iſt. Dieſes, das Seyende — gleichviel ob das ſchlechthin Seyende oder das Seyende in einer beſtimmten Geſtalt — dieſes das Seyende überhaupt ſeyende bezeichnet nun Ariſtoteles, indem er ſagt: ſeine Natur ſey *τί ἦν εἶναι*, und mit demſelben Ausdruck unterſcheidet er auch die vierte Urſache, die ihm der Würde nach die erſte [1], der Erkenntniß nach die letzte iſt, denn er nennt ſie des Erkennens Grenze an jeglichem [2]. Auch uns hat ſie ſich als ſolche dargeſtellt, zunächſt weil uns die drei Urſachen zu ihr geleitet; aber ich weiß nicht, ob es dem Ariſtoteles zu viel zugetraut heiße, wenn wir für möglich halten, er habe auch das gewußt, daß ſie, im bloßen Denken noch nicht wahrgenommen, erſt der auseinanderſetzenden Wiſſenſchaft ſich enthüllt. Sey dem wie es wolle, waren wir mit Ariſtoteles in Anſehung der vorausgehenden Urſachen in Uebereinſtimmung, wir ſind es nicht minder in Anſehung der vierten. Wie verſchieden die Auslegungen namentlich jener dem Ariſtoteles eigenen Formel von jeher waren, ihre Zuſammenſetzung zeigt, daß wir das Rechte getroffen, wenn wir ſagen: ſie ſoll ausdrücken, was nicht mehr bloß dem Seyenden angehört, ſondern von der Natur deſſen iſt, was das Seyende Iſt.

Da es das Grammatiſche der Formel iſt, was Schwierigkeit macht, die Erörterung deſſelben jedoch zu einer umfänglichern Erläuterung der Sache führen wird, ſo wollen auch wir zuerſt von der wörtlichen Bedeutung ſprechen [3].

---

[1] Metaph. I, 3.

[2] *Τῆς γνώσεως γὰρ πέρας τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* V, 17 (111, 29 ss.).

[3] Wir könnten mit Ariſtoteles ſagen: *πρῶτον εἴπωμεν ἔνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς.* VII, 4 (132, 11); denn ganz in dieſem Sinn braucht er das Wort gleich nachher (134, 7): *ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς* (dem Wort nach) *φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν.* Zu vergl. IV, 5, wo *πρὸς τὸν λόγον* Gegenſatz von *πρὸς τὴν διάνοιαν*, und gleich nachher *λόγου χάριν* ſo viel iſt als: tantum ut ita loquantur.

Denn über den *Inhalt* oder ſachlichen Sinn konnte im Allgemeinen nie ein Zweifel ſeyn. Man hat ſich hiebei immer von der Stelle leiten laſſen, wo geſagt iſt: auf gewiſſe Weiſe könnte man ſagen, das Haus entſtehe aus dem Haus, das materielle, aus Balken und Steinen beſtehende, aus dem immateriellen, bloß im Begriff vorhandenen, das im Geiſte des Baumeiſters vor jenem war — ἐκ τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην —, und wo Ariſtoteles dann beifügt, er nenne die immaterielle Uſia des Geiſtes das τί ἦν εἶναι deſſelben. Hiemit indeß war das Grammatiſche des Ausdrucks, nämlich das Imperfectum noch nicht erledigt. Da lag es denn nahe zu ſagen, das *war* (ἦν) beziehe ſich auf das Vorhanden-geweſen-ſeyn der Form (die Form war früher als die Bildſäule im Geiſt des Bildners), das *ſeyn* aber darauf, daß die Form in der Bildſäule iſt was ſie ſchon vorher war[1].

Wie nah' es *uns* gelegen hätte ſo zu erklären, ſieht, wer uns bisher gefolgt iſt. Es muß doch vor dem Auseinandergehen der drei Potenzen, von denen keine für ſich das Seyende war, eine Einheit geweſen ſeyn: dieſe iſt das, was *war* und was nach Maßgabe der Wiedervereinung der Potenzen in das hiedurch Gewordene eintritt und als Seele deſſelben iſt. Verlegenheit alſo, das Imperfectum mit unſern Vorausſetzungen in Uebereinſtimmung zu bringen, iſt es nicht, wenn wir anders erklären. Schon zunächſt widerſtreitet uns das einigermaßen, daß das *war* auf die beſſere, das *ſeyn*, daß ich ſo ſage, auf die ſchlechtere Seite fallen ſoll. Denn z. B. Fleiſch und Knochen und alles, woraus der materielle Menſch beſteht, kann zerrieben, zerſtört und vernichtet werden, aber das was dieſes Materielle (dieſes für ſich nicht Seyende) iſt, dieſes kann von keiner Zerſtörung erreicht werden; dieſes Iſt in einem ganz andern Sinn, als jenes war, und iſt das ſeiner Natur nach Ewige.

---

[1] Man ſ. Forchhammer in den Philologen-Verhandlungen, ſechſte Verſammlung, S. 61. — Es iſt auch für möglich gehalten worden, die Sache ſey in dem εἶναι ausgedrückt, und zu überſetzen ſey demnach: das was war — das Seyn; das ſollte heißen: das was das jetzt oder hier *ſeyende*, z. B. das Haus, war: ob der Infinitiv *ſeyn*, noch dazu ohne Artikel, für das *ſeyende* genommen Griechiſch wäre, muß ich Kundigeren zu beurtheilen überlaſſen. Außerdem iſt das τί ἦν εἶναι keineswegs *bloß* was war, ſondern was fortwährend in dem Ding iſt, als innewohnende Form, εἶδος ἐνόν, als Form, die nicht bloß in der Seele, εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (Metaph. VII. 7 (139, 21)), geblieben iſt.

Aber das Imperfectum? Nun auch dieſes ſoll uns ſtehen bleiben, und nur erklärt werden aus einer ungemeinen Feinheit des Sprachgefühls, das den Hellenen auch ſonſt beſtimmt in gleichem oder ähnlichem Fall das Imperfectum zu ſetzen. Denn auch da z. B., wo wir ſagen würden: weß alle begehren, dieſes iſt das Gute, ſagt Ariſtoteles: dieſes war das Gute[1]. Es *war* das Gute, eh' es alle begehrten, und wird nicht dadurch gut, daß ſie es begehren, ſondern begehrt wurde es, weil es das Gute war. Aber als das was das Gute *war* erſcheint es erſt durch das Begehren und gegen daſſelbe gehalten. So wird das Seyende, das τί ἐστιν eines jeden, oder *was* jegliches iſt gegen das es *ſeyende* (wodurch es Iſt), zum τί ἦν (zugleich die bisher wie es ſcheint nicht gefundene Antwort auf die Frage, wie ſich das τί ἐστιν zum τί ἦν εἶναι verhalte). Das *Was* iſt für uns immer das Erſte im Erkennen und vorausgehend. Der Maler, der den Kallias abbildet, ſieht zuerſt *was* er iſt, ob braun von Farbe oder weiß, ſtark behaart oder kahl u. ſ. w., aber dieß alles iſt der Kallias nicht, es iſt nichts darunter was er nicht mit mehreren gemein hätte, zuſammengeſtellt würde es eine bloß materielle Aehnlichkeit hervorbringen; aber der Künſtler geht zu dem fort, was dieſes alles iſt, und wogegen jenes alles ſich bloß als *Vorausſetzung*, als das was eigentlich bloß *war*, verhält, und ſo erſt ſtellt er den *Kallias ſelbſt* dar. Denn wo ſich Ariſtoteles auf das Einfachſte erklärt, ſagt er: das τί ἦν εἶναι ſey jegliches nach dem, was *Es ſelbſt* iſt[2], frei von allem Zufälligen, Hyliſchen, Anderen. Wir werden alſo dem ariſtoteliſchen Ausdruck ganz gerecht werden, wenn wir ſagen: er bedeute das, was das jedesmal Seyende iſt. In der That drückt der Philoſoph dieſes *jedesmal*

---

[1] οὗ πάντες ἐφίενται, τοῦτο ἀγαθὸν ἦν. Rhetor. I, 24 (p. 24, 24 ed. Sylb.) auch citirt, aber neben andern Unhaltbarem, von Waitz zum Organon Comment. T. II, p. 400.

[2] ἕκαστον ὃ λέγεται καθ' αὑτό. Metaph. VII, 4 (132, 13).

(worin die Andeutung des Zufälligen) faſt jedesmal noch beſonders aus, wie in der oben erwähnten Stelle und anderwärts, z. B. τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται ἡ ἑκάστου οὐσία, oder εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου (ſonſt ἑκάστῳ) καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν[1].

Es wird nicht ohne Nutzen ſeyn, bei dieſer Stelle einen Augenblick zu verweilen. Was in derſelben εἶδος genannt und dem τί ἦν εἶναι gleichgeſetzt wird, haben die Scholaſtiker durch Form überſetzt, ganz paſſend als Gegenſatz des allgemeinſten, weil alles aufnehmenden, und von allem, was ein Dieſes iſt, entfernteſten Weſens, der Materie. Neuerer Zeit überſetzen es manche durch Begriff, der Begriff aber hat ihnen das bloße Was (das τί ἐστιν) zum Inhalt, obwohl ſie nachher ſagen: der Begriff ſey das allein Wirkliche. Daſſelbe verſichern ſie aber auch von dem Allgemeinen, und möchten dieſe Weisheit, auf die ſie ſich nicht wenig zu gute thun, gern auch dem Ariſtoteles aufdringen. Aber dieſem iſt das Eidos Actus[2], alſo kein bloßes Was, vielmehr das Daß des in dem Seyenden geſetzten Was, daſſelbe mit der Uſia, inwiefern dieſe dem jedesmal Seyenden Urſache des Seyns — in unſerm Ausdruck: das es ſeyende iſt[3]. Auf die Frage: was iſt Kallias? kann ich mit einem Gattungsbegriff antworten, z. B. er iſt lebendes Weſen; aber was ihm Urſache des Seyns (hier alſo des Lebens) iſt, das iſt nichts Allgemeines mehr, nicht Uſia im zweiten, ſondern im erſten und höchſten Sinne, πρώτη οὐσία[4], und dieſe iſt jedem eigen und keines andern, während das Allgemeine mehreren gemein[1]; ſie iſt *Jegliches ſelbſt*, im Beſeelten alſo was wir die *Seele* nennen, welche als die *Uſia*, die *Energie* eines werkzeuglich gebildeten Körpers erklärt wird, aber auch als deſſen *τί ἦν εἶναι*, und auch ſie iſt *eines jeden eigne* und nicht mehreren gemein. Als Energie nun iſt die Seele das *Daß* eben dieſes beſtimmten Körpers, aber nicht das von ihm trennbare Daß. Inſofern iſt das Was in dem Daß enthalten und *begriffen*. Nur in dieſem Sinn iſt im Eidos auch der Begriff, kann Ariſtoteles *εἶδος* und *λόγοι τῶν πραγμάτων* zuſammenſtellen[3], von der Seele ſagen: ſie ſey der *λόγος* eines natürlichen, ſich ſelbſt zu Bewegung oder Ruhe beſtimmen könnenden Körpers[4].

---

[1] V, 8 (100, 6). VII, 7 (139, 24 ſq.)

[2] Τὸ εἶδος ἐντελέχεια. De An. II, 1 (23, 10 Sylb.)

[3] Αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία. De An. II, 4. Οὐσία (λέγεται), ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις, ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου (οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ). Metaph. V, 8 (99, 27).

[4] Wie οὐσία dem Ariſtoteles zweierlei Sinn hat, ſo unterſcheidet er auch ein doppeltes καθ' αὑτό. — Ἓν μὲν γὰρ, ſagt er, καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον Καλλίας καθ' αὑτὸν Καλλίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ (er ſelbſt iſt ſich ſelbſt das τί ἦν εἶναι), ἓν δὲ, ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν· ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῷον. Metaph. V, 18.

Das was Iſt, oder inwiefern man ſich dieſes als vorausgehend denkt, das was war — *ſeyn*, dieſes iſt der Grundbegriff, die Natur der vierten Urſache, das wodurch ſie ſich über das bloße Seyende erhebt, wodurch allein ſie alſo auch vermögend iſt das *zertrennte* Seyende zuſammenzuhalten, damit etwas entſtehe. Nichts alſo, wozu dieſe Urſache nicht mitwirkt, wenn ſie gleich in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintritt, als dieſes ihr durchſichtig geworden. Denn es ſelbſt, dieſes Vierte, iſt nicht einem Theil des Seyenden, ſondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als *Seele*, als ſie *ſeyend*, nur in dem Maß eintreten, als dieſe das ganze Seyende in ſich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen des Werdens noch als zertrennt und zerriſſen erſcheint. Daher man wohl auf gewiſſe Weiſe ſagen kann: alles ſey beſeelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhaft nichts iſt; aber eigentlich geſagt wird es doch nur von organiſchen Weſen, weil die Seele hier auch erſcheint. Aber in jeglichem Ding, ſoweit in ihm das ganze Seyende (alſo insbeſondere auch die zweckſetzende Urſache) iſt, wird nicht das Materielle, ſondern das Immaterielle, es ſelbſt, das es eigentlich ſeyende ſeyn.

---

[1] *αὐτῆς οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τὸ δὲ καθόλου κοινόν.* VII, 13 (155, 27 ss.). Vergl. Theophr. Metaph. p. 317. *ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον.*

[2] Ariſtot. Metaph. VIII, 3 (168, 10).

[3] Z. B. Phys. IV, p. 62 Sylb.

[4] *(Ἡ ψυχὴ) τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος σώματος φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὑτῷ.* De An. II, 1 (23, 13). Zu vergleichen mit der unmittelbar folgenden Stelle: *Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις* (offenbar der Actus des Sehens), *αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον, ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως* (im Schlaf z. B., denn das wachende iſt in beſtändigem Streben zu ſehen, auch im Dunkel).

Achtzehnte Vorleſung.

Es beſteht kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den von uns abgeleiteten Principen und den allbekannten ebenfalls vier Principen des Ariſtoteles, von denen Cicero im erſten Buch der Tusculaniſchen Unterſuchungen (cap. X) ſagt: Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, *e quibus omnia orirentur* u. ſ. w. Es iſt ſchon durch die Sache dafür geſorgt, daß kein Nachfolgender, der die Principe alles Entſtehens unterſucht, ſich weit von dem Vorgänger entfernen kann. Ariſtoteles freilich hat dieſelben nicht erſt im reinen Denken gefunden, er nimmt ſie gleich nur aus der Erfahrung. Verſetzen wir uns auf denſelben Standpunkt, nehmen wir an, es handle ſich nur um die Principe alles Entſtehens, ſo iſt auch unmittelbar, d. h. a priori, Folgendes einleuchtend. Da noch von nichts Entſtandenem, alſo Seyendem, die Rede, das Princip aber doch nicht Nichts ſeyn kann, ſo bleibt für das erſte, d. h. das unmittelbar zu ſetzende nichts übrig, als daß es reine Potenz (δύναμις) ſey. Mit dieſer Potenz iſt aber gemeint, daß ſie unmittelbar in Actus ſich erheben könne (die Hyle, welche Ariſtoteles an dieſer Stelle hat, iſt bloß paſſive Potenz, welche die Beſtimmung, d. h. das Seyn, nur erwartet, nicht ihm entgegengeht). Das Erſte zum Entſtehen iſt Uebergang von Potenz zum Actus, das erſte Vorauszuſetzende alſo reine Potenz. Dieſes Princip aber wäre für nichts, und gleichſam ein verlorenes, könnte es nicht auch wieder aus dem Actus in die Potenz, d. h. in ſich ſelbſt, zurückkehren, wie mir wenig damit gedient wäre, wenn ich meinen Arm ausſtrecken, aber nicht wieder zurücknehmen, den oder die Muſkel, mittelſt welcher ich ihn jetzt ausſtrecke, nicht auch wieder in Ruhe ſetzen könnte. Nicht aber *daſſelbe* Princip, deſſen Natur es iſt, unmittelbar in Actus überzugehen, kann auch ſich ſelbſt in die Potenz zurückſetzen; denn bei der Frage nach den Principien wird ſchon vorausgeſetzt, daß jedes Princip ein einfaches ſey und das nur Eine Function ausüben kann. Es muß alſo ein *zweites* Princip ſeyn, dem es zukommt, und dem ſogar nur dieſes zuſteht, das erſte wieder in die Potenz zurückzubringen. Es iſt ein zweites Princip, d. h. das nur erſt an der zweiten Stelle ſeyn kann, weil ſeine Thätigkeit das erſte vorausſetzt. Aber es kann auch *nur* dieſes, und es iſt inſofern, wie wir auch früher ſchon geſehen, zwiſchen den beiden ein durch ſie ſelbſt unlösbarer Streit, indem das eine nur nach außen, das andere nur nach innen wirken will, weil jedes nur das Eine kann. Es würde alſo nichts zu Stande kommen, wenn nicht ein drittes, gleichſam affectloſes und unbetheiligtes wie ein Schiedsrichter in die Mitte träte, das keinen andern Willen mehr haben kann, als daß etwas entſtehe, oder vielmehr daß ſo viel entſtehe als möglich, alſo *alles* Mögliche, und das dieſem Zweck gemäß für jedes Moment des Entſtehens jedem der beiden Principe das Maß und die Grenze ſeines Wirkens beſtimmt. Auch dieſes Maßgebende iſt einfach, denn es hat nur dieſe Eine Function, die es, obwohl Zweck und zweckgemäßes Wirken in ihm iſt, doch nur ſeiner *Natur* gemäß und mit derſelben Nothwendigkeit ausübt, mit welcher der menſchliche Geiſt, wenn die Prämiſſen gegeben ſind, die durch ſie vermittelte, d. h. möglich gewordene Concluſion ausſpricht. Da mit dieſem dritten Princip alles erreicht ſcheint, was zum Entſtehen nöthig iſt, und ſich damit eine Abſchließung zeigt, ſo werden wir auch berechtigt ſeyn, nunmehr etwas Gemeinſchaftliches in den drei Principien anzunehmen und auszuſprechen, und da wird ſich denn bald herausſtellen, daß ſie zuſammen nur die allgemeine Materie, der Stoff alles Entſtehenden ſind, der Zeug, aus dem alles bereitet wird. Unter den dreien hat aber wieder das erſte am meiſten ſtoffliche Natur (es entſpricht, wie geſagt, der ariſtoteliſchen Hyle), und es ſcheinen dagegen die beiden andern weniger materieller und wenigſtens beziehungsweiſe immaterieller Natur zu ſeyn; da ſie aber beſtimmt ſind, in das urſprünglich Materielle einzugehen, ſich in dieſem zu verwirklichen, alſo ſelbſt zu materialiſiren, ſo wird in dem Verhältniß, als ſie auf die Seite des Materiellen, d. h. des nicht ſeyenden — nicht des οὐκ ὄν, ſondern des μὴ ὄν — getreten ſind, das Bedürfniß eines die drei Principe ſeyenden, alſo die Nothwendigkeit jenes vierten Princips entſtehen, das Ariſtoteles ſo treffend mit dem τί ἦν εἶναι bezeichnet, womit ſo unverkennbar das doppelte Seyn ausgedrückt iſt, und das er auch ὁ λόγος nennt. Es iſt ihm alſo gleichſam die Denomination, der Exponent des bloß Materiellen, vorzüglich aber heißt es ihm Seele, in dem Sinn, wie wir ſagen, daß der Feldherr die Seele des Kriegsheeres, das es eigentlich ſeyende iſt, da es ohne ihn etwas bloß Materielles, eine namen- und begriffloſe Menge wäre, die erſt durch ihn zu etwas, nämlich zum Heer wird [1].

Mit dieſem vierten Princip ſind demnach von ſelbſt die beiden Abtheilungen der beſeelten und unbeſeelten Welt, mit den vier Principen überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben. Die Principe ſelbſt ſind einfach, causae purae et ab omni concretione liberae, aus ihrer Zuſammenwirkung aber entſtehen concreta, und nach den verſchiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander verſchiedene concreta. Dieſe concreta werden die Ideen genannt, denn ſie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.

In dieſer ganzen Stufenfolge iſt es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächſt höhern, und was in dieſer als Wirklichkeit iſt, in ſich als bloße Möglichkeit zu haben, womit ſich ja auch der umgekehrte ariſtoteliſche Ausdruck erklärt, daß je das Folgende das Vorhergehende als Möglichkeit in ſich hat[1]. In der ganzen aufſteigenden Folge alſo bekennt ſich ein jedes als nicht um ſeiner ſelbſt willen ſeyendes eben dadurch, daß es ſich, d. h. ſein Selbſtſeyn, in einem Höheren aufhebt, wie uns dieß ein nicht einmal beſonders tiefer Blick ſchon in der Erſcheinung zeigt, indem wir ſehen, wie das reine Materielle, die Stoffe und Elemente, zum Körper ſich zuſammennehmen und verwachſen, das Körperliche wieder zum Organiſchen in der Pflanze, die Pflanze ſich wieder zum Animaliſchen, das Animaliſche zum Menſchlichen ſich aufhebt. Man kann ſagen: es iſt jedem in dieſer Folge ein Gefühl der Eitelkeit ſeines für-ſich-Seyns eingeprägt, und mit dieſem ein Verlangen, das um ſeiner ſelbſt willen Seyende, das allein auch das durch ſich ſelbſt Wirkliche iſt, zu erreichen, in dieſem ſelbſt zur Wirklichkeit zu gelangen, eines ewigen Beſtandes theilhaftig zu werden[2]. Dieſes durch ſich ſelbſt Ewige iſt jedoch nicht die Seele; denn dieſe obgleich immaterieller Natur behält ihr Verhältniß zum Materiellen, und iſt nur in Bezug zu dieſem, dem nicht für ſich ſeyenden, ſie iſt nur als Entelechie deſſelben etwas, daher auch ihr nicht beſtimmt iſt für ſich zu ſeyn. Alles Werdende verlangt vielmehr nach dem, was weder als Möglichkeit noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas andrem und ſchon darum ſchlechthin für ſich und von allem andren abgeſondert Iſt, das darum auch nicht mehr Princip in dem Sinn, wie die bisher ſogenannten, d. h. Allgemeines, ſondern abſolutes Einzelweſen iſt, und als ſolches reine, ungemiſchte, alles Potentielle ausſchließende Wirklichkeit, nicht Entelechie, ſondern reine Energie, und nicht mehr bloß das Immaterielle wie die Seele, ſondern das Uebermaterielle. Nach dieſem alſo, welches für ſich ſelber des Werdenden nicht bedarf, weder um wirklich oder auch nur um wirklicher (Compar.) zu ſeyn, das demnach gleichgültig und ſelber unbewegt gegen daſſelbe ſich verhält, nach dieſem bewegt ſich alles Werdende nicht wiſſend oder wollend, ſondern ſeiner Natur nach, alſo ewiger Weiſe. Wenn nun aber allen Dingen und ſelbſt allen Seelen der Zuſammenhang mit dem Ewigen nur ein vermittelter iſt, Eine wird doch unter dieſen ſeyn die vollkommenſte von allen, d. h. in der ganz iſt, was in den andern nur theilweiſe, der das Verhältniß zu dem durch ſich ſelbſt Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt iſt, die dieſes Ueberſchwengliche unmittelbar berührt und ohne Zweifel das Mittelglied iſt, durch welches das Materielle ſich ins Uebermaterielle, die Welt des Werdens (das aus dem relativ nicht Seyenden Hervorgehende) ins Ewige aufzuheben beſtimmt iſt.

---

[1] Am kürzeſten ſind die vier Urſachen bezeichnet De somno et vigil. c. 2 (p. 40): τρόπους πλείους τῆς αἰτίας· καὶ γὰρ τὸ τίνος ἕνεκα, καὶ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, καὶ τὴν ὕλην καὶ τὸν λόγον αἴτιον εἶναί φαμεν. — Ueber eine Folge der vier Urſachen wirft Ariſtoteles nur de Part. Anim. I. 1 (p. 2, 10 ss.) eine Frage auf: ποία πρώτη καὶ δευτέρα πέφυκεν, und dann: φαίνεται πρώτη ἡ ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δὲ ὁ λόγος (nach dieſem Standpunkt allerdings).

---

[1] Man ſ. oben S. 376 die ariſtoteliſche Stelle ſelbſt.

[2] Vergl. das Ariſtoteliſche: ὅλως δὲ φαίνεται τὸ γιγνόμενον ἀτελὲς καὶ ἐπ' ἀρχὴν ἰόν. Phys. Ausc. VIII, 7.

Damit ſind wir denn erſt zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt, die ein nothwendiges Ziel der Vernunftwiſſenſchaft iſt. Denn auch Ariſtoteles, welche Schwierigkeiten er der Ideenlehre in den Weg legt, hat ſie doch, wie es ſcheint, für ſich ſelbſt nicht ganz überwunden; denn mancher Anzeigen von Unmuth nicht zu gedenken[1], ſollte man dieß aus ſeinem beſtändigen Zurückkommen auf dieſe Lehre ſchließen, wie er nach dem offenbaren Schluß ſeiner Metaphyſik die doch jedenfalls nur als Zuthat zu betrachtende Zahlenlehre herbeizieht, um ſich noch durch zwei ganze Bücher in ſeiner Meinung über die Hauptſache zu beſtärken. Aber doch nie als letztes Ziel auch ſelbſt der Vernunftwiſſenſchaft läßt die Ideenlehre ſich anſehen. Sie iſt für die Philoſophie, was die Jugend für das Leben; und als Vorſpiele[2] der eigentlichen Wiſſenſchaft, nur nicht als willkürliche, könnten wir ſoweit mit Ariſtoteles die Ideen gelten laſſen. Denn das letzte Ziel der Vernunftwiſſenſchaft iſt, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeſchiedenheit und für ſich zu haben. Nun ſteht ihm mit der Ideenwelt freilich nicht mehr das bloße von ihm ununterſcheidbare Seyn gegenüber: wir ſind an dem Punkt, wo — außer Gott iſt die Idee; aber die Welt, zu der wir fortgeſchritten ſind, iſt nur eine von Gott verſchiedene, nicht geſchiedene, außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, existentia praeterdivina, nicht extradivina. Nun wird reine Vernunftwiſſenſchaft wohl die Frage der *Wirklichkeit*, aber nimmer die der Möglichkeit einer außergöttlichen Welt von ſich abweiſen können, und wie früher ſtets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortſchreitens ſich entdecken. Enthielt das im Denken Erſte (— A) die Möglichkeit der ideal-außergöttlichen Welt, ſo wird das im Denken *Letzte* die Potenz des real-außergöttlichen Seyns enthalten müſſen. Dieſes im Denken Letzte konnte Gott ſcheinen. Aber es iſt uns jetzt zwiſchen Gott und dem Seyenden das Immaterielle des Seyenden getreten, das nicht eher erſcheinen konnte, ehe das Materielle, das in der noch unzertrennten Idee ſelbſt noch immateriell war, als materielles hervorgetreten war. Darum wurde das jetzt als das Immaterielle Geſetzte in der bloßen Idee noch nicht empfunden oder mit Unterſcheidung genannt; es war als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle nicht als ſolches war. Mit ihm aber iſt dem Intelligiblen (der Idee) für ſich ein Abſchluß gegeben, und Gott über dieſes und alſo auch über das bloße Denken hinausgerückt. Auch abgeſehen aber davon, wäre ja die Möglichkeit eines wahrhaft außergöttlichen, d. h. Gott von ſich ausſchließenden Seyns nimmer zu denken, noch weniger freilich (wenn davon hier überhaupt die Rede ſeyn könnte) Gott als Urſache — Urheber — des Außer- oder Wider-göttlichen an den Dingen. Ein ſolcher kann er nicht ſeyn, auch übrigens als Schöpfer angenommen und erkannt[1]. Wir haben aber bereits geſehen, daß es der Idee noch ein Letztes gibt, das allem andern das in Gott-Seyn vermittelt. Von dieſem alſo hängt es ab, ob alles zum ewigen Seyn gelangen, vorausgeſetzt, es ſey ein ſolches, das der Vermittlung ſich entziehen oder verſagen kann.

---

[1] Τὰ εἴδη χαιρέτω könnte für einen ſolchen Ausdruck gelten, wenn es auch übrigens in der gleich anzuführenden Stelle bloß in Bezug auf die Demonſtration geſagt iſt.

[2] τερετίσματα, Anal. Post. I. 22.

---

[1] .... ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων· ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου (in dem Schaffen ſelbſt liegt keine Urſache des Verderbens und der Vergänglichkeit), wie das Buch der Weisheit 1, 13. 14 ſich ausdrückt. — Kant in einer Stelle ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft (S. 182 ff.) ſagt: „Wenn die *Zeit* den Dingen an ſich und nothwendig anhängt, ſo iſt Gott als Urheber dieſes Daſeyns in ſeiner Cauſalität ſelbſt der Zeit unterthan, er müßte der Zeit als *nothwendiger* Form ſich ſelbſt unterwerfen, um die Dinge zu ſchaffen“. — „Es wäre ein Widerſpruch, zu ſagen: Gott ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen“. „Die Schöpfung“, ſetzt er hinzu, „iſt eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt“. Dieß kann nichts anders heißen als: Gott *will* in der Schöpfung die Dinge nur an ſich, d. h. ihrem ewigen Beſtand nach, nicht aber will er ſie, wonach ſie bloß Erſcheinungen ſind.

Jedenfalls nun haben wir uns dieſes Letzte jenſeits des Materiellen zu denken, und alſo zwiſchen dem theilbaren, wie es Platon nennt, wie wir ſagen würden dem zertrennbaren Weſen und der abſolut ſich ſelbſt gleichen Subſtanz (A^3) in der Mitte. In dieſer Mitte iſt dem Platon die Weltſeele, die er in ſeiner Weiſe vom Demiurgen durch eine Miſchung des ſchlechthin untheilbaren und des theilbaren Weſens hervorbringen läßt[1], uns das Immaterielle des Seyenden, das im Verhältniß der eintretenden Zertrennung ausgeſchloſſen vom Materiellen und beſonders geſetzt wird. Weltſeele kann es heißen, weil es dem geſammten zertrennten Seyn ſelbſt unzertrennbar gegenüber ſteht, als entſtanden vorgeſtellt werden, weil mit der Zertrennung erſt geſetzt und vor dieſer gar nicht wahrzunehmen; Seele jedoch iſt es nicht in der Ausſchließung vom Materiellen, ſondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchſichtig geworden iſt. Da aber es ſelbſt (jenes Immaterielle), wie gezeigt, nicht einem Theil des Seyenden, ſondern dem Ganzen gleich iſt, ſo wird es auch in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintreten können, als in dieſem das ganze Seyende wiedergebracht iſt. Wiederhergeſtellt aber iſt das Seyende nur, wenn das aus der Potenz ganz hervorgetretene, die andern ausſchließende Princip wieder in ſich ſelbſt zurückgebracht iſt. Allein jenes Princip, von dem wir ſagten, daß es in dem Kampf wie eine Art von Verſehung iſt, und nicht zugibt, daß irgend etwas, das möglich, nicht ſey, läßt die Ueberwindung nur ſtufenweiſe zu, und das Unbeſeelte hat ein gleiches, ja ein früheres Recht zu ſeyn, als das Beſeelte. Dort nun iſt das Immaterielle zwar ausgeſchloſſen vom Einzelnen als ſolchem, aber es iſt darum nicht gar nicht. Denn immer ſteht es hinter dem Materiellen als das, dem beſtimmt iſt es zu ſeyn, und nichts verhindert, daß es, wo nicht Seele eines Einzelnen, als die allgemeine erſcheine. Ob Klang, Licht, Wärme ſolche Erſcheinungen der bis dahin bloß durchwirkenden und in dieſem Sinn allgemeinen Seele ſind, kann hier füglich nicht unterſucht werden. Wenigſtens der Wärme, die jedem am meiſten eigenthümlich inwohnt, gibt Ariſtoteles ein unmittelbares Verhältniß zu der Seele; denn je mehr, ſagt er, lebenden Weſen natürliche Wärme inwohne, eine deſto edlere Seele ſey ihnen zu Theil geworden[1]. Das materielle Element, an welches die Seele zunächſt gebunden iſt, und mittelſt deſſen ſie ſich auch fortpflanzt, iſt die Lebenswärme, der den lebenden Weſen inwohnende ätheriſche Stoff. Im Allgemeinen ſpricht Ariſtoteles von einem natürlichen Weſen, einer Phyſis, die aller Seelen Potenz (Dynamis) ſey, dem ſogenannten Warmen, welches er jedoch vom Feuer als Element unterſcheidet[2]. Thiere und Pflanzen entſtehen in der Erde und im Feuchten, weil ſeeliſche Wärme (θερμότης ψυχική) im Ganzen (ἐν τῷ παντί) ſey, ſo daß auf gewiſſe Weiſe (in dieſem Sinn) alles voll Seele ſey[3].

---

[1] Tim. p. 35 A: Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος (ὁ θεός).

Aber auch die nun ins Einzelweſen eintretende Seele tritt nicht gleich ganz ein; daher wiederholen ſich auch in der beſeelten Natur die Stufen, die zwiſchen dem tiefſten Materiellen und dem Uebermateriellen ſtattfinden. Ariſtoteles ſpricht bekanntlich von Abtheilungen (μορίοις) der Seele, die wie Stufen ſich verhalten, indem die niedere ohne die höhere, nimmer aber die höhere ohne die niedere ſeyn kann. Hieraus, ſagt er, entſtehen die Unterſchiede der lebenden Weſen. Nur in das Letzte, in das Materielle, von dem wir ſagten, daß es wieder iſt wie das Seyende in der Idee, in dieſes wird das urſprünglich Immaterielle nicht theilweiſe, ſondern ganz eintreten, und es ſo ſeyn, wie Gott das urſprünglich Seyende in der Idee war, und nicht als bloßes Abbild, ſondern als ein Gleich- oder Ebenbild wird es ſich darum zu Gott verhalten. Unter dieſem nun, in dem wiedergebrachten Seyenden, alſo in der Seele deſſelben, in der Seele, die erſt eigentlich ſo zu nennen, die auch allein Princip iſt — die vorausgehenden ſind es nicht — in dieſer Seele alſo hat alles Herausgewordene ſein Ziel, erſt eigentlich das Seyn, und demnach wird ſie zu dem geſammten Seyenden ſich verhalten wie Gott zu dem urſprünglich Seyenden ſich verhielt, ſie wird jenem ſtatt Gottes (instar Dei) ſeyn. Ariſtoteles nennt in einer Stelle Gott das erſte τί ἦν εἶναι[1] (zu dem Seyenden ſich als das es ſeyende zu verhalten, iſt Gottes ewiges Verhältniß, und das Seyende logiſch ſein ἦν oder Prius); die Seele, die weſentlich gegen das Seyende daſſelbe Verhältniß hat, würden wir dem gemäß das zweyte τί ἦν εἶναι nennen dürfen. Würde was erſter Weiſe das Seyende iſt — es iſt in dem bereits hinlänglich erklärten prägnanten Sinn — durch A^0 ausgedrückt, ſo werden wir was abgeleiteter Weiſe ſich ebenſo zu dem Seyenden verhält, zur Unterſcheidung von jenem durch a^0 bezeichnen dürfen.

---

[1] De Respir. c. 6: ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας.

[2] πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι, καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων. De Gen. Anim. II, 3. Dieſe φύσις ſey τὸ καλούμενον θερμόν, τοῦτο δ᾽ οὐ πῦρ, οὐδὲ τοιαύτη δύναμις (kein Element) ib. p. 209, 7. 9.

[3] De Gener. Anim. III, 11 (p. 265, 25): ὥς τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

Doch nur materiell, nur weſentlich wird dieſe Gleichheit ſeyn, d. h. daß die Seele nur iſt was Gott iſt. Die Synonymie von weſentlich und materiell, deren wir uns hier wie ſchon öfter in dieſem Vortrag bedienten, iſt ganz ſprachgemäß; denn ſo nennen wir den Stellvertreter auch Verweſer, weil er zwar weſentlich oder materiell, aber nicht wirklich der Inhaber des Amtes iſt; auch aus andrem hier nicht zu Erwähnendem, z. B. dem „geweſen", „verweſen" (vom Organiſchen, das wieder zur bloßen Materie wird, gebraucht) läßt ſich leicht zeigen, daß das deutſche Weſen, das als Hauptwort mit mehr Vorſicht gebraucht werden ſollte, als von denen geſchieht, die es überall für die ariſtoteliſche Uſia ſetzen, urſprünglich und eigentlich das materielle Seyn bezeichnet, wie auch Ariſtoteles die bloßen, das Weſen eines Dings, die οὐσία im zweyten Sinn, enthaltenden Gattungsbegriffe als das Hyliſche anſieht, die Differenzen dem Actus gleichſtellt.

---

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 2). Grammatiſch parallel iſt der Ausdruck τὸ διὰ τί πρῶτον, I, 2 (p. 9, 23). Τὸ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον. Phys. II, 7.

Die Seele — nicht die Seele überhaupt, ſondern die beſtimmte, die wir jetzt allein ſo nennen — iſt nur was Gott iſt, aber nicht wie Gott. Denn Gott iſt das Seyende, aber er hat gegen daſſelbe noch ein eignes Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende. Warum er das Seyende dennoch iſt, dieſe Frage iſt ſchon früher als vorzeitig abgewieſen worden; denn im reinen Denken, alſo auch in der Wiſſenſchaft, die nur in dieſem ſich bewegt, wiſſen wir von Gott gar nicht anders als durch das Seyende, das er iſt. Wir müßten den Gott, den wir jetzt bloß als das Seyende haben, erſt für ſich haben, um jene Frage aufwerfen und beantworten zu können. Dennoch, daß er ſeinem reinen Selbſt nach unabhängig von dem Seyenden Iſt, wiſſen wir, und es beruht ſogar dieſe ganze Wiſſenſchaft darauf, daß das Seyende ein von ihm trennbares iſt. Aber nicht ebenſo hat die Seele, die das Seyende iſt, ein eignes Seyn; ihr Seyn beſteht nur eben darin, das Seyende zu ſeyn. Nur ſo iſt ſie Seele; ihr urſprüngliches Verhältniß iſt, das Seyende zu ſeyn ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt; nicht ſelbſt zu ſeyn, ſondern nur das Seyende zu ſeyn.

Allein das Verhältniß der Seele zu dem Seyenden, das ſie iſt, iſt nicht ihr einziges, ſie hat noch ein andres, nämlich zu Gott. Wäre jenes ihr einziges Verhältniß und alſo die Seele nur reiner Actus, ſo wäre damit jeder Fortgang ganz unmöglich; denn wo keine Potenz, iſt keine Bewegung. Aber gegen die — nicht bloß als immateriell, ſondern als übermateriell zu beſtimmende Subſtanz gehört die Seele ſelbſt wieder auf die Seite des Materiellen oder Potentiellen. Die Seele iſt nur was Gott, aber eben dadurch hat ſie ein Verhältniß zu Gott. Denn „ſie iſt was Gott" heißt: ſie iſt potentia Gott, alſo auch im Verhältniß zu Gott bloße Potenz (potentia pura) und, weil dieſe nichts Ausſchließendes hat, fähig ihn zu berühren und ſo allem andren das Seyn in ihm zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, daß ich ſo ſage, das letzte Wort in der Philoſophie, ſo müßte dieſes Vermittelnde ſelbſt unbeweglich ſeyn. Aber für die Seele, die an ihrem

Verhältniß zu dem Seyenden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz ſeyn die Möglichkeit, in dieſem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Geſetz der Anlaß, gegen Gott Actus zu ſeyn, ſich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgeſondert und für ſich, alſo wie Gott zu ſeyn. Wir folgen dieſer Möglichkeit, denn es iſt in dieſer ganzen Wiſſenſchaft eben die Aufgabe, das Mögliche zu erkennen und in die Wirklichkeit zu führen.

Nennen wir die Seele, von welcher es noch unentſchieden iſt, ob ſie auch im höhern Sinn Seele, d. h. gegen Gott Potenz ſeyn wird oder nicht, a^0 (denn ſo bezeichneten wir überhaupt das, was zweiter Weiſe das Seyende iſt), ſo iſt alſo in a^0 ein doppelter Wille (zwei Menſchen): nach dem einen Willen hält ſich a^0 gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die ſie ſeyn ſoll, d. h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt; nach dem andern Willen verſagt ſich die Seele Gott, entzieht ſich der Vermittlung, und iſt nicht nur ſelbſt die ihr Ziel verfehlende Seele, ſondern macht, daß auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt. Wir nehmen nun an, es geſchehe dieſer Schritt aus der Ideenwelt hinaus[1]. Der Uebergang wird alſo auch hier ein Wollen ſeyn, gleich jenem erſten, mit dem uns Natur (eine Folge von Dingen) überhaupt anfing[2], aber ein Wollen, das von jenem ganz verſchieden zu denken; denn weil hier nicht ein an ſich nicht Seyendes, dem es nur natürlich iſt in das Seyn ſich zu erheben, ſondern etwas das an ſich Actus und dem vielmehr Potentialität angemuthet iſt, aus der Potenz hervortritt, kann das Wollen nur That, reine That ſeyn; im Verhältniß zu der Seele aber, die das letzte nur noch gegen Gott Materielle, an ſich aber Immaterielle iſt, demnach als das Immaterielle des Immateriellen wird dieſes Wollen nicht wieder Seele, ſondern nur Geiſt zu nennen ſeyn. Denn mit dieſem Wort drücken wir allein das von aller Materie Freie aus, das nicht eine chose qui pense, wie Descartes die Seele genannt hat, in dem vielmehr überhaupt nichts von einem Was, das reine Daß iſt, ohne alle Potenz, das ſomit in der That wie Gott iſt; ein völlig Neues, etwas das zuvor ſchlechthin nicht war, ein rein Entſtandenes, das doch ewigen Urſprungs iſt, weil es keinen Anfang hat, ſondern ſein ſelbſt Anfang iſt, ſeine eigne That, Urſache ſeiner ſelbſt in einem ganz andern Sinn, als es Spinoza von ſeiner abſoluten Subſtanz geſagt hat, jenes rein ſich ſelbſt Setzende, mit dem Fichte einſt einen größeren Griff gethan, als er ſelbſt wußte[1].

---

[1] Die andere Seite des (abfallenden) Menſchen kann in dieſer Entwicklung nun keine Stelle finden: ſie iſt die ausgeſchloſſene; wohl aber iſt auch auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Vernunftwiſſenſchaft einzuſehen, daß dieſer andere Menſch ein zukünftig möglicher iſt: ὁ μέλλων ἄνθρωπος (Röm. 5, 14).

[2] S. die vorhergehende Vorleſung.

Es bleibt immer merkwürdig, wenn ich auch nicht eben weiß, daß es bemerkt worden, aber es verdient hervorgehoben zu werden, daß nach der im Anfange dieſer Vorleſung theilweiſe erwähnten Stelle des Cicero bereits in den ariſtoteliſchen Schulen die Ueberlieferung von einer quinta quaedam natura, e qua sit mens, einem quintum genus ſich vorgefunden haben muß[2]. Es fehlt zwar wohl auf Seiten des hochachtbaren Cicero nicht an allem Mißverſtändniß, aber es ſind durch ihn gerade hier ächt ariſtoteliſche Traditionen bewahrt, wäre es auch nur die der bekannten Erklärung des Worts Entelechie, denn eine beſſere iſt bis heute nicht erfunden. Freilich, daß die hier gemeinte Urſache als eine quinta natura beſtimmt wird, iſt ein grober und geiſtloſer Ausdruck, wie ſie in langwährenden Schulen von bequemen Lehrern zum Beſten geiſtesträger Schüler gebildet zu werden pflegen; denn dieſe Urſache kann auf keine Weiſe mit den vier Principien zuſammengezählt werden; aber die Sache bleibt und hängt wohl mit dem zuſammen, was ſich bei Ariſtoteles ſelbſt von dem Theil der Seele findet, den er ὁ νοῦς, bei Cicero mens, den er ein ἕτερον γένος ψυχῆς und allein göttlich nennt, woraus erhellen würde, wovon in der Folge noch ausführlich die Rede ſeyn wird, daß nach Ariſtoteles dieſer νοῦς mit den vier Principien nichts gemein und überhaupt nichts ſich Gleiches haben konnte, als nur noch Gott[1]. Princip des außergöttlichen Seyns kann in der That nur ſeyn, was = Gott, etwas das außer Gott (praeter Deum) ein zweites Princip iſt wie Er Princip iſt.

---

[1] Man wird vielleicht unmittelbar dazu übergehen wollen zu ſagen, dieſer Geiſt ſey der unrechte, weil der Gott ſich entziehende. Aber theils wäre dieß nicht der Standpunkt der gegenwärtigen Wiſſenſchaft, die ja vielmehr die Welt außer Gott will und jenes Wollen als das Princip feiert, vermöge deſſen ſie die bloße Ideenwelt überwindet, wie die ſinnliche Natur ſelbſt, wäre ſie ihrer bewußt, einestheils es feiern würde, weil ſie ihm verdankt, aus dem Reich des Allgemeinen in die Welt des freien und eignen Lebens verſetzt, anderentheils freilich dadurch der Vergänglichkeit unterworfen zu ſeyn. Theils aber iſt jenes Wollen nur der Anfang, nicht das Ende, mit dem ſich erſt jedes Urtheil beſtimmt. Und dieß hier um ſo mehr, als dieſes Wollen nicht etwas außer ſich, z. B. dieſe vergängliche Welt, ſondern eigentlich nur ſich, d. h. ſein eignes Wollen will, wie wir dieſes in der Folge ausführlicher zeigen werden. Denn vorauszuſehen iſt, daß dieſer der Idee entgegenſtehende, in Bezug auf ſie zufällige, d. h. von ihr unabhängige Geiſt künftig der einzige eigentliche Gegenſtand ſeyn wird.

[2] Die ganze Stelle lautet: Aristoteles — quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia oriuntur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Tusc. Disput. I. 10

Mit dieſem Schritt nun aber ändert ſich auch der Charakter der Wiſſenſchaft, indem außer dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da iſt, die außer dem Denken iſt und dieſem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Beſtätigung dient. Doch verlaſſen wir darum nicht die Linie, welche der Vernunftwiſſenſchaft vorgezeichnet iſt, obgleich wir es weder mehr mit den reinen Principien, dem Inbegriff der Idee, noch mit dem zu thun haben, was aus den Principien allein entſtehen konnte, nämlich der intelligibeln Welt, ſondern mit dem, worin die Ideenwelt überſchritten und eine (real) außergöttliche Welt erreicht iſt. Denn indem die Vernunftwiſſenſchaft die Möglichkeit der letzteren in der intelligibeln Welt entdeckt, bekommt ſie die Aufgabe, auch dieſer außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen; womit ſie nur ihr Geſchäft fortſetzt, welches darin beſteht, alles hervorzuziehen, was im Seyenden als Möglichkeit verborgen iſt, um nach Erſchöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch ſich ſelbſt Wirkliche iſt. Unterſuchen wir alſo, was die Folge ſeyn wird, wenn die das Göttliche berührende Seele ſich der Vermittlung entzieht, zunächſt, was die Folge für das Materielle, hernach was für das Immaterielle.

---

[1] Später (Tuscul. Disputationum I, 26) ſpricht Cicero wiederholt von einer quinta quaedam natura. Dort heißt es: Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum; haec et deorum est et animorum. Dieſes *Sin* iſt zu bemerken, denn vorher geht die Stelle: ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus est; et quidem si deus aut anima aut ignis est, *idem est animus hominis*. Jetzt folgt die eben angezogene Stelle: *Sin autem etc.*, woraus erhellt, daß dieſe quinta natura weder mit der anima noch mit dem ignis etwas gemein hat. Was anima hier ſagen will, erhellt aus I, 29: Quae est ei (animo) natura? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id, de quo agimus. Dagegen Acad. Poster. I, 7 werden erſt die Elemente (primae qualitates) aufgezählt, dann folgt: quintum genus, e quo essent *astra mentesque*, singulare, eorumque quatuor, quae supra dixi, dissimile, Aristoteles quiddam rebatur.

Wir haben geſehen, wie alle Dinge von Natur in einer Bewegung gegen das Höchſte, und wie inſofern nun jedes gleichſam *außer ſich* geſetzt iſt. Allem bloß Materiellen, das eines *es ſeyenden* bedarf um zum Seyn zu gelangen, iſt es durch ſeine Natur auferlegt, ſich in dem ihm Jenſeitigen aufzuheben, um des *wahren* Seyns theilhaftig zu werden. Aber eben hierin liegt auch die Möglichkeit einer Hemmung, wenn nämlich die zwiſchen das Materielle und das durch ſich ſelbſt ſeyende Uebermaterielle geſtellte Seele ſich ihm verſagt, d. h. wenn an der Stelle, wo die Seele iſt, das ſich ſelbſt Seyende, alſo ſelbſt- oder für-ſich-Seyende ſich erhebt; denn dem Seyenden das es *ſeyende* zu ſeyn, iſt für die Seele an ihre Eigenſchaft als *Seele* gebunden, ſie kann wohl die Seele, aber nicht der Geiſt der Dinge ſeyn (wie umgekehrt Gott nicht Weltſeele ſeyn kann). Mit Erhebung der Seele zum ſelbſt-Seyn alſo iſt das allgemeine Zeichen zum für-ſich-Seyn gegeben. Denken wir nun dieſe Möglichkeit als Wirklichkeit, was wird der Erfolg ſeyn? Unſtreitig, daß das außer ſich Geſetzte nun vielmehr in ſich zurücktrete, alſo eine rückgängige Bewegung überhaupt, für jede Stufe ein Zurückſinken eines jeden in ſich ſelbſt und ins Materielle, über das es erhoben werden ſollte und gewiſſermaßen ſchon durch die Bewegung erhoben war — und *dieſe* Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphyſiſche, dieſe wird eine zufällige, zugezogene, alſo die phyſiſche ſeyn, die nicht mehr mit dem Verſtande begriffen, ſondern nur empfunden wird, oder auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen poſitiven Inhalt verlangt, die darum auch ſo ſchwer faßlich erſcheint und bis jetzt die Schwierigkeit gebildet hat, welche weder alte noch neue Philoſophie auf genügende Weiſe hinweggeräumt haben.

Ariſtoteles, ſo ſcheint es, glaubte auch die zufällige Materialität aus der an ſich unbeſtimmbaren Natur der Materie als Princips — aus der metaphyſiſchen Materialität — ableiten zu können, vermöge der ſie Urſache alles Zufälligen ſeyn müſſe. Aber die Materie als Princip iſt gar nichts für ſich, ſondern wozu ſie durch die höhern Urſachen beſtimmt wird, und wenn ſie auch, damit nicht ein einförmiges, ſondern ſo viel möglich mannichfaltiges Seyn entſtehe, der Begrenzung durch jene widerſteht, ſo iſt doch dieſes Widerſtreben vorübergehend, und es ſind ihm durch eine der höhern Mächte ſelbſt beſtimmte Grenzen geſetzt, und wenn nichts Fremdes dazwiſchentrat, mußte im letzten Entſtehenden jenes an ſich Schrankenloſe und das Zufällige Begünſtigende der Materie völlig überwunden ſeyn.

Nach den Vorſtellungen, die man ſich früher von platoniſcher Lehre gemacht hatte, mußte es nicht wenig überraſchen, in Brandis berühmter Diatribe durch Zeugniſſe von höchſter Glaubwürdigkeit und unverwerflicher Autorität belehrt zu werden, daß das Weſen, das Platon ſelbſt nicht Materie nennt, aber das ganz dem entſpricht, was ſeit Ariſtoteles Materie genannt wird, daß alſo die Materie nach Platon nicht allein den ſinnlich wahrnehmbaren Dingen, ſondern ſchon den Ideen zu Grunde liege. Belehrt wurde man dadurch zugleich, daß nicht ſchon die Zuſammengeſetztheit im Allgemeinen das Materielle vom Immateriellen unterſcheide. Es gab composita auch in der intelligiblen Welt, und wer die platoniſchen Ideen noch für einfache Wahrheiten oder gar einfache Qualitäten ausgeben konnte, zeigte nur, daß er nichts von ihnen wußte[1]. Allerdings, aber wie dieſe intelligiblen concreta die composita der reinen Urſachen oder Principe waren, wie dieſe ſich in materiell concrete Dinge verwandeln, oder auch nur in welchem Verhältniß Platon die Materie, welche Element der Ideen iſt, zu der, welche den ſinnenfälligen Dingen zu Grunde liegt, ſich gedacht hat, davon iſt uns nichts überliefert, noch habe ich bei neueren Auslegern darüber einen Aufſchluß gebenden Gedanken finden können.

---

[1] Wer einwenden wollte, daß dennoch gerade **Brandis** dergleichen Ausdrücke zu billigen geſchienen (Rhein. Muſeum, Jahrgang 2, S. 559 und 566) hätte erſt zu beweiſen, daß keine Ironie im Spiel war.

Die bloße Materialität iſt noch nicht Körperlichkeit, und wenn ſie auf einer Hemmung oder Stockung beruht, ſo kann ſie bloß empfunden werden. Daher die Schwierigkeit, ſich über ſie auszuſprechen. Im Jahr 1801 geſchah es, daß zu Paris zwei berühmte deutſche Gelehrte bei einer allgemeinen Audienz des damaligen erſten Conſuls zuſammentrafen. Der eine war der ehrwürdige Werner aus Freiberg, der Vater der neueren Mineralogie und Geologie, der andere der Philoſoph Friedrich Heinrich Jacobi, damals in Holſtein wohnhaft. Werner wurde angeredet: Vous êtes chymiste, worauf er antwortete: mineralogiste, und der erſte Conſul replicirte: ainsi chymiste. Das kurze Zwiegeſpräch (Werner ſelbſt hat es auf der Rückreiſe in Weimar erzählt) hat keinen Bezug hieher, doch mochte es mit erwähnt werden für die, denen bekannt iſt, welche Wichtigkeit Werner auf ſeine Lehre von den äußern Kennzeichen gelegt, durch die er der Mineralogie ihre Unabhängigkeit von der Chemie geſichert zu haben glaubte. An den Philoſophen richtete der gewaltige Mann ohne weitere Bevorwortung und in etwas herriſchem Tone die Frage: qu'est ce que la matière? Da keine Antwort erfolgte, ging er ſofort zum Nächſtfolgenden in der Reihe fort. Daß der Philoſoph von der Frage einigermaßen verblüfft war, wird niemand beſonders merkwürdig finden, daß aber die Frage ſo genau den Punkt traf, den man das σκανδαλον, nämlich die Falle der Philoſophie nennen könnte, kann auch nicht Wunder nehmen an einem Manne, dem die Reden und vermeintlichen Unterſuchungen der damaligen franzöſiſchen Ideologen ſo verächtlich und gering vorkamen, und der bald nach der Landung in Aegypten, als er in einer geſprächigen Stunde geäußert hatte: Da bin ich nun an der Spitze eines Heeres auf dem Wege nach Indien wie Alexander, aber mir hätte eine andere Laufbahn des Ruhms ebenſowohl angeſtanden, und als die Begleiter ihn fragten: welche? einfach geantwortet hatte: Newton[1]! Bedauern könnte man dennoch, daß dem genannten Philoſophen nicht wenigſtens das Wort ſeines Freundes Franz Hemſterhuis beigefallen, der nämlich geſagt haben ſoll: die Materie ſey der geronnene Geiſt; ich ſelbſt habe dieſes Dictum zwar in keiner ſeiner Schriften geſehen, und kann daher auch nicht ſagen, wie es franzöſiſch lautete, ob der geronnene Geiſt durch esprit caillé oder esprit coagulé oder wie ſonſt ausgedrückt war. Ich glaube indeß, der Ausdruck gehört einem Deutſchen an und iſt älteren Urſprungs. Ich ſchließe dieß aus dem Citat eines zum erſten Mal 1725 erſchienenen Werks, den Dilucidationen des bekannten Georg Bernhard Bilfinger, den Friedrich d. Gr. in ſeiner Abhandlung über deutſche Literatur als Philoſophen auszeichnet. Da heißt es nämlich: „Ich kannte einen Metaphyſiker, deſſen Witzrede war: Ein Körper iſt nur ein zuſammengeronnenes geiſtiges Weſen“. Der Ausdruck bezog ſich wahrſcheinlich auf die leibniziſche Lehre, nach welcher nicht platoniſche Ideen, ſondern einfache Subſtanzen, Monaden — lebendige Vorſtellkräfte, die indeß ſelbſt nichts anderes vorzuſtellen haben als wieder Vorſtellkräfte — der intelligible Stoff der körperlichen Dinge ſind. Die Monade nun, ſagt Leibniz, die ſich im Mittelpunkt befunden, würde nichts als einfache Weſen ſehen, aber die außer dem Mittelpunkt, die einen näher, die andern entfernter von ihm ſtehen (und in dieſem Fall befinden ſich außer der Urmonas, Gott, alle andern); jeder von dieſen verſchieben und durchkreuzen ſich die andern Monaden dergeſtalt, daß eine verworrene Vorſtellung damit entſtehe, und dieſe Verwirrung erzeugt das Bild des ausgedehnten Weſens, der Maſſe, der Materie als bloßen Aggregats. Es gab eine Zeit, wo dieſe Theorie Gegenſtand unendlicher Für- und Widerreden war. Der menſchliche Geiſt iſt ein Weſen von langſamem Wachsthum, aber er wächst doch und erſtarkt zuletzt ſo weit, daß er Hypotheſen, die ihm alles Materielle zu bloßem

---

[1] So erzählen die von Napoleon mitgenommenen Naturforſcher, u. a. Geoffroy St. Hilaire.

Schein oder Phänomenen, wie der Regenbogen, machen (Leibniz ſelbſt hat dieſe Vergleichung), daß er ſolche Erklärungen a limine zurückweiſt und lieber keine als eine ſolche will.

Wie abſtechend gegen ſolche Künſtlichkeiten iſt Johannes Keplers tiefer Naturſinn, der allein zum Weſen der Materie als ſolcher vorgedrungen, wenn er als den Grundcharakter derſelben das Inerte, als ihre Grundkraft die vis inertiae beſtimmte! Denn wie ſoll ſich der Unmuth über das nicht erreichte Ziel anders ausſprechen, als durch Unluſt und Verdroſſenheit, ja durch Widerſtreben gegen jede andere Bewegung? Und ſo dürfen wir wohl auf allgemeine Zuſtimmung rechnen, wenn wir ſagen: ein jedes Ding ſey ſo weit ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden; was jene Unluſt im Thier überwindet, iſt nicht mehr materiell. Aber das Materielle iſt nur eine Beſtimmung an der Idee, eine Affection derſelben. Was werden wir alſo von der Idee ſelbſt ſagen? Gewiß, daß ſie in dem zufällig Materiellen nicht untergeht, ſondern bleibt und ſich behauptet, am ſichtbarſten freilich in der beſeelten Natur, wo nicht bloß die materielle Seite der Idee, ſondern was an der Idee die Idee iſt (das eigentliche εἶδος) ſich findet. Doch ſteht ja die Seele auch hinter jenem. Die Idee bleibt alſo unter dem Druck der rückgängigen Bewegung, und iſt durch dieſen nur um ſo mehr an ſich ſelbſt gewieſen und zur Selbſtbethätigung aufgefordert. Nur ſo begreift ſich das immanente Schaffen der Idee, die nicht außer den organiſchen Weſen, ſondern in ihnen ſelbſt, nicht mit Bewußtſeyn und Abſicht, ſondern lediglich von ihrer Natur getrieben, das dieſer Gemäße, ſoweit es die Macht des Zufälligen verſtatten will, hervorbringt und das Hervorgebrachte gegen eben dieſes beſchützt. Es iſt die Idee, welche der Schnecke oder einem andern auf gleicher Stufe ſtehenden Thier das Organ wieder erſetzt, das ihm entzogen wurde, die Idee, die im höher geſtellten Thier, wenn durch innere Urſachen ſein Leben bedroht iſt, zur Rettung deſſelben die heftigſten Bewegungen aufbietet.

Aber wir müſſen Schritt vor Schritt gehen, und noch nichts vom

Beſondern vorausnehmen und im Allgemeinen bleiben. Was nicht vorwärts kann, geht zurück, gilt als Axiom. Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in ſich ſelbſt zurück, ohne daß die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieſer beiden Bewegungen, des Vor- (dem Ziele zu) und des Zurückgehens, iſt die Ausdehnung, die nächſte Stufe nach der reinen Materialität, was indeß nicht verhindert, daß es Stellen gebe, vielleicht wäre es ſogar möglich zu beweiſen, daß ſolche Stellen vorkommen müſſen, namentlich wo ſich die Natur erſt den Stoff zu neuen Schöpfungen bereiten muß — Stellen, wo ſtatt der wirklichen Ausdehnung zwar nicht ſogenannte Atome, aber bloße Potenzen der Ausdehnung übrig bleiben. Ja wer könnte als unmöglich erweiſen, daß durch fortgeſetzte Negation der wirklichen Ausdehnung Weſen von Weſen entſtehen, die nur noch Ausdehnung verſuchen? Man hat die eigenthümlichen Bewegungen möglich kleinſter Theile von übrigens unorganiſchen Körpern, wie ſie zuerſt der ſinnreiche R. Brown beobachtet, wie es ſcheint fallen laſſen, weil man mit ihnen nichts anzufangen wußte, gerade ſo, wie man nach den zahlreichen und mit gerechtem Antheil aufgenommenen Beobachtungen der Infuſorien vergebens bis jetzt die Antwort auf nothwendige und unabweisliche Fragen erwartet hat. Es iſt eine ſchöne Sache um das ſogenannte denkende Betrachten, wenn die Phänomene ſo weit entwickelt ſind, daß ſie ſelbſt ſchon Gedanken ausſprechen, aber es bedarf unabhängiger Gedanken, neue Verſuche zu erfinden und dieſe auf Gebiete auszudehnen, wohin ſie ſich bis jetzt nicht erſtreckt haben.

Ausdehnung — im Actus geſehen, iſt, was bei lebendigen Weſen als turgor erſcheint, aber ſie iſt nichts für ſich, nicht ohne etwas das ſich ausdehnt, was alſo an ſich Negation, bloße Potenz der Ausdehnung iſt. Aber auch bei der Ausdehnung im Allgemeinen iſt nicht ſtehen zu bleiben. Was nicht in ein anderes aufgehen kann, indem ihm das wahre Seyn iſt, muß ſuchen für ſich zu ſeyn. Alſo nicht bloß ſeyend will das mit Nichtſeyn Bedrohte ſeyn, ſondern für ſich ſeyend. Wir ſprechen von einem Wollen, dieſes Wollen in den Dingen iſt was das urſprüngliche iſt, aber nicht das urſprüngliche, ſondern das bloß erregte. Für ſich ſeyn heißt mit Ausſchließung alles andern ſeyn. In der Ideenwelt, wie wir ſie dargeſtellt, war keine gegenſeitige Ausſchließung, und in anderm Sinn wahr, als in welchem ſein Urheber es von den erſcheinenden Dingen geſagt, jenes heraklitiſche Wort, daß nichts bleibt (für ſich nämlich), alles weicht (ὅτι οὐδὲν μένει, πάντα χωρεῖ). In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente beſtimmt, einem folgenden Raum zu geben (das heißt χωρεῖν) und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen ſollte. Hier war alſo kein Raum, den jedes für ſich, mit Ausſchließung alles andern hatte, ſondern nur ein untheilbares Seyn, ſo zu ſagen nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weiſe alles begriffen und an ſeiner Stelle war. Denken wir nun aber dieſen durch das Ganze hindurchgehenden Zug unterbrochen und ein jedes in dem Falle entweder ganz ins Nichtſeyn zurückzutreten oder ſich ſelbſt zu behaupten, ſo wird jedes auch ſeinen Raum für ſich nehmen, d. h. alles andere davon ausſchließen, und der Raum, in dem jedes mit Ausſchließung alles andern iſt, dieſer iſt nicht der Raum überhaupt, ſondern nur der ſinnliche Raum. Man hat es ſich mit Raum und Zeit in neueſter Zeit allzu bequem gemacht, indem man jenen als die Form des Außereinanderſeyns, dieſe als die Form des Nacheinanderſeyns überhaupt erklärte. Denn wenn dem räumlichen Auseinanderſeyn und dem zeitlichen Nacheinander in der intelligibeln Welt nicht vorgeſehen iſt, ſo müßte, wenn dieſes eintritt, ein ſinnloſes Durcheinander entſtehen und alles drunter und drüber gehen: ganz im Gegentheil zeigen die aufeinander folgenden Erdſchichten eine ſo geſetzliche, der Natur oder Idee eines jeden Geſchlechts ſo weit entſprechende Folge, daß wir uns in ihnen gleichſam eine Erinnerung der Ideenwelt erhalten denken können. Aber vielmehr, wenn das ſinnliche Außereinander ohne Vorherbeſtimmung iſt, muß ſchon in der intelligibeln Welt ein vollkommenes Durcheinander ſeyn, vorausgeſetzt, daß man ihr überhaupt etwas Weſenhaftes und nicht völlig weſenloſe, abſtracte Begriffe zum Inhalt gibt. Was ſoll aber in dieſem Fall das Auseinandergehen, und wozu kann es helfen, da aus Weſenloſem unter allen Umſtänden nur wieder Weſenloſes entſtehen kann?

Bei den Erörterungen über den Grundſatz des Widerſpruchs iſt bereits gezeigt worden, daß ſchon unter den Principien ein ſolcher Unterſchied iſt, daß z. B. das rein nicht ſeyende mit dem rein ſeyenden, auch dem Denken, nicht an derſelben Stelle ſeyn kann, inſofern im Denken jedem ſein eigner Ort zukommt. Daſſelbe gilt aber von der ganzen intelligibeln Ordnung der Dinge, daß jedes nur an einem beſtimmten Ort ſeyn kann, und umgekehrt dieſe beſtimmte Stelle nur dieſem und keinem andern Weſen zukommen kann.

In der intelligibeln Welt, ſagten wir, hat jedes Weſen ſeinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es iſt nicht der Raum, der ihm ſeine Stelle beſtimmt, ſondern die Zeit. Jener intelligible Raum iſt ein Organismus von Zeiten, und dieſe innere, durch und durch organiſche Zeit iſt die wahre Zeit; die äußre, welche dadurch entſteht, daß ein Ding außer ſeinem wahren Wo und nicht an der Stelle iſt da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (aemula aeternitatis), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man ſich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn ſie führt alles und jedes wieder an ſeine Stelle und den ihm gebührenden Ort.

Mit dem zufälligen Seyn iſt das zufällige Wo, mit dieſem nothwendig Unruhe, d. h. Bewegung verbunden, und der intelligible Zuſammenhang verwandelt ſich in den ſinnlichen Raum, deſſen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen ſeinen Inhalt iſt. Nicht alle Weſen aber haben ein gleiches Verhältniß zum Raum. Es ſcheint natürlich, daß diejenigen unter ihnen, die ſchon an ſich oder metaphyſiſch der Materialität mehr entrückt ſind, weniger von der rückgängigen Bewegung leiden, als bei denen das Gegentheil der Fall iſt, und daß jene darum ihr intelligibles Verhältniß mehr bewahrt zu haben ſcheinen, weniger jener zufälligen Bewegung unterworfen ſind, die damit geſetzt iſt, daß ein Ding außer ſeinem wahren Wo ſich befindet, wie es ſchon bei den Planeten nur ein kleiner Ruck ſcheint, der ſie ihrem Ort enthebt und in die umlaufende Bewegung verſetzt, durch die ſie ihn dennoch behaupten. Auf ſolche Weiſe an den Ort gebunden, im Allgemeinen immer in gleicher Entfernung von andern, im Ganzen gleichförmig bewegt, ſcheinen ſie über die Unruhe der beſeelten Welt erhaben, wo im Thierreich wenigſtens von dem allem das Gegentheil ſtattfindet. So, wie durch ſelige Anſchauung feſtgehalten, konnten ſie der Gottheit näher erſcheinen, wie Ariſtoteles ſelbſt hierin noch altorientaliſcher Vorſtellung nahe iſt, welche die Sterne für willenloſe Diener des Allerhöchſten anſieht, deſſen Thron ſie umwandeln und deſſen Wille im Himmel geſchieht, während auf Erden ein anderer ſich vollzieht. In der That, unter allem Sichtbaren ſind die Sterne der Form der Exiſtenz nach noch am meiſten den Ideen gleich, und wenn ſie partiell betrachtet aus körperlichen Dingen zu beſtehen ſcheinen: was ſie treibt, das eigentliche Geſtirn in ihnen ſtellt ſich als ein rein Intelligibles dar. Ein andres iſt alſo das Verhältniß zum Raum bei dieſen Weſen, ein andres bei denen, welche ſich dem Allgemeinen ganz entriſſen, ſich zu einer Welt für ſich gemacht haben und den Raum in ſich tragen. Das beſeelte Weſen iſt nur durch das, was an ihm Materie iſt, an den Planeten gebunden, ſeinem eigenen Selbſt nach frei vom Ort, jedes Pflanzenindividuum zwar an einen beſtimmten Ort geheftet, doch daß ihm als ſolchem dieſer gleichgültig iſt. Noch unabhängiger vom Raum als ſolchem iſt das Thier, in welchem mit dem Uebergewicht der Seele jenes Wollen, das Princip der Selbſtheit, des für-ſich-Seyns, alſo der Unabhängigkeit vom Allgemeinen, zu voller Energie gelangt iſt. Nur für die Zwecke der Fortpflanzung, in welcher die Eigenheit gleichſam ſtirbt[1], das Individuum der Gattung, d. h. dem Ewigen ſeines Weſens, dienſtbar wird[2], kennt das Thier eine Heimath, einen Ort des Bleibens, der Zugvogel kehrt zu dieſem Ende aus größter Ferne zu demſelben Ort zurück, ſelbſt der Menſch, ſoweit er eine Heimath kennt, hat ſie nur durch ſeine Geburt, oder inwiefern ſelbſt Gründer eines neuen Geſchlechts.

---

[1] Morimisento (das bekannte Guariniſche).

[2] ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ τοῦτο ἀθάνατον, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. Plat. Sympos. p. 206 C. Vgl. Aristot. de Gener. Anim. II, 1; de Anim. I, 4.

Es liegt ſchon in dem zuletzt Verhandelten, daß auch bei der bloßen Ausdehnung nicht ſtehen zu bleiben iſt. Denn nicht bloß *ſeyend* verlangt jedes zu ſeyn, ſondern für ſich ſeyend, für ſich ein Ganzes und gegen alles andere ſich abſchließend. Alſo auch nicht bloß Ausdehnung verlangt es, ſondern nach allen Seiten abgeſchloſſene Ausdehnung, d. h. *Körper* zu ſeyn. Nur die *Idee* aber iſt das Ganze, auch das Erſcheinende alſo wird nur ein Ganzes ſeyn, inwiefern Bild der Idee ſelbſt, der vier Principe.

Dagegen iſt nun einzuwenden, daß dieß von der unbeſeelten Welt nicht zu denken. Hier fehlt allerdings, was jedes erſt zum Ganzen macht, das εἶδος, was an der Idee eigentlich die Idee iſt. In ihnen ſelbſt (den unbeſeelten Dingen) iſt es nicht, der Forſcher ſucht es für ſie, aber in ihm unerreichbarer Ferne.

Je mehr in einem Weſen das Stoffliche überwiegt, deſto weniger lebhaft ſeine Bewegung zum Ziel, deſto unerkennbarer ſein Wohin[1]. Gegen ſolche Dinge, die von der Idee nur die materielle Seite in ſich haben, verhalten wir uns wie ein Menſch, der einzelne Töne vernehmen, aber in einer Folge und Verkettung derſelben die Harmonie nicht empfinden könnte (einem ſolchen wären die Töne bloße Materie), oder der in einem Gemälde nur Farben und eine bunte Fläche ſehen könnte wegen Unvermögens zur Idee des Bildes ſich zu erheben. Eine Eigenſchaft des bloß Materiellen iſt darum, gegen alle Theilung gleichgültig zu ſeyn (was man gewöhnlich als unendliche Theilbarkeit ausſpricht), während kein Organiſches als ſolches theilbar iſt, ja überhaupt nichts, worin nur überhaupt eine Idee iſt, auch nicht z. B. eine geometriſche Figur, die nur entweder ganz oder gar nicht, alſo etwas Untheilbares iſt, wenn man unter Theilung die wirkliche Abſonderung eines Theils vom andern oder vom Ganzen verſteht.

Dieß alles ſey zugegeben, und nur erwünſcht könnte es ſeyn, noch einmal auf das Unorganiſche und Unbeſeelte zurückzukommen, zu deſſen

---

[1] *Τὸ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης.* Aristot. Meteorol. IV, 12.

Unterſchiede vom Beſeelten wir noch dieſen fügen wollen, daß je näher dem Menſchen, deſto zufälliger und wechſelnder die Energie, mit der ein jedes ſich behauptet und die ſeine Individualität beſtimmt, während daſſelbe Metall immer mit gleicher Energie beſteht, ſo daß, im Fall hier etwas Individuelles geſucht würde, ein gemeinſchaftlicher Urſprung aller Metalle anzunehmen, und die Arten, Eiſen, Gold u. ſ. w., als Individuen zu betrachten wären. Aber allen Dingen, alſo auch den unbeſeelten, iſt das Wohin gemein[1], einem jeden in der Bewegung zur Seele das, wodurch es zum Ganzen gehört und ſelbſt ein Ganzes iſt. Alſo, wenn es auch, daß ich ſo ſage, in ſeinem Materiellen die Seele nicht erreicht, in ſeiner Bewegung iſt ſie ihm und als Ziel, es ſelbſt daher doch eine Darſtellung oder Bild der vier Principe. Nur ſo iſt es Körper. Ich halte für überflüſſig, auf das Bedeutſame dieſes an uns aus dem Lateiniſchen gekommenen Wortes zu erinnern. Das griechiſche *σῶμα*, wenn als Zuſammenziehung von *σώσμα* (von *σώζεσθαι*) genommen, kann entweder als das Ueber- oder Zurückgebliebene erklärt werden, wo aber dann allerdings nur die materielle Seite des Körpers ausgedrückt wäre, angemeſſener aber gewiß dem ſchaffenden Genius der helleniſchen Sprache wäre zu ſagen: es bedeute das aus der Ideenwelt Errettete, in die Welt der Freiheit und der Veränderlichkeit Entkommene. Was aber keinem Zweifel unterworfen, iſt, daß das Wort mit *σόος* (*σοῦς*), *σῶς*, ganz, vollkommen, dem nichts abgeht, zuſammenhängt.

Zum Schluſſe dieſes Vortrags halte ich nicht für undienlich, was ſich uns über das Verhältniß des Materiellen und Körperlichen ergeben, in einem kurzen Satze auszuſprechen, und ſage zu dem Ende: Durch das Materielle hat das Körperliche nur einen Bezug zur Empfindung, durch das Körperliche das Materielle ein Verhältniß zum Denken oder zum Geiſte. Das Körperliche ſchreibt ſich nicht vom Materiellen als ſolchem her, ſondern von den Principen und der im Materiellen fortwirkenden Idee, die ſelbſt nur eine Verbindung der Principe iſt.

---

[1] *Τῶν μεταξὺ* (*τῆς ὕλης καὶ τῆς οὐσίας*) — *καὶ τούτων ὁτιοῦν ἐστιν ἕνεκά του.* Arist. Meteor. IV. 12 (p. 114, 5). Dieß *ἕνεκά του* eben weil unbeſeelt. Bei ihnen die Seele, die nicht in ihnen iſt, aber im Ganzen *ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει*.

Neunzehnte Vorleſung.

In der letzten Vorleſung haben wir den intelligibeln und den ſinnlichen Raum unterſchieden. Nimmt man indeß aus dem letzten alles ſinnlich Empfindbare hinweg, ſo entſteht der abſtracte oder mathematiſche Raum, der wieder intelligibel, aber doch bloße Hyle iſt — *intelligible Hyle*, wie ihn Ariſtoteles bezeichnet[1], Hyle, weil er alle Beſtimmungen aufnimmt, ohne ſelbſt das Beſtimmende zu ſeyn, intelligible, weil die Beſtimmungen Beſtimmungen des reinen Denkens ſind. In ihm ſelbſt alſo iſt nichts Principhaftes, inſofern hat alles bloß räumlich Vorgeſtellte nur materielle Bedeutung, und es haben darum die Pythagoreer und nach ihnen Platon alles, was an der Linie oder geometriſchen Figuren Ausdehnung iſt, bloß zum Stofflichen gerechnet und das *Begriffliche* (*τὸ εἰδητικόν*) derſelben mit Recht in die *Zahlen* geſetzt (denn die Folgerung, durch welche Ariſtoteles die Lehre von den *ἀριθμοῖς εἰδητικοῖς* zu beſtreiten ſucht, trifft nicht die Sache an ſich). Die Linie iſt ihnen dem Begriff nach nur die erſte Zweiheit, die Fläche die erſte Dreiheit, die Vierzahl iſt die Zahl des Körpers, denn mehr als vier Punkte ſind zu dem Körper der einfachſten Geſtalt, der dreiſeitigen Pyramide, nicht erforderlich[2].

---

[1] Metaph. VII, 10 (149, 9 ss): *ὕλη ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν, ἡ δὲ νοητή· νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα, μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.*

[2] Sext. Empir. adv. Logicos I, sect. 100: *ἐὰν γὰρ τρισὶ σημείοις τέταρτον ἐπαιωρήσωμαι σημεῖον, πυραμὶς γίνεται, ὅπερ δὴ πρῶτόν ἐστι στερεοῦ σώματος σχῆμα.* Derſ. adv. Arithm. 5. Vergl. auch Philopon. ad Aristot. de An. bei Brandis Diatr. cit. p. 54.

Sie ſehen: dieſe Anführung hat einen nahen Bezug auf das in der letzten Vorleſung Behauptete. Denn wie nach dieſer Lehre die Figur des Körperlichen aus vier untereinander verbundenen Punkten entſteht, ſo, ſagten wir, entſtehe das Körperliche ſelbſt durch die Verbindung der vier Principe. Es iſt unabweislich dieß zu verfolgen, denn auch dieß gehört zu dem Abſchluß mit der Vergangenheit, der uns erſt erlaubt, in die neue, bis jetzt bloß vorausgeſehene Welt fortzugehen. Außerdem iſt zu erwarten, daß dieſe Unterſuchung auf eine principielle Ableitung der drei Dimenſionen des Körperlichen führen wird, etwas das bis jetzt in der Philoſophie vermißt wird; denn ſchon mit Begründung der Dreizahl derſelben iſt ſie bis jetzt im Rückſtand geblieben. Selbſt Ariſtoteles, dem das Principhafte in den Dimenſionen im Allgemeinen nicht verborgen geblieben, ſucht nicht aus ihrer innern Natur, ſondern gegen ſeine Gewohnheit aus ganz außerhalb der Sache liegenden Allgemeinheiten die Dreiheit abzuleiten. Denn im Anfang ſeiner Bücher vom Himmel beweist er dieſe, oder daß es außer Linie, Fläche und Körper keine Größe gebe, nur daraus, daß drei überall die Zahl der Vollendung ſey, weßhalb die Pythagoreer, auf die er ſonſt nicht leicht in dieſer Weiſe ſich beruft, ſagen: ſie ſey die Zahl des Alls, denn durch Anfang Mittel und Ende ſey alles beſchloſſen; von der Linie ſey ein Fortgang zur Fläche, von der Fläche zum Körper, aber von dem Körper ſey keine weitere Ekbaſis, denn der Uebergang geſchehe in Folge von Mangel, nicht aber könne das Vollkommene mangelhaft ſeyn. Dieſer ſo ungenügenden Ableitung[1] ſetzte ſpäter, in der Zeit, als die bisher von Ariſtoteles bezauberte Welt ſich von ihm zu befreien ſtrebte, Galiläi den geometriſchen Beweis entgegen, daß in demſelben Punkt nicht mehr als drei gegeneinander ſenkrechte Linien ſich durchſchneiden können[2].

---

[1] Man müßte ſich darüber wundern, daß ſchon Ariſtoteles nur das Allgemeine, nicht das Beſtimmte von den Pythagoreern genommen, das unſtreitig von ihnen an die platoniſche Schule gekommen war, wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der untergegangenen Schrift *περὶ φιλοσοφίας*, aus welcher im erſten Buch von der Seele hieher Bezügliches, leider flüchtiger als ein heutiger Leſer wünſchte, angeführt iſt, jenes Pythagoriſch-Platoniſche ausführlicher erwähnt war.

[2] Galilaei Systema cosmicum Dial. I.

Weiter hat ſich die ältere Philoſophie mit der Frage nicht beſchäftigt: denn auch Leibniz, der ſo viele Aufforderung dazu hatte, ſpricht, auf Galiläi ſich berufend, nur von der geometriſchen Nothwendigkeit [1], welche wohl ſagt, daß nicht **mehr** als drei Abmeſſungen ſeyn können, nicht aber daß drei nothwendig ſind.

Erſt einer ſpätern Philoſophie gab Kants Conſtruction der Materie aus zwei Grundkräften, eine Conſtruction, der man den Vorwurf machen konnte, daß ſie kein Mittel darbiete die ſpecifiſche Mannichfaltigkeit der Materie zu erklären, Veranlaſſung auf die Dimenſionen zurückzukommen. Indem ſie nämlich die Qualitäten der Stoffe und Körper beſtimmt glaubte durch deren verſchiedenes Verhältniß zu den drei Hauptformen, oder wie ſie ſich ausdrückte [2], Kategorien des dynamiſchen Proceſſes, Magnetismus, Electricität, Chemismus — eine Anſicht, die den ſpäteren Ergebniſſen der Voltaſchen Säule und der ſinnreichen Davyſchen Verſuchen eine überraſchende Beſtätigung verdankte —, indem ſie ferner, wie ſich gebührte überzeugt, daß die Anzahl und die Aufeinanderfolge dieſer Formen in der Natur keine zufällige ſeyn könne, dieſelben auf die drei Abmeſſungen des Körperlichen zurückführte, mußte in letzter Folge die Frage nach dem Grund der Dimenſionen ſelbſt an die Reihe kommen. Um ſo mehr mußte dieß geſchehen, wenn man bemerkt hatte, wie die reelle, principielle Bedeutung der Dimenſionen erſt in der organiſchen Natur ganz offen liegt. Der unorganiſche Körper hat an ſich weder rechts und links, noch oben oder unten, noch vorn und hinten, ſondern wir beſtimmen dieſe Unterſchiede bloß nach ſeinen Beziehungen zu uns [3]. Entweder nämlich nennen wir rechts, was unſerer Rechten entſpricht, oder wenn wir ſie in umgekehrter Stellung uns denken, rechts was unſerer Linken, links was unſerer Rechten, vorn was unſerm Vordern gegenüber, hinten was von dieſem abgewendet ſteht, ohne daß in den Gegenſtänden ſelbſt ein ſolcher Unterſchied wäre; denn wenden wir ſie um, ſo iſt was rechts links, was hinten vorn geworden[1]. Auf den tiefſten Stufen alſo ſind die drei Abmeſſungen nur gleichſam der Form, oder wie wir frühern Erklärungen zu Folge ſagen können, der Intention nach, ohne ihren eigentlichen Inhalt; ſelbſt bei den regelmäßigen Kryſtallen, wenn auch einige im Verhältniß zur Electricität oder zur ſogenannten Licht-Polariſation die ſchwache Spur eines Unterſchieds der Seiten zeigen, hängt es von uns ab, was wir rechts oder links, oben oder unten nennen wollen; und zu wirklicher Bedeutung gelangen dieſe Unterſchiede im Organiſchen eigentlich nur in beſeelten Körpern, unter denen wieder der menſchliche am wenigſten ein bloß formeller, vielmehr der ausgeſprochenſte von allen iſt, wie er die ganze Idee erſt wirklich enthält. Das Stufenmäßige der organiſchen Bildungen ſteht im genauſten Verhältniß zur Auseinanderſetzung und wirklichen Unterſcheidung der Dimenſionen. Die leiſeſte Veränderung ihrer Verhältniſſe verändert den ganzen Typus. Dieſelben Muskeln, die den Kopf des Thieres zur Erde ziehen, richten, nach hinten gebracht, gleichſam als Vergangenheit geſetzt, das menſchliche Haupt in die Höhe. Durch die ganze aufſteigende Linie des Thierreichs kann man bemerken, wie das Herz immer mehr von der rechten Seite oder der Mitte nach der linken verrückt. Dieſen Leitfaden in der Hand wird es leichter ſeyn, die ſtufenartige Umwandlung einer und derſelben Urform durch die ganze Folge organiſcher Weſen aufzuzeigen, und den Gedanken auszuführen, der dem bloß äußerlichen Claſſifications-Beſtreben gegenüber einen ſo beredten Anwalt in Geoffroy St. Hilaire gefunden, einem Manne, der mir deßhalb eines bleibenden Andenkens werth ſcheint.

---

[1] Theod. §. 351 extr.

[2] Allg. Deduction des dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorien der Phyſik, in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, Bd. 1, Heft 1 und 2.

[3] πρὸς ἡμᾶς ἐπαναφέροντες. Aristot. de Coelo II, 2.

So viel Aufforderung zu einer allgemeinen Erörterung einer principiellen Ableitung der Dimenſionen bot ſchon die Beobachtung und Erfahrung. Vorausgehen aber mußte eine Rückkehr auf die Principe und eine Ergründung derſelben, welche ſelbſt nur ſtufenweiſe zu erreichen war (denn in keiner Sache iſt das Letzte ſprungweiſe zu erreichen). Deßhalb war für dieſe Erörterung auch von nachfolgenden Verſuchen nichts zu erwarten, deren angebliche formelle Verbeſſerungen mehr von der Sache ab, als, wie ſie meinten, zuführten, und überhaupt zu der unmittelbar vorausgegangenen Philoſophie nichts hinzufügten, als Allotria, d. h. zur Sache gar nicht Gehöriges, obwohl gerade die Bedeutung und das Verhältniß der Dimenſionen eine Seite darboten, an der einer zeigen konnte, daß er die immanente Dialektik beſitze und auf wirkliche Dinge anzuwenden verſtehe, die ſich nicht wie leere Begriffe nach Belieben hin- und herwenden laſſen. Denn ſchon das Amphiboliſche dieſer Beſtimmungen, das im gemeinen Gebrauch ſich zeigt und ſchon hier ohne principielle Entſcheidung nicht abkommen läßt, würde auf eine dialektiſche Erörterung führen. Um nur einiges dieſer Art anzuführen, ſo wird, wer an dem einen Ende einer Tafel ſitzt, ſich nicht beſinnen, die Ausdehnung derſelben von ſeinem bis zum entgegengeſetzten Ende die Länge zu nennen, die Erſtreckung von ſeiner Rechten zur Linken die Breite, die Erhöhung der Tafel über den Boden die Höhe; es ſcheint alſo, daß ihm Länge nur die größere, längere Ausdehnung bedeutet, nicht was nach wiſſenſchaftlicher Beſtimmung Länge iſt, wenn, wie Ariſtoteles behauptet, das Oben Princip der Länge iſt. Für die Dicke wird ihm nur die Höhe übrig bleiben, wie denn im Lateiniſchen Höhe (altitudo) ſogar gewöhnlich für Tiefe gebraucht, und für Dicke allgemein auch Tiefe geſetzt wird. Bei einem Strom wird Länge inſofern richtig gebraucht, als die Gegend, von wo er herkommt, zu der, nach welcher er hingeht, in der That ſich wie oben zu unten verhält, Tiefe inſofern, als in weiterer Bedeutung vorn iſt, was wir von einem Gegenſtand ſehen, hinten, was uns verborgen iſt. Nehmen wir aber wieder die Tafel vor, ſo wird, im Widerſpruch mit dem Erſten, der, welcher an der langen Seite ſitzt, etwa um zu ſchreiben, was er vorhin Länge nannte und ihm jetzt rechts und links iſt, die Breite nennen; ſtatt von Länge, was ein zu allgemeiner Ausdruck ſcheint, wird er nur von Höhe ſprechen, die Tiefe wird ihm übereinſtimmend mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Abſtand ſeyn von der Seite, wo er ſich befindet, zur entgegengeſetzten. Hieraus erhellt, daß nach gemeinem Gebrauch nichts Feſtes und Sicheres in den Beſtimmungen iſt, indem ſie je nach der Stellung des Redenden wechſeln, und gleiche Verlegenheit, wo nicht größere, verurſacht die Unterſcheidung namentlich bei vierfüßigen Thieren; denn niemand wird, nach der Länge eines Pferds gefragt, anſtehen, das Maß derſelben von vorn nach hinten zu nehmen; aber nach Ariſtoteles iſt dieſe Entfernung die Dicke, und wenn man deſſen Beſtimmung für die Länge annimmt, ſo müßte man entweder zwei Längen zulaſſen, oder Höhe und Länge unterſcheiden, dann aber noch Breite und Dicke herauszubringen ſuchen, wonach dann ſtatt drei vier Abmeſſungen herauskämen.

---

[1] Ibid. p. 36, 3 – 10.

Aber wenn wir nun zurückgehen auf das, was unabhängig von der gegenwärtigen Unterſuchung ein uns Feſtſtehendes iſt, daß der Körper ein Ganzes, in ſich Vollendetes, die vier Principe Zuſammenſchließendes ſey, ſo wird ſich zwar der Uebergang zu den Dimenſionen ohne Mühe finden, indem es ſchon die den Principen gegebene Folge und Stellung gegeneinander mit ſich bringt, daß das erſte durch ſeine Verbindung mit dem zweiten nicht bloß dieſem verbunden, ſondern auch dem dritten und durch dieſes dem vierten vermittelt iſt, was ebenſo auch umgekehrt oder in abſteigender Ordnung gelten muß, wodurch alſo drei Verbindungen entſtehen, die im Materiellen, alſo Räumlichen, nur als ebenſo viele Abmeſſungen erſcheinen können; gleichwie denn auch in der That jede Abmeſſung ſich als eine Verbindung (conjugatio oder συζυγία)[1] von zwei terminis erweist, oben und unten, rechts und links, vorn und hinten, womit der ganze Körper gegeben iſt. Wenn es nun aber an die wirkliche Ableitung geht, wird ſich der Anfang nicht ohne vorausgehende dialektiſche Erörterung finden laſſen.

Denn es wird zwar jeder geneigt ſeyn zu antworten: die erſte Dimenſion ſey die Länge. Aber, wie ſchon bemerkt, iſt dieß ganz unbeſtimmt. Denn die reine Linie iſt das Maß jeder Entfernung, alſo auch jeder Abmeſſung. Der Sinn der Frage iſt, welche termini die der erſten Verbindung ſind, ob oben und unten, oder rechts und links, oder vorn und hinten. Nun kommt aber hier noch ein anderes in Betracht, daß nämlich in jeder Verbindung das eine gegen das andere als das

---

[1] De Anim. Inc. c. 2. p. 128. 12.

Vorzügliche, ja wie Ariſtoteles ſagt als das Beſſere [1] geachtet iſt, das Obere gegen das Untere, das Rechte gegen das Linke, das Vordere gegen das Hintere. Ariſtoteles verſchärft dieß noch, indem er nur eben dieſes, was in jeder als das Edlere gilt, als Princip beſtimmt [2], gegen welches das andere ſich dann nur als Materie, beziehungsweiſe nicht Seyendes oder Leidendes verhalten kann [3]. Nun möchte aber leicht auch zwiſchen den Verbindungen ſelbſt ein ähnliches Verhältniß ſeyn, und je die folgende dadurch entſtehen, daß in ihr die vorhergehende zur Materie, zum relativ nicht Seyenden wird. Das Kennzeichen der erſten Dimenſion wäre demnach, daß hier beide Verbundene Principe wären, wenn auch nicht gleichgeltende, ſondern das eine dem andern unterthan. Fragen wir aber, in welchen von den Verbundenen am meiſten Principhaftes ſey, ſo werden wir nicht vermeiden können zu ſagen, daß am meiſten rechts und links das Anſehen von Principen haben. Denn die Pythagoreer z. B., welche den Urgegenſatz auf ſo verſchiedene Weiſe auszudrücken verſucht haben, als Grenze und Unbegrenztes, als Gerades und Krummes, als ungerade und gerade Zahl [4], haben das minder Gute dem Beſſeren nie als Unteres dem Oberen, oder als Hinteres dem Vorderen, wohl aber als Linkes dem Rechten entgegengeſetzt. Ariſtoteles tadelt ſie zwar, daß ſie allein dieſe beiden (Rechtes und Linkes) Principe genannt, die vier andern aber, die um nichts weniger principähnlich ſeyen (weiterhin meint er ſogar, ſie ſeyen noch eigentlicher als jene ſo zu nennen), daß ſie dieſe ausgelaſſen [5]. Allein er ſelbſt hütet ſich ſonſt, das Untere oder das Hintere Princip zu nennen, und gewiß haben dieſe beiden weniger Anſpruch ſo zu heißen, als das Linke, weil dieſes weniger als ſie materiell bedingt iſt. Und nicht auf die Autorität der Pythagoreer, auf eine weit ältere, die des Inſtinktes, der in der Bildung der Sprache gewaltet, gründet es ſich, wenn wir behaupten, daß der Gegenſatz zwiſchen links und rechts der ſchärfſte, und ſchärfer ſey, als der von oben und unten, vorn und hinten. Dieß beweiſt die allgemeinere Anwendung deſſelben. Denn der ſchärfſte Gegenſatz iſt doch zwiſchen dem was wir wollen und was wir nicht wollen, nicht zwiſchen dem was wir mehr und dem was wir weniger wollen; wir nennen aber unbedingt das was wir wollen das Rechte in der Redensart: das iſt mir recht, was wir nicht wollen das Unrechte und ſelbſt das Linke, wie in der Redensart: er hat es links, d. h. gegen unſern Willen, genommen. Und ganz das gleiche Verhältniß iſt ja nun zwiſchen den beiden Principien, welche allein, wie es ſchließlich von ſelbſt ſich verſteht, den erſten Gegenſatz wie die erſte Verbindung bilden können. Denn das erſte Princip verhält ſich nach unſerer Beſtimmung zu dem zweiten als Object der Negation durch daſſelbe, aber eben um negirt, um als das nicht ſeyende in die Potenz zurückgeſetzt zu werden, muß es ſeyn, es iſt alſo nicht an ſich das Linke, ſondern wird als ſolches erſt geſetzt, und daher an ſich nicht weniger Princip als das zweite. Daß alſo auch das Linke gegen das Rechte das Zurückgeſetzte, Geringere, weniger Edle ſey, braucht nicht geläugnet zu werden. Aber daß es im Uebrigen nicht ebenſo zum Rechten ſich verhalten könne, wie ſich das Untere zu dem Oberen, das Hintere zu dem Vorderen, würde ſchon aus der materiellen Differenz erhellen, die zwiſchen oben und unten in der Pflanze iſt (hier Wurzel, dort Blüthe), oder zwiſchen Vorderem und Hinterem im Menſchen, während z. B. das linke Auge ganz genau was das rechte iſt, bei einzelnen oft ſogar ſchärfer ſieht.

---

[1] *τὸ βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον.* De Part. Anim. III, 3 extr.

[2] *ἕκαστον (τῶν τριῶν) οἷον ἀρχή τις ἐστίν, — τὸ μὲν ἄνω τοῦ μήκους ἀρχή, τὸ δὲ δεξιὸν τοῦ πλάτους, τὸ δὲ πρόσθεν τοῦ βάθους.* De Coelo II, 2.

[3] *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.* De Anim. III, 5.

[4] Metaph. I, p. 17.

[5] *Διὸ καὶ τῶν Πυθαγορείων ἄν τις θαυμάσειε* (weiterhin heißt es: *δίκαιον αὐτοῖς ἐπιτιμᾶν*), *ὅτι δύο μόνας ταύτας τὰς ἀρχὰς ἔλεγον, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· τὰς δὲ τέτταρας παρέλιπον οὐδὲν ἧττον κυρίας οὔσας* (weiterhin: *τὰς κυριωτέρας*). De Coelo II, 2 (p. 38, 11 ss. 25 ss.).

Aber eben dieſe vollkommene materielle Indifferenz, die wenigſtens im Aeußeren des Thiers zwiſchen der rechten und linken Seite wahrgenommen wird, drängt uns nun zu einem weiteren Schritt: eben dieſe Gleichheit fordert ein höheres Princip, das zwiſchen gleichen Anſprüchen entſchiedet, und da im Gegenſtand ſelbſt nichts iſt, das einen Ausſchlag gäbe, wie aus abſoluter Macht das Rechte zum Rechten, das Linke zum Linken beſtimmte; und wir können nach dieſer Deutung wahrhaft gleichſam froh ſeyn, daß uns unabhängig von derſelben und zum voraus ein impartiales, ſich gegen beide Principe gleich verhaltendes Princip ſich als nothwendig ergeben hat, das, nachdem es in einer völligen Ausgleichung beider ſeinen Zweck erreicht, ſich in ſeiner Erhabenheit über beiden durch zwei parallele Bildungen verwirklicht, wodurch bei vollkommener materieller Gleichheit das formelle Recht eines jeden, ſein Recht als Princip, jedem erhalten und bewahrt iſt, indem, wo kein materieller Unterſchied mehr iſt, doch noch der principhafte bleibt, wenn auch als ein bloß formeller. Oder wie anders könnten wir denken jenes Wunder zu begreifen, das Wunder der durchgängigen ſymmetriſchen Bildung, zumal der höheren, nicht mehr bloß materiellen Zwecken dienenden Organe, der Bewegungs- und Sinneswerkzeuge, gleichwie des Gehirns; wobei ſelbſt Ariſtoteles uns verläßt; denn „beides (das Rechte und Linke) ſuche das ſich Gleiche"* (ſo lautet die Erklärung) heißt doch in Wahrheit nichts ſagen. Jedoch einzuſehen, daß es kein Rechtes und Linkes ohne ein Höheres gäbe, bedarf es dieſes Abſtrahirens nicht einmal; denn ſchon bloß räumlich, z. B. in der vorhin verzeichneten Figur (die wir als das abſtracte Schema alles Körperlichen wohl zu Grunde legen können) iſt in der Linie a b rechts und links bloß potentia oder, wenn man will, für uns vorhanden; daß es wirklich und im Gegenſtand ſelbſt ſey, muß in dieſem ein Beſtimmendes angenommen werden, gegen welches das Rechte das Rechte, das Linke das Linke iſt. Dieſes Beſtimmende muß außer a b liegen, und kann nur das Höhere in c ſeyn, und ſo ſehen wir uns denn dahin geführt, dem Ariſtoteles beizuſtimmen, wenn er ſagt: das Princip der Länge, das Oben ſey eher als das Rechte, nämlich, wie er wohlbedacht hinzuſetzt, dem Werden*, d. h. doch unſtreitig der Wirklichkeit nach, womit demnach nicht ausgeſchloſſen iſt, daß die Breite potentia (δυνάμει) vorausgehe, und auf ſolche Weiſe ſeyend, das Unten ſey, welches zur Verbindung mit dem Obern nur gelangt, indem es den Gegenſatz, die erſte Zweiheit, hervortreten läßt, ſich zur wirklichen Breite macht, um ſich mit dem Dritten (dem Oberen) zu verbinden und in ihm, wie wir geſehen, zwar nicht die Zweiheit, aber den (materiellen) Gegenſatz aufzuheben.

---

* [illegible] (wovon er gerade geſprochen hatte und zu denen auch das Gehirn gehört) [illegible] De Part. Anim. III. 7 [illegible]

Somit hat uns der bisher bloß dialektiſche Weg erſt auf den wahren Anfang geführt, auf den Anfang der Entwicklung ſelbſt, deren Vorausſetzung das Unten iſt, und fragt man, wodurch dieſes Element vorausgegeben ſey, ſo ruft uns die Frage nun ſchon Erkanntes zurück, jenen Schlag, der die Idee in Materialität verſenkte, welche nun erſt aus dieſer aufſtrebt und ſich wieder aufbaut zum Ganzen, das erſt Bild der Idee iſt, zum Körper — zunächſt indem ſie die beiden allein eigentlich entgegengeſetzten Principe auseinander treten läßt. Dieſes Unten iſt alſo eins mit der ſogenannten erſten Materie, dem in allem Körperlichen verborgenen und ihm fortwährend zu Grunde liegenden primum subjectum (πρῶτον ὑποκείμενον), eins mit jenem relativen nichts oder nicht Seyenden, aus dem alles wird, jenem Zufälligen, das allem aus ihm Gewordenen den Charakter der Vergänglichkeit ertheilt, dem ſchwer Faßlichen allerdings, weil eben nur als Ausgangspunkt zu faſſen, aber darum nicht Unbegreiflichen, denn ein Unbegreifliches iſt es nur denen, die es als ein Urſprüngliches anſehen, während es uns ein Begriffenes, weil Abgeleitetes iſt. Im Verlauf dieſer ganzen Entwicklung hat an verſchiedenen Stellen die Materie verſchiedene Bedeutungen, die ſelbſt Platon und Ariſtoteles nicht auseinander halten, und die darum ihre Lehre verdunkeln. An der gegenwärtigen Stelle iſt nur von der zufälligen Materie die Rede; hier iſt ſie nicht Princip, ſondern nur Moment, Moment, das nur der erſte Anſatz zur körperlichen Erſcheinung iſt.

---

* πρότερον μὲν οὖν τὸ ἄνω τοῦ δεξιοῦ κατὰ γένεσιν, ἐπεὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ πρότερον. De Coelo II, 2 (p. 285^a, 21). Im nächſt Vorhergehenden (19) unbeſtimmt: τὸ μῆκος τοῦ πλάτους πρότερον.

Die erſte natürliche Bewegung des zur Materialität Herabgeſetzten iſt die Wiederaufrichtung zu Principien, wodurch eben die Dimenſionen entſtehen. Ueberlegen wir hiebei, daß jenes Unten nichts iſt als Negation aller Erhebung, daß es ſeiner Natur nach das Liegende, was ja auch ſchon in den von ihm gebrauchten Ausdrücken (subjectum, ὑποκείμενον) enthalten iſt, und daß ebenſo die horizontale Dimenſion, die Breite, nichts anderes iſt als das Gegentheil alles Verticalen, Aufgerichteten, ſo kann es nicht auffallen, wenn wir ſagen: jenes Untere ſey nichts anderes als die Breite ſelbſt, die Materie der Breite, die Breite alſo in ihrer Unbegrenztheit, wo ſie noch nicht wirkliche und begrenzte, d. h. Dimenſion iſt. In dieſem potentiellen Sinn alſo iſt die Breite das Erſte, allem Vorausgehende. Die erſte Bewegung aber iſt die nach oben, aber das Oben iſt dem Unten nicht erreichbar, ohne daß die entgegengeſetzten Principe ſich trennen oder zweien; die Bewegung nach oben alſo iſt das Weſentliche, die Zweiheit, mit ihr die Breite, die wirkliche Breite, das Mitentſtehende, Accidentelle, das nur im Obern ſein Beſtimmendes und Begrenzendes hat, wie denn Ariſtoteles deßwegen ſagt: das Oben ſey von der Natur des Beſtimmten, τοῦ ὡρισμένου, des Eidos, das Unten von der Natur der Hyle, alſo des Unbeſtimmten, Dyadiſchen[1]. Was nach der Seite geht, iſt nur um das Oben und Unten[2], alſo von ihm getragen. Die verticale Richtung allein hat active, geiſtige Bedeutung, die Breite bloß paſſive, materielle. Die Bedeutung eines menſchlichen Körpers beſtimmt ſich mehr nach ſeiner Höhe als nach der Breite. Die erſte Dimenſion (die Höhe) iſt die der Differenz, die zweite die der Indifferenz und der Gleichgültigkeit, d. h. der Materie.

Die materielle Natur der Breite iſt ſelbſt im uneigentlichen Gebrauch des Worts noch erhalten. Wir nennen einen Vortrag breit, wenn das Materielle überwiegt; tiefer ſteht, was ſich in ſeiner Weiſe darüber erhebt: glatt nennen wir, worin kein [illegible], keine Höhe, flach, worin keine Tiefe iſt. In den Bildungen der unorganiſchen Natur herrſcht im Ganzen die Breite vor. Entſtehen ſie alle durch eine in die Höhe ſtrebende Kraft, die ſich aber in der Regel nur dadurch befriedigt, daß ihr Fläche über Fläche, Schichte über Schichte zu ſetzen verſtattet iſt, und ſind diejenigen, in welchen die verticale Richtung über die horizontale ſiegt, nur als Ausnahmen zu betrachten? Dieß ſind Fragen, deren Beantwortung wir der Zukunft überlaſſen. In den organiſchen Naturen werden wir unten nennen, nicht was räumlich, ſondern was ſeiner Natur nach es iſt, nämlich was Rechtes und Linkes nur noch potentiâ oder doch weniger ausgeſprochen enthält. Ariſtoteles ſchon bemerkt, wie das Doppelgeſtaltige (τὸ διφυές), das bei den Gehirn- und den Sinnesorganen offenbar iſt, bei den tiefer liegenden Eingeweiden zweifelhaft und dunkel ſey, wenn es gleich im Grunde allen zukomme. Er beruft ſich auf die rechte und linke Kammer des Herzens, auf die Lungen, deren Lappen bei den eierlegenden Thieren ſo weit voneinander abſtehen, daß ſie für zwei Lungen gelten könnten; die Nieren ſeyen entſchieden doppelt; wegen Leber und Milz könne man zweifeln: wo letztere vorkomme, könne man ſie als eine unechte oder unächte Leber anſehen[1]; wo ſie die Natur entbehrlich finde, ſey dennoch eine ganz kleine, gleichſam nur des Zeichens wegen; aber die Leber für ſich ſey augenſcheinlich doppelt, der größere Theil rechts, der kleinere links[2]. Ariſtoteles kommt hier gewiſſermaßen in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wenn er auch in bloß unfreiwilliger Bewegungen fähigen Organen dieſen Gegenſatz anerkennt, von den Pflanzen aber behauptet, daß in ihnen nur oben und unten, nicht rechts und links; was einer gewiſſen Einſchränkung bedürfen möchte, indem das unſtreitig ſpiralförmige Wachsthum der Pflanzen wie das in neueſter Zeit beobachtete Geſetz der Blattſtellung zeigen möchten, daß rechts und links in den Gewächſen für die Natur allerdings vorhanden ſind, wenn auch nicht für uns.“

---

[1] Ἔστι δὲ — τὸ μὲν ἄνω τοῦ ὡρισμένου, τὸ δὲ κάτω τῆς ὕλης (ebenſo gilt: ὥσπερ δὲ τὸ μὲν περιέχον εἶναι τοῦ εἴδους, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης). De Coelo IV, 4 extr.

[2] Τὸ [illegible] τὸ [illegible] [illegible] τὸ ἄνω τὸ κάτω καὶ τὸ μέσον. De C. II, 2.

---

[1] Διόπερ ὡς οἷον νόθον ἧπαρ εἶναι ὁ σπλήν. De Part. Anim. III, 7.

[2] De Part. Anim. III, 7.

Die freiwillige Bewegung aber kommt nicht mit rechts und links überhaupt, ſonſt müßte ſie auch da ſeyn, wo dieſer Gegenſatz, wie in den vorhin bezeichneten Organen, nur gleichſam figürliche Bedeutung hat. Freiwillige Bewegung iſt nur mit dem Eintritt der höheren Potenz, die über die beiden Principe, das nach außen und das nach innen wirkende, frei verfügt, und nach ſeinem Gefallen Bewegungen hervorbringt. Zur Freiheit der Bewegung gehört auch die Freiheit in Beziehung auf die Richtungen derſelben, welche z. B. im Schwindel, den man ſich zuzieht durch anhaltende Bewegung um ſeine Axe in Einer Richtung, verloren geht. Wie im Princip der freien Bewegung ſelbſt, ſcheinen auch im Gehirn die verſchiedenen Richtungen ſo gleich gewogen, daß angeblich, wenn der Pons Varolii nach einer Seite verletzt wird, das Thier nach dieſer Seite in drehende Bewegung geräth, die nicht eher aufhört, als bis die andere Seite gleicherweiſe verletzt iſt[1]. Eine völlige Verwirrung der Richtungen ſoll entſtehen, wenn ein kleinerer oder größerer Theil des kleinen Gehirns hinweggenommen wird, etwas ganz Widernatürliches aber ſich ereignen, wenn das verlängerte Mark, deſſen völlige Zerſtörung vollkommene Lähmung zur Folge hat, verletzt wird. Denn in dieſem Falle ſollen Thiere ſich rückwärts bewegen, Vögel ſogar rückwärts zu fliegen verſuchen, eine Bewegung, die nach Ariſtoteles gegen die Natur iſt[2]. Denn zu den verſchiedenen Abmeſſungen gibt Ariſtoteles der freien Bewegung folgende Verhältniſſe: von oben leitet ſie ſich ab, die rechte Seite hat die Initiative und darin ihren Vorzug vor der linken, die mehr bewegt wird, als bewegt[3]; nach dem *Wovon* und *Woher* kommt das *Wohin* in Betracht, und naturgemäß geht alle freiwillige Bewegung nach vorn.

Wir ſehen uns hier auf den dritten Unterſchied, und damit dem Gang dieſer Entwicklung gemäß auf das vierte Princip, die Seele geführt. Wie dieſer Unterſchied auch in den unbeſeelten Körpern dennoch der Form nach ſey, ſcheint im Vorhergehenden hinlänglich erklärt. Auffallen kann aber, wie er in beſondern Bezug mit der Seele geſetzt wird, da zu den beſeelten Weſen doch auch die Pflanzen gerechnet werden, in denen die Unterſcheidung wie die von rechts und links nur eine zufällige iſt. Dieß Bedenken führt darauf, daß die Seele nicht in allem Organiſchen oder überhaupt Beſeelten gleicherweiſe erſcheint. In allem Organiſchen iſt die Seele ſelbſt, aber ſie iſt eine andre im Anfang, eine andre im Ende. Sie iſt das Treibende, aber ebenſowohl das Ziel, die Urſache der Bewegung, wie der Zweck[1]. Allem Organiſchen einwohnend gelangt ſie doch nicht ſofort dazu, auch als Seele geſetzt zu ſeyn. Dieſes iſt erſt im Ende. Fragen wir, wann ſie am meiſten Seele ſeyn wird. Nach allem Vorhergegangenen offenbar, wenn das Materielle ganz dem Seyenden d. h. dem eigentlich Intelligibeln, dem Urſprünglichen νοητὸν gleich geworden, zu dem ſie dann nothwendig ſelbſt als intelligent ſich verhält. Die intelligente Seele alſo iſt das Ziel. In andrer vielleicht näher treffender Wendung: die Seele wird um ſo mehr Seele ſeyn, je mehr das, dem ſie das Weſen iſt, zu dem ſie das Verhältniß des es ſeyenden hat, dem Seyenden gleich iſt. Das Seyende aber iſt die Materie aller Dinge und inſofern gleich allen Dingen. Um ſo mehr Seele alſo wird die Seele ſeyn, je mehr ſie, wie Ariſtoteles ſagt, auf gewiſſe Weiſe alle Dinge iſt[2]. Auf gewiſſe Weiſe, nämlich durch das, zu dem ſie ſich als das es ſeyende verhält. In dieſem Sinne alle Dinge iſt ſie ſchon überhaupt, indem ſie eine Welt außer ſich weiß, und dieß gehört ſchon zu der freien Bewegung, in der ſie etwas außer ſich zum Ziel hat. Dagegen am wenigſten Seele, und daher nur gleichſam Seele in potentiâ wird ſie da ſeyn, wo ſie bloß mit ſich beſchäftigt, erſt ſich ſelbſt als Seele hervorzubringen hat, indem ſie der Seele als ſolcher erſt die Werkzeuge und Sitze bereitet, wobei dieſe alſo wohl als Endurſache, nicht aber als wirkende ſich verhält, und die wirkende bloß als werkzeugliche

---

[1] Man vergl. hiezu *Valentin*, Grundriß der Phyſiologie des Menſchen. Braunſchweig 1850. §. 2019, und zu dem gleichfolgenden den §. 2021.

[2] Μηδενὶ φυσικὴ ὑπάρχειν κίνησις εἰς τὸ ὄπισθεν. De Anim. Inc. c. 6.

[3] ὅθεν ἀρχὴ (ἡ κίνησις) καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος. De Part. An. I, 1 (6, 7 ed.)

---

[2] ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. De Anima III, 8 init.

(organiſche) Seele erſcheint, die ausſchließlich mit dem Materiellen und Körperlichen beſchäftigt, ebenſowohl in den Pflanzen als in den Thieren iſt. So erſcheint demnach die Seele auf verſchiedenen Stufen als eine verſchiedene. Dieſe Unterſchiede der Seele machen die Unterſchiede der lebenden Weſen, je nachdem ihnen nur die eine Seele, die unterſte, oder alle einwohnen[1]. Die erſte Seele iſt die bloß werkzeugliche, die Ariſtoteles die wachsthümliche oder ernährende nennt[2]. Welche die nächſt höhere ſey, kann zweifelhaft ſcheinen. Ariſtoteles ſagt: die empfindende, weil manche Thiere ſich nicht frei bewegen (mit ſichtbarer Ortsveränderung nämlich), denen doch Empfindung (die dumpfſte freilich) nicht abzuſprechen ſey. Allein man muß auch hier potentia und actus unterſcheiden. Potentiâ iſt die bewegende Seele eher als die empfindende, ſchon darum weil ſie von dieſer beſtimmt wird, dieſe aber die beſtimmende iſt. Auch darum könnten wir die empfindende Seele nicht unter die bewegende herabſetzen, weil ſie die unmittelbare Stufe zur intelligenten, ja richtiger würden wir ſagen, weil die intelligente von ihr gar nicht auszuſchließen iſt. Das wahre Verhältniß zeigt ſich aber auch darin, daß bei dem Thier alle die Bewegung beſtimmenden Organe, wie Rückenmark, verlängertes Mark, kleines Gehirn der Rückſeite, die Sinneswerkzeuge der Vorderſeite angehören, jene alſo gegen dieſe wie in die Vergangenheit zurückgeſetzt erſcheinen, was nur möglich, wenn die bewegende wie die wachsthümliche Seele die vorausgehende, die ſenſitive aber die folgende und höhere iſt. Gleichwie alſo der Eintritt der bewegenden Seele durch die vollkommene Gleichheit von rechts und links vermittelt iſt, ſo der Eintritt der als ſolchen geſetzten d. h. der ſenſitiven und intellectiven Seele durch den Unterſchied von vorn und hinten. Die drei Principe, zu denen auch das zur Ruhe und Bewegung beſtimmende gehört, bilden zuſammen nur wieder das Seyende im materiellen Sinn; damit die ganze Idee erreicht ſey, muß dieſes

---

[1] ἐνίοις μὲν τῶν ζώων ἅπαντ' ὑπάρχει ταῦτα, τοῖς δὲ τινὰ τούτων, ἑτέροις δὲ ἓν μόνον, τοῦτο ποιεῖ διαφορὰς τῶν ζώων. De Anim. II. 2 (p. 25. 25 ed.).

[2] Τὸ μὲν [illegible] ἐστιν ἡ πρώτη ψυχή. De An. II. 4.

Materielle (in unſerm abſtracten Schema a b c) gegen das immaterielle Seyende (d = a⁰) zurücktreten, zum posterius werden, wodurch die dritte und letzte Dimenſion des Körperlichen ihre eigentliche Bedeutung erlangt hat.

Wenn ſo die drei Abmeſſungen erſt in dem Thier zu wirklichem Inhalt gelangen, ſo erklärt ſich hieraus ein bekanntes Wort Platons, das Ariſtoteles nur aus ſeinen eignen *περὶ φιλοσοφίας* benannten Büchern, bruchſtücklicher als wir wünſchten, anführt. Denn offenbar iſt in demſelben, nicht wie neuere Deuter gewollt, vom Weltganzen, ſondern wirklich nur vom Thier die Rede. Das Thier ſelbſt laſſe Platon aus der Idee des Einen — was wir früher die ganze Idee genannt haben[1] — und der erſten Länge und aus Breite und Tiefe, die andern Körper aber entſprechender oder ähnlicher Weiſe entſtehen. Nur entſprechender Weiſe, weil in ihnen alles, was das Thier auszeichnet, nur uneigentlicher Weiſe iſt. Das Thier ſelbſt wird gegen die andern Körper gleichſam als Urbild angeſehen; daher der Ausdruck, in welchem ſich die gelehrte Einbildungskraft jener Ausleger ein neuplatoniſches Selbſtlebendes (Ur-Lebendes), *αὐτόζωον*, vorſpiegelt, dergleichen allerdings nur die Welt ſeyn könnte. Die Art der Verbindung (*τὸ μὲν — τὰ δὲ*) weiſt auf einen gemeinſchaftlichen Begriff hin, welcher hier nur der des Körpers ſeyn kann[2].

Zu ihrem vollkommenen Ausdruck indeß gelangt die dritte Unterſcheidung erſt im Menſchen, weil in den vierfüßigen, vielfüßigen und fußloſen Thieren vorn und hinten mit der Länge zuſammenfällt, oben und vorn alſo nicht voneinander abgeſetzt, ſondern in derſelben Linie ſind[3], wodurch die anfänglich erwähnte Schwierigkeit entſteht. Alles kommt aber in Ordnung, ſowie man ſich das Thier aufgerichtet, die horizontale Wirbelſäule als vertical denkt. Wenn wir daher die Abmeſſungen im Widerſpruch mit der gegebenen Lage benennen, als Länge z. B. was dieſer zufolge die Dicke heißen ſollte, ſo geſchieht dieß nur, indem wir das Rechte vorausnehmen und ſchon bei der Benennung das, was ſeyn ſoll, zu Grunde legen; denn der Intention nach verhält es ſich allerdings ſo, daß, was wir die Dicke nennen müßten, die Länge iſt, und ebenſo mit dem Uebrigen.

---

[1] ſ. S. 456.

[2] Die griechiſchen Worte (de Anim. I, 2) lauten: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως.* — Weil nicht zu ſehen, was es außer der Welt anderes geben könnte, müſſen die Erfinder dieſer Auslegung die Worte *τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως* auf das Folgende beziehen. So ſchon Simplicius, deſſen gezwungene Erklärung bei Brandis zu ſehen, Diatr. p. 57, not. 40.

[3] *ἐπὶ τὸ αὐτό.* De Anim. Inc. c. 6.

Auch bloß als Körper angeſehen iſt alſo der menſchliche der ausgeſprochenſte, der vollendete Körper, der in allen gewollte, dem alle als ihrem Ziel zuſtreben.

„Oben und unten, ſo drückt ſich Ariſtoteles aus[1], hat alles, was lebt, denn es iſt auch in den Gewächſen. Alles aber, was nicht bloß lebt, ſondern auch Thier iſt, alles dieſes hat das Vorn und das Hinten. Denn Empfindung hat alles der Art, nach dieſer aber beſtimmt ſich das Vorn und das Hinten. Denn da, wo von Natur die Empfindung iſt und woher ſie jedem kommt, das iſt vorn, was jenem entgegengeſetzt, hinten“.

Im Allgemeinen weiß man, daß den Thieren das Vordere, d. h. das Untere, empfindlicher iſt, als das Hintere, ſcheinbar Obere. Im Vordern ſelbſt aber iſt wieder oben und unten, das Oberſte desſelben das Haupt, Sammelplatz der edelſten Sinne, unter welchen dem, welcher die meiſte und beſtimmteſte Erkenntniß verſchafft, dem Geſicht[2], die oberſte Stelle angewieſen iſt, doch treten die Augen noch in Höhlen zurück, mehr nach hinten, während das Werkzeug des Geruchs, wie durch das ganze Thierreich der entſprechende Nerv, am meiſten nach vorn geht. Soll man in dieſer beſondern Stellung etwa einen Bezug auf Zeitunterſchiede annehmen? Dürfte man ſagen, das Geſicht ſey der eigentliche Sinn für die Gegenwart (Seher heißt, wem die Zukunft Gegenwart), der Geruch für die Zukunft, nämlich die Verdunſtung und

---

[1] Ibid. c. 5.

[2] Metaph. I, 1.

Auflöſung der Dinge, wobei Geruch und Geſchmack ſich wieder wie Potenz und Actus verhalten können[1], indeß der Sinn, der eigentlich immer nur Vergangenes vernimmt und durch den wir zuletzt allein mit der Vergangenheit zuſammenhangen, am meiſten nach hinten iſt? Wir laſſen dieß dahingeſtellt, dieſe Unterſchiede können in der Hauptſache nichts ändern. Indeß iſt der ariſtoteliſche Satz zu eng ausgedrückt. Denn der principiellen Bedeutung nach hat das Vordere Bezug auf die Seele, und Hauptſitz der Empfindungen hat es zugleich die Beſtimmung, als menſchliches Angeſicht von Seele und Geiſt durchleuchtet zu werden[2].

---

[1] Ohngefähr in dem Sinn, wie Ariſtoteles ſagt: *ἔστιν ἀτμὶς δυνάμει οἷον ὕδωρ.* Meteorol. I, 3 (p. 6, 11).

[2] „Denn auch die Sinnenempfindung iſt ja noch nicht das Höchſte, und der ariſtoteliſche Satz offenbar zu eng ausgedrückt. Das Vordere kommt mit der Seele, und iſt nicht der bloße Sitz der Sinnesorgane, ſondern der Seele und damit des Geiſtes. Was iſt das Hinterhaupt, ſo bedeutend ſonſt, gegen das ſeelenvolle, für alle Bewegungen durchſichtige Geſicht? Wie in der Region, die über die Empfindung hinausreicht, die Functionen ſich vertheilen, wiſſen wir nicht, und werden uns auch grauſame Verſuche, an denen man ſich kaum erfreuen könnte, ſelbſt wenn ihre Ergebniſſe die glänzendſten wären, kaum lehren. Eine Stufenfolge iſt indeß auch hier, der Empfindung am nächſten wohl die Vorſtellung, und wenn die Macht, welche die großen Sinneneindrücke in Vorſtellungen erhebt, in dieſen, wie Ariſtoteles ſagt, die reinen Bilder, Ideen der Gegenſtände ohne deren Materie, zurückläßt[1], ſo liegt darin ſchon ein Beiſpiel des Verkehrs der Seele mit den reinen Principien, und daß an der Grenze des organiſchen Lebens das Materielle zum Immateriellen ſich aufheben kann. Zum Werkzeug der reinen, freien Betrachtung (dem Nächſten über der Vorſtellung) ſcheint nur geeignet, was ſelbſt ohne alle Empfindung iſt, wie in ihrem äußerſten Umkreis die oberſten und vorderſten Theile des Gehirns, wenn nämlich gewiſſen Verſuchen zu trauen. Aber eben dieſe ſcheinen auch der Sitz des phyſiſchen Proceſſes zu ſeyn, den man ſich mit dem Denken nothwendig verbunden denken muß, ſchon darum, weil, wie Ariſtoteles ſagt, der Act des denkenden Schauens (der *θεωρία*), der bei Gott ein beſtändiger, für uns nur ein Zuſtand iſt, der uns ſtets nur auf kurze Zeit zu Theil wird und nicht auf immer zu Theil werden kann[2]. Denn offenbar ſetzt dieß ein Princip voraus, das ſtets

[1] De anim. II, 12 in.: *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον.* Ebenſo III, 2 mit dem Zuſatz: *διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν, ἔνεισιν αἱ (αἰσθήσεις καὶ) φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.*

[2] *ἡμῖν μὲν ἀδύνατον* (*τὸ ἀεὶ οὕτως εἶναι*). Metaph. XII, 7.

Wir ſehen uns hiemit auf die **erſcheinende** Seele überhaupt geführt, und zugleich auf die Folge, welche für die Seele mit dem Verfehlen ihres Zieles verbunden iſt. Denn, wenn die Seele nicht unabhängig von dem, zu dem ſie ſich **als** Seele, als das es **ſeyende** verhält, zu denken, dieſes aber in das phyſiſch Materielle herabgeſetzt iſt, ſo wird die Seele, ohne darum das Verhältniß des es ſeyenden, alſo gegen es Immateriellen aufzugeben, ihm in das (zufällig) Materielle zu folgen nicht umhin können. Statt Gott anzuziehen und gegen ihn Potenz zu ſeyn, wird ſie nun dem Princip der Selbſtheit unterworfen, gegen dieſes in Potenz geſetzt. Sie ſehen: es iſt eine rein formelle Folge unſerer ganzen Entwicklung, daß die Seele, die gegen das Materielle oder Seyende reiner Actus iſt, gegen das neue unverſehene Princip, den Geiſt, ſelbſt materielle Natur annimmt, und es iſt gerade hier, daß der Grundſatz des Widerſpruchs die poſitive Seite, vermöge welcher erſt er Grundſatz der **Wiſſenſchaft** heißen könnte, am meiſten und augenſcheinlichſten hervorkehrt. Von jener Seite hat er eben den Sinn,

---

nach gewiſſer Zeit der Wiederherſtellung bedarf. Erinnern wir uns hiebei, daß der letzte Grund alles Materiellen ein Princip iſt (B), das ſeiner Natur nach der Umwendung ins nicht Seyende, alſo ins Immaterielle fähig iſt, ſo wird es dieſe Fähigkeit ſeyn, die ſich im Schlaf wiederherſtellen muß — im Schlaf, mit dem, zwar nicht die Empfindung [*], aber das Denken völlig erliſcht —, wie es unſtreitig eben dieſe Fähigkeit iſt, deren Mangel oder Schwäche den Blödſinn verurſacht. Die Spuren gleichſam dieſes das Denken begleitenden, die Materie völlig aufhebenden Proceſſes möchten auf der oberſten Fläche des Gehirns die Linien ſeyn, welche nicht von der ſymmetriſch bildenden Hand der Natur, ſondern von einer freieren Hand gezogen zu ſeyn ſcheinen, die Windungen, deren Mannichfaltigkeit und Verwicklung im Thier zunimmt mit der Annäherung zum Menſchen, im Menſchen größer iſt nach dem Vorzug der Race, nach dem Alter und der größeren Arbeit ſeines Geiſtes. In der That keine der verſchiedenen künſtlichen Hypotheſen, weder der Occaſionalismus, noch die vorherbeſtimmte Harmonie, ſind noch für uns, ſo wenig als der Unſinn, daß die Materie denken könne". (Dieſe Fortſetzung ſtand auf einem vom Text ausgeſchloſſenen, jedoch dem Manuſcript beigelegten Blatt. Wahrſcheinlich wollte der ſel. Verf. bei der Herausgabe ſelbſt, die ihm nicht mehr vergönnt war, das hier Geſagte noch in Ueberlegung nehmen; ein Definitives war es ihm alſo nicht; es iſt aber ſo merkwürdigen Inhalts, daß ich es nicht weglaſſen zu dürfen glaubte. D. H.)

[*] De generat. Animal. V, 1 (p. 779, a).

daß, was gegen ein Vorausgegangenes poſitiv und als Actus ſich verhielt, gegen ein Nachfolgendes negativ oder bloß potentiell ſich verhalten kann. Jenes Verhältniß der Seele zum Geiſt aber wird ſich uns erſt völlig aufſchließen, wenn wir bis zu dieſem vorgedrungen ſind. Zuerſt haben wir das Gebiet der ins Materielle herabgeſetzten Seele auszumeſſen. Daß alſo die Seele, inwiefern ſie dieſen vergänglichen Körper aufbaut und erhält, oder ihn bewegt, oder durch ihn empfindet, kurz, daß die wachsthümliche, die bewegende und die ſinnlich empfindende Seele ganz der phyſiſchen Betrachtungsweiſe anheimfalle, wird man wohl zugeben[1]. Aber Ariſtoteles ſetzt über dieſe noch die noetiſche oder intellective Seele, bei welcher es nöthiger ſeyn wird zu verweilen.

Man würde ſehr irren, unter der noetiſchen Seele zu verſtehen, was in der gemeinen Rede, wenn man den unterſcheidenden Charakter des Menſchen vom Thier ausdrücken will, die vernünftige Seele (anima rationalis) genannt wird. Dem Ariſtoteles wenigſtens iſt die noetiſche ſo wenig unabhängig von der Materie als die ernährende, und im Thier, das doch nichts weniger als ſinnlos, ſondern in ſeiner Weiſe meiſt vernünftiger handelt als der Menſch, nicht weniger wirkſam als im Menſchen, dem man oft genug in dem Fall iſt, im Widerſpruch mit der gewöhnlichen Rede, eher einen vernünftigen Leib als eine vernünftige Seele zuzugeſtehen. Vernünftig, wenn man von dem Ausdruck nicht laſſen wollte, könnte die Seele dieſem Theil nach nur inſofern heißen, als ſie gleich der Vernunft das Intelligible (τὸ νοητόν) begreift, nicht das ſchlechthin Intelligible (das Ueberſinnliche), das die Vernunft ſelbſt berührt, aber doch das Intelligible, das in den ſinnlichen Dingen iſt. Die Seele iſt intelligent, weil das Seyende ihr Angebornes iſt, von dem ſie nicht laſſen kann, und das ſie darum, wie es verändert ſeyn möge, auch im Veränderten immer ſieht und wiederherſtellt; denn nur ſo verwandelt ſie dieſes, das ein Materielles iſt, für ſich (für ihre Vorſtellung) in ein Geiſtiges und Immaterielles. Weil die intellective Seele an das Sinnliche gebunden, könnte man ſie einem neuern Sprachgebrauch gemäß etwa die verſtändige nennen, nur nicht den Verſtand (wenigſtens nicht ohne einſchränkendes Beiwort); denn den Verſtand können wir uns nur als freithätig denken, während die intellective Seele blindlings wirkt. Sie iſt derjenige Theil der Seele, der wohl am meiſten Entelechie zu nennen iſt, wenn man das Wort in dem genauen Sinn verſteht, den ſein Urheber damit verbindet.

---

[1] *Περὶ ψυχῆς, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν, θεωρῆσαι, τοῦ φυσικοῦ.* Metaph. VI, 2 (p. 172, 23). Dem Philoſophen freilich kommt es zu, zu zeigen: 1) wodurch die Seele zum Phyſiſchen herabgeſetzt iſt, und 2) wie weit dieſes von der Materie Abhängige geht, und wo es ſeine Grenze hat.

Bekanntlich iſt dieſes Wort des Ariſtoteles, der zwar zuerſt die Seele im Allgemeinen als Entelechie eines natürlichen, des Lebens fähigen und werkzeuglichen Körpers erklärt[1], aber ſodann eine nähere Beſtimmung nöthig findet, wozu er durch die Frage gelangt: in welchem Sinn die Seele Entelechie ſey. Er ſucht den Unterſchied, den er im Auge hat, durch ein Gleichniß zu erklären, das weit hergeholt ſcheinen kann, das er aber doch, wie in der Folge erhellen wird, nicht ohne beſtimmte Abſicht gewählt hat. Er fragt, wie die Seele Entelechie iſt, ob ſo wie Wiſſenſchaft oder wie die Wiſſenſchaft-erzeugende Thätigkeit Entelechie iſt (ὡς ἐπιστήμη ἢ ὡς τὸ θεωρεῖν[2]). Weil nun in Wiſſenſchaft-erzeugender Thätigkeit unſtreitig die Wiſſenſchaft actu iſt, ſo kann dort (unter ἐπιστήμη) nur Wiſſenſchaft in potentiâ gemeint ſeyn. Dieſe könnte aber wieder in zweierlei Sinn verſtanden werden. Denn auch der Unwiſſende aber Lernende iſt dem Vermögen nach ein Wiſſender, anders aber iſt der, welcher die Wiſſenſchaft beſitzt und ſich nicht mit ihr beſchäftigt, etwa im Schlaf oder weil er mit andern

---

[1] De Anim. II, 1. Er ſucht den κοινότατος λόγος (τῆς ψυχῆς), den für alle Abtheilungen derſelben gültigen Begriff (p. 22, 6) und wie er erſt (23, 3) ſagt: εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, ſo ſagt er ſpäter: καθόλου μὲν οὖν εἴρηται, τί ἐστιν ἡ ψυχή, ebenſo am Ende des Kapitels: τύπῳ οὖν ταύτῃ διωρίσθω περὶ ψυχῆς, ein Ausdruck, deſſen Bedeutung wohl am beſtimmteſten erhellt Histor. Anim. I, 1 (p. 3, 5): περὶ ὧν τύπῳ μὲν εἴρηται πρῶτον, ὕστερον δὲ περὶ ἑκάστου γένους ἐπιστήσαντες ἐροῦμεν.

[2] L. c. p. 22, 21 ss.

Dingen umgehe, ein dem Vermögen nach Wiſſender[1], durch bloßes Haben, nicht durch Wirken (τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν). Nur eine ſolche gleichſam ſchlafende[2], in Potentialität verſenkte, der Anregung bedürftige Wiſſenſchaft wird alſo in der Seele ſeyn, eine Wiſſenſchaft, die wir nur als eine vorausgehende (προτέρα τῇ γενέσει)[3] denken können, wie aus gleichem Grunde die Seele nicht als Entelechie überhaupt, ſondern nur als erſte Entelechie (πρώτη ἐντελέχεια) zu beſtimmen iſt. Denn ſelbſt der Sprachweiſe des Ariſtoteles[4] wäre es entgegen, wollte man darunter etwas der „dominirenden" Monade des Leibniz Aehnliches verſtehen. Auch ſo iſt Entelechie Actus, aber der gegen einen höhern und nachgekommenen zur Potenz und dadurch zur Ruhe und Beſtändigkeit herabgeſetzt iſt; denn auch das iſt nicht zu verſchmähen, was Cicero (ſchwerlich von ſich ſelbſt) hat: Ariſtoteles nenne die Seele Entelechie quasi quandam continuatam motionem et perennem[5]. Auf dieſe Weiſe alſo iſt die Seele Actus, aber nicht als Actus; intelligent, aber der Sache nach; materiell, ohne ſich als intelligent zu wiſſen. Der Pflanze genügt die wachsthümliche Seele, das Thier aber könnte ohne die intellective Seele ſo wenig beſtehen, als ohne die empfindende, bewegende und wachsthümliche.

Bis hieher alſo geht das Phyſiſche der Seele, oder wie wir vielleicht bald ſagen werden, das Gebiet der Seele überhaupt. Aber nun trete Ariſtoteles ſelbſt hervor mit der Frage: ob die ganze Seele Phyſis und die ganze Gegenſtand der Phyſik? Denn, fügt er hinzu, wenn die ganze, alſo z. B. auch der Verſtand oder Nus, zum Phyſiſchen gehörte, gäbe es außer der auf die Natur-Wiſſenſchaft ſich beziehenden keine andere Philoſophie. Der Intelligenz müßte auch ihr correlatum folgen, das Intelligible, ſo daß von allem nur phyſikaliſche Erkenntniß wäre[1].

---

[1] *Ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μὲν μανθάνων ἐπιστήμων, καὶ ὁ ἔχων ἤδη, καὶ μὴ θεωρῶν.* Phys. Ausc. VIII, 4 (p. 155, 7).

[2] *Ἀνάλογον δὲ ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν· ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν.* De Anim. l. c. p. 22. 24.

[3] Ibid. p. 22, 24 ss.

[4] S. oben S. 408.

[5] Tusc. Disputat. I, 10.

Der Nus alſo iſt es, welcher dem Ariſtoteles über dem Phyſiſchen ſteht. Aber welcher Nus? Denn νοῦς iſt auch in der noetiſchen Seele. Dieſer jedoch, der in der Seele (der noetiſchen) iſt, hat zu ſeinem Inhalt ein bloß paſſives Verhältniß, und iſt daher nur der leidende Verſtand (νοῦς παθητικός), und mit den Thieren gemein, alſo nur uneigentlich Verſtand zu nennen. Ueber dem Phyſiſchen ſteht nur der menſchliche, der nichts mit der Materie gemein hat[2], der ſelbſtwirkende, thätige (ποιητικός), Wiſſenſchaft erzeugende, und darum eigentliche νοῦς.[3] Ariſtoteles nennt nun wohl auch dieſen mitunter den Verſtand der Seele[4]; denn er hat allerdings dieſe zur Vorausſetzung und ſo zu ſagen zur Materie, aber Ariſtoteles ſpricht gleichſam nur ſo. Denn in genauer Beziehung auf das vorhin Erwähnte, daß die Seele wie Wiſſenſchaft, aber nicht wie Wiſſenſchaft-Erzeugen (θεωρεῖν) ſey, nennt er dieſen Verſtand den Wiſſenſchaft erzeugenden (theoretiſchen), und fragt ſodann, ob er, wie das Gefühl von Angenehmem und Unangenehmem, eine nothwendige Folge der Empfindung ſey. Hierauf gibt er die Antwort: dem ſcheine nicht ſo und das Wiſſenſchaft-erzeugende Vermögen vielmehr eine andere Art von Seele zu ſeyn[5]. Noch beſtimmter iſt, wenn er den Anaxagoras und den Demokritos tadelt, daß ſie geſagt, der Nus ſey daſſelbe mit der Seele [1]. Noch entſchiedener Folgendes. Nach der Zeugung lebe alles Empfangene zuerſt ein Pflanzenleben: daſſelbe ſey auch von der empfindenden und der verſtändigen Seele zu ſagen, daß ſie erſt potentia da ſey eh' actu; dieß gelte von allem, was mit einer körperlichen Energie zuſammenhange; das Thier könne nicht gehen ohne Füße zu haben, das Gehen ſey alſo mit dieſen erſt dem Vermögen nach vorhanden; vom Nus aber, deſſen Energie mit keiner körperlichen Thätigkeit etwas gemein habe, ſey nichts Aehnliches zu ſagen, er ſey ganz außer dem organiſchen Zuſammenhang der andern Theile der Seele, von ihm bleibe nur übrig zu ſagen, daß er von außen, demnach als etwas der Seele Fremdes, hinzu und hineinkomme [2].

---

[1] Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστὶ τὸ εἰπεῖν, ἢ περί τινος· εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία· ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν· ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη. — Später folgt dann: δῆλον οὖν, ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον, οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις. De Part. Anim. I, 1 (p. 6, 12 ss.).

[2] ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὁ μὴ ἔχων ὕλην. Metaph. XII, 9 (p. 255, 27).

[3] De Anim. III, 5.

[4] III, 4: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς· λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.

[5] περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως, οὐδέπω φανερὸν (ὅτι ἐξ ἀνάγκης παρακολουθεῖ τῇ αἰσθήσει), ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. De Anim. II, 2 (p. 25, 19 ss.). Später (c. 3 extr.), wo er auseinanderſetzt, wie es mit den verſchiedenen Seelen ebenſo ſey wie mit den verſchiedenen Figuren, daß nämlich jede vorhergehende in der folgenden als Potenz beſtehe (wie im Viereck das Dreieck), ſetzt er hinzu: περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος.

Nun folgen von ſelbſt ſich verſtehend die übrigen Prädicate, daß dieſem Nus allein eine ſeparable Exiſtenz [3], eine ewige und unverderbliche Natur zukommt, während der leidende Verſtand vergänglich iſt [4], daß er unvermiſcht [5], weil ganz für ſich und in keiner Gattung iſt, daß er leidenslos, weil ſeinem Weſen nach Actus [6], und endlich, um alles Höchſte in Einem Worte zuſammenzufaſſen, daß er allein göttlich iſt [7].

---

[1] De Anim. I, 2: τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.

[2] De gener. Anim. II, 3 (p. 208 ed.): πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα (τὰ κυήματα) φυτοῦ βίον· ἑπομένως δὲ δηλονότι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς· πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν, ἢ ἐνεργείᾳ. Hiedurch iſt alſo die noetiſche Seele von dem Nus aufs Beſtimmteſte unterſchieden. Für dieſen (οὐδὲ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια) und für dieſen allein bleibe nur übrig, daß er von außen komme (λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι).

[3] καὶ οὗτος ὁ νοῦς (ὁ πάντα ποιῶν) χωριστός. De Anim. III, 5. Καὶ τοῦτο (τὸ ἕτερον ψυχῆς γένος) μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι (καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ). II, 2 (p. 25, 20).

[4] ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτός III, 5. Der eigentliche οὐ φθείρεται I, 4 (p. 15, 11).

[5] III, 4.

[6] III, 5: (χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ) ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια (nicht ἐνεργείᾳ, wie in der Sylburgiſchen und auch in der Bekkeriſchen Ausgabe ſteht. Die gleiche Verbeſſerung wäre auch anderwärts nöthig, z. B. Metaph. VII extr. (p. 174, 25): τὸ δὲ (τὸ [illegible] [illegible]) ἐνέργεια).

[7] λείπεται τὸν νοῦν θεῖον εἶναι μόνον. De Gener. Anim. l. c.

Zwanzigſte Vorleſung.

Im ganzen Verlauf der letzten Erörterung haben wir uns ſo eng als möglich an Ariſtoteles angeſchloſſen, mitunter auf ihn als Autorität geradezu uns bezogen. Denn wo ſo viel zu thun übrig, wär' es Verſchwendung an Zeit und Kraft, was durch einen großen Vorgänger der Wiſſenſchaft gewonnen, nicht einfach von ihm anzunehmen. Am meiſten wird dieß einem Vortrag geſtattet ſeyn, welcher nur auf Einen beſtimmten Zweck geht, und daher nicht bei jedem einzelnen Punkt verweilen kann, der zwar an ſeiner Stelle hochwichtig, aber auf den Verlauf des Ganzen ohne beſtimmenden Einfluß iſt. So einzelnes von Ariſtoteles ganz ins Klare Geſtellte ohne Weiteres aufnehmend, gewannen wir Zeit, bei mehr in das Ganze gehenden und weniger verſtandenen oder, wie uns ſchien, ganz unverſtandenen Ausſprüchen eher zu verweilen; und ein nicht zu verſchmähender Preis wäre ja auch ſchon dem gewonnen, dem man zugeſtehen müßte, ein neues Verſtändniß des Ariſtoteles eröffnet zu haben. In Bezug auf die Fragen, mit denen wir uns zuletzt beſchäftigten, kommt hinzu, daß alles, was Wahrnehmung und Beobachtung über die Bedeutung der Dimenſionen im Organiſchen lehren kann, ſchon bei Ariſtoteles ſich findet, daß ſelbſt durch Experimente, mit denen man zumal neuerer Zeit in dieſes Heiligthum zum Theil mehr einzubrechen als einzudringen geſucht hat, ihm nichts Weſentliches hinzugefügt worden.

Hier aber an dem Punkt, wo wir jetzt ſtehen, hat uns der Name des Ariſtoteles noch eine ganz andere Autorität. Wenn ſeine Ausſprüche über den thätigen Verſtand gegründet ſind, wenn dieſer kein mit den übrigen im organiſchen Zuſammenhang ſtehender, ſondern ein von außen und unverſehens zu ihnen hinzugekommener Theil der Seele iſt, ſo reißt hier der Faden ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete, Vernunft und Erſcheinung, die bisher zuſammenſtimmten [1], treten aus, es bleibt — die bloße Thatſache.

So iſt es in der That bei Ariſtoteles; denn auf die Frage: wenn der Verſtand von außen, woher kommt er denn? hat Ariſtoteles keine Antwort. Dennoch beſteht er mit bewunderungswerther Entſchloſſenheit auf dem Daß, darauf, daß der thätige oder wiſſenſchaftliche Verſtand ein Neues ſey und mit dem Vorhergehenden durch keine Nothwendigkeit zuſammenhange. Unbeſtimmte Andeutungen gehen voraus [2], bis im dritten Buch von der Seele die ganze Erhabenheit des Nus mit überraſchender und überwältigender Klarheit hervortritt.

Wir verzichten darauf, mit Hülfe des Ariſtoteles ſelbſt zu begreifen, was er ausgeſprochen. Uns genügt, daß er und daß Er es geſagt hat.

Wie bekannt haben die außerordentlichen Prädicate, welche Ariſtoteles dem eigentlichen Nus ertheilt, den eifrigſten Nachfolgern des Philoſophen große Schwierigkeiten bereitet, ſo daß Alexander v. A. den eigentlichen Verſtand nur in Gott finden, der menſchlichen Seele nur den uneigentlichen (den leidenden) laſſen wollte. Einen andern Ausweg ſuchten die arabiſchen Peripatetiker, denen, oder vielmehr den hebräiſchen Ueberſetzern derſelben, die Scholaſtik den Ausdruck intelligentia acquisita verdankt, der urſprünglich offenbar nur auf die natura adventitia des wiſſenſchaftlichen oder eigentlichen Verſtandes Bezug hatte, denn das Hinzugekommene iſt dem Hebräer „das Erworbene“ [1]. Ein Hauptanliegen war dieſen Philoſophen die Lehre von der Conjunction [2], d. h. der Verbindung des Nus mit der menſchlichen Seele, und es hat u. a. Abu Bekr Ibn Alſayegi einen eigenen Tractat darüber geſchrieben [3]. Uebrigens ſcheinen die Araber von dem ariſtoteliſchen Nus nicht geradezu gelehrt zu haben, daß er der göttliche, ſondern nur daß er nicht der Geiſt des einzelnen Menſchen, ſondern der aller zuſammen ſey.

---

[1] *ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.* De Coelo I, 3 (p. 6, 25).

[2] Hieher gehört de Anim. II, 1 extr.: *ἔνια γε (μέρη τῆς ψυχῆς) οὐδὲν κωλύει (εἶναι χωριστὰ τοῦ σώματος) διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας.* (Er ſpricht noch zweifelhaft von einigen, aber der Nus allein hat kein körperliches Organ, deſſen Entelechie er wäre, wie die Seele die der Sinneswerkzeuge III, 4, p. 57, 15). Ebenſo als abſichtliche Unbeſtimmtheit iſt zu nehmen II, 3 (p. 27, 15): *Ἑτέροις δὲ (τῶν ζώων ὑπάρχει) καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς* (beides noch als einerlei genommen) *καὶ εἴ τι τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον, ἢ καὶ τιμιώτερον* (nämlich der reine Nus, der Nus ſelbſt). Auch die ſchöne Stelle gehört hieher: *Τῆς ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχειν, ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον ἔτι, τοῦ νοῦ.* I, 5 (p. 19, 7).

Aber auch dieſe Auslegung iſt ganz ebenſo wie jene dem Sinn des Ariſtoteles völlig entgegen. Denn gerade das Gegentheil des Allgemeinen und das Individuellſte iſt durch alle jene Prädicate angezeigt, welche er dem Nus beilegt. Die *ἐνέργεια*, worin nach Ariſtoteles das Weſen des Nus beſteht, iſt ihm das alles Potentielle, Hyliſche und demnach Allgemeine von ſich Ausſchließende. Das Griechiſche ſeiner Zeit bot ihm hiefür kein anderes Wort als **νοῦς**. Uns gab eine in dieſer Richtung erweiterte Sprache das Wort Geiſt, und was jenem der Nus, ganz daſſelbe war uns, was wir Geiſt nannten. Denn auch uns war dieſer in jedem Betracht ein Neues. Ein Neues, das außer den vier Principien iſt und mit keinem derſelben etwas gemein hat. Ein Neues, weil er ebenſo wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, alſo, wenn er iſt, rein aus ſich ſelbſt iſt, und darum auch nur ſich, d. h. nichts Allgemeines in ſich hat, ſondern wo er iſt, nur für ſich und einzeln iſt, wie Gott einzeln iſt. Wenn uns der Geiſt von der einen Seite nicht bloß das Immaterielle, ſondern das Uebermaterielle iſt, von der andern Seite Ariſtoteles den Nus zuweilen von der Leidenſchaft, von Krankheit oder dem Schlaf zugedeckt, verhüllt werden läßt [4], ſo iſt darin kein Widerſpruch; denn es iſt hier überall nur von der Natur des Geiſtes die Rede, nicht von ſeinem Verhalten zu irgend etwas, z. B. zum Körper. Denn, gelegenheitlich es zu ſagen, der Geiſt hat nur Beziehung zum Körper, die Seele zum Leib, der Leib wird empfunden, der Körper begriffen. Niemand ſagt: Seele und Körper, wohl aber: Seele und Leib, und nicht leicht: Geiſt und Leib, wohl aber wer wiſſenſchaftlich ſpricht: Geiſt und Körper. Auch hierin iſt unſere Sprache begünſtigter. Ebenſo nun iſt der Geiſt der Natur nach ewig, wie der Nus; denn wenn von dieſem Ariſtoteles ſagt, daß er nicht jetzt wirke jetzt nicht wirke[1], ſo will er nicht ſagen, daß er der immerwährend, in aller Zeit (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) wirkende, d. h. der göttliche ſey[2]; der Sinn iſt: ſein Wirken ſey ein der Natur nach zeitloſes, alſo immer ewiges, und, weil von keinem Vorher abhängig, immer abſolut anfangendes. Daſſelbe gilt, wenn wir alles im Höchſten zuſammentreffend ſagen, daß der Geiſt nichts ſich Gleiches hat als nur Gott, oder mit Ariſtoteles, daß er allein göttlich iſt, alſo allerdings nicht Gott, aber wie Gott, als die allein ganz ſelbſt ſeyende Natur, in deren Seyn nichts iſt, das ſie nicht von ſich ſelbſt hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich iſt. Wenn göttlich, da doch nicht Gott, iſt der Geiſt zugleich als das Gegengöttliche bezeichnet, als das ἀντίθεον im Sinne Homers, der ſeine herrlichſten Helden, aber nicht weniger den Kyklopen ſo benennt, der von ſich ſelbſt ſagt:

---

[1] הַשֵּׂכֶל הַנִּקְנֶה iſt der hebräiſche Ausdruck. Man vgl. dazu (mit der übrigens ſich verſtehenden Unterſcheidung) das יְהוָה קָנָנִי Prov. 8, 22.

[2] (alittisal) الاتصال

[3] S. Ibn Tophail Epist. de Hai Ibn Yokdan, ed. Pococke, p. 4.

[4] *ἐπικαλύπτεσθαι*, de Anim. III. 3 extr.

> Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer, Zeus Kronion,
> Noch die ſeligen Götter; denn weit vortrefflicher ſind wir[3];

und allerdings iſt das Gegengöttliche auch das an Gottes Stelle ſich ſetzen Könnende.

Offenbar iſt Ariſtoteles mit ſeiner Lehre vom thätigen Verſtand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überſchreiten ſollte. Vom Materiellen aufſteigend, langt er bei derſelben Kluft an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabſteigend, ebenſo wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueberraſchende dieſes Zuſammentreffens zeigt uns, daß wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philoſophie ſelbſt angekommen ſind. Denn dem Verſtehenden iſt es kein Geheimniß, daß dieſe mit Platon und Ariſtoteles abgeſchloſſen iſt, und alle weiteren Beſtrebungen, die ſich außer dieſen geltend zu machen ſuchten, nur Abſchweifungen und im Grunde bloß ebenſo viel Verſuche waren, ſich über das nicht erreichte Ziel zu zerſtreuen. Zu jenem Zuſammentreffen gehört auch der äußere Umſtand, daß Ariſtoteles gerade da, wo er ſein letztes Wort über die Seele ſagt und zum thätigen Verſtand fortgeht, von einem ungewohnten Anhauch faſt platoniſcher Begeiſterung ergriffen iſt. Die Dunkelheiten hinſichtlich ſeiner Unterſcheidung zwiſchen dem leidenden und dem thätigen Verſtand, und der parallelen zwiſchen der Wiſſenſchaft, die es bloß potentia und die es actu iſt, Dunkelheiten, die einer ſo langen Folgezeit unüberwindlich geblieben, verlangen zu ihrer Auflöſung einen von Ariſtoteles unabhängigen Standpunkt. Für den Begriff „Geiſt“ iſt der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot ſtand, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich war, das wahre Weſen jenes Princips zu erreichen. Urſprünglich iſt auch im weiteſten Sinn der Geiſt nicht etwas Theoretiſches, woran doch bei Nus immer zuerſt gedacht wird; urſprünglich iſt er vielmehr Wollen, und zwar das nur Wollen iſt um des Wollens willen, das nicht etwas will, ſondern nur ſich ſelbſt will (obgleich das Wollende und Gewollte daſſelbe, ſo iſt es doch zu unterſcheiden). Der Sinn der erſten Aufrichtung des Geiſtes iſt nur, daß er der Wille iſt, der ſein Wollen frei haben, ſich vorbehalten will, ſtatt es gefangen zu nehmen, als bloße Potenz zu ſetzen. Den ſemitiſchen Sprachen, welche Seele und Geiſt aufs Beſtimmteſte unterſcheiden — es iſt in dieſer Hinſicht beſonders merkwürdig, daß die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte Gott dem Menſchen die belebende Seele, aber nicht den Geiſt[1], einhauchen läßt — dieſen Sprachen alſo leitet ſich das Geiſt bedeutende Wort von einem Verbum her, das weitwerden, aus der Enge, kommen bedeutet. In der That, der Geiſt iſt urſprünglich nur das Wollen der Seele, die in die Weite und in die Freiheit verlangt. Auch im ächt lateiniſchen Sprachgebrauch hat das Wort Geiſt nur Bezug auf Wollen: vir ingentis spiritus iſt nicht ein Mann von mächtigem Verſtand, ſondern von mächtigem Wollen. Man könnte nun von uns, die wir das Wollen vorausgehen laſſen, mit Recht fordern, dieſes urſprüngliche Wollen zum ariſtoteliſchen Verſtande fortzuführen, und ich habe die Gewißheit, daß ſich dieß leiſten läßt, aber nicht ohne eine ganze und vollſtändige Pſychologie.

---

[1] οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δ᾽ οὐ νοεῖ. III, 4.

[2] Metaph. XII, 9 extr.

[3] Odyss. IX, 275. 76.

---

[1] dem Hebräer לב, cor.

Dem einen oder dem andern könnte das Wollen, das ſich will, als etwas Myſtiſches vorkommen. Vielleicht hat er zufällig nie bemerkt, wie viele Menſchen gern wollten, aber den Willen des Willens nicht finden können, und wie es dagegen dem anders gearteten von Kind auf nur um ſeinen Willen zu thun iſt; der Knabe ſoll rechts, ſo will es ſeine Begleiterin, aber er geht links, nicht daß ihn dort etwas Beſonderes anzöge, ſondern nur daß er ſeinen Willen habe.

Nun aber dringt ſich von ſelbſt eine für die ganze Folge wichtige Unterſcheidung auf — des Wollens, das eigentlich gegenſtandlos iſt, das nur ſich will (= Sucht), und des Wollens, das nun ſich hat und als Erzeugniß jenes erſten Wollens ſtehen bleibt[1] und erſt der wirkliche Geiſt iſt, der Geiſt, der ſich hat, der bewußte Geiſt, der ſein Weſen nur im Sich-Wiſſen, im Ich bin hat, während der Act, das Wollen, in Folge deſſen er iſt, ihm ſich entzieht und ihm gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt, der Geiſt, der nicht mehr will, einzeln nämlich und vorübergehend, der ewiger und bleibender Weiſe will, und nur in dem bewußten, dem, der ſich hat, noch da iſt, als der unzerſtörliche, innere Grund alles freien Willens. Denn in dem bewußten Geiſt iſt nun die Freiheit und das Wollen, eben das Wollen, welches das erſte Wollen ſich bewahren wollte, und an ihm (dem bewußten Geiſt) iſt nun das Wollen, und nur um dieſes Wollens willen iſt er da. Alles Wollen aber muß etwas wollen; da entſteht demnach die Frage wegen des Was. Hier möchte man denken, das verſtehe ſich von ſelbſt und mache keine Schwierigkeit. Anzunehmen ſey nicht, daß die Seele, die das abſolut Begehrungswerthe, um platoniſch zu reden, in überweltlichem Ort geſchaut, von dieſem ſich entfernt habe, um ſich jenem zu entziehen, ſondern nur um ſich ihm mit Freiheit und eigenem Willen zuzuwenden. Dabei iſt jedoch überſehen, daß wenn von dem Ueberweltlichen in den Tiefen, im bloß potentiell Gewordenen der Seele ein Eindruck zurückbleibt, das wirkliche Bewußtſeyn von etwas ganz anderem erfüllt iſt, das dazwiſchen tritt, der Welt, welche die Folge jenes erſten Wollens und ſich herſchreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtſeyn nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geiſt als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes ſich verhält, das zwiſchen ihm und ſeinem Wollen ſteht und ihn an ſeinem Wollen hindert, etwas alſo, durch das er hindurch, das er durchdringen muß, um zu ſeinem freien Wollen zu gelangen. Wie aber es durchdringen und ſeiner Herr werden? Eine reale Macht über daſſelbe ſteht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, iſt: es durch und durch erkennen, es im Erkennen überwinden. Alſo muß ſich der Geiſt ins Erkennen begeben, er iſt nicht, er wird Verſtand, wie im Grunde auch Ariſtoteles andeutet, wenn er ſagt: Erkenntniß ſucht den Verſtand (γνωρίζει), nur damit er des Entgegenſtehenden oder Dazwiſchengetretenen Herr werde, d. h. daß er an ihm keinen Gegenſatz mehr ſeines Willens habe[1].

---

[1] Er kann auch der nachgekommene, gewollte Wille genannt werden, der erſte dagegen der Urwille.

---

[1] Die Stelle, auf welche Obiges anſpielt, iſt de Anim. III, 4: Ἀνάγκη ἄρα ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι (τὸν νοῦν), ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστίν, ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει. — Κρατεῖν iſt der eigene Ausdruck des Anaxagoras, wie man aus Simplicius weiß. — Alle mir bekannt gewordenen Ausleger verſtehen die letzten Worte ſo, als ſey es der Verſtand, der als παρεμφαινόμενον das Fremde von ſich abhalte, wie einer dieſer Ausleger ſich ausdrückt, gegen das Fremde ſich verſchanze. Jeder nach ſeinem Geſchmack und nach ſeiner Einſicht! Widerſpräche nicht aber ſchon die Grammatik? Und wie ſollte der Verſtand, der rebellirt gegen das Fremde und es nach der an dem Wort ἀντιφράττειν haftenden Bedeutung (Ariſtoteles braucht es nie anders als von Sonnen- oder Mondsfinſterniſſen, ſ. u. a. Anal. Post. II, 2) ſogar verdunkeln müßte, deſſelben Herr werden, oder es erkennend durchdringen?

Wenige Schritte noch und wir ſind bei dem Ergebniß, welches die lange, ſeit dem Alterthum andauernde Kriſis der philoſophiſchen Wiſſenſchaft beſchließt.

Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee geſetzten Welt iſt, iſt ein rein ſich ſelbſt entſpringendes, ſein ſelbſt Urſache in einem ganz andern Sinn, als Spinoza dieß von der allgemeinen Subſtanz geſagt hat; denn man kann von ihm nur ſagen, daß es Iſt, nicht daß es nothwendig Iſt; in dieſem Sinn iſt es das Urzufällige, der Urzufall ſelbſt, wobei ein großer Unterſchied zu machen zwiſchen dem Zufälligen, das es durch ein anderes iſt, und dem durch ſich ſelbſt Zufälligen, welches keine Urſache hat außer ſich ſelbſt und von dem erſt alles andere Zufällige ſich ableitet. Dieſes Wollen erhebt ſich in der Seele, die allein ein Verhältniß zu Gott hat und zwiſchen dieſem und dem Seyenden eine ſolche Stellung, daß es von Gott ſich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellem, anheimzufallen. Dieſe Seele, in welcher das Wollen ſich erhoben, iſt nun nicht mehr der Seele in der Idee gleich, ſie wird durch jenes Wollen zur individuellen, denn dieſes Wollen eben iſt das Individuelle in ihr; mit dieſer erſten zufällig wirklichen aber iſt eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen geſetzt, an welche je nach vorbeſtimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede ſich ſelbſt und mit ſich die Welt aus der Idee ſetzt, ſo daß zur Wahrheit wird, daß eines Jeden Ich — zwar nicht die abſolute Subſtanz iſt, denn dieſer voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten[1], wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act iſt, durch den für ihn dieſe Welt — die Welt außer der Idee — geſetzt iſt.

Dieſes Ergebniß iſt ſubjektiver Idealismus zu nennen — ſubjektiver, weil er, wie Sie ſehen, die Welt in der Idee, die Welt als intelligible vorausſetzt, gerade wie Kants Idealismus eine Welt der Dinge an ſich, freilich als nicht bloß menſchlicher Erkenntniß, ſondern auch menſchlichem Denken unzugänglich, vorausſetzte — nicht Idealismus im Sinn von Fichte, der das Ich zum abſoluten, ſchlechterdings nichts vorausſetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zuſammenhang der Dinge aufgehoben war; man erinnere oder überzeuge ſich aus Fichtes Naturrecht, wie er z. B. dem Licht, der Luft, der Materie, überhaupt allem, was ihm von der Natur nöthig war, nur eine äußere Vernünftigkeit zu geben wußte, nämlich eine Nothwendigkeit für die Zwecke der angenommenen Vernunftweſen, die ihm der Luft bedürfen, damit ſie einander hören, des Lichts, damit ſie einander während der Unterhaltung zugleich ſehen können. Das Erſte, was nach einem ſolchen bedeutloſen Idealismus geſchehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philoſophie zu kommen, war offenbar, die immanente, die ihnen ſelbſt inwohnende Vernunft der Dinge ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zuſammenhang derſelben zu finden[1]. Man konnte alsdann dieſen Theil des Syſtems den objektiven Idealismus nennen. Dabei mußte es aber um wirkliche Ideen (Ideen der Dinge), nicht um abſtracte Begriffe zu thun ſeyn. Einem Syſtem bloß abſtracter Begriffe könnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein wirklich ſpeculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in beſter Chr. Wolffiſcher Zeit) oder franzöſiſcher Ideologie (dieſen Namen könnte man ihnen allenfalls laſſen ſtatt: Idealismus) würde es ſich eben nur durch das Gezwungene und Fratzenhafte der Einkleidung unterſcheiden.

---

[1] Bekanntlich hatte ſich Fichte deſſelben bedient. Grundlage der Wiſſenſchaft, S. 47.

---

[1] Die Veränderung, die Fichte ſelbſt ſpäter an ſeiner Lehre vornahm, ſollte eben die dem ſubjektiven Idealismus nothwendige Vorausſetzung herbeiſchaffen, die er vorher unnöthig gefunden hatte. Für Geſchichtſchreiber der neueren Philoſophie wird es bemerkenswerth ſeyn, daß dieſe Sinnesveränderung Fichtes erſt der Schrift: Philoſophie und Religion folgte, aus der ihm auch der Titel „Anweiſung zum ſeligen Leben“ im Gedächtniß geblieben war (S. 3, wo es heißt: „Außer der Lehre vom Abſoluten haben die wahren Myſterien der Philoſophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmſten, ja einzigen Inhalt; denn auf dieſe iſt die ganze Ethik als die Anweiſung zu einem ſeligen Leben — erſt gegründet, und eine Folge von ihr“). Alſo erſt dieſer Schrift gelang es, die Starrheit ſeines Gewißſeyns, daß es außer dem Ich keiner Vorausſetzung bedürfe, zu überwinden. Ihre offenbare Wirkung auf ihn hatte ſie gewiß weniger ihrer populären Haltung, als der gerechten Anerkennung, ja Bewunderung zu danken, welche darin der Energie, mit welcher Fichte im Ich das allgemeine Princip der Endlichkeit erkannt und ausgeſprochen hatte, gezollt war, wie wenn S. 40 f. geſagt wurde: „Die Selbſtändigkeit des andern Abſoluten (des Seyenden unſrer jetzigen Darſtellung) reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-ſich-ſelbſt-Seyns; über dieſe Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen beſteht. Klarer hat

Seit den Zeiten des Alterthums hat der philoſophiſche Geiſt keine Eroberung gemacht, die ſich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieſer von Kant zuerſt eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichtes Wort: „Dasjenige, deſſen Weſen und Seyn bloß darin beſteht, daß es ſich ſelbſt ſetzt, iſt das Ich; ſo wie es ſich ſetzt, iſt es, und ſo wie es iſt, ſetzt es ſich“[1]; und es ſcheint uns Fichtes Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie wäre groß genug, wenn ſich ſeine Miſſion auch bloß darauf beſchränkt hätte dieß auszuſprechen, wenn, was er hinzugethan, zwar immer die ſubjektive Energie ſeines Geiſtes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugethan hätte. Es iſt nicht zu verwundern, daß der deutſche Geiſt, dem dieſe Wiſſenserweiterung vorbehalten war, ſich nicht ſogleich in ſie zu finden wußte, daß ſeit Kant mehr als Ein Menſchenalter vergehen mußte, ehe ſie zu ihrer definitiven Herſtellung gelangte.

Es liegt in dem Idealismus ſelbſt etwas Weltveränderndes, und ſeine Wirkungen werden ſich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philoſophie hinaus erſtrecken. Für die Begründung und wiſſenſchaftliche Herleitung glauben wir durch den bisherigen Vortrag genug gethan;

---

wohl auf dieſes Verhältniß von allen neueren Philoſophen keiner gedeutet, als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtſeyns nicht in einer Thatſache, ſondern in einer Thathandlung geſetzt will“. Am wirkſamſten aber war wohl der Beweis, daß die Ichheit nur der höchſte und allgemeinſte Ausdruck für das Princip des Sündenfalls, und die Bedeutung einer Philoſophie, die, wenn auch unbewußt, dieſes Princip zu ihrem eigenen mache, nicht hoch genug anzuſchlagen ſey. Ebendaſelbſt S. 42.

[1] Grundlage der Wiſſenſchaftslehre, S. 11.

aber ihre letzte Beſtimmung hat die neue Weltanſicht erſt erreicht, wenn ſie ihre Stelle auch im allgemeinen Bewußtſeyn eingenommen, und wir glauben daher unſere Aufgabe nicht erfüllt, ehe wir ſie in den möglichen Beziehungen zu dieſem betrachtet haben.

Alle Menſchen, Gelehrte wie Ungelehrte, ſprechen mit gleicher Emphaſe von der Welt. Sie unterſcheiden nicht die wahre und die erſcheinende; denn eigentlich und im gewöhnlichen Lauf des Lebens wiſſen ſie nur von dieſer. Aber das allgemeine Bewußtſeyn widerſetzt ſich dieſer Unterſcheidung nicht, im Gegentheil neigt es ſich gern zu dem Gedanken — und wie viele erheben ſich an ihm! — daß dieſe Welt nur das unvollkommene Abbild eines vollkommenen und weit herrlicheren Urbildes ſey. Zufolge dieſer allgemeinen Unterſcheidung wird man die ſinnenfällige Welt vielleicht nicht mehr die Welt, ſondern eher dieſe Welt nennen, d. h. die Welt, auf die man zeigen kann[1]; aber dieſe Unterſcheidung reicht nicht hin zum eigentlichen Idealismus; ſie iſt wohl nirgends ausgeſprochener als bei Platon, und es iſt ihm in der ſichtbaren Welt viel Zufälliges, das ſich von der erſten Grundlage herſchreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeſchmückt, iſt ſie ihm zwar nicht von Natur ewig, aber von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückſeliger Gott[2]. Das iſt antike Denkart. Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Chriſtenthum die zuvor verſchloſſene Pforte aufgethan. Lag nicht eine geſchichtliche Nothwendigkeit in der Mitte, was konnte den Ariſtoteles aufhalten, der nur einen Schritt zu thun hatte die Grenze zu überſchreiten, und doch jenſeits ſtehen blieb? Das Chriſtenthum hat uns von dieſer Welt befreit, daß wir ſie nicht mehr anſehen als etwas uns unbedingt Entgegenſtehendes und wovon keine Erlöſung wäre, daß ſie uns nicht mehr ein Seyn, ſondern nur noch ein Zuſtand iſt. „Die Figur dieſer Welt (bemerken Sie wohl: die Figur; alſo dieſe Welt iſt überhaupt nur eine Figur, eine Geſtalt), die Figur dieſer Welt vergeht"[1] — die Welt geht vorbei (wie ein Schauſpiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) ſammt ihrer Begierde[2], d. h. der Begierde, der Sucht, in der ſie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Weſen iſt Begierde, nichts anderes. Das ſind Ausſprüche des Neuen Teſtaments, und wenn ebendaſſelbe die ſichtbare Welt dieſe Welt nennt, ſo liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß ſie die mit dem gegenwärtigen menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte und wie dieſe vorübergehende iſt.

---

[1] Wie bei Platon ὅδε ὁ κόσμος (Tim. p. 30 C) oder ὁ νῦν κόσμος, nur im Gegenſatz der πάλαι φύσις, ohne Gedanken an eine Zukunft.

[2] ἀγήρως — ἄπαυστος βίος — εὐδαίμων θεός. Tim. p. 33 A. 36 E. etc.

Auch unabhängig aber vom Chriſtenthum und wie von Natur den Menſchen eingepflanzt, iſt es allgemeine Redensart von dem Sterbenden zu ſagen: er verlaſſe dieſe Welt und gehe in eine andere über; wäre nun die erſte nicht eine bloße Form oder Geſtalt, ſondern die Welt ſelbſt, ſo wäre der aus dieſer Welt Geſchiedene von der Welt ſelbſt, d. h. von allem Seyn, ausgeſchieden. Es fehlt dieſer Weisheit nicht an Verbundenen, die nebenbei ſich als Volksfreunde ausgeben, vermuthlich wegen der Achtung, die ſie durch ihre Lehren für die vox populi an den Tag legen. Die andern aber, die auf dieſe vox Dei wirklich zu hören gewohnt ſind, mögen bedenken, daß ſie von dieſer Welt und einer andern Welt, von dieſem Leben und einem andern Leben nicht wohl werden reden können, ohne ſich als Idealiſten zu bekennen in dem Sinn, den wir dem Wort gegeben. Wenn ſie eine Fortdauer annehmen, ſollen ſie zuerſt erklären, wer Subjekt dieſer Fortdauer iſt. Nun iſt hinlänglich gezeigt, daß das einzige von der Materie Unabhängige und ſie Uebertreffende im Menſchen der Geiſt iſt, und daß dieſer ſeiner Natur nach unverderblich und unzerſtörlich iſt. Denn er iſt nur ſeine eigene That, und kann nur ſich ſelbſt aufheben, wie nur ſich ſelbſt ſetzen; er iſt das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, ſo es ſelbſt nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm der nicht ſtirbt, und das Feuer, das nicht erlöſchet". Nun iſt es vielleicht die älteſte[1], gewiß die allgemeinſte Redensart, für ſterben zu ſagen: den Geiſt aufgeben. Zuerſt ſchrieb ſich die Rede unſtreitig davon her, daß für Geiſt und Athem zumal in den alten Sprachen daſſelbe Wort iſt, und den Geiſt aufgeben bedeutete nur den Athem aufgeben (*ἐκπνέειν*, exspirare, spiritum reddere). Aber z. B. in der Rede des ſterbenden Chriſtus iſt gewiß nicht der Athem gemeint. Zunächſt fragt es ſich auch hier um das Subjekt, das den Geiſt aufgibt oder entläßt[2]. Unſtreitig nun iſt es die Seele, die in das Sterben ſich ergibt; denn, wie wir geſehen, iſt ſie ſelbſt materiell geworden. Mit ihr ſtirbt aber nicht der Geiſt, denn er iſt der Seele Urſache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm iſt die Seele irgendwie Urſache. Dem entlaſſenen Geiſt nun aber ſteht ein verſchiedenes Loos bevor: er wird entweder ſelig oder nicht ſelig, *μακάριος* oder nicht *μακάριος*. — Um dieß weiter zu verfolgen, wenden wir uns zunächſt einer etymologiſchen Unterſuchung zu, deren Zweck iſt, uns über die Bedeutung des griechiſchen Adjectivs *μάκαρ* oder *μακάριος* zu verſtändigen.

---

[1] παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, 1. Cor. 7, 31. Ungenau Luther: das Weſen dieſer Welt vergeht.

[2] ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, 1. Joh. 2, 17. Wie in demſelben Zuſammenhang in ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός und ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν der Genitiv nicht das Objekt, ſondern das Subjekt der Begierde ausdrückt, ſo auch in αὐτοῦ.

Etymologiſche Unterſuchungen ſind ein ſchwieriges und nicht ſelten ſchlüpfriges Geſchäft, und dennoch gerade von einem höheren wiſſenſchaftlichen Standpunkt nicht zu vermeiden, wie denn kaum ein Philoſoph des Alterthums zu finden ſeyn wird, der ſich damit nicht, bald ausdrücklich, bald wenigſtens gelegenheitlich, beſchäftigt. Es iſt dieß nur natürlich. Denn Wörter auch von tiefſter Bedeutung werden im gemeinen Gebrauch allmählich abgenutzt und nur noch faſt gedankenlos angewendet, ſo daß oft die erforſchte Abſtammung des Worts wieder auf den urſprünglichen Gedanken zurückführt.

Indem ich nun, um die Herkunft des griechiſchen Worts *μακάρ* oder *μακάριος* zu erfahren oder ſie ſelbſt zu ergründen, zunächſt die gewöhnlichen Quellen nachſchlug, nannten dieſe unter den erſten, die eine Herleitung des Worts verſucht, den Ariſtoteles. Der habe das Wort *ἀπὸ* τοῦ μάλα χαίρειν[1] erklärt. Ich fühlte bald, daß der Philoſoph dieſe Etymologie wohl ſo wenig oder noch weniger als Cicero manche der ſeinigen wirklich zu vertheidigen gemeint ſeyn konnte. Es fand ſich außerdem, daß das μάλα ein Zuſatz iſt, von dem beide Ethiken nichts wiſſen (Ariſtoteles ſelbſt ſagt einfach: διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν) und von dem, wie ich vermuthe, auch keine Handſchrift etwas weiß. Denn ich fand ſpäter, daß dieſes μάλα ſich wahrſcheinlich nur aus dem Index der Sylburgſchen Ausgabe herſchreibt, wo es aber in Parentheſe, demnach als Zuſatz des Herausgebers, bezeichnet iſt. Ich wandte mich nun einer Erklärung zu, welche aus Euſtathios angeführt zu werden pflegt, μάκαρ ſey der der κήρ, dem Todesloos, nicht Unterworfene, πάρα τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρὶ ſey er ſo genannt. Dafür ſcheint der beſtändige Gebrauch von den Göttern, zumal im Gegenſatz der ſterblichen Menſchen — wie das ſo oft wiederholte: πρός τε θεῶν μακάρων πρός τε θνητῶν ἀνθρώπων[2] — zu ſprechen, wiewohl doch auch Menſchen ſelig genannt werden, wie in dem bekannten: μακάρων ἐξ ἔσσι τοκήων[3]. Eine Hauptfrage ſchien mir jedoch, ob die dabei angenommene verneinende Wirkung des μὰ in ſolchen Zuſammenſetzungen erweislich ſey. Zum Glück gibt es der ſo zuſammengeſetzten Wörter nur wenige, die Induction iſt alſo ſehr leicht. So wurde ich auf eine Unterſuchung über die mit μα zuſammengeſetzten griechiſchen Adjective geführt. Wer ſich nun dieſer Adjective im Allgemeinen erinnert, wird bald wahrnehmen, daß keines darunter iſt, in dem ſich nicht ſogleich eine verneinende oder einſchränkende, mildernde Beſtimmung zu erkennen gibt. Was alſo ſpecieller Nachweiſung bedarf, wird nur ſeyn, was in jedem derſelben verneint ſey.

---

[1] Auch das A. T. kennt ſie bereits, Thren. II, 12.

[2] *ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα*, Matth. 27, 50. *παρέδωκε*, Joh. 19, 30.

In μάταιος ſtellt ſich das Leere, Nichtige, von ſelbſt dar, man braucht es nicht zu ſuchen; aber wie läßt ſich im Wort ſelbſt das Mangelnde erkennen? Nun ich meine, was ausgeſchloſſen wird, iſt das Palpable, Greifliche. Μάταιος bedeutet das Impalpable, Subſtanzloſe, und kommt darum deutlich genug daher, woher der epiſche Imperativ τῆ, nimm, greif zu, und das bekannte homeriſche Particip τεταγών, nämlich von τάω, von dem τάγω und, wie es ſcheint, das lateiniſche tango nur vollere Formen ſind. Mit μάταιος hängt μάτην zuſammen, ohne Erfolg, ins Leere z. B. ſprechen, und das ausdrucksvolle ματάω, zögern, die Zeit verlieren, nicht zugreifen, wofür es im Deutſchen nur landſchaftliche Ausdrücke zu geben ſcheint, wie dröſeln — ſoviel ich weiß in Thüringen —, einen ſprechenderen in Schwaben: thäteln, wovon auch ein Subſtantiv Thätler gebildet wird für einen Menſchen, der nie fertig wird, an einer Sache immer nur herumſpielt ohne ſie tüchtig anzugreifen. Die griechiſche Sprache hat ſehr entſchiedene Ausdrücke für die unmittelbare und augenblickliche Folge, wenn dem Gedanken, dem Wort oder überhaupt der gegebenen Möglichkeit unmittelbar die Wirklichkeit, die That folgt, wie ἄφαρ, αἶψα, deſſen Gegentheil offenbar das beſonders homeriſche μάψ, z. B. μὰψ ὀμόσαι (Il. XV, 40), umſonſt ſchwören, ohne daß dem Gelöbniß die That folgt oder an die Erfüllung auch nur gedacht wird; von dieſem kommen erſt die Adjective μαψίδιος (bei Homer nur als Adverbium) und μαψίλογοι z. B. οἰωνοί, Vögel, deren Geſchrei keine Folge hat, nichts bedeutet; es ſelbſt aber iſt offenbar zuſammengeſetzt aus μὰ und αἶψα.

---

[1] Eth. Eudem. VI, 11.
[2] Iliad. I, 339.
[3] ib. XXIV, 377.

Von einem andern Adjectiv μαλακός, das unſtreitig eher war als das von ihm gebildete Zeitwort μαλάσσω, iſt die negative Bedeutung ebenſowenig zu verkennen, der Ausdruck aber ſcheint von einer ganz beſondern Eigenſchaft des Weichen hergenommen, daß es nämlich beim Zerreißen oder Zerbrechen keinen Ton von ſich gibt, wie das Harte, deſſen Continuität nicht ohne Widerſtand oder ohne Krachen oder Knacken aufgehoben wird; es käme demnach von λάσκω, λακέω (wovon die Formen λακεῖν, ἔλακεν u. ſ. w. noch übrig ſind), was eben dieſen eigenthümlichen Ton ausdrückt, womit etwas Starres zerbricht oder zerkracht, wie die Knochen: λάκε δ' ὀστέα iſt häufig bei Homer.

Nach dieſen Proben glaubte ich, ohne mich bei Adjectiven wie μαλερὸς aufzuhalten, das gewiß ſo wenig als etwa μάχιμος zu den mit μα zuſammengeſetzten und überhaupt zu den bis jetzt unklaren gehört, ſofort zu *μάκαρ*, *μακάριος* fortgehen zu dürfen. Auch hier aber, die verneinende Bedeutung der Vorſylbe vorausgeſetzt, ſchien mir der zweite Beſtandtheil des Worts weit eher als mit *κὴρ*, *κηρὸς*, Todesloos, mit *καρδία*, *κέαρ*, *κῆρ* (Circumflex), und ebenſo mit *κῆρος*, *κῆρι*, zuſammenzuhangen, das gebraucht wird, um das eigenſte, innerſte, jedem liebſte Wollen zu bezeichnen, wie denn als faſt nothwendiges Beiwort immer *φίλον* dabeiſteht, z. B. *οὔ μοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ*, nicht iſt mir ein ſolches liebes Herz in der Bruſt, *ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ*, auch bei dritten Perſonen, z. B. *οἷον Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἔσκε φίλον κῆρ*, oder von der Here *ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ*. Wie es alſo bedeutet, was in jedem das eigentliche Selbſt iſt, ſo iſt es im Allgemeinen der Sitz der Leidenſchaften, unter dieſen zwar beſonders auch der Liebe (wie das häufige *πέρι κῆρι φίλος*, auch *κηρόθι* = dem deutſchen herzlich, oder von Herzen lieb), vorzüglich aber des verzehrenden Grams und Schmerzens (wie in *φθινύθεσκε φίλον κῆρ* von Achilleus, oder *δάπτομαι κέαρ* von Prometheus bei Aeſchylos), des Zorns (wie in dem häufigen *χωόμενος κῆρ*), der Schadenfreude (wie in dem Ariſtophaniſchen gleich Anfangs der Acharner, V. 5:

> Ἐγῷδ' ἐφ' ᾧ γε τὸ κέαρ εὐφράνθην ἰδών,
> Τοῖς πέντε ταλάντοις, οἷς Κλέων ἐξήμεσεν).

Aber es iſt nicht etwa bloß zufällig, z. B. nur im Gram oder der Sorge, verzehrend, es iſt das immerwährende Wollen und Begehren ſelbſt, das an ſich verzehrende, das nie ſterbende Feuer, das in jedes Menſchen Bruſt, und das eigentlich der Geiſt, das Bewegende, Treibende iſt, das Princip ſeines Lebens, wie denn deßhalb, wer des Lebens beraubt, dem Homer *ἀκήριος* heißt (manche wollen auch *νεκρὸς* hieherbeziehen)[1]. Darauf deutet auch das Herkommen des Worts, da *κέαρ* gewiß eher von *κέρειν*, *κείρειν*, verzehren, absumere, als von *κέω*, *κείω*, *κεάζω*, ſpalten, weil Heſychios *κέαρ* durch *ψυχὴν* διηρημένην erklärt habe, auch eher, als von κάω, καίω, ardeo, weil das Herz fons ardoris vitalis ſey.

---

[1] Bei Homer findet ſich auch *θυμός* ſtatt *κέαρ*. Iliad. VI, 202: *ὃν θυμὸν κατέδων*.

Daß κείρειν auch von ſittlich Verzehrendem gebraucht wird, zeigen die γυιοκόροι μελεδῶνες des Heſiodos, ſtatt deren ich in neuern Ausgaben γυιοβόρους μελεδῶνες als vermeintliche Verbeſſerung angetroffen, gewiß weil man entweder nur an κορέω (κορέννυμι), satio, gedacht, und abgeſchmackt genug die Glieder-verzehrenden Sorgen durch usque ad satietatem membra depascentes erklärt hatte, oder nur an κορέω, putzen, was ebenſo wenig Sinn hätte. Als natürlich erſcheint es gewiß auch, wenn zwei weſentlich ganz gleichlautende Wörter wie ἡ κήρ die Todesgöttin und τὸ κῆρ ſich von demſelben Urbegriff herleiten laſſen.

Erinnern wir uns, daß dem Ariſtoteles der νοῦς das ἕτερον γένος ψυχῆς iſt, eine andere, erſt nachher hinzugekommene Art von Seele. Jenes Wollen, für ſich oder ſelbſt etwas zu ſeyn, durch das die Seele aus dem Zuſtand des Seeleſeyns geſetzt wird, iſt der Seele ein Fremdes, etwas durch das Zwieſpalt in ſie kommt und das ihr Urſache der Unſeligkeit iſt. (Es möchte damit ein unerwartetes Licht auf die „geſpaltene Seele“ in der Gloſſe des Heſychios fallen). Wie nun dieſe Unruhe des unabläſſigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geſchöpf getrieben wird, an ſich ſelbſt die Unſeligkeit iſt, ſo wird das zur Ruhe gebrachte κέαρ auch von ſelbſt Seligkeit ſeyn. Hiemit ſtimmt auch überein, was ſich von der Grundbedeutung dieſes deutſchen Worts erkennen läßt. Denn obwohl die Fülle des Beſitzes darin das Erſte und Vorherrſchende ſcheint, ſo macht doch nicht jeder Beſitz ſelig, ſondern nur ein ſolcher, in dem man ſich ſelbſt vergißt; ein μάκαρ, ein vir beatus, auch im römiſchen Sinn iſt nicht, wer bloß reich, ſondern wer ſo reich, daß er aller Sorge für ſich ſelbſt entledigt iſt; wie auch nicht jeder glückſelig iſt, der glücklich iſt, ſondern der in ſeinem Glück ſich ſelbſt vergißt. Bezeichnend für die Zeit und den Mann iſt es, wenn Adelung ſagt: glückſelig werde für glücklich vielleicht nur darum gebraucht, weil es um eine Sylbe länger ſey, weßhalb es denn auch im Oberdeutſchen am häufigſten vorkomme.

Ferner: im Hochdeutſchen fange das Wort an zu veralten, man begnüge ſich mit glücklich. Man kann dieſe Begnügſamkeit nicht tadeln und nur wünſchen, daß nicht in manchen Gegenden bald auch das Wort glücklich zu den veralteten zählen möge.

Die Frage iſt alſo, wie das κέαρ zur Ruhe gebracht werde. Nun hat der Geiſt, wenn er vom Leib abgeſchieden, von der Seele entlaſſen iſt, zweierlei Wege vor ſich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er ſich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entſchieden hat. Denn entweder beharrte er im für-ſich-, alſo auch unabhängig von Gott-Seyn nur, um ſich Gott mit Freiheit zu geben, oder um die Welt an ſich zu reißen, und im Lauf des Lebens durch ausſchließlichen Umgang und beſtändige Gemeinſchaft ſo mit ihr zu verwachſen, daß er, wie Sokrates bei Platon ſich ausdrückt, zuletzt des Glaubens iſt, es ſey in Wahrheit nichts andres als das Körperliche, was man betaſtet und ſieht, ißt und trinkt, oder zur Liebe gebraucht, und daß er ſich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unſichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philoſophie zu Ergreifende, zu haſſen, zu ſcheuen und zu fürchten. Ein ſolcher alſo und ſo mit der Welt verwachſener wird, nun auch wirklich frei und losgeriſſen von ihr, nicht von ihr laſſen können, und beſtändig, obwohl umſonſt, in ſie zurückverlangen. In dieſem Fall alſo wird nur Unſeligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verluſt des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod und verzehrende, durch das bloße geiſtige Seyn nur geſchärfte Selbſtſucht das Loos des außer ſeiner Idee und gleichſam nackt [1] Gebliebenen ſeyn, daß alſo die gemeine Volksſprache und Volksmeinung ſich nicht getäuſcht hat, wenn ſie auf ſolche Weiſe Beruhigte nicht Seelen, ſondern Geiſter nennt, und an ſchattenartige Erſcheinungen derſelben glaubt, weil ſie, wie Sokrates dieß erklärt [2], ſich nicht rein abgelöst haben, ſondern noch Theil ſuchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von dem allem wird aber dem widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates ſagt, ſchon während dieſes Lebens ſoviel möglich als ein Abgeſchiedener gelebt hat; denn ihm wird es nicht ſchwer fallen, ſich dort zu behaupten, ſondern nun wirklich abgeſchieden und jedes Bezugs auf das Außergöttliche frei und ledig und ganz bloß Er ſelbſt, wird er auch ſich ganz dem Göttlichen zuwenden und mit dem ganzen Reichthum des erworbenen Bewußtſeyns ſich gegen Gott zur bloßen Potenz machen, in dieſem Act ſelbſt wird er zur Seele, und es iſt auf dieſe Art die Seele gerettet, wenn auch die den vergänglichen Leib beſeelende mit dieſem vergangen iſt. Unſtreitig aus dieſem Grunde und mit tiefem Sinn wird im Neuen Teſtament der göttliche Geiſt, inwiefern er ſchon jetzt in uns iſt, das Unterpfand (ἀῤῥαβὼν, 2 Cor. 5, 5) des künftigen Zuſtands genannt, wo das Sterbliche nicht mehr ſeyn, ſondern vom Leben verſchlungen ſeyn wird. Der in ſeine Potenz zurückgegangene Geiſt wird nun nicht mehr bloß Seele, ſondern die Seele ſelbſt, αὐτὴ ἡ ψυχὴ, ſeyn, die, wie Platon ſagt, ſchon in dieſem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das iſt, was er die Vernunft nennt. Der auf ſolche Art wieder zur Seele gewordene Geiſt (ich geſtehe, daß dieſer Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher iſt, will aber bemerken, daß was immer Kunſt oder Wiſſenſchaft von beſeligenden Wirkungen in ſich ſchließt, auf dieſem zur Seele werdenden Geiſt beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geiſt iſt, aber dieſer gelangt nicht zur Reife, wird nicht zur Seele; andere, in denen bloß Seele iſt, aber der Geiſt fehlt, der allein alles wagende) — der alſo auf ſolche Art wieder zur Seele gewordene Geiſt wird mit Recht ein ſeliger genannt werden, μάκαρ oder μακάριος, denn in ihm iſt das κέαρ, dieſes ewig begehrende Wollen, dieſes Feuer, das nicht ſtirbt, wieder zur Ruhe gebracht[1].

---

[1] γυμνός, 2. Cor. 5, 3.

[2] Phaedon p. 81 C. D.

---

[1] Der natürliche Menſch, der Menſch des gegenwärtigen Lebens iſt dem Apoſtel Paulus der ἄνθρωπος ψυχικός; die Seele iſt die Subſtanz, der Geiſt nur das Hinzugekommene und Fremde (das θύραθεν ἐπεισβεβηκώς des Ariſtoteles) für dieſes Leben; in dem nachfolgenden iſt jeder in die Nothwendigkeit geſetzt, Geiſt zu ſeyn, was für den ganz mit dem Materiellen Verwachſenen ein Zuſtand äußerſter Beraubung und Entbehrung ſeyn muß. Auf dieſe Anſicht gründete ſich die

Es ſchien mir merkwürdig, in einer griechiſchen Inſchrift das σῶμα ausdrücklich als den unſterblichen Theil der Seele genannt zu ſehen. Die Grabſchrift ſteht im III. Band des C. Inscr. im dritten Heft Nro. 6199 und ſagt: Seinem Sohn Aelianus habe der Vater dieß Denkmal errichtet:

θνητὸν σχήσας σῶμα, worauf ſie fortfährt
— — — — — τὸ δ' ἀθάνατον
Ἐς μακάρων (natürlich χωρεῖ, oder [illegible])
— — — [illegible] ψυχὴ γὰρ ἀεὶ ζῇ.

Ich finde weder in dieſen Worten noch in den folgenden einen dringenden Grund, die Grabſchrift für eine chriſtliche zu halten, noch weniger aber könnte ich wegen eines mit dem σῶμα χιτὼν ψυχῆς in der Inſchrift angeblich gleichlautenden Ausſpruchs des Epiktet, der an ſich über die individuelle Fortdauer der Seele, worauf es den Stoikern gegenüber allein ankommt, nichts enthält, der Inſchrift einen Stoiker als Urheber anweiſen, auch nicht einen ſpäteren als den genannten, über deſſen Meinung man wohl nicht zweifelhaft ſeyn kann, wenn man die Worte von ihm hört: „der Tod eine Metabole — nicht in das nicht

---

Vorſtellung, durch welche ich zuerſt die ſogenannte Unſterblichkeitsfrage der üblichen Behandlungsweiſe zu entziehen ſuchte, die man ihr in den philoſophiſchen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen laſſen, die Vorſtellung „von drei ſucceſſiven Zuſtänden oder Stadien des menſchlichen Geſammtlebens, deſſen erſte Stufe das gegenwärtige, einſeitig natürliche, deſſen zweite das zunächſt auf dieſes folgende, ebenſo einſeitig geiſtige Leben ſeyn ſollte, die dritte aber und höchſte (nach der letzten Weltkriſis eintretende) natürliches und geiſtiges Leben vereinigen, das natürliche ins geiſtige erhöhen, das geiſtige wieder zum natürlichen machen (nach 1 Cor. 15, 44), das σῶμα ψυχικὸν bleibend als σῶμα πνευματικὸν wiederbringen ſollte". Dieſe letzte Beſtimmung geht über den obigen Text und die gegenwärtige Entwicklung überhaupt hinaus, und kann alſo hier auch nur erwähnt, nicht weiter verfolgt werden. Bereits im Jahr 1829 von mir in Vorleſungen öffentlich vorgetragen, wurde dieſe Lehre „von den drei Zuſtänden" zuerſt in einem weiteren Kreiſe bekannt durch einen meiner ausgezeichnetſten Zuhörer, jetzt ſelbſt o. ö. Lehrer der Philoſophie an der Univerſität München, Herrn Profeſſor Beckers, der ſie in ſeinen „Mittheilungen aus F. C. [illegible] Sammlung von Schriften über den Zuſtand nach dem Tode", S. 175, nicht ohne mein Vorwiſſen, veröffentlichte.

Seyende, ſondern in das für jetzt nicht Seyende. Ich werde alſo ferner nicht ſeyn? Du wirſt nicht ſeyn, aber ein anderer, deſſen die Welt jetzt bedarf, οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει[1]. Dankbar aber wäre es aufzunehmen, wenn der Scharfſinn gelehrterer Männer etwas Begründetes über den Vorſtellungskreis ausmitteln könnte, in welchen der, wie es ſcheint, ungewöhnliche Ausdruck gehört. Das Nächſte wäre wohl an Pindar zu denken, dem χρέος oder vielmehr die zuſammengezogene Form χρεώ, die auch Homer allein kennt, nicht ungebräuchlich iſt.

So viel mag für jetzt und in dem gegenwärtigen Zuſammenhang genügen, zu zeigen, wie unerläßlich für die Annahme eines andern Lebens, in dem wir nach dieſem fortdauern ſollen, die Ueberzeugung iſt, daß die Welt, in der wir uns gegenwärtig befinden, nicht die Welt, ſondern nur eine Form oder Geſtalt derſelben ſey.

Cicero in den Tuſculaniſchen Unterſuchungen erwähnt eines Geſprächs in drei Büchern, in welchen Dikäarchos einen phthiotiſchen Greis mit Namen Pherekrates, der ſein Geſchlecht von Deukalion herleitete, zwei Bücher hindurch beweiſen ließ, daß die Seele nichts und ein durchaus leerer Name ſey[1]. Wer heutzutag ein Geſpräch ähnlichen Inhalts verfaßte, würde zeitgemäß handeln, den Vertreter einer ſolchen abgelebten Weisheit aus dem jüngeren Kreis frühzeitig abgeſtandener und ſchon in der Jugend greiſenhafter Leute zu wählen, an denen die Zeit keinen Mangel hat[2]. Dikäarch gilt ſonſt für einen Peripatetiker; es würde keine Schwierigkeit machen, daß ein ſolcher ſo ſchlecht von der Seele geſprochen, wenn es mit Ariſtoteles ſelbſt ſich ſo verhielte, wie einige Geſchichtſchreiber der Philoſophie in neuerer Zeit gemeint. Zu lang und zu viel aber haben wir in dieſer ganzen letzten Unterſuchung mit Ariſtoteles verkehrt und gleichſam gelebt, um ſofort denen aufs Wort zu glauben, welche verſichern, daß in ſeiner Lehre von einer perſönlichen Fortdauer nicht die Rede ſey und nicht einmal ſeyn könne, und vielmehr, da wir gefunden, daß immer in dem Verhältniß, als wir ſelbſt tiefer in eine Sache eingedrungen waren, ein neues Licht auf Ariſtoteles fiel, wollen wir verſuchen, ob es nicht möglich iſt, gerade von dieſer Seite der Bedeutung des Nus bei Ariſtoteles näher zu kommen, als es bis jetzt möglich geweſen.

---

[1] Tusc. Disput. I, 10: Nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane.

[2] Wir ſind weit entfernt, dieſen zuzumuthen, daß ſie den in dieſen Vorträgen geführten Beweis verſtehen, daß das Materielle als organiſch gar nicht zu denken iſt ohne ein es Seyendes, das natürlich nicht wieder materiell ſeyn kann. Verkennen wollen wir ebenſowenig, daß unter den Materialiſten auch ernſtliche Forſcher ſeyn können, die fürchten, daß ſie in materiellen Entdeckungen, die wir ſelbſt nur mit Dank von ihnen annehmen würden, gehindert ſeyn könnten durch Annahme eines immateriellen Princips, wiewohl denjenigen, der die erſte Thiergeſchichte geſchrieben (und welche!), weder dabei noch bei den zahlreichen und tiefen Beobachtungen, durch die er den erſten Grund einer Wiſſenſchaft des organiſchen Lebens gelegt, die hohe Idee von der Seele im Weg geweſen. Das Princip aber wollen wir zugeben, daß von ſeiner Naturforſchung alles Hyperphyſiſche fern

Nachdrücklich genug zwar haben wir bereits alle Worte hervorgehoben, in denen er die Unvergänglichkeit des Nus ausſpricht. Man kann ſagen, dieſe Ausdrücke beziehen ſich auf die Unverderblichkeit ſeiner Natur und ſchließen eine Ewigkeit a parte post ſo wenig ein als früher erwähnte und erklärte Ausdrücke eine Ewigkeit a parte ante. Allein wo Ariſtoteles nur die Natur des Nus ausdrücken will, hat er durchaus bloß das Wort: abſonderlich, χωριστός, und ſoweit iſt ſeiner eigenen Erklärung zufolge der Nus nur, was vom Materiellen abgeſondert, für ſich ſeyn kann (τὸ ἐνδεχόμενον χωρίζεσθαι)[1], dagegen ſpricht er auch vom wirklich abgeſchiedenen (χωρισθείς), und da, ſagt er, ſey der Geiſt nur was Er iſt, wie wir uns ausgedrückt, ein Er ſelbſt[2]. Hingegen könnte man ſagen, der Geiſt ſey für ſich und

---

zu halten ſey, nur daran denn ſie, daß ſie meinen, die Seele müſſe durchaus als immaterielles Princip angeſehen werden. Dem Ariſtoteles wenigſtens gehört die Seele, ſoweit ſie nicht unabhängig von der Materie iſt, in das Gebiet der reinen Naturbetrachtung (ſ. oben S. 651) und iſt ihm etwas rein Phyſiſches.

[1] ſ. oben S. 656.

[2] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. De Anim. III, 5; über ὅπερ ἐστί vergl. man die letzten Worte von Metaph. VII: ὅσα μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα τι, und Bonitz Comment. zu IV, 2 (p. 178): „particula [illegible] ὅπερ [illegible] [illegible] [illegible]“

von allem abgeſchieden auch in der eigentlichen θεωρία, in der unmittelbaren Anſchauung deſſen, worin kein Irrthum, alſo vorzüglich in der Beſchäftigung mit den Principien der Philoſophie: das habe wie Platon ebenſowohl auch Ariſtoteles gedacht. Wir können dem nicht widerſprechen, und müſſen zugeben, daß er auch wohl bloß dieſe Abſonderung im Sinn haben konnte, wiewohl uns der Gebrauch des Wortes unſterblich, ἀθάνατος, wo doch an den wirklichen Thanatos gar nicht gedacht wäre, nicht in ſeiner Art ſcheinen will. Es haben auch andere Stellen etwas Verfängliches, wenn nach dem Tode, da wo er am meiſten Er ſelbſt [illegible], der Geiſt aufhören ſollte zu ſeyn*. Aber mit dem allem iſt [illegible] gegen neueſter Philoſophie Anträge nicht aufzukommen. Dieſe [illegible] ganz ſicher; denn es begegnet ihnen ausgeſonnt, in dem Nus [illegible] einmal den Verſtand, ſondern die Vernunft zu ſehen, und dann ergibt ſich das Uebrige von ſelbſt; denn die Vernunft (nach ariſtoteliſcher Anſicht das allein Unſterbliche und Ewige) iſt nicht das Perſönliche, ſondern gerade das abſolut Unperſönliche im Menſchen. Da habe ich denn geforſcht, ob dem alſo ſey, und zu meiner Verwunderung gefunden, nicht daß Ariſtoteles der Nus das im Tode ſich Auflöſende iſt, ſondern daß er mit ſolcher Deutlichkeit das Gegentheil davon ſagt, vielleicht auch anderwärts, aber am meiſten in der Stelle der Nikomachiſchen Ethik, wo er ſich ſo ausdrückt: „Wenn denn der Nus gegen den Menſchen gehalten göttlich iſt, wird auch das dem Nus gemäße Leben göttlich ſeyn, gegen das menſchliche gehalten. Nicht aber muß man denen folgen, die uns ermahnen, Menſchliches zu denken als Menſchen, Sterbliches als Sterbliche, vielmehr ſo weit möglich verunſterblichen (ἀπαθανατίζειν) ſoll man ſich und all ſein Thun, um dem Theil gemäß zu leben, der von uns das Beſte iſt; denn körperlich nicht ins Gewicht fallend, iſt er an Macht und Würde über alles, und ſcheinen möchte es doch, daß ein jedes eben dieſes

---

[*] Z. B. de Anim. II, 2 (p. 24. Sy) ſcheint der Zuſatz [illegible], ebenſo c. 3 (p. 29. Sy) das [illegible] überflüſſig, wenn nicht im Hintergrunde liegt, daß im [illegible] Sterblichen aber nicht mehr Sterblichen Weſen der Nus ganz für ſich ſeyn könne.

iſt¹ (alſo daß, was in einem jeden Er ſelbſt iſt, eben dieſes, der Geiſt, iſt); und — ſo fährt Ariſtoteles fort — ungeſchickt wäre es doch, wenn einer nicht ſein eigenes Leben², ſondern das eines andern wählte, weil jedem was ihm von Natur eigen auch das Beſte und Angenehmſte iſt, und ſo wird es dem Menſchen das Leben nach dem Geiſt ſeyn, wenn anders am meiſten dieſer Theil jeglicher Menſch iſt³. Es gehört hieher noch eine andere Stelle, wo Ariſtoteles ſagt: „Seiner ſelbſt mächtig oder ohnmächtig wird einer darnach genannt, daß der Nus in ihm Herr iſt oder nicht, weil dieſer (der Nus) Jeglicher iſt⁴."

Hier ſieht es alſo wirklich, daß dem Ariſtoteles das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unperſönlichſte zu ſeyn, vielmehr das Perſönlichſte von allem, das eigentliche Selbſt des Menſchen, oder wenn wir mit Fichte reden wollen, wahrhaft eines jeden Ich iſt, und nebenbei erhellt aus dieſen Worten, daß wir nicht gegen den Sinn des Ariſtoteles an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbſtheit geſetzt haben. Und ſo wird uns denn die Verſicherung eines neueren Geſchichtſchreibers der Philoſophie, daß bei Ariſtoteles von perſönlicher Fortdauer nicht die Rede ſeyn könne (denn daß davon nicht die Rede ſey, ließe ſich allenfalls noch hören), im gebührenden Licht erſcheinen, wenn wir die Stelle in der Metaphyſik hinzunehmen, wo er auf die Frage, ob von dem Zuſammengeſetzten (dem συνόλῳ) nach der Auflöſung etwas übrig bleibe, antwortet: bei gewiſſen Dingen ſtehe nichts entgegen dieß anzunehmen. Man begegnet dieſer unbeſtimmten Redensart „bei einigen" auch ſonſt, wo Ariſtoteles eigentlich nur Eines im Auge hat, wie er hier auch gleich, obwohl nur wie beiſpielsweiſe, auf die Frage übergeht, ob die Seele ein ſolches ſey; wo er denn gleich hinzuſetzt: nicht die ganze, aber der Nus, denn daß die

---

[1] δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο (τὸ κύριον καὶ ἄμεινον), X, 7 (p. 178, 2).

[2] τὸν αὑτοῦ βίον, ibid. 11.

[3] εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος (nicht ὁ ἄνθρωπος), ib. (16. 25).

[4] ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος, Eth. Nicom. IX, 8 (p. 168, 35 sq.)

ganz, der vielleicht unmöglich[1]. Das wäre nun eine schlechte Antwort auf die Frage, wenn der Nus nur das Allerunpersönlichste, die Vernunft wäre. Aber allerdings nur gehindert ist er durch nichts, eine Fortdauer des Edelsten der Seele anzunehmen, eine Aufforderung aber, sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortdauer tiefer einzudringen, hat er nicht, und sein Beruf ist für die gegenwärtige Welt; ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach außen so zu erweitern wußte, war dieß keine Schranke. Eine Schranke war ihm jedoch gesetzt, zuerst darin, daß ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung hat für die Seele, nicht zugleich für die Welt; sodann, daß er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenso das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen ist, wie wir das an einer Gestalt von ewiger Bedeutung sehen, die uns das griechische Alterthum überliefert hat. Ich rede nämlich von Prometheus, der von der einen Seite nur das Princip des Zeus selbst und gegen den Menschen ein Göttliches ist, ein Göttliches, das ihm Ursache des Verstandes wird, ihm etwas ertheilt, das durch die vorhergegangene Weltordnung ihm nicht verliehen war, wie nach Aristoteles der menschliche Nus ein in keiner der früheren Stufen Vorgebildetes, sondern ein von Außen Hinzugekommenes ist. Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus Wille, unüberwindlicher, für Zeus selbst unbesieglicher[2], der darum dem Gott zu widerstehen vermag.

„Herabschleudre er auf mich den zweischneidigen, geschlängelten Blitz; den Luftkreis erschüttre Donner und Gesaus stürmender Windsbraut; die Erde wühle der Sturm aus den Wurzeln auf, das wildempörte Meer durchdringe die himmlischen Bahnen, mich selbst entrücke von ihm verhängter, unwiderstehlicher Wirbel zum schwarzen Tartarus, tödten wird er mich doch nimmermehr"[1]. So ſpricht der Zeusfeindliche bei Aeſchylos. Zeus „geflügelter Hund" kehrt immer wieder zu der Leber, die nicht ſtirbt[2], und weidet je den dritten Tag[3] die immer wieder wachſende aufs Neue ab.

---

[1] Εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. Metaph. XII, 3 (p. 243, 17). Vergl. hiezu die Stelle aus de Anima (S. 457), welche dieser ganz ähnlich ist.

[2] ὅτῳ θανεῖν μέν ἐστιν οὐ πεπρωμένον. Aeschyl. Prometh. ed. Schütz. 755. — ἐμὲ πάντως οὐ θανατώσει. 1053.

Prometheus iſt kein Gedanke, den ein Menſch erfunden, er iſt einer der Urgedanken, die ſich ſelbſt ins Daſeyn drängen und folgerecht entwickeln, wenn ſie, wie Prometheus in Aeſchylos, in einem tiefſinnigen Geiſt die Stätte dazu finden. Prometheus iſt der Gedanke, in dem das Menſchengeſchlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus ſeinem Innern hervorgebracht, auf ſich ſelbſt zurückkehrend, ſeiner ſelbſt und des eigenen Schickſals bewußt wurde (das Unſelige des Götterglaubens gefühlt hat)[4].

Prometheus iſt jenes Princip der Menſchheit, das wir den Geiſt genannt haben; den zuvor Geiſtesſchwachen gab er Verſtand und Bewußtſeyn in die Seele[5]. „Sie ſahen vordem, allein ſie ſahen umſonſt", d. h. ſie wußten nicht, daß ſie ſahen, „ſie hörten, aber ſie vernahmen nicht"[6]. Er büßt für die ganze Menſchheit, und iſt in ſeinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menſchen-Ichs, das, aus der ſtillen Gemeinſchaft mit Gott ſich ſetzend, daſſelbe Schickſal, erduldet, mit Klammern eherner Nothwendigkeit an den ſtarren Felſen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeſchmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigſtens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daſeyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entſtanden iſt. Nach im Prometheus des Aeschylus ist dieses Unwiederbringliche ausgedrückt. Er selbst verweist jeden Gedanken an Umkehr, und will die Jahrtausende lange Zeit durchkämpfen[1], die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartarus befreit seyn werden (denn darauf müssen wir schließen, wenn die bekannten Verse des Cicero eine Uebersetzung aus dem befreiten Prometheus des Aeschylus sind), und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter Göttersöhne entstanden seyn wird[2], deren größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist.

---

[1] πάντως ἐμέ γ᾽ οὐ θανατώσει. 1053.

[2] Ausdruck des Heſiodus Theog. 525.

[3] Nach Ciceros Uebertragung aus dem gelöſten Prometheus, Tusc. Disput. II, 10, s. 24.

[4] Was uns (Deutſchen) die Natur, iſt dem Griechen die eigne Götterwelt, bewußtlos ihnen entſtanden, wie uns die Natur.

[5] ἀκούσαθ᾽, ὥς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν
ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους. Prom. 435. 436.

[6] οἳ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
κλύοντες οὐκ ἤκουον 439. 440.

Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschütternden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.

Nun kommen wir aber auf das Räthselhafteste und Verwickeltste der Sache, das Verhältniß zum Göttlichen. Wenn die Welt bis zu Zeus fortgeschritten, entsteht auch für das unabhängig von ihm vorhandene, also ursprünglich einer anderen Weltordnung angehörige Menschengeschlecht eine neue Möglichkeit, die durch den vorausschauenden

---

[1] — — [illegible] [illegible]]
[illegible] [illegible] V. [illegible]

[2] Darauf hat vorzüglich Schömann aufmerksam gemacht. Man s. dessen Aeschylos gefesselten Prometheus, griechisch und deutsch. S. [illegible]

Prometheus zur Wirklichkeit wird. Zeus ſelbſt hatte darauf gedacht, an die Stelle des vorhandenen Menſchengeſchlechts ein neues zu ſetzen. Es war alſo doch etwas in Zeus, wonach er, was Prometheus gethan, nicht ſchlechterdings nicht wollen konnte. Ueber die blinden kosmiſchen Mächte hat er ſelbſt nur durch die Macht des Geiſtes geſiegt, mit Hülfe des Prometheus das neue Reich ſich eingerichtet[1]. Und dennoch ſtraft er ſo gewaltig, und iſt ſein Zorn ſo groß. (Zeus iſt zuerſt der νοῦς, der νοῦς βασιλικός des Platon, Prometheus aber iſt es, der die deſſelben noch nicht (activ) theilhaft gewordene Menſchheit dazu erhebt; das himmliſche, Gott entwandte Feuer (der ignis aetherea domo subductus) iſt der freie Wille).

Unter den neueren Alterthumsforſchern hat ſich beſonders der treffliche Schömann bemüht, die Schuld des Prometheus ins Licht zu ſetzen, um den Vorwurf tyranniſcher Grauſamkeit von Zeus abzuweiſen[2]. Weit entfernt, ſagt er, daß Prometheus das Menſchengeſchlecht wahrhaft veredelt hätte, hat er es vielmehr von dem Weg dazu abgelenkt, und die Menſchen klug gemacht, bevor ſie gut waren, ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer niedern Bedürfniſſe gegeben, ehe ſie höhere ahndeten; er habe ſo, fügt Schömann hinzu, all' ihr Sinnen und Trachten auf die ſinnliche Welt eingeſchränkt und der höhern Beſtimmung vergeſſen laſſen. Mit einigen Unterſcheidungen könnten wir, wenn vom bloßen unmittelbaren Erfolg die Rede iſt, das Geſagte zugeben, aber nicht zugeben, daß in dem allein Prometheus Schuld habe; denn alles das, was der gelehrte Forſcher anführt, iſt nothwendiger Durchgang. Der bloße Wille des Menſchen iſt blind und muß in Verſtand umgewandelt werden. Das Erſte iſt, daß der Geiſt die Welt durchdringe. Prometheus eröffnet den Sterblichen die Behandlung des Feuers, die dem blöden Geſchlecht, wie zuvor es gefunden, Zeus verborgen hat (kein Thiergeſchlecht weiß das Feuer anzufachen oder das zufällig entſtandene zu unterhalten), eröffnet ihnen damit den Weg zu allen Künſten, lehrt ſie den Gebrauch heilſamer Kräuter und alle Mittel, ſich vor der Unbill der Witterung zu ſchützen; er lehrt ſie, die Thiere ſich dienſtbar zu machen, erklärt ihnen der Geſtirne Lauf und die ſtolze Kunſt der Zahlen, die Zuſammenſetzung der Buchſtaben und die Erhalterin jeglicher Bildung, die Schrift. — Alſo allerdings, das erſte Nothwendige iſt Weltverſtand, διάνοια, aber die That, welche dem Menſchen das Verhältniß zu der Welt gibt, ſie nicht bloß zu fühlen oder zu fürchten, ſondern ſie zu verſtehen, dieſelbe That wird ihm auch Urſache aller höhern, ja des höchſten Verhältniſſes. Allerdings zur vollen Menſchlichkeit genügen ſie nicht, die Gaben, die Prometheus den Menſchen zuerſt verleiht, dazu gehört Größeres und Göttlicheres[1], aber auch dieſes ſollte ihnen durch Prometheus werden, und wenn wir Kunſt in dem weiten Sinn der Griechen nehmen, das Wort ſich erfüllen:

---

[1] [illegible]

Von Prometheus kommt den Sterblichen jede Wiſſenſchaft[2].

Erkennen müſſen wir alſo, daß Prometheus in ſeinem Recht iſt; wie er iſt, konnte er nicht anders; was er gethan, er mußte es thun; denn er war durch eine ſittliche Nothwendigkeit dazu getrieben. Nehmen wir dieſes hinweg, ſo nehmen wir ihm nach den altbewährten Grundſätzen des Ariſtoteles zugleich[3] alle tragiſche Würde; denn nicht das iſt ein wahrhaft tragiſches Unglück, das willkührlich verübter Unthat, ſondern das einer Handlung folgt, zu der eine ſittliche Nothwendigkeit ſelbſt getrieben oder mitgewirkt hat. Prometheus iſt alſo in ſeinem Recht, und doch wird er von Zeus für ſeine That durch unſägliche Qualen, auf unabſehliche Zeit verhängt, heimgeſucht. Aber auch Zeus iſt in ſeinem Recht, denn nur um ſolchen Preis erkauft ſich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es iſt nicht anders: es iſt ein Widerſpruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegentheil zu erkennen haben, dem wir nur den rechten Ausdruck finden müſſen.

Es iſt im Vorhergehenden ſchon angedeutet dieſer Ausdruck. Das

---

[1] In dieſer Beziehung Plutarch richtig: [illegible] de fort. p. 98 C. — [illegible], ſelbſt den Prometheus bei Aeſchylus [illegible] v. 921.

[2] [illegible] p. 11.

[3] [illegible]

Loos der Welt und der Menſchheit iſt von Natur ein tragiſches, und alles was im Lauf der Welt Tragiſches ſich ereignet, iſt nur Variation des Einen großen Themas, das ſich fortwährend erneuert; die Handlung, von welcher alles Leid ſich herſchreibt, iſt nicht einmal geſchehen, ſondern das immer und ewig Geſchehende; denn nicht wie einer unſerer Dichter geſagt, „was ſich nie und nimmer hat begeben“, ſondern was ſich immer begeben und ewig begibt — „das allein veraltet nie“. Dieſem ewig Tragiſchen hat der große Geiſt des Aeſchylos ſich zuerſt zugewendet und ſo das Tragiſche in ſeiner Quelle ergriffen. Und vollkommen begriff er, was ihm zu thun oblag. Es lohnte nicht der Mühe, Prometheus darzuſtellen ohne unbeugſamen Trotz und erklärte Feindſchaft gegen den Gott[1]; ebenſowenig hat der Dichter das volle Maß der Schmerzen und Leiden über Prometheus auszugießen ſich geſcheut aus Furcht dadurch dem Gott im Gefühl ſeines Volks nahe zu treten. Denn ihm, dem Aeſchylos, galt noch, was ſpätere Zeiten verlernt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang[2]; ſelbſt aus dem Staat will er nicht alles Furchtbare verbannt, weil der Menſch, der nichts fürchtet, nimmer gerecht ſeyn wird[3], und nicht zu ertragen wäre Prometheus, wenn es ihm ganz nach Willen ging[4]. Die Folgen für Prometheus ſind nur im Verhältniß zu dem unüberwindlichen Willen, der in ihm dem Gott gegenüberſteht, Zeus Grauſamkeit im Verhältniß zu des Gottes unergründlichem Recht, ſich herſchreibend von dem Urauſpruch auf das Seyn, der von den früheren Göttern auf ihn, den letzten, vererbt iſt, vermöge deſſen dieſes Seyn in ihm ſelbſt vor allem, alſo auch über allem Verſtand, das blinde, nicht Gutes nicht Böſes kennende, gegen den nach ihm kommenden Verſtand nur Stärke und

---

[1] Διὸς ἐχθρός, v. 120.

[2] Wer Zeus des Obſiegers Macht lobpreiſend erkennt —
Τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν. Agam. 163.

[3] Καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν·
Τίς γὰρ δεδοικὼς μηδὲν ἔνδικος βροτῶν;
Eumenid. 675. 676.

[4] Εἴης φορητὸς οὐκ ἄν, εἰ πράσσοις καλῶς. Prom. 979.

Gewalt (Kratos und Bia) iſt; denn nach nicht weniger alter, wenn auch von Aeſchylos nicht erwähnter, Sage hat, bereits im Beſitz der Götterherrſchaft, Zeus erſt die Metis in ſich gezogen, daß ſie ihm ſage, was gut und was nicht gut ſey[1].

Doch — wie ſich Aeſchylos das Verhältniß von Prometheus und Zeus gedacht, und ob auch andere anders den Dichter verſtehen, es hat auf unſere eigentliche Entwicklung keinen Einfluß. Dagegen iſt uns während dieſer, wie es manchen vielleicht geſchienen, abſchweifenden Erörterung die Frage näher getreten, die unabweislich der letzten Aufſtellung folgen zu müſſen ſcheint, die Frage nämlich, wie ſich der Gott, den wir (aber noch immer in der Idee) vorausgeſetzt, verhalte zu der Handlung, durch welche der Menſch ſich ſelbſt und mit ſich die Welt aus der Idee geſetzt. Denn hier ſcheint nichts zu bleiben, als eins von beiden, daß der Gott die Handlung gewollt, oder daß er ſie ſchlechthin nicht gewollt? Wer nun aber dürfte ſagen, daß er ſie ſchlechthin nicht gewollt. Denn wie ſollte Er Perſönlichem gegenüber ſich ſelbſt als unperſönlich erzeigen und erweiſen? Und wie könnte Perſönliches ihm gegenüberſtehen, ohne einen von ihm unabhängigen Willen? Oder was wäre ohne jene Handlung die Ideenwelt, auf die ſich anwenden läßt, was das Evangelium vom Himmel geſagt, daß in ihm mehr Freude ſey über Einen Wiedergebornen, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen? Wer aber dürfte von der andern Seite ſagen, daß Gott jene Handlung ſchlechthin gewollt habe? Wenigſtens alſo müßte, da keines von beiden unbedingt zu ſagen, eine Unterſcheidung verſucht werden: um ihrer ſelbſt willen oder unmittelbar könne Gott die Handlung nicht wollen, aber bedingter oder um des Zwecks willen könne er ebenſowenig ſie nicht wollen. Allein die wahre Antwort, die wir zu geben haben, iſt, daß wir an den Kreis erinnern, worein wir die Wiſſenſchaft, in deren Schranken wir ſtanden, gleich anfangs eingeſchloſſen haben. Die Frage iſt: wie die Handlung vom Standpunkt Gottes anzuſehen. Dieß zu ſagen, müßte uns Gott Standpunkt, d. h. Princip, geworden ſeyn; aber in dieſer Wiſſenſchaft iſt er uns nur Ende; und auch nicht etwa von Gott, ſondern vom entgegengeſetzten Ende ausgehend, durch reine Vernunftentwicklung ſind wir auf die in Frage ſtehende Annahme gelangt, und nicht verlaſſen dürfen wir dieſe Linie, ſondern müſſen erwarten, wohin das Fortgehen in derſelben, und ob vielleicht zu der Wiſſenſchaft führen werde, in der Gott Princip, und in der alle Fragen jener Art erſt berechtigt ſind und auf Antwort rechnen dürfen.

---

[1] Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς, πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,
Πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων,
Ὡς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.
Verſe der Theogonie nach Gruppe's Anordnung.

Wenn aber zur Beantwortung jener Frage hier die Zeit und der Ort nicht iſt, ſo ſcheint es um ſo mehr jetzt Zeit zu ſeyn, ehe wir weiter gehen, einen Rückblick auf die uns in dieſer Wiſſenſchaft geſtellte Aufgabe zu werfen. Denn mit dem gegengöttlichen Princip ſind wir bei einem in Bezug auf das Ziel, das wir uns vorgeſetzt, entſcheidenden Punkte angelangt. Die Aufgabe iſt, wie Sie ſich erinnern, das Princip frei vom Seyenden, für ſich, in ſeiner Abgeſchiedenheit, zu haben, wie es die auf das Princip gehende Wiſſenſchaft haben will. Um zur Wiſſenſchaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Iſt im reinen, aller Wiſſenſchaft vorangehenden Denken geſucht; es erzeugten ſich uns nämlich zuvörderſt die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens; von dieſen Elementen des Seyenden aber, als einer bloß abſtracten Allheit von Möglichkeiten, die nur ſind, wenn eines iſt das ſie Iſt, gingen wir unmittelbar zu dieſem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee iſt, zur Idee ſelbſt werden kann. Dieſes nun, was das Seyende Iſt, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein χωριστόν zu ſeyn, ſondern vom Seyenden feſtgehalten und nur durch die Abſtraction zu erkennen. Um das Princip frei und für ſich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wiſſenſchaft übergegangen)[*]. Die Folge hievon war, daß die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Urſachen wurden und weiterhin ein Proceß, in welchem die Ideenwelt entſtand. Auf dieſe Weiſe war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgeſchieden, und nicht mehr bloß durch die Abſtraction, ſondern von ſelbſt als ein vom Seyenden verſchiedenes erkennbar, um ſo mehr, als ſich durch den Proceß zugleich ein Mittleres (a^0) zwiſchen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwiſchen dem was das Seyende Iſt (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als ſelbſt — nur nicht für ſich ſeyender — Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in Seinem (abſoluten) Actus ausſonderte. Dieſe Ausſonderung aber wurde ſofort zu einer wirklichen Trennung des Princips vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer außergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geſchah eine förmliche Separation des Princips, ſowie ſich auch nun die bis dahin durch keine Kriſis unterbrochene reine Vernunftwiſſenſchaft änderte. Auch jenes Mittlere (a^0) nämlich ſollte als Nichtprincip geſetzt werden, aber es ſetzt ſich dagegen (ex hypothesi), wird ſelbſt Princip, womit im Ich ein Princip außer dem Princip (A^0) gegeben iſt, letzteres verdrängt, zugleich aber ſeparirt wird. Nicht auszuſchließen endlich iſt die, wenn auch noch ſo ferne Möglichkeit, daß das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, ſich ſelbſt wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen, ſich alſo A^0 unterzuordnen und dieſes als Princip wieder einzuſetzen, womit, wie Sie ſehen, erreicht wäre, was die Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft iſt, das Princip frei vom Seyenden und über Alles ſiegreich, kurz als Princip zu haben. Zwiſchen dieſem Ziele jedoch liegt noch ein weiter Weg, und ausharren müſſen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die ſelbſtzugezogene Mühſal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demſelben finde und welchen.

---

[*] S. [illegible].

Einundzwanzigſte Vorleſung.

Johannes Kepler rühmt von der Copernicaniſchen Lehre, daß ſie die Welt von der immana et ineffabilis celeritas der Ptolemäiſchen Bewegung befreie[1]. Kant vergleicht den Idealismus mit dem Gedanken des Copernicus. Dieſer habe, da die Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut von Statten ging, wenn man annahm, das Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, den Verſuch gemacht, ob es nicht beſſer gelinge, wenn man den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. Der Idealismus ſey eine gleiche Umkehrung des Standpunkts, von der man ſich ähnlichen Erfolg verſprechen dürfe[2]. Wirklich ſcheint der Idealismus — nicht jeder freilich; denn auch Berkleys Meinung iſt ſo genannt worden, ſelbſt nicht der kantiſche, der es zu ſeiner Ausführung gebracht, noch weniger freilich, was man in neueſter Zeit durch dieſe Benennung zu empfehlen geſucht, aber — der Idealismus in dem Sinn, den ich durch die letzten Vorträge hinlänglich erklärt annehmen kann: dieſer alſo ſcheint allerdings das Mittel, das viele Grenzenloſe, das bis jetzt noch in den Naturwiſſenſchaften ſich findet, hinwegzuſchaffen, und die ausſchweifenden Gedanken, in denen ganz beſonders die Menge ſich gefällt, in die dem Philoſophen erwünſchte Enge zu bringen. Denn je weiter von aller Schranke, deſto weiter iſt jedes vom Denken, und darum der Gedankenloſigkeit willkommen, dem Philoſophen aber zuwider[3].

---

[1] Epitome Astronomiae Copernicanae P. I. Epist. Dedic. p. IV.

[2] Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. XVI.

[3] Ea quae finiri non possunt, extra sapientiam sunt, sapientia rerum terminos novit. Senec. Epist. XLIV.

So iſt, um gleich ins Einzelne zu gehen, der Menſch, der zuerſt die Ideenwelt durchbrach, materielle und intelligible Welt ſchied, kein anderer, als der noch in jedem von uns iſt, nicht einer von denen, welche die ſo weit von uns entfernten Sterne bewohnen ſollen. Der Menſch ſteht nicht dem Theil (dem einzelnen Weltkörper) ſondern dem Ganzen gegenüber, als deſſen λόγος, als das es eigentlich *ſeyende*, er ſich verhält. Er iſt das *univerſelle* Weſen, eine Eigenſchaft, die durch ſeine gegenwärtige *Localiſirung* oder Beſchränkung auf Einen Weltkörper ſo wenig aufgehoben wird, als ſeine Verbreitung über alle, die noch von ſo vielen angenommen wird, ihn zum allgemeinen Weſen machen würde, wenn er es nicht von Natur wäre. Die wahre Heimath des Menſchen iſt im Himmel, d. h. in der Ideenwelt, wo er auch wieder hingelangen und ſeine *bleibende* Stätte finden ſoll. Kants berühmte Zuſammenſtellung des geſtirnten Himmels über uns und des moraliſchen Geſetzes in uns und der Wirkung, die ſie zuſammen auf unſer Gefühl ausüben, wurde zu ihrer Zeit nicht wenig bewundert, vielleicht nicht am wenigſten wegen des falſch Erhabenen, das darin aus ſeiner Theorie des Himmels nachklingt. So fern gerückte Gegenſtände, die in ihrer Geſammtheit ſich weder dem Calcul unterwerfen, noch von ſich etwas anderes erkennen laſſen, als eben nur daß ſie da ſind, ſcheinen allerdings faſt allein zum Gefühl ein Verhältniß haben zu können; aber die erſte Empfindung des jener Welt ſo fremd und ſo fern ſich fühlenden, aber dabei, wenn auch noch ſo dunkel, noch immer ſeiner urſprünglichen Beſtimmung bewußten Menſchen möchte doch die der verlorenen centralen Stellung ſeyn, welcher erſt das erhebende Gefühl folgt, daß dieſes gegenwärtige Verhältniß nur ein Zuſtand iſt, und eine neue Umkehrung bevorſteht, eine Ordnung der Dinge, in der Gerechtigkeit, d. h. das rechte und wahre Verhältniß, bleibend ſeyn und wohnen wird, wie eines der Bücher ſich ausdrückt, für deren Ideen ſich heutzutag viele zu geſcheidt denken, während vielmehr das Gegentheil der Fall ſeyn möchte[1].

---

[1] Die Stellen, auf die eben angeſpielt wird, ſind: Philipp. 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. Ebr. 10, 34: κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν. 2. Petr. 3, 13: καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινήν, ἐν οἷς,

Die Wiſſenſchaft, in der wir uns bewegen, kennt kein anderes Geſetz, als daß alle Möglichkeit ſich erfülle, keine unterdrückt werde; das einzige Gelübde, das ſie ablegt, iſt, daß was die Ordnung der Weſen betrifft, alles vernunftmäßig zugehe; die Vernunft aber iſt intereſſelos, gegen alles gleichgeſinnt (omnibus aequa), ſie will daher, daß nichts gewaltſam, nichts durch Unterdrückung geſchehe. Der Widerſtreit zwiſchen dem erſten, keineswegs ſchon an ſich materiellen Princip, und dem höheren, dem es ſich als Materie hingeben ſoll, iſt nicht dadurch zu beenden, daß das eine ſchlechthin unterliegt, das andere unbedingt ſiegt, ſondern nur durch einen Vergleich, wobei jedem ſein Recht widerfährt. Dieſe Gerechtigkeit, die ſich die Wiſſenſchaft zum Geſetz macht, iſt zugleich das höchſte Weltgeſetz. Alle Stimmen, auch griechiſcher Dichter, bezeugen, was der hebräiſche Dichter auf ſeinem Standpunkt von Gott ſagt: Gerechtigkeit und Gericht (hier ſo viel als Auseinanderſetzung und Schiedsſpruch) ſind ſeines Thrones Veſte. Dieſem höchſten Geſetz zufolge, das jedem Princip eine eigene Sphäre der Wirkſamkeit bewahrt wiſſen will, wäre alſo anzunehmen, daß das erſte Princip vorzugsweiſe das der Stärke und Kraft und bei dem der Anfang des Seyns iſt, daß dieſes zum Theil — denn wo immer Widerſtreit iſt, iſt Theilung das Ende — daß dieſes zum Theil in der Abweiſung des höheren beharre, zum Theil ſich ihm füge und zur Ueberwindung hingebe. Theilung aber iſt nicht möglich ohne eine Verſchiedenheit der Subjekte. Demnach wäre eine Stufenfolge, an deren einem Ende die noch am wenigſten der Materialiſirung unterworfenen Subjekte wären, ſelbſt noch gleichſam als Principe und relativ immaterielle Weſen, mit mehr oder weniger Unterordnung allerdings, und inſofern mit verſchiedener Herrlichkeit, aber im Ganzen doch mit dem reinen Feuer des innen noch ungebrochenen Willens leuchtend, am andern Ende wären diejenigen, die der angeſonnenen Materialiſirung ſich hingegeben, in denen das erſt ausſchließliche Princip dem höhern nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich ſich zugänglich gemacht

---

[illegible] [illegible] (nach Cod. Alex., gewöhnlich [illegible]). Dazu die herrliche Stelle vom Menſchen, Ebr. 2, 6–8.

hätte, in denen daher auch der Grund zur Hinausführung des Proceſſes bis zur völligen Wiederbringung, bis zum Menſchen gelegt wäre. Es iſt früher gezeigt worden, daß die phyſiſche Materialität die metaphyſiſche zu ihrer Vorausſetzung hat[1]: nach dieſer Abſtufung alſo, die ſchon in der Ideenwelt gedacht iſt, iſt auch das Mehr oder Weniger der phyſiſchen Materialiſirung und alles deſſen beſtimmt was daran hängt, des Auseinanderſeyns, der gegenſeitigen Ausſchließung im Raum, der Körperlichkeit u. ſ. w. Es wurde ſchon von den Geſtirnen bemerkt, daß ſie ihr intelligibles Verhältniß am meiſten bewahrt haben[2], und wer möchte ſogar ſchlechterdings widerſprechen, wenn jemand für möglich erachtete, daß ein Theil dieſer Weſen ſeinen intelligiblen Ort völlig bewahrte, im Stande der bloßen metaphyſiſchen Materialität geblieben ſey und gegen die der zufälligen und vergänglichen Materialität anheimgefallene eine Art von immaterieller Welt vorſtelle, in der keine gegenſeitige Ausſchließung, und die nur gegen jene, zu der ſie, ſchon alſo ausgeſchloſſen von ihr, eine Beziehung behält, im Raum erſchiene, ohne in ihm (als ſinnlichem) wirklich zu ſeyn, wobei denn auch nichts verhindern würde, daß ſie Unterſchiede und Beſtimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen ließe. Wäre dieß vielleicht das einfachſte Mittel, den Streit wegen Unbegrenztheit oder Begrenztheit des Weltalls, den Kant als einen Widerſtreit der *Vernunft* mit ſich ſelbſt darzuſtellen ſuchte, zu erledigen, wie der gleiche Widerſpruch in Anſehung der Zeit nur auf analoge Weiſe zu ſchlichten iſt? Denn da Vergangenheit, noch nicht Zeit iſt, eh' ihr die Gegenwart folgt, ſo wird keine Zeit entſtehen können, als indem etwas, das an ſich noch nicht Zeit, vielmehr alſo Ewigkeit iſt, von der anfangenden Zeit als Vergangenheit, d. h. als eine Zeit, *geſetzt* wird, wornach alſo die Zeit durch eine Nicht-Zeit begränzt wäre, wie dort der Raum durch einen Nicht-Raum, den man den Himmel im engern Sinn nennen könnte.

Daraus alſo, daß jene Weſen ſich kaum oder noch nicht der intelligiblen

---

[1] in der achtzehnten Vorleſung.

[2] Ebendaſelbſt.

Welt entzogen haben, erklärt ſich, was manchen zum Anſtoß gereicht, daß nicht jene ſtolzen Lichter des Himmels, die ſich in gewiſſem Sinn über das Menſchliche erhaben denken dürfen, die Wohnſtätten des Menſchen ſind, ſondern die niedrige Erde; denn es heißt auch hier: den Demüthigen gibt er Gnade. Gott hat den Menſchen ſo hochgeachtet, daß der eine Menſch der Erde ihm genug.

Die Materialiſirung des erſten Princips, durch die es, wie wir geſehen, Gegenſtand einer fortdauernden Ueberwindung wird, und eben dieſe ſtufenweiſe Verinnerlichung deſſelben iſt nothwendig, wenn von dem an ſich wüſten und leeren Seyn ein Fortgang zum concreten, mit Eigenſchaften ausgeſtatteten Seyn, von dieſem zum organiſchen, vom bloß organiſchen zum frei ſich bewegenden, von dieſem endlich zum völlig wiedergebrachten Seyenden gedacht werden ſoll; aber ſelbſt vom erbaulichen Standpunkt iſt es nicht geboten anzunehmen, daß überall der Proceß zu dem gleichen Ende hinausgeführt, überall menſchliche oder menſchenähnliche Weſen verbreitet ſeyn müſſen. Allerdings iſt der Menſch das Ziel und in dieſem Sinn alles des Menſchen wegen. Ein Letztes ſoll erreicht werden, aber dieß ſchließt nicht aus, daß es anderem Raum laſſe; vielmehr, je breiter die Baſis, über die es ſich erhebt, deſto mehr leuchtet ſeine Einzigkeit hervor. Die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen ins Weite, ſondern vom Weiten ins Enge. Mögen wir, je mehr ſich alles dem Menſchlichen nähert, alſo am meiſten auf der Erde, deſto mehr Spuren der göttlichen Weisheit und Güte zu erkennen glauben, aber jene herrlichen Schöpfungen, die nichts vom Menſchen wiſſen und in der eignen Größe ſich ſelbſt genug ſind, verkünden darum nicht weniger die Macht und die Größe des Schöpfers, als dieſe Erde, die dem Menſchen Raum gegeben, voll ſeiner Weisheit und Güte iſt. So demnach ſelbſt vom Standpunkt der reinen Frömmigkeit. Vom äſthetiſchen Standpunkt muß man jedem zugeben, unter den homeriſchen Gedichten die Odyſſee vorzuziehen, aber es muß ebenſowohl verſtattet ſeyn, das größere und mächtigere Werk in der Ilias zu erkennen.

Man war längſt gewohnt, unſer Planetenſyſtem gegen das unermeßliche Ganze als verſchwindenden Punkt zu denken; das verhinderte nicht, mit Hülfe eines Analogieſchluſſes, der, bei ſo großem Mißverhältniß zwiſchen dem wovon und dem worauf geſchloſſen wird, ſonſt überall als ein höchſt gewagter und unſicherer gegolten hätte, die Organiſation des uns bekannten Syſtems über den ganzen Himmel zu verbreiten und auf das Weltſyſtem auszudehnen, worin beſonders Kant in einer ſeiner früheſten Schriften vorausgegangen war, über deſſen Theorie des Himmels ich ſchon im Jahr 1804 bald nach Kants Tode mich ganz auf ähnliche Weiſe ausgeſprochen[1]. Um ſo mehr haben wir uns der erweiterten Beobachtungsmittel zu erfreuen, die den Erfolg hatten, die geiſttödtende und zu nichts führende Einförmigkeit des Weltſyſtems wenigſtens einigermaßen zu brechen, durch Entdeckung der Doppelſterne, wo nämlich wahrzunehmen iſt, wie um einen ruhenden Centralſtern ein anderer, nicht ein relativ dunkler oder an Maſſe geringerer, ſondern ein ihm gleichkommender (wo ich nicht irre in einem Fall ſogar ein größerer) ſich bewegt, und daß in dieſen, von unſerm Standpunkt entfernteren Regionen die Diſtanzen vielmehr abzunehmen ſcheinen, indem nach Herſchel und Struve bei mehreren Doppelſternen der Abſtand des beweglichen von dem Centralſtern kaum einen Durchmeſſer des letzten, bei anderen wenige Durchmeſſer deſſelben beträgt. Und da auch der umlaufende Stern zuweilen wieder in mehrere ſich auflöst, ſo ſieht man wenigſtens, daß hier Verhältniſſe walten, die von den früher allein angenommenen bedeutend abweichen.

Das Grenzenloſe im Raum wird ſich demnach allenfalls überwinden laſſen, und wie dem materiellen Univerſum eine Grenze geſetzt ſeyn könne, iſt vorhin gezeigt worden. Aber werden wir uns von dem Grenzenloſen der Zeit, von der unbeſtimmbaren, durch keine Zahl auszuſprechenden Zeitlänge ebenſo befreien, welche die ſogenannte Paläontologie bedarf, um die Erde von ihren früheſten Zuſtänden in den gegenwärtigen gelangen zu laſſen? Bekanntlich zeigt das älteſte Gebirg keine Spur von organiſchem Leben, von da an folgen Schichten auf

---

[1] Der Aufſatz, in einer wenig verbreiteten Zeitſchrift erſchienen, blieb ziemlich unbekannt, ſoll aber in einer Geſammtausgabe meiner Werke eine Stelle finden.

Schichten mit Abdrücken und Ueberbleibſeln organiſcher Weſen, aber jede jüngere Schichte bringt neue Formen mit, indeß ein Theil der früher dageweſenen Pflanzen und Thiere verſchwindet, von Schichte zu Schichte iſt der Inhalt ein anderer bis zur jetzigen Welt, welcher zu bleiben beſtimmt war, die aber andere Arten und Familien enthält, als ſelbſt die jüngſte der vorausgegangenen enthielt. Indem man nun vorausſetzt, jede dieſer offenbar voneinander abgeſetzten Zeiten habe einen Verlauf für ſich, für ſich eine wirkliche Dauer gehabt, ſo entſteht die Frage, welche Zeit die ganze Folge = A + B + C + D + E (ſo wird es erlaubt ſeyn ſie zu bezeichnen) in Anſpruch genommen habe, um zu verlaufen. Da iſt es denn kein Wunder, von nichts als Millionen Jahren zu hören; ſelbſt einem Mann, wie der übrigens höchſt ehrenwerthe Buckland, iſt dieſer Ausdruck ein ganz geläufiger. Schon die Unbeſtimmtheit, die hier unvermeidlich iſt, mußte zeigen, daß man ſich hier auf dem Holzweg[1] befindet. Die Natur (um das in jener Folge ſich Bewegende ſo zu benennen) könnte bis zu B allein oder bis zu C, D, oder E eine Million Jahre brauchen, aber warum nicht zehn, nicht hundert, nicht tauſend? Das eine hätte gerade ſo viel für ſich als das andere. Auch menſchliche Werke werden oft nur durch eine Folge von Arbeiten zu Stande gebracht, deren jede eine eigne Zeit fordert. Aber man hat hier mit einer identiſchen Zeit zu thun; dieſe Zeiten ſind nur Momente Einer Zeit; wogegen für die Folge durch ihren Inhalt verſchiedener Zeiten, wie ſie in der Geſchichte der Erde angenommen werden, eine Succeſſion völlig gleicher Momente, wie die der jetzigen Zeit, wo im Ganzen immer daſſelbe auf daſſelbe folgt, kein Maß abgeben kann. Die Folge von A + B .... + E kann mit der Folge E + E + E nicht von gleicher Art ſeyn; man kann nicht fragen, wie oft hat E + E geſetzt werden müſſen, ehe die Natur von A zu B, von der noch völlig unorganiſchen Zeit zur anfangenden organiſchen, von dieſer, von der Zeit der unvollkommenſten Organiſationen bis zur Zeit der vollkommenſten, des Menſchen, gelangte. Da wir nun überhaupt von keiner wirklichen Zeit wiſſen, als der mit der Jetztwelt geſetzten, als E + E + E geſetzten, ſo werden wir dem Ungereimten am gewiſſeſten uns entziehen, wenn wir ſagen: In der Wirklichkeit iſt die letzte Zeit die erſt geſetzte, der die früheren (A .... D) nur folgen, indem ſie in jener (in E) nur als *vergangen* erſcheinen, jede nach dem Maß ihres Vorausgehens, ihrer Entfernung von E.

---

[1] „Holzweg, ein Weg, der in einem Walde von Holzhauern gemacht worden und an keinen beſtimmten Ort geht.“ Adelung.

Wenn man hiegegen einwenden wollte, daß gleichwohl innerhalb dieſer begrabenen und untergegangenen Welt ſich unwiderſprechliche Anzeigen finden eines längeren wirklichen Tageweſenſeyns der jetzt als vergangen erſcheinenden Bildungen: ſo würde ich antworten: In der Ideenwelt iſt nichts unbeſtimmt, der Möglichkeit nach einem jeden nach der höheren oder tieferen Stelle, die es in derſelben einnimmt, ein weiterer oder engerer Kreis des eigenen Daſeyns gezogen, der auch in der Erſcheinung, alſo auch in dem als vergangen Geſetzten ſich ausdrückt, weil er zu ſeinem Weſen gehört, und deſſen eigentliche Dauer, weil ſie nicht dazu kommt ſich explicite darzulegen, wenigſtens implicite erhalten und auch angezeigt iſt, z. B. durch die Jahresringe, die gar nicht oder wenig bemerklich in den früheren Perioden an Baumſtämmen der tertiären Braunkohlenformation ſich zählen laſſen, mit welcher allein ſchon, wenn man die Zeit berechnet, die das Heranwachſen und die Mineraliſirung ſo erſtaunlicher Maſſen erfordert hätte, leicht die beliebte Zahl von Jahrtauſenden zu erreichen wäre. Je näher dem letzten, zu bleiben beſtimmten Syſtem, deſto, daß ich ſo ſage, ſelbſtgeſchichtlicher, d. h. eines eigenen, geſchichtlichen Lebens fähiger, erſcheint jedes, und indeß den früheſten Gliedern der Thierwelt nur ein ununterſchiedenes Daſeyn, ein Daſeyn in Maſſe zukommt, finden ſich unter den ſpäteren ältere und jüngere Individuen derſelben Art. Es kann a priori beſtimmt ſeyn, wie jedes erſcheinen werde, *wenn es erſcheint*, der ſibiriſche Mammuth von ſtarrendem Eis umgeben, die reißenden Thiere der letzten, vormenſchlichen Zeit nur noch in Höhlen die letzten Zufluchtsörter findend. Denn natürlich iſt, daß jedes nur erſcheine, wie es am Ende der ihm beſtimmten Dauer ſeyn kann, daß *alles* in der

Idee hypothetiſch Geſetzte in der eintretenden Wirklichkeit als wirklich erſcheine.

Ich weiß, welche Zumuthung für viele ſelbſt im Denken nicht Ungeübte in dieſen Andeutungen liegt. Aber ſo wohlfeil, als die meiſten meinen, wird dem Menſchen die Wahrheit überhaupt nicht geboten, und man ergibt ſich dem Denken nicht, um ſchwach, ſondern um ſtark zu ſeyn, nicht um bloß das mit Händen zu Greifende auf ſich zu nehmen, das Wunderliche und Verborgene aber als eine für den Verſtand zu ſchwere Laſt abzuwerfen. Wenigſtens mußte, wer an einen wirklichen geſchichtlichen Verlauf glaubt, auch wirkliche ſucceſſive Schöpfungen annehmen. Manche finden hierin keine Schwierigkeit, weil bloß ihre Imagination damit beſchäftigt iſt und ſie ſich ganz im Allgemeinen halten. Wenn aber ein ſo kluger Naturforſcher wie Cuvier von wirklichen, ſucceſſiven Schöpfungen nichts wiſſen will, ja ſie für unmöglich erklärt, ſo kann man dieß wohl als ein Zeichen anſehen, daß er bei der wirklichen, d. h. ins Beſtimmte und Einzelne gehenden, Ausführung auf materielle Unmöglichkeiten geſtoßen iſt. Cuvier hat nicht für gut gefunden, dieſe Unmöglichkeiten namhaft zu machen. Eine Geſchichte in gewiſſem Sinn, nämlich eine Folge von bloß äußeren Ereigniſſen, nimmt er aber dennoch an. Wenn unter den Ueberreſten organiſcher Weſen ſogar bis in das ſogenannte Diluvium nicht bloß keine Spur von Menſchen, ſondern auch keine aller mit den Menſchen lebenden Arten angetroffen wird, ſo hat dieß nach Cuvier keinen innern Grund, die Thatſache beweiſt nicht, daß der Menſch und dieſe Arten damals nicht exiſtirten, ſie befanden ſich zur Zeit der jedesmaligen Kataſtrophe nur in einer andern, von dieſer nicht betroffenen Gegend der Erde, von der aus ſie erſt in der Folge ſich weiter verbreiteten[*]. Daß alſo die im Diluvium begrabenen Thiere nicht mehr exiſtiren, dagegen andere exiſtiren, darin iſt keine Vernunft, ſondern bloßer Zufall. Nachdem ſo die geologiſchen Thatſachen allen Werth für die Vernunft verloren, iſt es wenig lehrreich zu hören, „wie oft das Leben auf der Erde durch ſchreckliche Ereigniſſe zerſtört worden, wie lebende Weſen ohne Zahl die Opfer dieſer Kataſtrophen geworden ſind, die einen, Bewohner des trocknen Landes, durch Meereseinbrüche verſchlungen, die andern, Einwohner der Gewäſſer, durch plötzliche Erhebung des Meeresbodens aufs Trockne geſetzt“[1]. Für dieſe Ereigniſſe gibt es keine Rechtfertigung, ſie ſind ſinn- und zwecklos, wenn ſie keine Beziehung auf den Menſchen haben. Wir wollen dieſe äußere Geſchichte nicht, und genügt die innere, deren vielfach zerriſſene, aber den vereinten Bemühungen des Naturforſchers und des Philoſophen doch wohl verſtändliche, Blätter uns allerdings in den aufeinander folgenden Erdſchichten vorliegen. Der Naturforſcher hat beſchränkte Zwecke, da walte er, auch dem Philoſophen zu Dank; der Philoſoph hat allgemeine und höhere Intereſſen, dieſe laſſe ihn jener ebenfalls ohne Neid verfolgen. Um aller Metaphyſik entrathen zu können, müßte alles aus der bloßen Materie erklärbar ſeyn, und doch bleibt ſchon an dem einzelnen Mineral z. B. der doppelte oder dreifache Durchgang der Blätter, wenn man nichts als Materie vorausſetzt, völlig unbegreiflich. Aus der bloßen Materie läßt ſich nicht jenes Unſichtbare ableiten, das unermüdet und gleichſam kein andres Princip kennend, als daß nichts Mögliches zurückbleibe, an die Stelle des untergegangenen andre den jetzt lebenden immer ähnlichere Arten ſetzt (die doch nicht auf dem natürlichen Wege der Zeugung, noch, was Cuvier mit rühmlicher Standhaftigkeit fortwährend geläugnet, durch ſtufenmäßige Abartung der erſten Art entſtanden ſeyn können); nicht die Gleichſam-Vorſehung, die in den letzten Perioden der vorhergehenden Formation die erſten folgenden vorbereitet, nicht die von den äußern Bedingungen unabhängige Macht, welche vorweltliche Elephanten im Eis Sibiriens beſtattet. Cuvier meint: um zu leben bedurften dieſe großen Quadrupeden einer tropiſchen Wärme; um mit Fleiſch, Haut und Haar unverſehrt erhalten zu werden und nicht wie andre als bloße Skelette zurückzubleiben, bedurfte es einer im Augenblick ihres Todes einfallenden Eiskälte, eines plötzlichen, durch keine Zwiſchenſtufen vorbereiteten Ereigniſſes[1]. Andere nun würden ſagen: ein ſolches Ereigniß ſey ſelbſt nur ein abenteuerliches, auf gut Glück und aus bloßer Nothdurft angenommenes, in ſich völlig unbegründetes. Eigentlich aber wird damit zugeſtanden, daß man ſich nicht denken könne, wie dieſer Mammuth je unter andern Umſtänden dageweſen als in denen er ſich jetzt findet, und eben dieß möchte auch von den andern Weſen, den monſtröſen Eidechſen, den Pterodactylen und andern nun entweder als Skelette oder verſteinert auf uns gekommenen Arten gelten, die ſchon in der Ideenwelt zur Vergangenheit beſtimmt, natürlich einen uns ſo fremden, fabelhaften, ja geſpenſtiſchen Charakter an ſich tragen.

---

[*] Discours sur les révolutions de la surface du globe, p. 90. Dort iſt nur vom Menſchen die Rede; wegen der Thiere ſehe man die ſchon angeführte Vie de Geoffroy St. Hilaire, die ſich auf den Cuvier zugeſchriebenen Artikel Nature im Dictionnaire des Sciences naturelles beruft.

---

[1] Discours, p. 11

In dieſer ganzen letzten Verhandlung war der Menſch vorausgeſetzt, der Eine, der auch ſchon in der Ideenwelt vorgeſehen oder erſehen, auf den alles gerichtet war (omnia ex homine suspensa), der Eine, von dem ſich die große Kriſis, die Scheidung des menſchlichen von dem göttlichen, der materiellen von der intelligiblen Welt herleitet, der Menſch, der nicht Gottes, der ſein ſelbſt ſeyn wollte (mit deſſen Erſcheinung, wie man zu ſagen pflegt, das Ausſterben der früheren Formen aufhört, oder, wie wir ſagen würden, mit dem alle die früheren Abſtufungen, Formationen, in welcher es die ſchaffende Idee nicht bis zum Menſchen gebracht hatte, als vergangen geſetzt und allein die, in welcher der Schluß erreicht iſt, in die Gegenwart tritt). Aber welche Stellung wir dieſem zum geſammten Menſchengeſchlecht geben ſollen, iſt eine große und nicht eben leicht zu beantwortende Frage. Denn wir ſehen das Menſchengeſchlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, ſondern gleich in zwei große Maſſen geſchieden, und zwar ſo, daß das Menſchliche nur auf der einen Seite zu ſeyn ſcheint. Wir ſehen einen und zwar den größeren Theil ausgeſchloſſen von allen gemeinſamen Ueberlieferungen des Geſchlechts, ausgeſtoßen von der Geſchichte, in fortwährender, ſeit dem Anfang der Geſchichte andauernder Unfähigkeit, in Staaten oder auch nur in Völker ſich auszubilden, oder an der fortſchreitenden Arbeit des menſchlichen Geiſtes, der regelmäßigen und folgerechten Erweiterung des menſchlichen Wiſſens theilzunehmen, fern von aller über bloß inſtinktive Fertigkeiten hinausgehenden Kunſt, zumal aber jedes Antheils an dem religiöſen Proceß, von dem die übrige Menſchheit ergriffen iſt, ſo entäußert, und, unter den günſtigſten äußeren Umſtänden, ſo Gott entfremdet, daß es ſchwer fällt, ja unmöglich iſt, hier auch die Seele zu erkennen, die in urſprünglicher Berührung mit dem Göttlichen war. Denn nicht bloß von den wilden amerikaniſchen Urſtämmen, die der erſte Theil unſerer Vorträge in dieſer Beziehung bereits erwähnt hat, gilt dieß; der chriſtliche Miſſionar, der in neueſten Zeiten am weiteſten über den Nil bis zum vierten Grad nördlicher Breite vorgedrungen, berichtet von den dort gefundenen reinen Negerſtämmen, die, wie er ſagt, ſeit ſo vielen Jahrtauſenden in ihren prächtigen Tropenwildniſſen ungeſtört vegetirten, ohne mit der Glaubenspropaganda alter oder neuer Völker Aſiens oder Europas in irgend eine Berührung gekommen zu ſeyn; dieſe, berichtet er wörtlich, obgleich von den ſogenannten Wundern der Natur in den großartigſten Zügen umgeben, obgleich ſie Sonne, Mond und Sterne in ungleich hellerem Glanz bewundern können, *ſind von jeder Vorſtellung Gottes baar*, und ſelbſt auf eine dunkle nebelhafte Ahndung läßt ſich bei ihnen mit keiner Art von Sicherheit ſchließen. Dagegen ſehen wir den andern Theil des Menſchengeſchlechts von Anbeginn in die größten Unternehmungen verwickelt, in der moſaiſchen Erzählung durch die Rede: „Laſſet uns einen Thurm bauen, deß Spitze bis in den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen", ſich als ein himmelſtürmendes Geſchlecht bezeichnend, das zugleich nach Ruhm und dauerndem Andenken auf der Erde trachtet; wir finden dieſes Geſchlecht früh mit Staatenbildung beſchäftigt, in Kunſt und Wiſſenſchaft ſeinen Beruf erkennend, in einem Verhältniß zu dem Gott, den es nicht laſſen kann und nicht aufhört zu ſuchen[*], an den es durch unwillkürliche und mit Nothwendigkeit ſich erzeugende Vorſtellungen dennoch gebunden iſt, unermüdet im Fortſchreiten und fähig das ſchwerſte Leid und die tiefſten Schmerzen zu tragen, die jenem andern Geſchlecht unbekannt ſind, von dem ein Nachlaut in „den unſträflichen Aethiopen" ſcheint, zu deren Mahl nach Homeros Zeus ſammt allen Himmliſchen, wie beſuchsweiſe, ſich begibt[1]; und auch nur der Stammvater jenes alles zu wagen, und zu leiden bereiten, japetiſchen, prometheiſchen, auch in dieſer Hinſicht kaukaſiſchen Geſchlechts[2], nur dieſer, ſcheint es, konnte auch der Eine Menſch ſeyn, deſſen That die Ideenwelt durchbrach, den Menſchen von Gott ſchied[3], und ihm die Welt eröffnete, worin er frei von Gott und für ſich war.

---

[1] Ebendaſelbſt.

---

[*] ζητεῖν τὸν θεὸν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν, ἢ εὕροιεν. Act. 17, 27.

Dieſer Eine Menſch kann uns nur entweder das Letzte und Höchſte ſeyn, wozu ſich das Menſchengeſchlecht erhebt, und wozu es durch verſchiedene Abſtufungen aufſteigt, oder wir werden ihn als Anfang und Erſtes anſehen müſſen, von dem die Menſchheit zu den tiefer ſtehenden Formen und Geſtaltungen durch allmähliches Aus- und Abarten herabſinkt. Aber dieſes Herabſinken, (wir wollen es offen geſtehen, hat immer etwas Betrübendes für uns, die aufſteigende Folge iſt die unſerer Vernunft zuſagende und natürliche; und ſehen wir auf den Gang der früheren vormenſchlichen Entwicklungen zurück, ſo werden wir dem Geſetz, daß die Schöpfung vom mehr Materiellen ſtufenweiſe zum Geiſtigeren, oder wie man ſonſt zu ſagen pflegt, vom Unvollkommneren zum Vollkommneren fortſchreitet, keine Ausnahme finden; denn eine Ausnahme oder ein Widerſpruch dagegen iſt es nicht, wenn die ſchaffende Thätigkeit in den erſten Gliedern des höhern Syſtems gegen die letzten des vorangegangenen wieder zurückzuſchreiten ſcheint, nicht, wenn ſie von Combinationen, durch die nur ein ſcheinbar Vollkommenes entſteht, wieder auf das Einfache zurückkehrt. Noch in anderer Beziehung aber ſcheint der vormenſchliche Inhalt der Schöpfung vorbildlich für den menſchlichen. Denn wir ſehen in jener nicht die einzelnen Arten der organiſchen Weſen, ſondern ganze, dieſe unter ſich begreifende Syſteme aufeinander folgen, deren jedes eine Welt, eine Schöpfung für ſich iſt. Und ſo ſehen wir, daß jede der ſogenannten Racen ſelbſt Abſtufungen und Unterſchiede enthält, die man mit dieſem Namen belegen könnte, ſie ſelbſt alſo keine Race oder Abart, ſondern in der That ein ganzes Menſchengeſchlecht — verſteht ſich in einer früheren Schöpfungsepoche — iſt.

---

[1] Iliad. I, 423.

[2] Audax omnia perpeti
Gens humana ruit per vetitum nefas.
Audax Japeti genus,
Ignem fraude mala gentibus intulit.
Horat. Carm. I, Ode III, 25.

[3] Das Heſiodiſche:

καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι,

an der jetzigen Stelle nicht erklärbar, ſtammt offenbar aus einem andern Zuſammenhang.

Es würde ſogar vielleicht nicht einmal ſonderliche Mühe koſten, zu beweiſen, daß die ſchwarze ſogenannte Race in ſich alle Abſtufungen des Menſchengeſchlechts durchläuft, und von der dem Thier nächſten Stufe, dem eigentlichen Neger[1], alle Zwiſchenglieder, z. B. der mongoliſche Typus, bis in die Nähe der kaukaſiſchen Race in ihr ſich aufweiſen laſſen. Denn es iſt bekannt, welche große Unterſchiede und wirklich verſchiedene Racen zwiſchen den Schwarzen ſelbſt ſich finden, wenn man z. B. was Geſichtsbildung und Geſtalt betrifft die übrigens tiefſchwarzen Jaloffen oder die Eingebornen von Congo oder die Fullahs mit den mißbildetſten und affenähnlichſten, oder was geiſtige Fähigkeiten betrifft die Mandingos oder Aſhantees mit den geiſtig verſunkenſten Negerſtämmen jenſeits des Senegal vergleicht. In den Kaffern und Abyſſiniern iſt der Kreis der rein Schwarzen bereits überſchritten, aber der Schlußſtein dieſer ganzen Formation iſt über ihnen; unter den Neueren hat bereits Denon, ein Mann, dem man hierüber ein Urtheil zutrauen kann, es ausgeſprochen, daß dem ägyptiſchen Typus, wie er in den alten Sculpturen, und lebendig noch jetzt in den heutigen Kopten,

---

[1] La plus dégradée des races humaines, celle des Nègres, dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence ne s'est élevée nulle part au point d'arriver à un gouvernement régulier, ni à la moindre apparence de connaissance suivie, n'a conservé nulle part d'annales, ni de traditions anciennes. Cuvier, Discours, p. 140

Abkömmlingen der alten Aegypter, ſich darſtellt, der Negertypus zu Grunde liegt, und letzterer eigentlich nur die Karrikatur des erſten ſey. Unter den Alten ſtand bis jetzt Herodotes wegen der früher als räthſelhaft erſchienenen Aeußerung[1] ungerechtfertigt da; das Urtheil der Neueren zeigt, daß ihr eine Thatſache zu Grunde liegt, die, wenn ſie auch allerdings noch zu weiteren Erörterungen Anlaß gibt, wenigſtens im Allgemeinen eine richtige iſt. Und wenn dieſes Verhältniß erſt von der phyſiſchen Seite außer Zweifel geſtellt, werden weder Sitten und Gebräuche noch ſelbſt die religiöſen Vorſtellungen der Aegypter dieſe Verwandtſchaft verleugnen, nach welcher der Aegypter zu dieſem, der Natur, oder, was hier daſſelbe iſt, der Idee nach älteſten Menſchengeſchlecht gehört.

Ganz ebenſo ſehen wir auch in der vormenſchlichen Zeit in den letzten Gliedern einer Formation die erſten Glieder der folgenden potentiâ vorhanden, wenn ſie auch erſt in dieſer zur vollen Wirklichkeit gelangen; und wie die Natur eben an einem ſolchen Punkt abbricht, um in einem folgenden von vorn anzufangen, ſo folgt auch ein Menſchengeſchlecht auf das andre, auf das ſchwarze das mongoliſche, jenem am nächſten durch Schädelbildung und phyſiſche Stärke, und dem es auch in ſich ſelbſt nicht an Abſtufungen fehlt, noch ſelbſt an Extremen, wenn man die das Eismeer umwohnenden Menſchen, deren einziger Reichthum das Rennthier, oder die in unermeßlichen Steppen von Roßmilch lebenden Stämme mit den Einwohnern des großen Reichs im fernen Oſten Aſiens vergleicht, das den Ackerbau zur Grundlage hat, und mit feſten Wohnſitzen Künſte und Wiſſenſchaft, Gewerbe jeder Art und eine wie von Ewigkeit beſtehende und vom Himmel kommende Verfaſſung kennt.

Dem mongoliſchen folgt das amerikaniſche Geſchlecht; denn daß die Ureinwohner Amerikas ein durchaus gleichartiges Geſchlecht ſind, haben Dr. Mortons Crania Americana (aus allen Gegenden, auch Grabhöhlen Perus und Mexikos zuſammengebracht) zur Thatſache erhoben, welche beweiſt, daß von Canada bis zum Feuerland, vom atlantiſchen bis zum ſtillen Meer derſelbe Typus der Schädelbildung herrſcht. Und wie viele Zwiſchenglieder verſchwunden ſeyn mögen (wie von den Baumeiſtern der großen Umwallungen im Norden Amerikas keine andere Spur zurückgeblieben), neugeſchärfte Aufmerkſamkeit wird doch noch einen Theil der Abſtufungen entdecken, die zwiſchen den Extremen ganz zum Thieriſchen zurückgehender, durch Hautfarbe ungewöhnlicher Stämme (wie der „erdfreſſenden Otomacken" am Orinoco) und jener alten, zu förmlicher Staatenbildung fortgegangenen Bevölkerung von Peru und Mexico in der Mitte liegen müſſen, und beweiſen würden, daß auch das amerikaniſche Geſchlecht ein in ſich abgeſchloſſenes und ganzes war. Man könnte verſucht ſeyn als unwiderlegliche Einwendung gegen dieſe durchgängige Einheit des amerikaniſchen Menſchengeſchlechts die Unzahl der Sprachen anzuführen, die, wie ſchon im erſten Theil dieſer Vorträge bemerkt worden, oft nicht bloß zwiſchen Stämmen, ſondern von Familie zu Familie verſchieden ſind. Vielmehr aber möchte dieſe Erſcheinung ein Zeugniß dafür ablegen, daß dem amerikaniſchen Geſchlecht die richtige Stelle angewieſen worden. Dieſe Menge von Sprachen möchte nur auf den erſten rohen und mißlungenen Verſuch einer höhern Sprachbildung deuten, zu dem dieſes Geſchlecht berufen war, das auch phyſiſch dem Mongolen am nächſten ſteht. In den mongoliſchen Idiomen behauptet, wie bekannt, der einzelne Laut eine ſolche Selbſtändigkeit, daß ihm alle organiſche Verbindungsfähigkeit abgeht, und man in gewiſſem Sinn ſagen kann, dieſe Idiome ſeyen ohne alle Grammatik. Im Gegenſatz hiemit mußte die nächſt höhere Stufe der Verſuch ſeyn, die Selbſtändigkeit der Elemente ganz aufzuheben, die verſchiedenen Theile und Beſtimmungen jeder einen vollſtändigen Satz ausdrückenden Rede in Ein Wort zuſammenzuziehen und zu verſchmelzen. Dieſes Einverleibungs-Syſtem, wie es W. von Humboldt genannt hat, bildet, wie man verſichert, den gemeinſchaftlichen Charakter der ſo zahlreichen amerikaniſchen Idiome. Aber eben mit dieſem erſten Verſuch einer grammatiſchen Sprachbildung war der Anlaß zum Auseinandergehen auch in materieller Hinſicht gegeben. Denn das Grammatiſche iſt ein relativ Künſtliches und Willkürliches, und die ſich formell nicht mehr verſtehen, werden bald auch in Anſehung des Materiellen auseinander gehen und ſich gegenſeitig unverſtändlich werden.

---

[1] Vergl. S. 99.

Nicht weniger nun aber als das amerikaniſche erweiſt ſich auch das malayiſche als ein zuſammengehöriges, gleichartiges, durch weſentliche Einheit der Sprache, wie durch übereinſtimmende Schädelbildung, und es hatte daher Blumenbach, deſſen Unterſcheidungen und Benennungen ſich bis jetzt zum Wunder bewähren (denn auch den Namen der kaukaſiſchen möchten wir uns nicht gern verleiden laſſen) — dieſer treffliche Naturforſcher hatte ganz Recht, alle über die Inſeln des Südmeers verbreiteten Stämme wenigſtens als zu Einer Race gehörig anzuſehen, wenn wir gleich dieſes Wort zurückweiſen müſſen; denn wenigſtens in dem Sinn, wie man bei Pferden von arabiſcher, engliſcher, ſchwediſcher Race ſpricht, kann man von dem ſchwarzen Papua und dem hellfarbigen Auſtralier gewiß nicht ſagen, ſie ſeyen von Einer Race, wenn ſie auch zu Einem Geſchlecht gehören. Denn als wollte die Natur, welche hier nur die Idee iſt, eh' ſie das Letzte erreicht, noch einmal das Ganze wiederholen, geht ſie auf der einen Seite zu den Negern zurück in den Papuas und Alfurus, von der andern Seite grenzt das hellere Geſchlecht phyſiſch und ſprachlich an das indiſche. Wir haben ſchon bemerkt: was in den letzten Gliedern einer vorausgehenden Formation noch nicht zum Actus gelangen kann, iſt wenigſtens der Potenz nach vorhanden. Denn weiter wird die neuerlich behauptete Verwandtſchaft zwiſchen den malayiſch-polyneſiſchen Idiomen und dem indo-germaniſchen Sprachſtamm ſchwerlich nachzuweiſen ſeyn, als zwiſchen alt-Aegyptiſchem und Semitiſchem, von welchem allerdings man ſagen könnte, es ſey in jenem potentiâ enthalten. Anders wird man ſich auch nicht erklären können, wenn ein, auch nach Salt und Ritter, urſprünglich africaniſches und unleugbar dem ſchwarzen Geſchlecht angehöriges Volk, die Abyſſinier, der Sprache nach zu den ſemitiſchen Völkern gehört; bei dem Abyſſinier, ſcheint es, reicht die Berührung mit arabiſchen Stämmen hin, ſein ſchlummerndes Sprachvermögen zu einer wirklichen ſemitiſchen Sprache zu erwecken, während die einſt von dieſem Stamm wirklich geſprochene ihm jetzt wenigſtens noch die heilige iſt. Der vage Begriff von

Verwandtſchaft der Sprachen reicht für dieſe Unterſuchung nicht aus: überraſchende Ergebniſſe würden vielleicht ſich zeigen, wenn man auch auf die verſchiedenen Sprachſtämme jenes große Geſetz anwenden lernte, auf welchem die urſprüngliche Verknüpfung alles von Stufe zu Stufe ſich Aufbauenden beruht. Man kann nicht alles mit Begriffen erfaſſen, wie ſie die bloßen Sinne darbieten. Gewiß ohne Erfahrung iſt in dieſen wie in verwandten Forſchungen nichts auszurichten; es ſcheint überflüſſig, dieß irgend einem halbweg Unterrichteten und Verſtändigen zu Gemüth führen zu wollen. Lehrer ſolcher Art überſehen meiſt, daß die Verhältniſſe in der Wirklichkeit ſelbſt von der Art ſind, daß ſie nur durch *philoſophiſche* Begriffe auszuſprechen ſind; man kann ohne ſie wohl von den Dingen der Erfahrung reden, aber ſo, wie Menſchen die Steine eines Gebäudes ſehen könnten, ohne eine Vorſtellung vom Gebäude zu haben.

Es iſt hier nun der Ort zu bemerken, daß ſo wenig als die Hauptſyſteme, ebenſowenig die einzelnen Glieder derſelben durch Degeneration zu erklären ſind; denn auch dieſen (Gliedern jeder Formation) iſt ein ſolcher Charakter von Urſprünglichkeit aufgedrückt, daß man keines von dem andern ableiten kann. Unterſchiede, wie die von *Kaffer*, *Abyſſinier*, *Aegypter*, gehen bis in die Ideenwelt zurück. Aber wie kommen wir nun von den einzelnen, verſchiedenen Geſchlechtern zu dem großen, dem Einen Menſchengeſchlecht, deſſen Idee wir nicht aufgeben können? Wir haben uns bisher mit dem Unterſchied beſchäftigt; wie gelangen wir zu der Einheit? Dieſe Einheit kann offenbar nicht wieder in einem Geſchlecht, alſo ſie kann nur in einem Individuum liegen, in Einem Menſchen, von dem alle Geſchlechter ihren Namen erſt erhalten, der ſelbſt kein Geſchlecht iſt (als erſt in der Folge, durch Zeugung), der *ſeiner Natur nach* der einzige iſt, als der wahre, der eigentliche Menſch, von dem erſt alle andern ſo genannt werden, die in der Ideenwelt nur als Stufen zu ihm vorhanden waren, und in die Erſcheinung erſt eintraten, nachdem durch jenen die Pforte zur Wirklichkeit aufgethan iſt, der darum auch in der älteſten Erzählung, auf die wir hiemit zurückkehren[1], keinen andern Namen hat, als den *des* Menſchen (haadam mit dem Artikel). Gegen alle vorausgehende Geſchlechter verhält ſich alſo jener Menſch allein als Actus; in allem andern verſchieden und unter ſich wieder abgeſtuft, ſind ſie nur in Hinſicht auf den Einen ſich gleich; dieſer Bezug iſt ihr Gemeinſchaftliches, und es begründet ſich dadurch eine ganz andere und höhere Einheit des Menſchengeſchlechtes, als jene bloß phyſiſche, die man aus der behaupteten unbedingten Zeugungsfähigkeit aller Racen miteinander ableitet, wobei man ſich übrigens der Frage nicht entſchlagen kann, ob Beobachter in der Lage geweſen, Verbindungen von Mulatten mit Mulatten oder von Meſtizzen mit Meſtizzen ſo ununterbrochen und anhaltend zu verfolgen, als nöthig wäre, um mit Sicherheit zu behaupten, daß zwiſchen dieſen die Zeugungsfähigkeit eine unbeſchränkte ſey, und nicht ebenfalls ihre Grenze habe, wie ſie bei Blendlingen, wie ſie aus der Paarung z. B. von Schaf und Ziege, Wolf und Hund, entſtehen, höchſtens auf einige Generationen ſich erſtreckt [1].

---

[1] Vergl. die ſiebente Vorleſung.

Mit *dieſer* Einheit iſt nun aber unmittelbar auch der *einheitliche Urſprung* des Menſchengeſchlechts gegeben. Denn in Anſehung der Wirklichkeit ſind die in der Idee vorausgehenden Geſchlechter an den Einen gewieſen, welcher dann *der durch ſich ſelbſt wirklich ſeyn könnende* iſt; mit dieſem und durch ihn treten auch ſie erſt aus der Ideenwelt heraus und in das materielle Daſeyn, ein jedes in ſeiner Art, nach ſeiner Stufe und an den ihm beſtimmten Ort; denn auch darin konnte keine bloße Zufälligkeit walten, im Gegentheil ſind ſie ſogar urſprünglich auseinander gehalten, und der römiſche Dichter, der nichts von Amerika und nichts von Auſtralien wußte, hat wahrſagenden Geiſt bewährt, wenn er ausſpricht, daß durch göttliche Fürſorge uneinbare Länder (dissociabiles terras), d. h. uneinbare Geſchlechter, durch den Oceanus abgeſchieden. Denn wenn auch andere Forſcher ſich mit dieſer Unterſuchung ausdrücklicher, als es uns hier geſtattet iſt, beſchäftigen können, wollen wir wenigſtens dieſe eine Erſcheinung nicht übergehen, welche anders Denkende auf ihre Weiſe zu erklären verſuchen mögen, die Erſcheinung, daß die beiden, von uns für höher dem eigentlichen Menſchen näher ſtehend angenommenen, aber eben darum ſchon im Verhältniß ihrer weiteren Entfernung von dem Thier weniger als Neger und Mongolen ſelbſtändig, weniger um ihrer ſelbſt willen ſeyende Geſchlechter, daß eben dieſe, zur Coexiſtenz mit dem japetiſchen Geſchlecht genöthigt, in dieſem Zuſammenſeyn nicht beſtehen können, ſondern unabwendlichem Untergang zueilen. Schon iſt von den amerikaniſchen Ureinwohnern vorauszuſehen, daß ſie, nicht durch die Gewaltthaten der Europäer, ſondern durch die fortwährende Berührung mit dem fremden Geſchlecht, früher oder ſpäter ganz verſchwinden. Aber auch von den Sandwich-Inſeln wird berichtet: fortwährend zeigt ſich das Phänomen der großen Sterblichkeit unter den Ureinwohnern, die mit der Ankunft der Europäer angefangen hat. Dieſe Erſcheinung folgt überall ſogar bei der erſten Berührung, ohne daß das wüſte Leben des europäiſchen Schiffsvolks Einfluß darauf zu üben Zeit gehabt hätte. Es ſind neue großartige Krankheiten, die unter den Wilden ausbrechen und mehr Menſchen hinraffen, als früher die blutigen und oft grauſamen Kriege, die ſie unter ſich führten, dahingerafft haben.

---

[1] Daß es mit Fortzeugungen wenigſtens unter Meſtizzen nicht anders ſich verhalte, iſt mir ſpäter von Kundigen verſichert worden.

Wer ſich einigermaßen vergegenwärtigt, welche unüberwindliche Schwierigkeiten der phyſiſchen Abſtammung von Einem Menſchenpaar und der Verbreitung des Menſchengeſchlechts von Einer Gegend über die ganze Erde, ja oft nur über Einen Welttheil ſich entgegenſtellen — ich erinnere nur an die ſehr ins Einzelne gehenden Bemerkungen des ſchon im erſten Theil dieſer Vorträge mit gerechter Anerkennung erwähnten Don Felix Azara; ich erinnere auch an die Frage: welche Urſachen mächtig genug ſeyn konnten, aus milderen Himmelsſtrichen kommende Menſchenſtämme in die Polarländer zu treiben, ja in den dahin verſchlagenen ſogar eine durch nichts überwindliche Anhänglichkeit an eine ſolche unwirthliche Heimath hervorzubringen — wem alſo dieſe Schwierigkeiten bekannt, der ſollte, ſcheint es, eine Anſicht willkommen heißen, die dieſer Schwierigkeiten überhebt, ohne darum gegen höher beglaubigte und mit Recht, weil ohne ſie, wie ſich gezeigt, an eine Einheit und einen einheitlichen Urſprung des Menſchengeſchlechts gar nicht zu denken wäre, ängſtlich gehütete Wahrheiten anzuſtoßen. Mit der vom Idealismus hergeleiteten Anſicht hat es eine ſolche Bewandtniß. Denn auch ſo gibt es Einen erſten Menſchen, von dem aus aller Menſchen Geſchlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen [1], Einen erſten Menſchen, „durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen“ [2], aber von dem auch der göttliche Funke, der Geiſt der Freiheit und Selbſtbeſtimmung auf alle Geſchlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, ſich fortleitete. Denn das iſt das Weſentliche; und was ſonſt damit verbunden wird, insbeſondere die Vorſtellung, daß der erſte Menſch eine völlig menſchenleere, erſt durch ſeine Abkömmlinge zu bevölkernde Welt vor ſich gefunden, damit ſtimmt wenigſtens die moſaiſche Erzählung nicht überein, denn dieſe läßt die unmittelbaren Abkömmlinge des erſten Menſchen zwar nicht mehr im urſprünglichen Ort der Wonne, aber noch immer in der Nähe deſſelben und im Angeſicht Gottes wohnen, der erſte aber von dieſem noch immer ſeligen und umhegten Bezirk Ausgeſtoßene, ins Land der Verbannung, ins Weite und Grenzenloſe Gehende fürchtet nicht, dort einſam zu ſeyn, ſondern ein anderes Geſchlecht zu finden, das ihn todtſchlage [3].

Schon dieſe Erzählung, zumal wenn hinzugenommen wird, daß den Nachkommen des Kain zugleich die erſte Erfindung der Künſte, ihm ſelbſt nach Geburt ſeines erſten Sohnes die Gründung der erſten, nach deſſen Namen genannten Stadt zugeſchrieben wird, läßt den Anfang des geſchichtlichen Lebens der Menſchheit darin erkennen, daß das göttliche, dem erſten, dem durch ſich ſelbſt wirklich gewordenen Menſchen entſtammende Geſchlecht mit den andern unſelbſtändigen Geſchlechtern ſich berührte und vermiſchte; in keinem der beiden für ſich lag die Nothwendigkeit einer geſchichtlichen Bewegung, denn weder der reine Actus noch die bloße Potenz ſind dazu ausreichend. Gegen den erſten, den eigentlichen Menſchen ſind die verſchiedenen Geſchlechter nur Stoff, allerdings ſo, daß ſie potentiâ näher und ferner von ihm ſeyn können, nur ihre Spitzen ſich unmittelbar mit ihm berühren, ohne daß ſie darum für ſich zur geiſtigen Thätigkeit übergehen konnten, ſowie mit der Folge, daß die von dem höhern Geſchlecht ausgehende Wirkung dem einen Theil der andern zur wirklichen Erhöhung ins Göttliche, dem andern zum Gericht (zur Kriſis), zur Herabſetzung unter das Menſchliche gereicht. Merkwürdig und ein Zeugniß für das hohe Alter dieſer Erzählung iſt, wie der Uebergang vermittelt wird; im Sinn einer ſpätern Zeit, wohin manche gern dieſe früheſten Kunden verweiſen möchten, lag es nicht mehr, die Vermiſchung des göttlichen mit dem an ſich bloß materiellen Geſchlecht als Folge einer Unthat, und eines in jenem Geſchlecht eingetretenen, bis zum Mord gehenden Zwieſpalts vorzuſtellen.

---

[1] Act. 17, 26: *ἐποίησεν ἐξ ἑνὸς* (*αἵματος* iſt zweifelhaft, weil es Cod. Alex. nicht hat) *πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς.* In demſelben Zuſammenhang ſpricht der Apoſtel von vorausbeſtimmten Zeiten (*προστεταγμένους καιρούς*) und Grenzen des Wohnens der Völker und Stämme.

[2] *Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*, Röm. 5, 12. — *Δι' ἀνθρώπου* (durch einen Menſchen, wie 1. Cor. 15, 21) *ὁ θάνατος*, 1. Cor. 5, 21.

[3] Genes. 4, 14. 16.

Deutlicher tritt der Gegenſatz und der Zuſammenhang zwiſchen dem göttlichen und den bloß natürlichen Geſchlechtern in der ſpäteren Erzählung von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menſchen hervor, die ſich miteinander verbanden und zuerſt „die Rieſen, die von Urzeiten her Gewaltigen und Berühmten“, die erſten Heroen der Geſchichte, erzeugten[1]. Hier iſt nicht, wie man wohl gemeint, von Verehrern des wahren Gottes, es iſt von dem ſelbſtgöttlichen Geſchlecht die Rede, das in der Verbindung mit dem materiellen die Initiative der Geſchichte hat, von dem ſich alles herſchreibt, was in der Geſchichte Großes, Mächtiges, Göttliches nicht bloß in äußern Thaten, ſondern auch in Thaten des Geiſtes und des Erkennens, ſich herſchreibt. Denn wenn Gleiches nur von Gleichem, entweder urſprünglich ihm Gleichen oder ihm Gleichgewordenen erkannt wird, ſo iſt auch alles *Erkennen* des Göttlichen nur dem Selbſtgöttlichen des Menſchen gegeben, ohne das nur ein *Seyn*, aber ein erkenntnißloſes, in Gott möglich *war*.

---

[1] Genes. 6, 1 ff.

Die moſaiſche Erzählung bringt dieſe geſchlechtliche Verbindung zwiſchen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menſchen in Zuſamhang mit der Sündfluth[1], von welcher an nur Ein Menſchengeſchlecht iſt, alle Geſchlechter und Völker von den Söhnen des einzigen Noah hergeleitet werden mittelſt einer Genealogie, die übrigens noch andere Räthſel darbietet, z. B. wenn Miſraim (der Aegypter) und ſogar Kanaan (der Phönikier, deſſen griechiſcher Name indeß vielleicht ſchon auf eine farbige Unterſcheidung hindeutet), wenn dieſe Brüder des Kuſch (alſo des äthiopiſchen Geſchlechts) und Söhne Hams genannt werden[2], wofür ſchwerlich eine Erklärung ſich finden möchte, wenn nicht in den früher — freilich mehr angedeuteten als entwickelten Anſichten; denn es liegt noch ein weiter Weg vor uns, der zu langes Verweilen beim Einzelnen verbietet. Indeß ſind wir nicht beſorgt, daß dieſe Anſichten nicht noch ihre Würdigung und vielleicht eine glänzendere Ausführung finden, als wir ihnen zu geben im Stande geweſen wären. Von höchſter Merkwürdigkeit iſt, daß nach dieſer Genealogie das ſtärkſte Geſchlecht den Stoff hergegeben zu den erſten in der Geſchichte mächtig gewordenen Völkern. Denn „Chus zeugete den Nimrod, der fing an ein gewaltiger Herr zu ſeyn," d. h. er war der erſte dieſer Art auf Erden, und „der Anfang ſeines Reichs war Babel — —", und nach ihm wird erſt der Semite Aſſur (wenn anders dieſer gemeint iſt) als Gründer von Niniveh genannt.

Auf die moſaiſchen Ueberlieferungen wird man ſich alſo ſchwerlich gegen uns berufen; auch laſſen ſich zumal Naturforſcher, die noch heutzutag die Abſtammung des Menſchengeſchlechts von Einem erſten Paar vertheidigen, am wenigſten durch theologiſche, eher durch gewiſſe philanthropiſche Rückſichten beſtimmen, die in dem falſchen Eifer, den ſie erwecken, mit gehäſſigen Anſchuldigungen gegen ihnen entgegengeſetzt ſcheinende nicht immer unverträglich ſind. Da iſt es denn beſſer, für den Fall z. B., daß man unſerer Unterſcheidung verwerfen ſollte, ſie leite am Ende auf eine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung der Sklaverei und des Negerhandels und aller Gräuel, die ſich das höhere Geſchlecht gegen die untergeordneten erlaube: es iſt beſſer, ſage ich, gleich offen zu bekennen, daß es unſerer Ueberzeugung nach unmöglich ein böſer, menſchenfeindlicher Geiſt ſeyn konnte, mit welchem der edle Las Caſas den Gedanken ins Werk ſetzte, ſtatt des ſchwachen amerikaniſchen das ſtarke africaniſche Geſchlecht zunächſt zur Ausbeutung der entdeckten Silber- und Goldminen zu verwenden [1], ein Gedanke, der allerdings — nicht die Negerſklaverei, denn dieſe hatten die Unglücklichen und zwar in der ſcheußlichſten Geſtalt ſchon zu Hauſe, wohl aber die Negerausfuhr zur Folge hatte, in der ein wohlwollender Geiſt zugleich das einzige Mittel ſehen konnte, jenes aufgegebene Menſchengeſchlecht der ſchrecklichſten Barbarei und viele der faſt ohne Rettung verlorenen Seelen dem ewigen Tod zu entreißen. Denn auch in dem Thier iſt ein ſelbſtiſcher Wille, eine Begierde, mit der es auf ſich ſelbſt (dem eigenen Daſeyn) beſteht; aber dieſer Wille iſt, wie ſeiner Zeit bemerkt worden, ein bloß erregter, in Anſehung des Thiers alſo zufälliger, an dem es kein eigentliches Selbſt hat, nichts Uebermaterielles, das materielle Seyn des Thiers überdauern Könnendes [2]. Und wohl könnte man die Frage aufwerfen, ob in der blinden Wuth, mit der manche Negerſtämme ſich ſelbſt zerfleiſchen, in der unſinnigen, blutdürſtigen Grauſamkeit ihrer Häuptlinge etwas anderes als ein ſolcher blinderregter Wille erkennbar ſey, und welche Ausſicht der Fortdauer demnach ein ſolcher Geiſt überhaupt (etwa der eines Königs von Dahomey) haben könne. Je verſunkener aber und thierähnlicher, deſto beſtimmter ſind ſolche Stämme an den Theil der Menſchheit gewieſen, der ſich ſelbſt zum geiſtigen Leben erhoben hat[1]. Es handelt ſich nicht darum, was wirklich, ſondern was möglicher Weiſe in ihnen iſt. Hätte der Neger im Allgemeinen für ſich ſelbſt wohl auch eine mathematiſche Wiſſenſchaft erfunden? Dennoch wiſſen wir, daß

---

[1] Das Buch der Weisheit (10, 3. 4) ſetzt ſchon die That des Kain in urſächliche Verbindung mit der Sündfluth.

[2] Genes. 10, 6.

---

[1] Las Caſas war zwar nicht Urheber der Idee, in der Bearbeitung der Minen an die Stelle der Eingeborenen Neger zu ſetzen, aber 1517 brachte er eben dieß aus, und von da an iſt der Negerhandel förmlich organiſirt worden. Siehe Alex. v. Humboldts Examen critique de l'Histoire de la Geographie du Nouveau Continent. III, p. 305—307.

[2] Das Schickſal der Thierſeelen war von je für die alte kirchliche Theologie und die mit dieſer in Verbindung ſtehende Pſychologie keine geringe Verlegenheit. — Ein neuerer franzöſiſcher Schriftſteller, dem die Aufnahme, welche ſeine Etudes sur le Timée de Platon in Deutſchland gefunden, als Beweis dienen konnte, wie neidlos hier jedes Verdienſt eines Ausländers anerkannt, wie leicht ſelbſt überſchätzt wird, hält ſich jetzt für berufen, in einer Philosophie de la nature spiritualiste die deutſche Philoſophie zu beſpötteln und ſein Urtheil über ſie auszuſprechen. Das Erſte wollten wir uns ruhig gefallen laſſen, das Andere könnten wir ihm jedoch erſt dann zugeben, wenn er uns überzeugt hätte, in der eigenen Philoſophie einen Standpunkt erreicht zu haben, der ihn zu einem Urtheil über die deutſche Philoſophie berechtigt. Den eigenen Standpunkt nun hat er, wenigſtens für Deutſche, hinlänglich durch zwei Ausſprüche bezeichnet: 1) daß die erſten Atome,

---

Körperchen von unbeſtimmbarer Kleinheit und abſoluter Stetigkeit ohne alle leeren Zwiſchenräume, doch ausgedehnt, nur unmittelbar von Gott erſchaffen werden konnten; 2) daß Gott die Seelen der Thiere, „die denken, ohne vernünftig zu ſeyn", nur vernichten kann, wie er ſie unmittelbar erſchaffen, und daß er ſie auch wirklich und ohne weiteres vernichtet. Wir geben dem gelehrten Mann zu erkennen, daß eben, um dergleichen Undenkbarkeiten zu entgehen, die deutſche Philoſophie erfunden worden. Wer dergleichen Dinge verdauen kann, werden die Deutſchen ſagen, hat noch gar kein Bedürfniß der Philoſophie und kann alſo auch keine beurtheilen; der ihm gewieſene Weg iſt, ſich blindlings der Autorität zu unterwerfen, und wir bergen nicht, daß wir in dieſer Hinſicht noch die beſten Hoffnungen von dem Genannten hegen. — Um zu zeigen, daß wir mit Kenntniß der Sache und beſonders der Quelle ſolcher Weisheit urtheilen, fügen wir aus einem mit allen kirchlichen Approbationen verſehenen Lehrbuch urkundlich und wie ſie in der urſprünglichen Abfaſſung lauten, die entſprechenden Sätze bei: „In brutis esse animas spirituales, humanis inferiores, non corruptibiles, sed **annihilabiles** et a *Deo*, postquam corruptum fuerit corpus, **annihilandas**. — Alii, wird ohne Mißbilligung hinzugefügt, non dubitant dicere, ***Daemones*** insidere bruta, operationesque humanis similes exhibere, otii fallendi gratia, donec ad locum infernalis ignis detorqueantur". Wir geben es nicht auf, Herrn H. Martin in einer Philosophie de la Nature — nicht mehr bloß spiritualiste, ſondern réligieuse oder catholique — zu dieſer letzten Meinung fortſchreiten zu ſehen, die uns vor der erſten, bis jetzt von ihm adoptirten, unverkennbare Vortheile darzubieten ſcheint.

[1] Am Rand des Mſc. ſind, als noch nähere Bezeichnung des Unterſchieds zwiſchen dem unſelbſtiſchen, bloß erregten Willen im Thier und dem Willen des hinter der Idee zurückgebliebenen, gleichſam vormenſchlichen, aber nach S. 512 der Erhöhung ins Göttliche fähigen Menſchen, die Worte beigeſchrieben: „Bei den Thieren erregter, bei den Racen bedingter Wille". D. H.

unter Einwirkung von Europäern einige dieſes Geſchlechts, unſtreitig der beſſern Stämme, vorzügliche Mathematiker geworden ſind. Aber freilich alles verderbt ſich unter der Hand des Menſchen, und Veranſtaltungen ſelbſt, wie jene der Ueberführung africaniſcher Ureinwohner nach Amerika, in denen man eine göttliche Fügung zu ſehen glauben konnte, ſchlagen theilweis zum Gegentheil um.

Auf weiteres einzugehen, namentlich auf die Frage: was menſchlicher war, die Mittel einer großen weltbeherrſchenden Macht anzuwenden, um der Negerausfuhr ihre wahre Beſtimmung zu geben, oder ſie mit Gewalt zu verhindern, nicht ohne größere Grauſamkeiten zu veranlaſſen und ſelbſt Grauſamkeiten zu verüben, zumal aber Tauſenden wenigſtens der Anlage nach menſchlicher Weſen den einzigen Rettungsweg abzuſchneiden, auf dieſe Frage, alſo überhaupt auf die praktiſche und politiſche Seite der Sache einzugehen, iſt weder unſeres Amtes noch dieſes Ortes.

Zweiundzwanzigſte Vorleſung.

Wir kehren nun wieder in den allgemeinen Zuſammenhang zurück und fragen: was thut der Geiſt in der Welt? Das Erſte iſt, wie wir bei Gelegenheit des Prometheus ſagten, daß er, die Welt durchdringend, erkennender Geiſt iſt. Der Geiſt iſt als dieſer nicht eher frei und hat nicht eher ſeinen Willen, als wenn ihm das „Dazwiſchengetretene“ nicht mehr als ein Fremdes gegenüberſteht. Worauf ſich alſo zuerſt unſere Betrachtung zu richten hat, iſt dieſe Erkenntniß, die ſich auf die Welt bezieht.

Schon viele haben, und zwar als von Leibniz ſich herſchreibend, den Satz aufgeſtellt, der einzige unmittelbare Gegenſtand der Seele (derjenige alſo, der ihr alle andern vermittle) ſey *Gott*. Für die noch in ihrem Urverhältniß und als überweltlich gedachte Seele haben wir Gleiches behauptet, wenn auch in anderem Ausdruck; aber für die aus jenem Verhältniß geſetzte und ſelbſt mit ins Reich des Phyſiſch-materiellen gezogene Seele könnten wir dem Worte nicht beipflichten, das vielleicht nur ein Beweis mehr iſt, wie allgemein in neuerer Zeit „Gott“ und das „Seyende“ für völlig identiſch genommen werden; denn in Bezug auf die der Welt zugekehrte Seite der Seele würden wir vielmehr ſagen: der einzige unmittelbare Gegenſtand der Seele ſey das *Seyende*, das Seyende in dem Sinn genommen, der durch die ganze Folge dieſer Vorträge hinlänglich erklärt und feſtgeſtellt werden. Denn der ganze Begriff der Seele iſt — nicht das Seyende, aber das *es ſeyende* zu ſeyn (erinnern *Sie* ſich der Erörterungen über das *τί ἦν εἶναι* des Ariſtoteles); die Seele iſt gar nichts anderes; wird ihr alſo das Seyende, ſo wird ſie ſich ſelbſt entriſſen; darum ſagten wir, ſie könne von ihm nicht laſſen[1], nämlich ſolange ſie ſelbſt Iſt. An dieſem Seyenden alſo, das ſie iſt, hat jede Seele ihren unmittelbaren Gegenſtand, d. h. den welcher ihr alle andern vermittelt. Der äußere Gegenſtand, mit welchem die Seele mittelſt der Sinne in Berührung ſteht, verändert das Seyende der Seele; indem aber die Seele das Seyende, das ſie iſt, auch im veränderten feſthält und wiederherſtellt, wird ihr dieſes entſprechend dem Gegenſtand veränderte ſelbſt gegenſtändlich, und erhebt ſich ihr zur **Vorſtellung** des ihr Fremden und Aeußeren. Ohne eine ſolche Wiederherſtellung, durch welche das in der Seele geſetzte Fremde ausgeſchloſſen wird, läßt ſich was Ariſtoteles ſagt nicht erklären: daß in der Sinneswahrnehmung die reinen Bilder der Dinge **ohne ihre Materie** ſind, Bilder, die in den Sinneswerkzeugen auch nach Entfernung der Gegenſtände haften[2]; noch weniger begreiflich wäre ohne dieß, was ebenfalls Ariſtoteles ſagt, daß wir in den ſinnlichen Dingen eigentlich ihr **Intelligibles** ſehen[3], die Empfindung (Wahrnehmung) zwar Empfindung (Wahrnehmung) des Einzelnen als ſolchen, z. B. **dieſes** Menſchen (des Kallias) ſey, die Vorſtellung aber nicht dieſer, ſondern das Allgemeine deſſelben als Allgemeinbild oder **φάντασμα** deſſelben[4] ſey. Hieran ſchließt ſich bei Ariſtoteles zunächſt: das Wahrnehmen für ſich entſpreche dem bloßen **Sagen** und **Denken** — welche Bedeutung dieſe Ausdrücke bei ihm haben, iſt früher gezeigt worden[5] —; das hinzukommende Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen aber habe Bejahung und Verneinung zur Folge[1], und auch die Seele des Thiers urtheile[2].

---

[1] S. 451.

[2] De Anim. II, 12 in: *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.* Ebenſo III, 2 mit dem Zuſatz: *διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.* Vergl. das über das Phyſiſche im Denkproceß Geſagte in der Anm. S. 450.

[3] III, 8: *Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.* — III, 7: *τὰ μὲν εἴδη τὸ νοητικὸν* (*τῆς ψυχῆς*, nicht *ὁ νοῦς*) *ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.*

[4] *Αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τῶν καθόλου, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου.* Anal. Post. II, 19 extr.

[5] in der fünfzehnten Vorleſung.

Es kann nach dem nicht auffallen, wenn wir weiter gehend ſagen, daß die Seele des Thiers auch ſchließt; denn dieß iſt das Dritte nach dem Urtheilen. Die drei geiſtigen Functionen wurden ſonſt ſo unterſchieden: simplex apprehensio, judicium, discursus; heutzutag ſagt man: Begriff, Urtheil, Schluß. Nun iſt es leicht und unmittelbar einzuſehen, daß die drei Klaſſen von Kategorien, welche Kant unter den Titeln Quantität, Qualität, Relation aufſtellt, ſich wie jene drei Functionen verhalten. Viel und Wenig unterſcheidet die Seele auch des Thiers in einfacher Wahrnehmung, die Mathematik bewegt ſich im bloßen Begriff; daß die Qualität dem Urtheil anheimfalle, brauchen wir nicht erſt zu ſagen. Ferner aber läßt ſich zeigen, daß die Handlungen des Thiers ganz den Begriffen gemäß ſind, die dem Verſtand den Schluß vermitteln; es ſieht z. B. nur die grüne Farbe des Futters, zweifelt aber nicht, daß dieſem Accidens eine Subſtanz zu Grunde liege; ebenſo, aller Erfahrung voraus, ſucht es zu der Wirkung die Urſache. Das müßig ſtehende Pferd ſieht ſich nach der Urſache eines ihm unerwarteten Geräuſches um; der ſchüchterne Vogel, das ſcheue Wild entflieht bei jeder ungewöhnlichen Regung der Blätter in ſeiner Nähe nach der entgegengeſetzten Seite; nicht der Verſtand ſagt es ihm, ſondern die Seele, von der es allein und inſofern noch mehr beherrſcht wird als der Menſch.

---

[1] *Τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει (ἡ ψυχή).* De An. III, 7.

[2] III, 2 (p. 52, 2 ss.): *ἑκάστη αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστιν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ τὰς διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις.* III, 9 in.: *ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζῴων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ* (beim Menſchen nämlich) *καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν κατὰ τόπον κίνησιν.* — Das *νοῦς πρακτικός*, p. 67, 12, kann dort wohl bloß vom Menſchen gemeint ſein, oder es iſt bequemer Ausdruck, wie *ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς*, ſo ſcharf er dieſe beiden unterſcheidet. S. oben S. 454 ff.

Hätte der berühmte David Hume nur einmal das Kind in der Wiege beobachtet, das noch ohne alle Erfahrung, außer Stande den Kopf zu bewegen, wenigſtens die Augen nach der Seite wendet, von welcher ein ihm unbekannter Ton, z. B. der eines muſikaliſchen Inſtruments, kommt, unſtreitig hätte er dann ſeine Erklärung der Entſtehung des Cauſalbegriffs in uns ſich erſpart. „Zwei Erſcheinungen, die wir oft und lange Zeit aufeinander folgen ſehen, gewöhnen wir uns endlich in einer nothwendigen Verknüpfung, und zwar die vorhergehende als Urſache, die folgende als Wirkung zu denken“. Das erwähnte Kind hatte keine Zeit, ſich auf ſolche Weiſe zu gewöhnen, oder auch nur zwei Erſcheinungen wiederholt als aufeinander folgende zu beobachten, und vollkommen Recht hatte Kant, wenn er behauptet, daß der Menſch (und er hätte es mit der nöthigen Unterſcheidung ebenſo gut vom Thier ſagen können) zur Erfahrung eben nur gelangt, weil es ihm natürlich iſt, wo er die Wirkung gewahr wird, die Urſache zu ſuchen.

Erklärt und im Einzelnen gezeigt iſt hiemit, was von der noetiſchen, intellectiven Seele früher im Allgemeinen behauptet worden[1]. Erklärt, wenigſtens von Einer Seite, das bei anderer Gelegenheit und unabhängig von Ariſtoteles geſprochene Wort: die Seele weiß nicht, ſondern ſie iſt die Wiſſenſchaft[2]. Sie iſt die unausgeſprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wiſſenſchaft. Sezt man in dem bekannten, für ariſtoteliſch geltenden Ausſpruch an die Stelle des unbeſtimmten Ausdrucks sensus das Wort Seele, ſo iſt es die gewiſſeſte Wahrheit, daß nichts im Verſtande iſt, was nicht zuvor in der Seele war, wo die bekannte Leibniz'ſche Einſchränkung: excepto ipso intellectu, ganz unpaſſend iſt, da vielmehr die Meinung iſt, daß der Verſtand bloß materiell genommen ſchon ganz in der Seele iſt. Dieſe bloß weſentliche Wiſſenſchaft iſt die unerworbene, voraus (a priori) da ſeyende, die jeder erworbenen, alſo wirklichen, vorausgehen muß[1]. Hier aber iſt es eben um die Wiſſenſchaft zu thun, die der Geiſt ſich zu erwerben hat, ſoll er der Welt mächtig werden. Denn er ſelbſt iſt ohne Wiſſenſchaft und, wie Ariſtoteles ſagt, einer Tafel gleich, auf der noch nichts wirklich geſchrieben iſt. Man kann zwar ſo zu ſagen täglich hören oder leſen, Ariſtoteles habe die Seele eine unbeſchriebene Tafel genannt, während er dieß ausdrücklich vom Verſtande[2] ſagt. In Bezug auf die Seele iſt das Wiſſen als activ etwas Zufälliges, zu ihr nur Hinzukommendes, wie nach Ariſtoteles der Geiſt ſelbſt ein Hinzukommendes iſt. Im Geiſt iſt nichts bloß der Materie oder Potenz nach; er iſt daher nicht Wiſſenſchaft, ſondern nur wiſſend: wiſſend aber nur durch ſein Verhältniß zu der Seele.

---

[1] in der neunzehnten Vorleſung.

[2] Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur 1807. Erſter Band philoſophiſcher Schriften, S. 369.

Dieſes Verhältniß zur Seele beruht darauf, erſtens: daß in der Seele ſchon Begriffe, von aller Materie befreite, alſo die bloße Form enthaltende Vorſtellungen der einzelnen ſinnlichen Dinge ſind, aber ohne daß dieſe Begriffe ihr ſelbſt gegenſtändlich wären; ſie ſind in ihr der Materie nach, für einen Dritten, wie man ſonſt zu ſagen pflegt, unausgeſprochen und bloß potentiell; wie auch Ariſtoteles ſagt: wohl ſey die Seele der Sitz der Begriffe, nur daß es nicht die ganze ſey, ſondern nur die intellective, und daß die Begriffe in ihr nicht actuelle, ſondern bloß potentielle ſeyen[3]. Zur Wirklichkeit erhebt ſie erſt der Geiſt, in welchem aber eben darum nicht mehr bloß Begriffe der einzelnen ſinnlich empfundenen Dinge, ſondern die Begriffe dieſer Begriffe[4], d. h. die Allgemeinbegriffe ſind, durch welche der Geiſt der Dinge mächtig und wiſſend wird; denn mächtig einer Sache kann nur heißen, was über ſie hinausgeht und nicht mit ihr coalescirt, ſondern frei von ihr bleibt. Der Name, mit dem der Geiſt ein einzelnes Ding, z. B. als Baum, bezeichnet, enthält nicht bloß den Begriff dieſes Baums, und ſelbſt nicht bloß den Begriff aller wirklichen, ſondern aller möglichen Bäume. Dieſes Allgemeine iſt das reine Erzeugniß des Geiſtes ſelbſt, weil er, wie ſchon Anaxagoras geſagt, um alles zu begreifen, unvermiſcht ſeyn und mit nichts etwas gemein haben darf [1], alſo gegen jedes ſelbſt ſich als das Allgemeine, aller gleich Mächtige verhält. Was aber den Begriffen, das widerfährt auch den Urtheilen und Schlüſſen; denn wir haben geſehen, daß die Seele nicht bloß begreift, ſondern auch urtheilt und ſchließt. Auch die Urtheile und Schlüſſe alſo, die in der Seele unausgeſprochen ſind und ſtets nur auf das Einzelne ſich beziehen, werden zu wirklichen allgemeinen, z. B. daß nicht dieſes A ſondern A im Allgemeinen B zur Folge hat, erhoben.

---

[1] *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.* Anal. Post. I, in.

[2] De An. III, 4 (p. 58, 17—20). Weiteres, wenn die Stelle auffordern kann, im Folgenden.

[3] *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες, τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* De An. III, 4.

[4] *ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν, ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν.* III. 8 (p. 62, 14. 15).

Zweitens nun aber iſt zu bemerken, daß der Geiſt dieſe Wirkungen zunächſt nicht durch einen beſonderen Act, ſondern durch ſeine Gegenwart, durch ſein bloßes Daſeyn ausübt; es iſt nicht eine zufällige und vorübergehende, es iſt eine bleibende und von ſeinem Willen unabhängige Wirkung, die er nicht etwa vermöge eines Zuſtandes (einer διάθεσις), ſondern vermöge ſeiner Natur ausübt, wie es die Natur (ἕξις) des Lichts iſt, die Farben der Körper, die eigentlich auch nur potentiâ ſind, zu wirklichen zu machen; denn ich beziehe hieher, was Ariſtoteles vom wirkenden Verſtande, freilich nur im Allgemeinen ſagt [2]. Denn wo wir uns von ihm durch nichts Neues in der Sache unterſcheiden können, müſſen wir um ſo mehr an der Methode feſthalten, die uns das Betrachten der Uebergänge und ein mehr förmliches Auseinanderhalten der Momente zum Geſetze macht. Der letzte Schritt hat uns alſo nicht weiter als bis zum natürlichen Verſtande und bis zur gemein- d. h. allgemein verſtändigen Erkenntniß der Dinge geführt. Zum bloß natürlichen Verſtande, weil der Geiſt hier nur ſeiner Natur nach wirkend iſt, zur allen Menſchen gemeinen, in jedem vorausgeſetzten Erkenntniß, weil hier noch nicht der individuelle Geiſt als ſolcher wirkt, die Individualität alſo auch keinen Unterſchied machen kann. Gegen das in der Seele liegende potentielle Wiſſen muß das hier entſtehende ſchon für actuelle Wiſſenſchaft gelten. Aber zu der frei erzeugten Wiſſenſchaft verhält ſie ſich wieder als vorausdaſeyende (προϋπάρχουσα) und als potentielle Wiſſenſchaft.

---

[1] *Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας* (p. 57, 7 ss.), *καὶ μηδενὶ μηδὲν ἔχειν κοινόν* (58, 12). De An. III, 4.

[2] *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος (ὁ παθητικὸς) νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.* De An. III, 5. — Ueber den Unterſchied zwiſchen *διάθεσις* und *ἕξις* vergl. man Categor. VI. — Metaph. VIII, 5 (p. 172. 19 ss.) iſt der *ἕξις* entgegengeſetzt, was *παρὰ φύσιν* iſt.

Wir werden alſo auch nach dieſer und über ſie die erworbene Wiſſenſchaft ſetzen, an welcher der Wille Theil hat, wie ſchon daraus erhellen würde, daß dieſe Wiſſenſchaft ſtets nur im Verhältniß, als die menſchlichen Zwecke, d. h. die Gegenſtände des menſchlichen Wollens, ſich erweiterten, zugenommen hat und gewachſen iſt. Und auch dieſe erworbene Wiſſenſchaft, die zu ihrer Vorausſetzung die natürliche Erkenntniß hat, wird ſich nur auf die ſinnliche Welt beziehen; denn nur des Dazwiſchengetretenen, wie wir es nach Ariſtoteles nennen können, will ſie ſich bemächtigen, und nur dianoetiſch, denkend wird der Geiſt in ihr ſeyn, aber nicht das Denken ſelbſt, dazu wird er erſt mit dem rein und ſchlechthin Intelligibeln; da jedoch in der Natur nichts Abſolutes, alles nur relativ iſt, wird auch die ariſtoteliſche Unterſcheidung des leidenden und des wirkenden Verſtandes kein ſchlechthin trennender Gegenſatz ſeyn können, ſondern es werden Stufen und Vermittlungen ſeyn. Gehen wir von dem Verſtande aus, der im tiefſten Sinne der leidende und in der intellectiven Seele iſt, ſo wird der ſeiner Natur nach wirkende Verſtand im Verhältniß zu demſelben actus ſeyn; aber inwiefern er nicht frei oder wollend, ſeiner Thätigkeit ſich bewußt, ſondern bloß ſeiner Natur gemäß wirkt, iſt er auch nur leidender Verſtand, wiewohl einer höheren Stufe oder Potenz, und wieder gegen dieſen verhält ſich der Wiſſenſchaft erweckende, frei hervorbringende als actus; aber ſoweit er an den natürlichen gebunden iſt und dieſen zur Vorausſetzung hat, werden wir auch ihn nicht von dem Leiden völlig freiſprechen können, und der ſchlechthin und bloß wirkende, der ſchaffende, wird erſt der von aller Vorausſetzung, alſo von aller Materie wirklich geſchiedene (χωρισθεὶς) ſeyn können, der, wie Ariſtoteles ſagt, rein er ſelbſt iſt [1]. Aber wo wir jetzt ſind, da iſt deſſen Stelle noch nicht; denn es handelt ſich ja hier zunächſt nur um den Verſtand, der das Fremde, Dazwiſchengetretene ſich unterwirſt, ſoweit alſo noch mit dem Materiellen zuſammenhängt (τῶν συνθέτων iſt, wie dieß anderwärts ausgedrückt wird [2]); dennoch, wenn nicht wirklich geſchieden, iſt derſelbe wenigſtens frei gegen alles Materielle und von ihm geſchieden ſeiner Natur nach (χωριστός, ein ariſtoteliſcher Ausdruck), und darum fähig, nicht nur das Materielle aller empfindlichen Eigenſchaften entkleidet nach der bloßen Quantität aufzufaſſen, alſo es mathematiſch zu begreifen [3], fähig, nicht allein von dem bloß Erſcheinenden zur Sache ſelbſt (zum Weſen) ſich zu erheben [4], ſondern, weil er hier als frei wirkend in ſeinem Weſen (reiner Actus) iſt, auch ſich ſelbſt mit dem Denken zu ergreifen [5].

Es kam darauf an, für alle einzelnen Ausſprüche des Ariſtoteles den Zuſammenhang zu zeigen, in dem ſich ihre Wahrheit erweiſt. Eines jedoch ſcheint noch Erläuterung zu fordern; einmal, daß Ariſtoteles ſagt: es bleibe dem dazwiſchen getretenen Fremden gegenüber der Verſtand nur als die mächtige Natur zu beſtimmen [6], und ebenſo, daß der Verſtand dem Vermögen nach das Intelligible iſt, wirklich aber oder der That nach nichts, eh' er es begriffen [7]. Allein was das Erſte betrifft, ſo verhält ſich in Wahrheit, ſolange das Fremde nicht von ihm durchdrungen iſt, der Verſtand gegen dieſes als die bloße Macht des Begreifens, wie das Licht, wenn der dazwiſchen getretene Mond es verhindert, auch die bloße Macht iſt, die Erde zu beleuchten, aber darum nicht aufhört in ſich purus actus zu ſeyn, und was das Andere, ſo iſt unter Vermögen hier nicht eine Möglichkeit zu verſtehen, die im Actus aufhört Möglichkeit zu ſeyn, ſondern eine Macht, die auch im Actus und nach demſelben nicht aufhört Macht zu ſeyn, wie Ariſtoteles ſagt, daß der Verſtand, wenn er frei wirkt und wirklich wiſſend geworden iſt, auch dann auf gewiſſe Weiſe *Macht* iſt [1], nämlich in ſeiner Superiorität über die bloß zufällige Wirklichkeit ſich behauptet, in der Berührung mit dem Objekt ſelbſt nicht bis zum Objekt herabſinkt, in der Berührung mit dem Materiellen *frei* von ihm als *χωριστὸν* und *über* ihm als Subjekt (im früher erklärten Sinn) ſtehen bleibt. Es iſt alſo hier überall nicht von der Möglichkeit die Rede, in welcher z. B. das Samenkorn iſt, unter beſtimmten Umſtänden ſich zur Pflanze zu entwickeln, ſondern von der, in welcher ſich befindet, wer die Macht hat etwas hervorzubringen [2]. Zum Ueberfluß hat Ariſtoteles anderweitig erklärt, in welchem Sinn er ſich des Worts *mächtig* bedient. Wer die Macht hat ſich zu ſetzen, wird nicht immer ſitzen, er hat auch die Macht zu ſtehen. Die Macht für das eine ſchließt die für das andere ein. Es kann einer die Macht haben zu reden, und nicht reden, und die Macht nicht zu reden, und doch reden. Das eine wenn es zur Wirklichkeit kommt (ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια[1]), macht nicht das andere unmöglich, d. h. auch dann bleibt, was die Macht des einen war, die Macht auch des Gegentheils. Anders weiß ich wenigſtens den Ariſtoteles nicht zu verſtehen, dem ich unmöglich eine Tautologie zuſchreiben kann, wie die, welche nach der andern Erklärung herauskommt[2].

---

[1] S. die Stelle in der zwanzigſten Vorleſung.

[2] Metaph. XII, 9 (pag. 255, 27).

[3] τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα, de Anim. III, 4 (p. 58, 7), bekannter ariſtoteliſcher Ausdruck für das Mathematiſche.

[4] τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα (ebenfalls bekannter Ausdruck für den oben bezeichneten Unterſchied), ἄλλῳ (ἢ τῷ αἰσθητικῷ) ἤτοι χωριστῷ κρίνει. Ibid. (p. 58, 5).

[5] καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε (ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ) δύναται νοεῖν. Ibid. 4 (p. 57, 27 coll. 26).

[6] (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει) ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. Ib. 4 (p. 57, 10 ss.).

[7] ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς· ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν, πρὶν ἂν μὴ νοῇ. Ib. 4 (p. 58, 17 ss.).

---

[1] Ibid. 4: *ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται, ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως· οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν* (hier nämlich iſt er die Macht vor allem Actus, dort die Macht, die den Actus überdauert). Was das „alles Werden" im Anfang der Stelle betrifft, ſo iſt das ariſtoteliſche Ausdrucksweiſe, daß das Erkennende im Erkennen das Erkannte iſt, ſo de An. III, 8 in.: *ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά*; und überhaupt lehrt er: *Τὸ αὐτὸ δ' ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*. III. 7 in.

[2] *Τὸ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῷ εἶναι ἐστι οἰκοδομεῖν*. Metaph. IX, 3 (p. 178, 3 ss.).

So viel alſo gelegenheitlich zur Erklärung eines ariſtoteliſchen Ausdrucks. Das zuletzt Vorgetragene im Allgemeinen aber enthält in Kürze die vollſtändige Theorie des natürlichen Erkennens. Denn auch die erworbene Wiſſenſchaft muß zu dieſem gerechnet werden, weil ſie ganz von ihm ſich herleitet. Der Menſch, indem der Geiſt nicht frei von der empfindenden, natürlich urtheilenden, ſchließenden Seele, alſo nicht in ſeinem eigenen esse iſt[3] — der natürliche Menſch, wie der Ausdruck ἄνθρωπος ψυχικὸς, deſſen ſich das Neue Teſtament bedient, richtig überſetzt werden, weiß nichts von Gott; angenommen aber, es ſey ihm von außen irgendwie eine Kenntniß Gottes geworden, ſo könnte er wohl durch eine analoge Anwendung der für das Natürliche gegebenen Erkenntnißmittel, er könnte mit denſelben Prämiſſen und derſelben Art zu ſchließen, die für die ſinnliche Welt Gültigkeit hat, auch das Ueberſinnliche zu erreichen ſuchen. Dieß war in der That die Verfahrungsweiſe der ehemaligen Metaphyſik, oder des Theils derſelben, der die natürliche Theologie genannt wurde, wie dieß ein billiger Beurtheiler der älteren ſowohl als der kritiſchen Philoſophie, der ehrenwerthe Garve[4] richtig und naiv zugleich ausgedrückt hat, wenn er ſagt: „Ueberhaupt iſt dieſer Metaphyſik die überſinnliche Welt von der ſinnlichen, wenn auch weiter, doch auf keine andere Weiſe getrennt, als der uns unſichtbare Theil dieſer ſinnlichen Welt von dem uns ſichtbaren getrennt iſt. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß unſerer Erdkugel zur Kenntniß des Saturnus übergehe, iſt kein anderer, als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt geſehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derſelben vorherging, was nach ihr ſeyn wird, und was über dieſelbe erhaben iſt“. Da hat nun aber Kant den großen Strich dazwiſchen gemacht, das Blendwerk aufgedeckt, mit dem die natürliche Erkenntniß ſich ſelbſt täuſchte, indem ſie ſich ins Uebernatürliche fortſetzen wollte, oder wie Kant ſagt, überfliegend, tranſcendent wurde. Was J. G. Hamann in Bezug auf Sokrates, aber offenbar ſchon geleitet von kantiſchen Mittheilungen geſagt hat, drückt das wahre Reſultat von Kants Kritik des natürlichen Erkennens auf eine Weiſe aus, wie dieſe ſelbſt es nicht vermochte: „Das Samenkorn unſerer natürlichen Weisheit muß verweſen, in Unwiſſenheit vergehen, damit aus dieſem Tode, aus dieſem Nichts das Leben und Weſen einer höheren Erkenntniß hervorkeime und neugeſchaffen werde“.

---

[1] Metaph. ibid.

[2] Ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον· λέγω δ' οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι τούτῳ, ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον. Ibid. p. 179, 2 ss. Das οὐδὲν im erſten Satze ſo allgemein geſetzt, wie es geſetzt iſt, wenn man es nicht durch das οὗ λέγεται κ. τ. λ. beſchränkt, alſo auf dieſes bezogen denkt, wäre ſinnlos. Der zweite Satz iſt hier beigefügt, weil in ihm das ἐνδεχόμενον und das δυνατὸν καθῆσθαι unterſchieden ſind. Zu erſterem, der bloßen Möglichkeit des Sitzens, gehört auch ein Sitz, ſowie die aufrechte Geſtalt, da das Thier entweder nur liegen, oder nur liegen und ſtehen kann.

[3] οὐκ ἔστιν ὅπερ ἐστίν.

[4] Zu der von ihm überſetzten Ethik des Ariſtoteles 1, S. 214.

Wir haben im Anfang gegenwärtiger Vorträge dieſe Metaphyſik erſt zum Ausgangspunkt genommen[2], ſofort aber ſie für eine künſtliche und gemachte Wiſſenſchaft (disciplina spuria et factitia) erklärt. Darin konnte ein Widerſpruch zu liegen ſcheinen. Allein es war mit dieſem Urtheil die Metaphyſik darum nicht für ein bloß zufälliges Erzeugniß erklärt. Denn auf dem Standpunkt des natürlichen Erkennens iſt auch ſie ſelbſt ein natürliches Erzeugniß, und dieſer Verſuch, mittelſt der bloß natürlichen Facultäten, Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft (als Vermögen zu ſchließen) ins Ueberſinnliche ſich zu erheben, war und iſt auch noch jetzt der unvermeidlich erſte; und da kein Lehrer der Philoſophie den, welchen er in der Vernunftwiſſenſchaft unterweiſen will, anders

---

[1] Sokratiſche Denkwürdigkeiten, S. 51.

[2] in der eilften Vorleſung.

als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und vorausſetzen kann, und außerdem jede Vorbereitung zur wahren Wiſſenſchaft nur im Entfernen und Hinwegſchaffen des unächten Wiſſens beſtehen kann: ſo wird die natürliche Einleitung zur Philoſophie, über die ſich manche den Kopf zerbrechen, nicht im Aufſtellen irgend einer wahren Theorie, z. B. wie noch immer einige ſich einzubilden ſcheinen, einer Theorie des Erkennens (als wäre vor und außer aller Philoſophie eine ſolche möglich), ſie wird nur in der Kritik jener dem *natürlichen* Menſchen allein möglichen Wiſſenſchaft beſtehen können, und es hat inſofern Kants Werk auch von dieſer Seite (der didaktiſchen) bleibende Bedeutung.

Für den weiteren Verlauf nun aber iſt durch die vorgetragene Erkenntnißtheorie Folgendes gewonnen. Das Ich, in das wir uns jetzt ganz einſchließen (es iſt das einzige Princip unſerer ferneren Entwicklung), das Ich, das in jedem Menſchen iſt, und an deſſen Stelle jeder ſein eignes denken mag, wir haben dieſes jetzt frei gegen das „dazwiſchengetretene Fremde“, und deſſelben mächtig durch die Erkenntniß. *Der Wille, der ſich ſelbſt hat*, findet er ſich auch von der Natur beſchränkt in Anſehung der Mittel (denn nicht jedes dient zu jedem), ſo iſt er dagegen frei in Anſehung der Zwecke, oder, da vieles ſelbſt wieder nur als Mittel erſtrebt wird, frei in Hinſicht des letzten und eigentlichen Zwecks, welcher dem einmal ſich ſelbſt beſitzenden kein anderer ſeyn kann, als ſich in ſeinem Seyn, und da dieſes, wenn nur in Leiden und Entbehrungen beſtehend, vor dem Nichtsſeyn nichts voraus hätte, im Wohlſeyn, d. h. im Vollgenuß ſeines Seyns, zu erhalten (denn darüber, daß Wohlſeyn ihm der letzte Zweck, verlohnt es ſich nicht der Mühe umſtändlich zu ſeyn). Zugleich wiſſen wir aber nun den Menſchen von Seiten des natürlichen Verſtandes hinlänglich ausgerüſtet, um alles, was näheren oder entfernteren Bezug hat auf den letzten Zweck, als ſolches zu erkennen und zu unterſcheiden, dieſer Einſicht gemäß zu benutzen und ſeinem Willen dienſtbar zu machen, d. h. als Materie deſſelben zu behandeln.

Hiebei begegnet aber das Ich alsbald gewiſſen Schranken, von denen nicht gleich zu ſagen iſt, wo ſie herkommen. Nur dieß leuchtet ſofort ein, daß ſie nicht von der Sinnenwelt herkommen können, auch nicht von Gott; denn von dieſem iſt das Ich los, nach der Vorausſetzung; auch nicht von den Menſchen, ſofern ſie ſinnliche Weſen; es bleibt alſo nur, daß ſie von den Menſchen kommen, ſofern ſie eine intelligible Seite haben und intelligible Weſen ſind. Der Menſch, mit dem wir uns bis jetzt beſchäftigten, iſt der einzelne; als einzelner hat er ſeine Stelle in der ſinnlichen Welt; allein wir können nicht anders als annehmen, daß jeder Menſch außer der Stelle, die er in der ſinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligibeln habe. Der Menſch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, von welcher wir ſagten, daß *ſie* dem *ganzen* Seyenden gleich iſt. Aber nicht dieſe ganze Möglichkeit iſt durch den einzelnen erfüllt. Er läßt alſo unbeſtimmbar viele Möglichkeiten als durch ſich ſelbſt unerfüllt außer ſich. Dieſe Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee iſt, haben unter ſich ein ſolches Verhältniß, daß je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und ſo die eine nicht ſeyn könnte ohne die andere, und wenn *dieſe* nicht zum Seyn zugelaſſen wäre, auch jede andere (alſo jeder einzelne, durch den dieſe erfüllt iſt) keinen Anſpruch auf daſſelbe hätte. Dieß iſt alſo eine intelligible Ordnung, die älter iſt als die wirklichen Menſchen, und nicht erſt von der Wirklichkeit ſich herſchreibt, alſo auch in dieſer fortdauert und dem ſelbſt- und eigenthätig gewordenen Willen ſich als Geſetz auferlegt, keinem verſtattet das Maß des ihm zuſtehenden Rechts zu überſchreiten, und dadurch jedem erſt möglich macht zu *wollen*. Soweit iſt völlig gleicher Anſpruch auf Seyn und Wohlſeyn; aber wo wäre überhaupt *Ordnung*, und wie ſollten die Möglichkeiten ſich gegenſeitig ergänzen ohne *Unterſchiede*, alſo ohne Ungleichheit? Es fragt ſich alſo zunächſt, von welchem Belang dieſe Ungleichheit ſey, und worauf ſie beruhe.

Hier müſſen wir uns abermals erinnern, daß das, woraus der Menſch geſchöpft und genommen iſt (a*), nicht einer einzelnen Art von Dingen, ſondern *dem ganzen Seyenden* gleich iſt, alſo auch alle vermöge deſſelben mögliche Stufen und Unterſchiede in ſich, nur in eminenter Potentialität enthält, ſo daß, wenn es zur Verwirklichung dieſer

Möglichkeiten kommt, hier, wie in einer zweiten und allerdings höhern Welt, alle Stufen des Seyns, von der niedrigſten bis zur höchſten, erſcheinen müſſen, alſo eine Stufenfolge entſteht, deren Glieder von verſchiedenem Werth ſind, je nachdem ſie von dem Letzten, das Zweck iſt, näher oder weiter abſtehen. In der Natur gilt der Menſch als Zweck, aber der Menſch iſt hier nicht der einzelne, es iſt der Menſch in der Idee, welchem nicht der einzelne, ſondern nur die Geſammtheit völlig entſpricht. *Zweck* alſo kann auch nur noch dieſe, die Geſammtheit, ſeyn, für die nicht alle von gleichem, ſondern nur von höherem oder geringerem Werth ſeyn können, je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkt genommen, d. h. je mehr in ihnen das Gemeinſame lebt, oder je mehr ſie bloß für ſich, für ihre individuellen Zwecke, für die eigene Erhaltung thätig ſind. Gehoben und geadelt iſt jeder in dem Verhältniß als er der Geſammtheit dient. Der gemeine Krieger, in gleicher Reihe mit den andern ſtehend, iſt ſtolz in dieſem Gefühl der Gemeinſchaft, als deren Glied er ſich weiß; er dient, der Feldherr herrſcht, aber auch dieſer iſt nur Mittel, nicht Zweck, und im Allgemeinen kann man ſagen: derjenige herrſcht am meiſten, der am meiſten dient. Im natürlichen Lauf der Dinge dienen die früher Lebenden den nachfolgenden Geſchlechtern; die Nachkommen genießen des Schattens der Bäume, welche die Väter nicht ohne Mühe gepflanzt und herangezogen haben; die ſpätere Zeit erfreut ſich der Wahrheit, die eine frühere unter Kämpfen, Mühen und ſelbſt Schmerzen aller Art errungen. Niemand beklagt ſich darüber, daß ſein Thun ſpäter Lebenden zu gut kommt, und nicht erniedrigt fürwahr würde ſich fühlen, ſondern erhöht, wer berechtigt wäre, nicht ſich ſelbſt, ſondern dem Ganzen ſich geboren zu achten (non sibi sed toti natum se credere mundo).

Man kann es als ein menſchliches Gefühl anerkennen den Wunſch, daß alle Menſchen auf gleicher Höhe ſtünden; aber es iſt ein vergebliches Bemühen, dieſe Unterſchiede aufzuheben, die ſich nicht erſt aus der Welt der Freiheit herſchreiben, die ſchon in der intelligibeln Welt vorgeſehen und hypothetiſch durch die Idee vorherbeſtimmt waren, dieſe

Ungleichheit zu tilgen, die nicht von Menſchen gemacht, die von einer Ordnung herkommt, welche über dieſe Welt hinausreicht, und die Folge jenes großen Geſetzes alles Seyenden iſt, nach welchem nicht nur kein Staat, wie Ariſtoteles ſagt [1], ſondern keine Art von Gemeinſchaft aus lauter Gleichen (*ἐξ ὁμοίων*) beſtehen kann, ſondern nur aus Weſen, die der Idee, alſo dem innern Werth nach voneinander verſchieden ſind (*ἐξ εἴδει διαφερόντων*), es keine Art von Ordnung möglicher oder wirklicher Dinge geben kann, in der nicht von Geburt an eines von dem andern auf die Weiſe abſteht, daß das eine herrſcht, das andere beherrſcht wird [2]. Dieſes Geſetz, das Ariſtoteles als ein allgemeines, als ein Naturgeſetz ausgeſprochen, iſt die Macht, die jeder empfindet und auch nicht wollend verehrt, die Macht, die jedem das Seine (suum cuique) zutheilt, jedem die Stelle anweiſt, welche in dieſer Welt zu erfüllen ſein angebornes, natürliches Recht iſt, das zu überſchreiten ihm ſelbſt verderblich iſt, und welches zu achten oder nicht zu achten ebenſowenig in des andern Belieben ſteht; geboten iſt ihm vielmehr, jeden an der Stelle, für die er beſtimmt [3] und für welche er daher Zweck iſt, auch als Selbſtzweck, für dieſe Stelle auch den Willen gelten zu laſſen, vermöge deſſen er ſich ſelbſt will: geboten, denn nicht vom Menſchen ſtammt jenes Geſetz, und nicht entzieht er ſich ihm, indem er ſich von Gott unabhängig macht, im Gegentheil eben dadurch, daß er auf die Seite des andern (des Seyenden) getreten, macht er dem Geſetz ſich unterthan, das dem von Gott nicht wiſſenden eine ſelbſtändige, ſelbſt thronende, von Gott unabhängige, gleich ihm (eigentlich ſtatt ſeiner) über den Menſchen erhabene Macht erſcheint und die Quelle des natürlichen, „allen gemeinen Rechts" iſt, des Rechts, das „der wirklichen Gemeinſchaft und jeder Uebereinkunft zwiſchen Menſchen voraus", nicht erſchloſſen und nicht eingeſehen durch den Verſtand, von ſelbſt allen ſich empfindlich macht, des Rechts,

---

[1] Polit. II, 2. Die Kapitel der Politik ſind nach den am Rande des Sylburgiſchen Textes ſtehenden römiſchen Zahlen bezeichnet, die ſich, ſcheint es, auf die Zwingerſche Ausgabe beziehen.

[2] *Τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε, τὰ μὲν ἐπὶ το ἄρχεσθαι, τὰ δ᾽ ἐπὶ τὸ ἄρχειν.* Polit. I, 5. Wie Ariſtoteles hier ſagt, jenes Verhältniß gehöre zu dem Wohlthätigen, ebenſo ſagt er: dem einen frommt Sklave, dem andern Herr zu ſeyn. Polit. I, 2. Vgl. I, 5. — Ueber das urſprüngliche Organiſche der Geſellſchaft vgl. 1. Cor. 12, 12. 14. 15—26.

[3] — *humana qua parte locatus es in re* (disce), der bekannte Ausdruck des Perſius.

> Das nicht von heut' noch geſtern, ſondern allezeit
> Da iſt und lebt, und niemand weiß, von wann es kommt,

bekanntlich Worte der Sophokleiſchen Antigone, die auch Ariſtoteles nicht unerwähnt gelaſſen an der Stelle, wo er von einer allgemeinen Ahndung des Menſchengeſchlechtes ſpricht, der Ahndung einer Macht, die vor und unabhängig von jedem Vertrag zwiſchen Menſchen Recht und Unrecht beſtimmt[1]. Dieſe ſelbe Macht aber, inwiefern ſie thatſächlich ſich offenbart, war dem griechiſchen Alterthum als Dike gefeiert, die nach dem alten Spruch, deſſen Platon in den Geſetzen erwähnt, ſtets im Gefolge des Zeus erſcheint, an deren Unverletzlichkeit die reine, aber nun dem Tod geweihte Antigone, die früher das ewige Recht angerufen hatte, vom tragiſchen Chor erinnert wird[2], und deren plötzliches Hervortreten in ungewöhnlichen menſchlichen Geſchicken auch die gemeine Volksmeinung mit Schrecken wahrzunehmen glaubt[3].

---

[1] Rhetor. I, 13: *ἔστι γάρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ, μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους φαίνεται λέγουσα κ. τ. λ.* In dem *μαντεύονται* liegt, daß es nicht von dieſer Welt iſt und nicht im Verſtande liegt.

[2] Im Trotz fortſchreitend bis zum Ziel
Biſt du an Dikes hohem Thron
Gewaltig angeſtoßen, Kind!

Demoſthenes in der Rede gegen Ariſtogiton ſagt von der Dike: *ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην.* I, p. 69 (Bekker). Hesiod. Op. et Dies v. 248 (ed. v. Lennep): *ὦ βασιλεῖς, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθαι καὶ αὐτοὶ τήνδε δίκην.* Sophokles Oed. Col. v. 1381: *Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.*

[3] Man vergl. die von der Apoſtelgeſchichte (28, 4) aufbehaltene Rede der Einwohner von Malta: *ὡς δὲ εἶδον κρεμάμενον τὸ θηρίον (τὴν ἔχιδναν) ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Παύλου, ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν.*

Hier iſt es, wo auch Kant die der theoretiſchen Vernunft geſetzte Grenze überſchreitet; als ſittliches Weſen iſt der Menſch der intelligibeln Welt nicht entlaſſen, und was für jene (die theoretiſche) ein außerhalb ihres Gebietes Liegendes iſt, iſt es nicht ebenſo für die praktiſche Vernunft: Vernunft iſt dieſe; denn auch ſie hat zum letzten Inhalt das rein Intelligible, das Seyende; praktiſch iſt ſie, weil eben dieſes Intelligible dem ſelbſt- oder eigenthätig gewordenen Willen ſich als Geſetz aufgelegt und Unterwerfung von ihm heiſcht. In dieſem Sinne alſo iſt das Sittengeſetz auch Vernunftgeſetz zu nennen; weil es nämlich das Geſetz iſt, das ſich von der intelligibeln Ordnung herſchreibt, durch das alſo das Intelligible auch in der Welt iſt. Wenn indeß an einer Stelle ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft Kant vom Gewiſſen ſagt: „wir werden durch daſſelbe eines von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber doch uns innigſt gegenwärtigen Weſens inne“, und nach „Weſens“ als Erläuterung beiſetzt: „der moraliſchen geſetzgebenden Vernunft“, ſo können wir zwar dieſem Zuſatz nicht entgegen ſeyn, wenn er den Gedanken, jenes Weſen ſey Gott, abwehren ſoll (denn in Kants wiſſenſchaftlichem und ſittlichem Charakter iſt die behauptete Autonomie der Vernunft, d. h. die Unabhängigkeit des moraliſchen Geſetzes von Gott, einer der tiefſten, und was auch ſeichte Halbwiſſer dagegen vorbringen mögen, verehrungswertheſten Züge[1]); dagegen aber müßten wir uns verwahren, daß jenes Weſen die menſchliche Vernunft ſey, wie der unglücklich gewählte Ausdruck Autonomie zu ſagen ſcheint: es iſt nicht dieſe, es iſt die in dem Seyenden ſelbſt wohnende Vernunft, die (allerdings als autonomiſche, d. h. die ihr Geſetz nicht von Gott erhält) ſich den Willen unterthan macht; und was in der theoretiſchen Vernunft nur als Ruhendes (als Objekt reiner Contemplation) iſt, iſt gegen den Willen, der ſich ſelbſt Zweck iſt, praktiſch, d. h. wirkſam, geworden; auch nicht an die menſchliche Vernunft, ſondern lediglich an den Willen wendet ſich dieſe intelligible Macht, und nicht *Vernunft*, ſondern *Gewiſſen* wird das Bewußtſeyn derſelben genannt, Gewiſſen, um das Beſtändige, immer Wiederkehrende dieſes Wiſſens, das nimmer Ablaſſende, noch Ermüdende der Macht, mit der es wirkt, auszudrücken.

---

[1] Wie wichtig es iſt, daß Kant die Moral „ſeculariſirt“ hat, wird die ſpätere Ausführung zeigen. Ein Franzoſe rühmt es von Paſcals Provinciales: „elles ont beaucoup fait, pour séculariser l'honnête, comme Descartes l'esprit philosophique.“

Es geht alſo (dieß iſt das Endergebniß unſerer letzten Betrachtungen), es geht der wirklichen oder äußern Gemeinſchaft zwiſchen Menſchen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer *Inhalt* jedoch würde in einer Welt von thatſächlichem Seyn alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Geſetz überginge, d. h. ebenfalls thatſächliche Exiſtenz erhielte, und als eine Macht erſchiene, nicht bloß *im* Menſchen, d. h. in ſeinem Gewiſſen, ſondern auch *außer* ihm, wenn nicht alſo in dieſe Welt eine mit thatſächlicher Gewalt bewaffnete Verfaſſung einträte, d. h. eine ſolche, in der Herrſchaft und Unterwerfung ſtattfindet. Dieſe äußere mit zwingender Gewalt ausgerüſtete Vernunftordnung iſt der *Staat*[1], der materiell genommen eine bloße Thatſache iſt und auch nur eine thatſächliche Exiſtenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Geſetz, das nicht von dieſer Welt, noch von Menſchen iſt, ſondern ſich unmittelbar von der intelligibeln Welt herſchreibt[2]. Das zur thatſächlichen Macht gewordene Geſetz iſt die Antwort auf jene That, durch welche der Menſch ſich außer der Vernunft geſetzt hat; dieß die Vernunft in der Geſchichte.

---

[1] Im Staat lebt man *κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν*: Ausdrücke des Ariſtoteles Ethic. Nic. X, 9 (p. 189, 28). Letzterem gleich im Folgenden entſprechend: *δύναμις ἀναγκαστική*.

[2] Gleichwie dieſe intelligible Ordnung unabhängig vom Individuum und ohne deſſen Willen in der Welt iſt, ſo iſt ſie auch die *von ſelbſt* ſich einführende dadurch, daß ihr natürliches Daſeyn in der Familie gegeben iſt (die väterliche Gewalt).

Dreiundzwanzigſte Vorleſung.

Das Gebiet alſo, das wir jetzt betreten, iſt das der praktiſchen Philoſophie, und ich befinde mich in dem Theil meines Vortrags, welcher leicht der bedenklichſte ſcheinen könnte; ſchon weil er dasjenige betrifft, was auch unabhängig von aller Wiſſenſchaft jedem das Nächſte und Angelegenſte ſcheint, und worüber darum jeder ohne Bedenken ſich ein Urtheil zuſchreibt, zumal aber weil wenige begreifen werden, daß dieſer Gegenſtand, der ſo vielen der höchſte iſt und der den ganzen Umfang eines menſchlichen Geiſtes allein ausfüllen zu können ſcheint, daß dennoch auch dieſer im Zuſammenhang gegenwärtiger Vorträge nicht um ſeiner ſelbſt willen erſcheinen und demgemäß behandelt werden kann, vielmehr an ihm allein oder doch vorzugsweiſe hervorgehoben wird — nicht was an ihm feſthält, ſondern was über ihn hinaustreibt.

In der That nun aber ſehen wir das Ich — wie bemerkt, das einzige Ueberbliebene, woran ſich eine fernere Entwicklung anknüpfen läßt — wir ſehen das Ich in Folge des Geſetzes verluſtig alles deſſen und völlig abgekommen (déchû) von dem, was es gewollt, vom für-ſich-, vom nur Er ſelbſt, vom wirklichen abſolut, d. h. von allem frei Seyn, worin es nichts mit irgend etwas anderem gemein hätte (ein ἀμιγής im Sinn des Ariſtoteles) und nur ſich ſelbſt Geſetz wäre, wogegen es ſich nun umfangen fühlt vom Geſetz, das ſich ſeinem Willen als ein nicht gewolltes auferlegt, umfangen vom Allgemeinen, und nicht mehr ſein ſelbſt, ſondern einer andern und fremden Gewalt, wovon die Folge im Ich keine andre ſeyn kann, als Unluſt und Widerwillen gegen das Geſetz und Streben ſich vom Geſetz zu befreien und den eignen Willen zu haben. Einer gelüſtet wider den andern. Der ἀρχόμενος will der ἄρχων ſeyn. Dieſes iſt die nothwendig andere Seite der Sache, die ebenſowohl beachtet und erkannt ſeyn will, als von der andern die Heiligkeit des Geſetzes.

Die Befreiung vom Geſetz könnte zunächſt eine bloß thatſächliche ſeyn, einfache Uebertretung, der, weil auch nach dem Geſetz das Ich unbedingt Herr ſeines Thuns bleibt, nichts widerſtände, wäre nicht, dieſer Welt von bloß thatſächlicher Exiſtenz gegenüber, das Geſetz ſelbſt auch zur thatſächlichen Macht geworden, durch welche deſſen Erfüllung auch unabhängig vom Willen verbürgt iſt, die innerlich auferlegte Verpflichtung als äußerlich zwingende Gewalt (δύναμις ἀναγκαστική) erſcheint. Dieſe der bloß thatſächlichen Losſagung vom Geſetz gewachſene, wenn nicht immer ſie verhindernde, doch ſie rächende, und dadurch einſchränkende, ſelbſt als thatſächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft iſt, wie wir bereits geſehen, der Staat.

Ich zweifle zwar nicht, es werde eben dieſe thatſächliche Macht den meiſten Anſtoß gewähren, weil ſie die individuelle Freiheit zum voraus unterdrücke, noch eh' ſie ſich äußern könne. Denn das ſtehet den meiſten feſt, und iſt eine auch durch Kant begünſtigte Meinung, daß das Geſetz für ſich den Menſchen frei mache, weil es allerdings nur an ein moraliſches Weſen ſich richten kann; aber indem es jeden an ſeinem Theile verantwortlich macht für die Verwirklichung der Gemeinſchaft, während für dieſe keiner etwas thun kann; es ſey denn, daß alle ſie wollen, und zwar nicht Einmal wollen, ſondern immer wollen und gar nicht anders als wollen können, inſofern hat der Einzelne keine Freiheit weder für noch gegen das Geſetz zu handeln, wenn es nicht allen unmöglich gemacht iſt dagegen zu thun; nicht für, denn da wäre er das Opfer ſeiner geſetzlichen Geſinnung, nicht gegen, denn wüßte er, daß alle andern ihm ſpäter wie er ihnen thut, ſo wäre ſeine Handlung ſinnlos. Und gleichwie ich das Geſetz zu beobachten gehindert bin, wenn es nicht alle beobachten, ebenſo kann ich auch nicht ausüben, was mir zuſteht, z. B. mich von etwas zum Herrn zu machen, wenn nicht alle es anerkennen. Es iſt alſo offenbar, daß vermöge des bloßen Geſetzes der Menſch vielmehr unfrei ſeyn würde, und das Individuum überhaupt erſt frei iſt, wenn unabhängig vom Willen des Einzelnen und demſelben zuvorkommend die Gemeinſchaft ſchon beſteht. Dieſes thatſächliche, d. h. von der Vernunft und alſo auch dem Geſetz unabhängige Vorhandenſeyn der Gemeinſchaft iſt alſo ein praktiſches Poſtulat der Vernunft ſelbſt, eine Vorausſetzung, ohne welche das [illegible] gar kein Verhältniß zum Einzelnen als ſolchen hätte, und wodurch dem Individuum eine Geſinnung erſt möglich gemacht wird. Man pflegt zu ſagen, der Staat, oder, wie Kant näher beſtimmt, die juridiſche Geſetzgebung ſey gleichgültig gegen die Geſinnung: man würde richtiger ſagen, ſie betrachtet ſich als die Vorausſetzung, ohne welche Geſinnung unmöglich wäre, ſie kann nicht fordern, was durch ſie erſt möglich wird. Hierin, ebenſo wie darin, daß er das Verbrechen a priori als unmöglich annimmt und nur dem augenſcheinlichen Beweis zugibt, daß es begangen worden, zeigt der Staat das richtige Gefühl ſeiner Bedeutung, ebenſo wie der Einzelne, wenn er von der bloßen Geſetzlichkeit der Handlungen nicht ſofort auf die Geſinnung ſchließt, und keinem als beſondere Tugend anrechnet, wenn er weder an der Perſon noch am Eigenthum eines andern ſich vergreift: wie, ſage ich, auch der Einzelne dadurch eine Ahndung des wahren Verhältniſſes zu erkennen gibt. Denn das iſt die erſte Wirkung der thatſächlichen Vernunftordnung und weiterhin des Staats, daß er das Individuum zur Perſon erhebt. Vor und außer dieſer Ordnung gäbe es Individuen, aber keine Perſon. Perſon iſt das Subjekt, deſſen Handlungen eine Zurechnung zulaſſen. Außer der thatſächlich-beſtehenden, rechtlichen Ordnung aber gäbe es keine Zurechnung, und wäre der Einzelne unverantwortlich. Krieg aller gegen alle iſt nach Hobbes der natürliche, dem Staat vorausgehende Zuſtand; daß er nicht in der Wirklichkeit vorausgegangen, dafür war geſorgt. Aber daß in einem ſolchen Zuſtand weder ſittliche Freiheit noch Zurechnung oder Verantwortung iſt, bedarf des Beweiſes nicht. Daß der Einzelne ſittlich frei und Perſon erſt durch den Staat iſt, dafür zeugt dieſer ſelbſt auch dadurch, daß wer immer gegen ſein Geſetz ſich vergangen, am meiſten wer gegen ihn ſelbſt ſich empört und ſo außer dem Staat geſetzt hat, daß jeder ſolcher ihm aufhört Perſon zu ſeyn, der Ausübung ſeiner Freiheit, nach Umſtänden ſeiner perſönlichen Exiſtenz (für dieſe Welt) ganz beraubt wird.

„Der Menſch, der in den Staat eintrete, opfre ſeine natürliche Freiheit auf", ſo ſagt man; aber das Gegentheil vielmehr geſchieht, nur im Staat findet und erlangt er die wirkliche Freiheit. Damit ſchwindet zugleich ein anderer Wahn; denn wie ſollten ohne Freiheit die Individuen ſich bereden, eine freiwillige Uebereinkunft, einen Vertrag ſchließen, der den Staat zur Folge hätte? Dieſe Lehre vom urſprünglichen Vertrag bietet freilich auch von andern Seiten zu viele, unter anderm ſchon von David Hume dargelegte Undenkbarkeiten dar, als daß ein Mann von einigem Scharfſinn auf einen ſolchen Vorgang die Erklärung des Staats bauen könnte. Aber man findet dennoch nützlich, den Staat zu betrachten, *als ob* er auf eine ſolche Weiſe entſtanden wäre, und z. B. kein beſtehendes Recht gelten zu laſſen, von dem nicht anzunehmen ſey, daß jeder darein gewilligt haben würde, vollends aber kein neues Geſetz und keine Einrichtung entſtehen zu laſſen, wozu nicht, wie ſie ſagen, die Geſammtheit, eigentlich aber *jeder einzelne* ſeine Zuſtimmung gegeben habe. Da das Letzte unmöglich iſt, ſo führt dieß geraden Wegs zu der Einrichtung, die den Einzelnen vielmehr der drückendſten Tyrannei, dem Willen einer zufälligen Mehrheit unterwirft, einem Deſpotismus, welcher dadurch ſchlecht verhüllt iſt, daß der Einzelne nicht als verpflichtet wie ehmals, ſondern als berechtigt erklärt wird. Einen ſolchen Staat nennen ſie den Vernunftſtaat, wo aber unter Vernunft nicht die objektive, in den Dingen ſelbſt wohnende, die z. B. natürliche Ungleichheit fordert, ſondern offenbar die Vernunft des Einzelnen gemeint iſt, was nämlich dieſem zuſagt und genehm iſt. Daß ſie den Staat von dieſer menſchlichen, ſubjektiven Vernunft herleiten, ſieht man ja daraus, daß ſie Staaten und Verfaſſungen *machen* zu können glauben und zu dieſem Ende ſelbſt Verfaſſung gebende Verſammlungen zuſammenrufen. Schlecht genug freilich ſind die Verſuche abgelaufen, und die vollkommene Vergeblichkeit aller ſeit mehr als einem halben Jahrhundert in dieſer Richtung angeſtellten mußte endlich die Entſchloſſneren dahin bringen, die ſcheinbare Allgemeinheit, dieſen Schein von Vernunft, völlig abzuwerfen, die reine unverhüllte Individualität und deren einzige und abſolute Berechtigung auszurufen, zu dieſem Ende über das bloß Geſchichtliche hinaus auch ins Uebergeſchichtliche greifend, alle Unterſchiede, auch die, welche die Sanction der Ideenwelt für ſich hatte, wie Eigenthum und Beſitz, wodurch zuerſt der Menſch über das bloß Materielle zur Herrlichkeit ſich erhebt, die aber, weil Ausſchließlichkeit zu ihrer Natur gehört, Ungleichheit einführen, alle dieſe, vornemlich aber „alle Obrigkeit und Gewalt“ aufzuheben, und damit jetzt gleich, ohne den Herrn zu erwarten, auf deſſen Ankunft das Chriſtenthum die arme blödſinnige Menſchheit vertröſtet, den Himmel auf Erden einzurichten[1].

Vernunft — ja, aber nicht die ſchlechte des Individuums, ſondern die Vernunft, welche die Natur ſelbſt, das über dem bloß erſcheinenden und zufälligen Seyn ſtehen bleibende Seyende iſt, die Vernunft in dieſem Sinne beſtimmt den Inhalt des Staats, aber der Staat ſelbſt iſt noch mehr, er iſt der Act der ewigen, dieſer thatſächlichen Welt gegenüber wirkſamen, d. h. eben praktiſch gewordenen Vernunft, ein Act, der wohl erkennbar, aber nicht erforſchlich iſt, d. h. nicht durch Nachforſchen ſich in den Kreis der Erfahrung hereinziehen läßt. Der Staat hat inſofern ſelbſt eine thatſächliche Exiſtenz. Von nichts ſo Seyendem aber iſt der Zufall auszuſchließen, der ja ſelbſt in der Natur die ewige Ordnung durchkreuzt, ohne ſie brechen zu können, der z. B. das Samenkorn, das zu völliger Entwicklung kräftiger Sonne bedarf, an eine ſonnenloſe Stelle wirft, und dagegen das beſſer im Schatten gedeihen würde, der Sonne ausſetzt; der Zufall, der auf ähnliche Weiſe wohl auch über Menſchen verfügt, damit durch Ueberwindung des Zufalls eine wirkliche (nicht bloß eingebildete) ewige Beſtimmung ſich bethätige. Indem alſo die Vernunft thatſächlich Macht geworden, kann ſie das Zufällige nicht ausſchließen, und dieſes von ihr unzertrennliche Zufällige iſt der Preis, um welchen das Weſentliche, d. h. ſie ſelbſt, gewonnen iſt;

---

[1] Im Beſitz erhebt ſich der Menſch über das Materielle, als das nicht für ſich ſeyn kann, und nur da zu ſeyn ſcheint, um Theil eines andern Seyns zu ſeyn (man erinnere ſich hiebei an die Erläuterungen über das τί ἦν εἶναι des Ariſtoteles).

und wenig Verſtand der Sache ſcheint inſofern in Ausſprüchen zu liegen wie die bekannten: es müßte das thatſächliche Recht immer mehr dem Vernunftrecht weichen, und damit fortgefahren werden, bis ein reines Vernunftreich daſtehe, das, ſowie es gemeint iſt, in der That alle Perſönlichkeiten überflüſſig machen, dieſen Dorn im Auge des Neides hinwegſchaffen würde, welcher zu gewiſſen Zeiten bis in Regionen herab ſich verbreitet, wo man ihn nicht vermuthen ſollte. Denn nur dem Thatſächlichen gegenüber hat auch menſchliche Thatkraft Raum, und die Zeit, die es dahin gebracht, jenes völlig abgethan und entfernt hätte, könnte, wie es für die unſre von vermeinten Sprechern derſelben vorausverkündigt wurde, großer Männer entbehren; mit dem reinen Vernunftreich wäre das Paradies aller Mittelmäßigkeiten eröffnet. Meine Sache iſt es nicht, irgend einer Partei des Tages gefallen zu wollen, ich wandle hier überhaupt einen einſamen Weg, und der immer einſamer werden muß, je näher er ſolchen Dingen führt, über die heutzutag jeder urtheilen, jeder mitreden zu können glaubt, wie Staat und Verfaſſung. Einen allem menſchlichen Denken zuvorkommenden Act der intelligiblen Welt aus bloßer Denknothwendigkeit (auf Treu und Glauben des Denkens) anzunehmen, wäre nur ſolchen zuzumuthen, die dieſer ganzen Entwicklung gefolgt ſind.

Uebrigens läßt eben jene thatſächliche Seite des Staats erwarten, daß dieſer Act eine geſchichtliche Seite hat, durch welche er den weniger Geübten zugänglich iſt. Das Geſetz der Gemeinſchaft nämlich iſt, wie wir geſehen, ein Geſetz für das Geſchlecht. Das Individuum iſt unvermögend, für ſich allein der Gemeinſchaft zu dienen. Es muß alſo erwarten und ſelbſt darauf dringen, daß das Geſetz wirklich ein Geſetz für das Geſchlecht werde, daß es eine vom Individuum unabhängige Macht ſey, wodurch erſt jedem einzelnen möglich wird, es in ſeinem Theile zu erfüllen. Denn auch der Begünſtigte (der zu den ἄρχουσι gehört, und deren gibt es viele Arten, wie Ariſtoteles ſagt [1]), iſt darum nicht frei von den Unterworfenen, ſie müſſen ihm auch Zweck ſeyn, und er iſt für die Realiſirung der Gemeinſchaft verantwortlich. Die Frage iſt demnach, wie das Geſetz vom Individuum hinwegzubringen ſey, wie es als ein dem Geſchlecht aufgelegtes und deßhalb als Macht erſcheine, die vom Individuum unabhängig iſt. Hiezu nun liegen die Mittel eben in jenem unabhängig von ihm ſchon geſetzten, von der Ideenwelt ſich herſchreibenden Unterſchied zwiſchen Herrſchenden und Beherrſchten[1], indem unter dieſen leicht Einer mit Macht hinlänglich ausgerüſtet ſich finden wird, der die andern thatſächlich ſich unterwirft. Dieß wird nicht mit Ueberlegung oder durch Uebereinkunft, es wird inſtinktmäßig geſchehen. Die Herrſchaft eines Einzelnen erſt über die Familie, dann über den ganzen Stamm, dann über mehrere Stämme, wodurch ein Volk entſteht, iſt die erſte und älteſte, die natürliche Monarchie. Soweit alſo läßt ſich jener Act, durch den ſich die Vernunftordnung verwirklicht, geſchichtlich erklären und nachweiſen. Von dieſer natürlichen (bewußtloſen) Monarchie geht der Weg und zwar, wie es das Loos der Menſchheit iſt, durch den Gegenſatz (durch republikaniſche Ideen) hindurch zur ſelbſtbewußten Monarchie, die als Grundlage den Zwang, als Product die Freiheit hat, nicht umgekehrt, und ſo auch der entwickeltſten Geſellſchaft gewachſen iſt. Jene erſte Monarchie kann nicht die ſich ſelbſt verſtehende ſeyn. Denn da der Staat zu den Dingen gehört, die von Natur ſind, und unabhängig von menſchlicher Intelligenz entſteht, ſo wird ſchon darin liegen, daß er für alle von ihm Befaßten und Betroffenen (die Herrſchenden ſelbſt nicht ausgenommen) blindlings, unerkannter Weiſe, bloß thatſächlich beginnt, der Verſtand aber erſt nachkommt, der vollkommen begriffene und ſich ſelbſt begreifende Staat nur fortſchreitender Weiſe erreicht wird, wobei alſo früher Momente der Staatsidee da ſeyn werden, ehe der Staat in ſeine wahre Bedeutung tritt. In dieſer Folge ſelbſt aber wird kein Zufall walten. Der Staat wird zur Idee, die über den aufeinander folgenden Formen ſchwebt, die ſie philoſophiſch (a priori) enthält, ſo daß ſie nicht, wie es ſich trifft, ſondern in vorherbeſtimmter

---

[1] *Εἴδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν.* Polit. I, 5 (p. 6, 20).

---

[1] S. oben S. 529 ff.

Folge hervortreten, aber die nun auch philoſophiſch zu erkennen, Sache der Philoſophie, und wohl insbeſondre der Philoſophie der Geſchichte[1] ſeyn wird.

Der Staat iſt es, ſagten wir, der dem Individuum eine Geſinnung erſt möglich macht; er ſelbſt aber fordert ſie nicht. Gerade indem er ſie nicht fordert, ſondern ſie nur möglich macht, ſich ſelbſt aber mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und die Sorge dafür auf ſich nimmt, macht er das Individuum frei und läßt ihm Raum für die freiwilligen, darum auch erſt perſönlichen Tugenden, z. B. daß einer billig iſt, d. h. ſein Recht nicht zum Schaden anderer auf die Spitze treibt (ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον iſt, wie Ariſtoteles[2] ſagt), ſondern ſich lieber ſelbſt etwas entzieht, wenn er gleich das Geſetz zu ſeinem Beiſtand hätte; oder daß er tapfer iſt (denn Ariſtoteles erwähnt zwar auch die Tapferkeit unter den vom Staat gebotenen, weil das Geſetz jedem verbiete, ſeinen Poſten in der Schlachtordnung zu verlaſſen, ſich auf die Flucht zu begeben, und die Waffen wegzuwerfen[3]; Tapferkeit jedoch iſt nicht bloß eine Tugend des Schlachtfeldes, und dieſe gebotene Tapferkeit, die, wie bei den älteren Römern, keine Wahl hat als auszuhalten oder zu Haus am Leben geſtraft zu werden, iſt nicht nothwendig eine perſönliche); oder daß er wahrhaft iſt, ſeinem Verſprechen treu, auch wo er es zu halten nicht gezwungen werden kann, oder mittheilſam, wohlwollend, liebevoll: Tugenden, welche die bloße Vernunft nicht verſchreiben oder zuwegebringen kann, Tugenden, die rein perſönlich ſind und denen wir auch den Namen der geſellſchaftlichen geben können; denn mit ihnen erhebt ſich über der unfreiwilligen die freiwillige und darum höhere Gemeinſchaft, welche wir die Geſellſchaft nennen werden. Inſofern iſt der Staat der Träger der Geſellſchaft; denn was Kant ſagt: die Freiheit müſſe Princip alles Zwangs und deſſen Bedingung ſeyn [1], davon iſt vielmehr das Gegentheil wahr; man müßte denn ſagen, auch der Zweck könne Princip heißen und Bedingung, unter welcher das, was nicht um ſeiner ſelbſt willen Iſt, dennoch Iſt. So jedoch hat es Kant nicht gemeint; dieß erhellt daraus, wie er jenen Grundſatz anwendet. — Der Staat ſoll Träger der Geſellſchaft ſeyn: er kann aber auch die Entwicklung der Geſellſchaft hemmen oder abſchneiden, wie umgekehrt von der Geſellſchaft der Verſuch ausgehen kann, den Staat zu ſchwächen oder ſich zu unterwerfen. Daraus ergeben ſich folgende Arten.

---

[1] Der negativen Seite derſelben; vergl. unten S. 569, Anm. 1. Es iſt damit nicht geſagt oder gemeint, daß ſich die Idee des vollkommenen Staats jemals in Wirklichkeit darſtelle.

[2] Ethic. Nicom. V, 10 extr.

[3] Ibid. cap. 1.

Der Herrſcher, der den freiwilligen Tugenden keinen Raum, der Geſellſchaft keine Entwicklung verſtattet, dem, in Kants Weiſe zu reden, die Freiheit nicht des Zwanges Zweck iſt, ein ſolcher iſt Deſpot; und wenn der Anfang der Geſchichte und der erſten großen Reiche im Morgenland ſeyn ſollte, und ferner wahr iſt, was Ariſtoteles ſagt, daß die aſiatiſchen Völker von Natur zur Knechtſchaft geneigter als die europäiſchen ſind [2], ſo war es nicht Zufall, daß die erſten Reiche Monarchien deſpotiſcher Art waren. Ebenſowenig war es zufällig, wenn die Aufgeweckteſten und Geiſtvollſten der Hellenen nach dem erſten, noch väterlichen Regiment erblicher Könige durch verſchiedene Zwiſchenſtufen (auch auf kurze Zeit eigenmächtig aufgeworfene Herrſcher) endlich, zumal nach dem glorreichen Ende der Perſerkriege, durch welche ſie nicht nur ſich ſelbſt des perſiſchen Jochs erwehrt, ſondern auch die Stammgenoſſen in Kleinaſien davon befreit hatten, zu jener Form entſchiedener Volksherrſchaft oder Demokratie fortgingen, bei welcher, wie man ſagen kann, der Staat völlig von der Geſellſchaft überwältigt, die Geſellſchaft ſich zum Träger (Grundlage) des Staats macht, dieſer den Fluctuationen derſelben preisgegeben und im Grunde und recht betrachtet ſo wenig mehr Staat iſt, als das deſpotiſch regierte Reich ein Staat heißen kann. Denn weder dem deſpotiſchen Herrſcher iſt es um den Staat zu thun (der ſucht nur ſich), noch der Demokratie, wo der Staat nur noch Werkzeug von Perſönlichkeiten iſt, worauf alle Demokratie hinausläuft; um ſo unvermeidlicher, je größer der Reiz einer ſo erworbenen und beſtrittenen Herrſchaft, der freilich in Bauern-Demokratien nicht groß ſeyn kann, je mehr ſie nur der Preis eines mächtigen Wollens und eines großen Talents iſt. Denn in dem Verhältniß, als die Perſönlichkeit, wird nothwendig auch das Talent befreit und ihm nach allen Richtungen freier Lauf und Bahn eröffnet, daß es nicht an der Spitze des Heeres oder der Volksverſammlungen allein ſich geltend macht, ſondern auch über Kunſt und Wiſſenſchaft ſich verbreitet. Denn wo Deſpotismus herrſcht, iſt auch Wahrheit und Schönheit einem unüberſchreitbaren Typus unterworfen; wo die Geſellſchaft frei geworden, ſtreben beide den Kanon zu finden, den nicht Vorſchrift, ſondern allgemeine und freiwillige Zuſtimmung zum Geſetz erhebt. Wenn in Aſien deſpotiſche Einzelherrſchaft, in Athen unbeſchränkte Volksherrſchaft den Staat als ſolchen nicht zur Geltung kommen ließ, ſo iſt es ein erhebendes Schauſpiel zu ſehen, wie Rom ſeine Beſtimmung erfüllt, die ganze Majeſtät des Staats zur Erſcheinung zu bringen. Denn nie iſt der Staat mehr um ſeiner ſelbſt willen gewollt worden, als in Rom, wo von der einen Seite alles ihm untergeordnet war, ſelbſt das Prieſterthum eine Staatswürde, Augur und pontifex maximus obrigkeitliche Perſonen, die mit dieſen Würden bekleideten Mitglieder des Senats waren, ſelbſt nach Vertreibung der Könige für gewiſſe von dieſen verrichtete heilige Ceremonien ein rex sacrorum beſtellt blieb[1]; von der andern Seite die Perſon — nicht die, welche über den Staat hinausgeht, aber die im Staat iſt — das höchſte Augenmerk einer wie mit Nothwendigkeit von den erſten Anfängen bis zur vollſtändigſten Ausführung in für alle Zeiten meiſtergültiger Form fortgebildeten Geſetzgebung geworden iſt. Es iſt im römiſchen Weſen etwas, das weder mit der Vertreibung der Könige, noch mit dem ſpäteren Uebergang zu Einzelherrſchern anderer Art verloren ging, und irren würde ſich, wer die mit jener Aenderung eingetretene Verfaſſung republikaniſch nennen wollte: Republik war die Form, monarchiſch im höchſten Sinn der Geiſt des Staats ſelbſt; denn er konnte nicht ſo gewollt, und nie mehr überhaupt kann der Staat Zweck ſeyn, ohne vom Gedanken der abſoluten Ein- d. h. der Weltherrſchaft erfüllt und getrieben zu ſeyn; und nicht an den innern Zwiſtigkeiten, an den Kämpfen der Plebejer gegen die Patricier, die durch Zugeſtändniſſe beſchwichtigt werden konnten, ohne daß an dem großen Gang des Staats dadurch etwas geändert wurde, nicht ſelbſt an den nach den puniſchen Siegen, am meiſten aber ſeit der Unterwerfung Griechenlands immer mächtiger eindringenden Laſtern der Geſellſchaft, nicht durch Theilnahme an Wiſſenſchaften und Künſten, mit denen früher keine freien Bürger, ſondern nur Freigelaſſene ſich beſchäftigten, und in der die Altgeſinnten allein ſchon ein auguſtiſches Zeitalter vorausfühlten — nicht durch alles dieß ging die Republik zu Grunde, ſondern allein durch die erlangte Größe und den erreichten Zweck[1]. Denn was Ariſtoteles von den Lacedämoniern ſagt, iſt wie von den Römern geredet: ſie erhielten ſich, ſolange ſie Krieg führten, und waren verloren, weil ſie mit der Muße nichts anzufangen wußten[2]; denn das Letzte ſagt im Sinn des Ariſtoteles nichts anderes, als daß ihnen der Staat nur Zweck ſeyn, nicht Mittel zugleich werden konnte zu anderen höheren Gütern. Der Drang zu unbeſchränkter Herrſchaft, nach außen befriedigt und ohne Gegenſtand, mußte ſich nach innen, zurück auf die Quelle, auf Rom ſelbſt wenden. Was die Welt erobert hatte, war nicht auch mächtig ſie zu beherrſchen. Wie die Welt Ein Reich geworden war, mußte der Beherrſcher auch Einer, ja er konnte nur ein Gott, ein Princip ſeyn, das nicht von dieſer, d. h. der römiſchen Welt war. Durch das dunkle Suchen und Taſten nach dieſem Nothwendigen und doch ihr Unmöglichen wurde die römiſche Welt außer ſich geſetzt. Aus dieſem erklärt ſich, menſchlicher und natürlicher Weiſe, allein das Unheimliche, Grauenhafte der Kaiſergeſchichte, die bereitwillige Vergötterung der Herrſcher auf der einen, der religiöſe Unglaube ſelbſt des Volks auf der andern Seite, der ausgeſprochene Atheismus, wozu ſich viele Römer bekannten, und dagegen die Vorliebe für die morgenländiſchen Religionen, in denen mehr Geheimniß, weil mehr Einheit war, und deren Gebräuche am meiſten in der Stadt ſelbſt ſich verbreiteten, wohin, wie Tacitus[1] bei Erwähnung des in Rom eingedrungenen Chriſtenthums klagt, alles Grauenvolle und Scheuerregende zuſammenſtrömt und gefeiert wird, die Verzweiflung, die auch die beſſern Herrſcher befallen mußte darüber, daß kein Zweck, alſo in allem, auch in ihrem eigenen Thun keine Wahrheit mehr zu erkennen war, die Schwermuth der geſammten Weltanſicht, die in den Schriften eines Marcus Antoninus ausgedrückt iſt, wie der Wahnſinn eines Heliogabalus, der wollte, daß der ſyriſche Gott, deſſen Namen er trug und für deſſen Prieſter er ſich gab, der einzige in Rom verehrte ſey, und alles, was nicht bloß die römiſche Religion von Heiligthümern hatte (das Feuer der Veſta, das Palladium u. ſ. w.), ſondern auch was die Religionen der Juden, Samaritaner und der Chriſten Ehrwürdiges enthielten, in deſſen einzigen Tempel zuſammengebracht und verehrt werden ſollte[2], und leicht mochte damit, da er ſelbſt ſich den Namen des Gottes beigelegt hatte, der Gedanke, ſich ſelbſt, wie es Montesquieu darſtellt[3], zum einzigen Gott zu machen, verbunden ſeyn. — Die Römer ſuchten die Monarchie, aber in einem Sinne, wie ſie auf weltliche Weiſe nicht zu erreichen ſteht. Sie gingen über den Staat hinaus, ſuchten ein Weltreich, welches nur dem Chriſtenthum möglich. Weil ſie dieſen Mangel fühlten, wurden ſie irreligiös. Sie verſuchten es zwar mit einer weltlichen Monarchie, aber umſonſt, weil ein anderes Princip kommen mußte. Das römiſche Reich hatte nur einem andern, dem wahren Weltreich gedient, dieſem den Grund gelegt[4].

---

[1] Metaphyſ. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 212.

[2] Polit. III, 14 (p. 86, 22). VII, 7.

---

[1] Montesquieu, Politique des Romains dans la Religion, p. 189. 90.

---

[1] Daſſelbe ſagt eigentlich auch Montesquieu, Grandeur et Décadence des Romains, Chap. 6.

[2] Polit. II, 9 (p. 51, 3 ss.): *ἀπώλλυντο ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν.*

---

[1] Annal. XV, 44.

[2] Ael. Lamprid. c. 3.

[3] l. c. p. 114.

[4] Ein ſpäter Römer ſagt:

Atque utinam nunquam Judaea subacta fuisset
Pompeji bellis imperioque Titi!

Conſtantin *mußte* die Unabhängigkeit der Religion vom Staat erklären[1], wodurch in der That der Staat ſich als Mittel erkannt hatte. Mit dem Chriſtenthum erhielt dieſer einen anderen und höheren, d. h. über ihn hinausliegenden Zweck. Wenn dann ſpäter dieſe geiſtliche Macht ſich als Staatsmacht zeigen wollte, ſo war dieß Mißverſtand und Irrthum, und über dem, daß jene ſich zum weltlichen Mittel herunterſetzte, verlor der Staat wieder ſeinen (höheren) Zweck. Natürlich dann, daß im Verhältniß, wie das Höhere (das wozu der Staat ſich als Träger verhalten ſollte) ſank, von der einen Seite der Staat ſich wieder auf alle Weiſe erhob (Ludwig XIV), von der andern Seite aber damit der Widerſpruch gegen den Staat, die Empörung des individuellen Princips hervorgerufen wurde. Die Reformation aber proteſtirte gegen die falſche Theokratie. Dieſes war die eigentliche That des *deutſchen Volkes*. Jedermann weiß, durch welche Mittel in einzelnen Theilen die Reformation rückgängig geworden. In dieſem großen Ereigniß hat ſich die geſchichtliche Beſtimmung der Deutſchen und ihr nie aufzugebender Beruf ausgeſprochen, über der politiſchen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen. Mit der Zerſtörung des Idols übernahm der Deutſche die Aufgabe, an deſſen Stelle die wahre Theokratie zu ſetzen, die nicht eine Stellvertreter- und Prieſterherrſchaft ſeyn kann, die eine Herrſchaft des erkannten göttlichen Geiſtes ſelbſt ſeyn wird.

Kehren wir jedoch zu dem zurück, wovon wir ausgingen. Es lag uns daran zu zeigen, daß der Staat (freilich nicht jeder), anſtatt die individuelle Freiheit zu unterdrücken, dieſe vielmehr erſt möglich macht, daß er es iſt, der das Individuum zur Perſon erhebt. Daraus folgt jedoch nicht, daß der Staat nicht dennoch vom Ich als Druck empfunden werde: es kann ſogar nicht anders ſeyn; daher das Beſtreben, ſich dieſem

---

Latius excitae pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit.
Rutil. Itiner. Lib. I, v. 395.

[1] Vergl. Neander, Allgem. Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche, 2te Aufl. III, 2te Abth. S. 25.

Druck zu entziehen, nur natürlich, und nichts gegen daſſelbe einzuwenden iſt, wenn es auf die rechte Weiſe verſucht wird. Ja unter denjenigen ſelbſt, welchen die oberſte Leitung der Staatsangelegenheiten vertraut iſt, ſind immer diejenigen für die weiſeſten gehalten worden, welche ſich zum Geſetz machten, die Einzelnen ſoviel möglich frei zu laſſen, dagegen für das Allgemeine ein ſcharfes Auge und wo nöthig ein ſcharfes Schwert zu haben, und die Weisheit unſerer Vorfahren hat gewußt, innerhalb des Staats einzelne autonome Kreiſe zu bilden, *innerhalb* welcher ſich der Einzelne frei wußte vom Staat, und die Ehre, die ſein Stand jedem (auch dem Bauer und Handwerker) gewährte, ihn über die Demüthigung der völligen Unterwerfung unter den Staat erhob.

Anders, wenn das Beſtreben ſich vom Staat unabhängig zu machen zu dem Verſuch greift, den *Staat ſelbſt*, d. h. den Staat in ſeiner Grundlage aufzuheben, *praktiſch* durch Staatsumwälzung, die, wenn beabſichtet, ein Verbrechen iſt, dem keines gleichkommt und von allen andern nur etwa Elternmord (parricidium) gleichgeachtet wird; *theoretiſch* durch Doctrinen, die den Staat ſo viel möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchten — ganz der Wahrheit entgegen; denn fürwahr der Staat iſt nicht eingeſetzt, dem Ich zu ſchmeicheln oder ihm zum Lohn, ſondern eher zur Strafe: was er fordert, ſind wir ihm *ſchuldig*, d. h. es iſt eine *Schuld*, die wir dadurch büßen oder abtragen. Man kann ſagen: die intelligible Ordnung der Dinge, von der der Menſch ſich losgeſagt, iſt dieſer dem Staat ſchuldig geworden. Die Allgemeinheit jedoch des Beifalls, den jene Doctrinen gefunden, und die Unwiderſtehlichkeit, mit der ſie ſich verbreitet (denn eine Zahl für ſie gelehriger Staatsmänner, wie die nächſt vergangene Zeit ſie herausgeſtellt, hätte niemand vermuthen können) nöthigt uns allein ſchon anzuerkennen, daß ſie von etwas herkommen, das in jedem Menſchen für ſie ſpricht und in letzter Inſtanz nur jenes Princip ſeyn kann, das, nachdem es einmal *ſich* gewollt, nun auch ganz *ſein ſelbſt* ſeyn will, und ſich mächtiger als die Vernunft fühlend, ſich auch eine Vernunft für *ſich* erſchafft. Es iſt dieſe im Dienſt des Ich ſtehende Vernunft, welche erbaulichen Rednern der neueſten Zeit für die Vernunft ſelbſt gilt und als Vorwand dient, alles Unheil, auch das politiſche, von der Vernunft herzuleiten, und zu verkündigen, daß es jetzt, d. h. nach ihnen, mit der Vernunft gar aus ſey. Es iſt dieſe, wie geſagt, im Dienſt des Ich ſtehende Vernunft, die hier, wo nicht ein rein theoretiſches, ſondern ein praktiſches Intereſſe verwaltet, nur zugleich ſophiſtiſch ſeyn, und die folgerecht nur zur völligen Selbſtherrlichkeit des Volks, d. h. der unterſchiedloſen Maſſen, fortgehen kann, wo alsdann, weil ein Schein von Verfaſſung doch nicht zu vermeiden iſt, das Volk beides, Oberhaupt und Unterthan, ſeyn muß, wie Kant erklärt, Oberhaupt als das vereinigte Volk ſelbſt, Unterthan als vereinzelte Menge. Die Republik, welche Kant ungern — das ſieht man wohl — aber den einmal angenommenen Grundſätzen gemäß als die einzige vernunft- alſo auch rechtmäßige Verfaſſung erkennen muß, kann demnach nur die demokratiſche ſeyn, von der er jedoch ſelbſt ſagt: ſie ſey die allerzuſammengeſetzteſte, verwickeltſte, d. h. wenn man mit der Sprache herauswill, widerſpruchsvollſte aller Verfaſſungen [1]; wie denn Kant überhaupt, was dieſe Fragen betrifft, von den Nachkommenden, Fichte und andern, ſich gar ſehr unterſcheidet durch ſeinen großen praktiſchen Verſtand und die Redlichkeit der Erwägung, Eigenſchaften, von denen die Widerſprüche, die ſeine Rechtslehre nicht immer vermeiden konnte, nur Folgen und Zeugniſſe ſind.

Wir haben als berechtigt und nothwendig anerkannt ein Streben des Menſchen, den Druck des Staats zu überwinden. Aber dieſe Ueberwindung muß als innerliche verſtanden werden. Trachtet, können wir mit Anwendung eines alten Wortes ſagen, trachtet zuerſt nach dieſem innern Reich, ſo wird der unvermeidliche Druck auch der rechtmäßigen äußeren Ordnung für euch nicht mehr vorhanden ſeyn, noch werdet ihr „den Uebermuth der Aemter“, den Hamlet als eine der Unerträglichkeiten anführt, die uns aus dieſem Leben forttreiben könnten, ſonderlich empfinden. Innerlich über den Staat hinaus ſeyn — das darf nicht bloß, das ſoll jeder, jeder ſelbſt Beiſpiel der unabhängigen Geſinnung ſeyn, die, wenn Geſinnung des ganzen Volks geworden, mächtiger gegen Bedrückung ſchützt, als das geprieſene Idol einer Verfaſſung, die ſelbſt im Lande ihres Urſprungs in manchem Betracht zur fable convenue geworden[1]. Beneidet England um eine Verfaſſung, die allein ihrem Urſprung — nicht durch Vertrag, ſondern durch Zwang und Gewaltthat — einen Zuſatz von Nichtvernunft, ja Unvernunft (im liberalen Sinne) verdankt, der ihr bis jetzt Dauer und Haltbarkeit verſichert, beneidet England um dieſe Verfaſſung ſo wenig, als um ſeine zahlreichen, rohen Maſſen, oder die inſulare Lage, die auf der einen Seite für ſeine Verfaſſung, wie einſt für die von Kreta[2], manches zuläßt, was ihre Lage anderen Staaten unzuläſſig macht, auf der andern Seite eine wenig gewiſſenhafte Regierung verleiten kann, ſich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Begünſtigung von Aufſtänden, deren Werkzeuge nachher leicht im Stiche gelaſſen werden, in den Stand eines Kriegs zu verſetzen, der nicht erwiedert werden kann, oder den wenigſtens ſchwache Regierungen nicht zu erwiedern wiſſen. Laßt Euch dagegen ein unpolitiſches Volk, weil die meiſten unter euch mehr verlangen regiert zu werden (wiewohl auch dieſes ihnen oft nicht oder ſchlecht genug zu Theil wird) als zu regieren, weil ihr die Muße (σχολή), die Geiſt und Gemüth für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wiederkehrendes, nur zu Parteiungen führendes politiſches Gezänke, zu Parteiungen, deren Schlimmſtes iſt, daß durch ſie auch der Unfähigſte Namen und Bedeutung gewinnt; laßt politiſchen Geiſt euch abſprechen, weil ihr, wie Ariſtoteles, für die erſte vom Staat zu erfüllende Forderung die anſehet, daß den Beſten Muße gegönnt ſey, und nicht bloß die Herrſchenden, ſondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden, nicht in unwürdiger Lage ſich befinden[3]. Endlich möge der Lehrer

---

[1] Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 196 (§. 47), vergleichen mit S. 228 (§. 51).

---

[1] Gerade in England iſt die Zeit nahe, wo ſich die öffentlichen politiſchen Kämpfe nicht mehr um die Rechte geſchloſſener Stände, ſondern um die Intereſſen und ehrgeizigen Plane einzelner bewegen werden.

[2] Vergl. Aristot. Polit. II, 10.

[3] Polit. II, 10: ὅπως οἱ βέλτιστοι δύνωνται σχολάζειν καὶ μηδὲν

Alexander des Großen euch ſagen: möglich, daß auch die, ſo nicht über Land und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen[1].

Der Staat iſt die der thatſächlichen Welt gegenüber ſelbſt thatſächlich gewordene intelligible Ordnung. Er hat daher eine Wurzel in der Ewigkeit, und iſt die bleibende, nie aufzuhebende, weiterhin auch nicht mehr zu erforſchende Grundlage des ganzen menſchheitlichen Lebens und aller ferneren Entwicklung, Vorbedingung, welche zu erhalten alles aufgeboten werden muß in der eigentlichen Politik, wie im Krieg, wo der Staat Zweck iſt. Denn ſofern Grundlage, iſt er nicht Zweck, aber ewiger, d. h. nicht aufzuhebender noch in Frage zu ſtellender Ausgangspunkt zum höhern Ziel alles geiſtigen Lebens. Weil der Staat nicht Gegenſtand, nur Vorausſetzung alles Fortſchritts, ſo iſt er auch demgemäß zu behandeln; und wie viel beſſer ſtünde es, wenn dieſe Anſicht eine allgemeine wäre, der Fortſchritt nicht im Staat geſucht würde[2]. Um ſo mehr wollen daher wir, was den Grund des Staats betrifft, den ganzen Ernſt der Vernunft und die Nothwendigkeit der Sache walten laſſen, damit nicht durch falſche Weichlichkeit in Anſehung der Principien die höhern Güter gefährdet werden, zu denen der Staat Vorbedingung

---

ἀσχημονεῖν μὴ μόνον ἄρχοντας ἀλλὰ μηδ' ἰδιωτεύοντας. Vergl. Polit. VII, 14. 15.

[1] *Δυνατὸν καὶ μὴ ἄρχοντας γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά.* Eth. Nic. X, 8 (p. 187, 13 ss.).

Von dem Griechengeſchlecht ſagt Ariſtoteles, es ſey *ἐλεύθερον καὶ διατελοῦν*, darum frei geblieben — *καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.* Polit. VII, 7.

[2] Die Vorausſetzung kann nicht wieder in Frage geſtellt werden. Sie iſt ein in unergründlicher Vergangenheit begrabenes Thatſächliche, und iſt, wie ſelbſt Kant ſagt (a. a. O., S. 207), in praktiſcher Hinſicht unerforſchlich. Es iſt aber, Verderben anzurichten, nicht nöthig dieſe letzte Thatſache anzutaſten. Verderblich genug iſt ſchon der Verſuch, im Staat alles Thatſächliche zu bekämpfen, zumal nicht abzuſehen iſt, wo dieſes Beſtreben ſtill ſtehen und ſich aufhalten laſſe, während in dem Augenblick, wo es gelungen wäre, alles Empiriſche, Irrationelle auszuſchließen, der Staat ſich auflöſen müßte, der eben nur in dieſem Empiriſchen ſeinen Halt und ſeine Stärke hat. In der That ſind auch alle, die auf dieſe abſchüſſige Fläche gerathen, nicht eher aufzuhalten, als bis ſelbſt ſittlich Geheiligtes — Ehe, Eigenthum, Beſitz — angefochten wäre.

iſt. Die fortſchreitende Entwicklung wird auch ihm zu gut kommen, er nimmt an ihr Theil, aber ohne ihr Princip zu ſeyn[1]. Er ſelbſt iſt das Stabile (Abgethanes), das was in der Stille ſeyn ſoll, was nur Reform (nicht Revolution) zuläßt, wie die Natur, die wohl verſchönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als ſie iſt, die bleiben muß, ſolange dieſe Welt beſteht. Sich unfühlbar machen, wie die Natur unfühlbar iſt, dem Individuum Ruhe und Muße gewähren, ihm Mittel und Antrieb ſeyn zur Erreichung des höhern Ziels, das ſoll der Staat; darin allein liegt die Perfectibilität deſſelben. Die Aufgabe iſt alſo: dem Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) zu verſchaffen, — Freiheit, nämlich über den Staat hinaus und gleichſam jenſeits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat. Denn damit geſchieht das gerade Gegentheil von dem, was geſchehen ſollte, wie unſere conſtitutionellen Einrichtungen zeigen, indem der Staat alles abſorbirt, und anſtatt dem Individuum Muße zu gewähren, es vielmehr zu allem herbeizieht, jeden für ſich in Anſpruch nimmt, jeden die Laſt des Staats tragen läßt, während die wahre Monarchie in denen, welchen der thätige Antheil am Staat gebührt, nicht bevorrechtete, ſondern verpflichtete ſieht, die andern aber nur die Vortheile genießen läßt.

Als bloß äußere, der thatſächlichen Welt gegenüber thatſächliche Gemeinſchaft kann der Staat nicht Zweck ſeyn, wie eben deßhalb der vollkommenſte Staat nicht Ziel der Geſchichte iſt. Es gibt ſo wenig einen vollkommenen Staat, als es (in dieſer Linie) einen letzten Menſchen gibt. Der vollkommenſte Staat hat zwar ſeine Stelle in der Philoſophie der Geſchichte, aber bloß auf der negativen Seite[2]. Es gab eine Zeit, wo es natürlich und verzeihlich war, als Ziel der Geſchichte ein Ideal zu denken und dieſes im vollkommenſten Staat, im Staat des vollendeten Rechts, zu ſuchen. Aber es iſt überhaupt eine falſche Vorausſetzung, daß es innerhalb dieſer Welt einen Zuſtand gebe, der, wenn er das Ideal, nothwendig auch dauernd und ewig ſeyn müſſe, während wir geſehen, daß dieſe Welt als ein bloßer Zuſtand nicht bleiben könne; die gegenwärtige Ordnung iſt nicht Zweck, ſie iſt nur um aufgehoben zu werden; Zweck alſo nicht ſie ſelbſt, ſondern die Ordnung, welche an ihre Stelle zu treten beſtimmt iſt. Selbſt die „gemäßigte“ Monarchie, wo der Staat ſich nur als Grundlage weiß, iſt, wenn auch die beſt mögliche Einrichtung, nicht das Ideal einer der Vernunft vollkommen entſprechenden Staatsverfaſſung [1]. Wenn man einen vollkommenen Staat in dieſer Welt will, ſo iſt das Ende (apokalyptiſche) Schwärmerei [2].

---

[1] Man befindet ſich daher im Irrthum über die Urſachen der Revolution, wenn man glaubt, der Staat ſey daran ſchuldig, während es doch mit dem zuſammenhängt, was über ihn hinausliegt.

[2] S. oben S. 512. Hier — bei der negativen Seite — fragt bloß die Vernunft: Was enthält die Idee des Staats (der Gemeinſchaft)? welche Möglichkeiten? welches Ziel? Die poſitive Seite iſt die, welche die göttliche Providenz als das Wirkende in der Geſchichte begreift.

---

[1] Gemäßigt iſt übrigens die Monarchie ſchon dadurch, daß es nur noch partielle Staaten gibt.

[2] Qualemcunque formam gubernationis animo finxeris, nunquam incommodis et periculis carebis. Hugo Grotius de Jure B. et P. Lib. II.

Vierundzwanzigſte Vorleſung.[1]

In Bezug auf die höhere Entwicklung alſo iſt der Staat nur Unterlage, Hypotheſis, Durchgangspunkt, und auch nur in dieſem Sinne iſt er in dieſen Vorträgen berührt worden. Das Fortſchreitende liegt in dem, was über den Staat hinausgeht. Das über ihn Hinausgehende aber iſt das Individuum. Mit dieſem, mit ſeinem innerlichen Verhältniß zum Geſetz haben wir es nun wieder zu thun. Denn ſo wohlthätig die von außen (vom Staat) verlangte Beobachtung des Geſetzes iſt, wenn man bedenkt, wie die meiſten Menſchen eine ſo ſchwache Anhänglichkeit an die Pflicht haben, ſo wenig genügt ſie; denn das Geſetz ſelbſt geht aufs Innre, und weil der Staat gegen die Geſinnung gleichgültig iſt, ſo iſt die Prüfung wegen derſelben um ſo mehr dem Individuum überlaſſen. Dem Staat iſt niemand verfallen, aber dem Moralgeſetz jeder unbedingt. Der Staat iſt etwas, mit dem man ſich abfindet, wogegen man ſich ganz paſſiv verhalten kann, nicht ebenſo das Sittengeſetz. Der Staat, wie mächtig er ſey, kann nur zur äußern d. h. ebenfalls thatſächlichen Gerechtigkeit führen; umgekehrt, wie unmächtig der Staat auch ſey, ja wenn er ſich ganz auflöste, jenes innre, ins Herz geſchriebene Geſetz bleibt und iſt nur um ſo dringender. Das äußere (Staats-) Geſetz iſt ja ſelbſt nur die Folge jenes inneren Zwangs, und kommt daher nicht mehr in Betracht, wenn von dieſem die Rede iſt.

---

[1] Dieſe Vorleſung iſt in der vorliegenden Geſtalt im Nachlaß des Verfaſſers nicht vorhanden geweſen. Das ausgearbeitete Manuſcript endet mit der gegen den Schluß der vorigen Vorleſung ſtehenden Anrede an das deutſche Volk. Von da bis zum Ende dieſer Vorleſung aber ſind die folgenden Ausführungen in einzelnen Conceptblättern vollſtändig vorhanden, ſo daß es nur der Aneinanderreihung derſelben nach Maßgabe der vom Verfaſſer ſelbſt hinterlaſſenen Andeutungen bedurfte, um die Vorleſung in ihrer gegenwärtigen Form herzuſtellen. D. H.

Hier nun aber kommt es völlig zu Tag, worein das Ich gerathen iſt, indem es ſich Gott entzogen hat. Von Gott getrennt, iſt es unter dem Geſetz gefangen, als einer von Gott unterſchiedenen Macht [1]; über dieſe kann es weder hinaus, denn es iſt ganz unter ſie gebeugt, noch kann es ſich derſelben erwehren, denn das Geſetz iſt in ſeinen Willen gleichſam eingewebt und eingeſtochen. Ebenſowenig wird das Ich ſeiner ſelbſt froh unter dem Geſetz. Unluſt und Widerwillen gegen das Geſetz iſt ſeine erſte und natürliche Empfindung, eine um ſo natürlichere, je härter und unbarmherziger es ihm erſcheint [2]. Denn als Allgemeines und Unperſönliches kann es nicht anders denn hart ſeyn, — als eine Vernunftmacht, die ſo wenig von Perſönlichkeit weiß, daß ſie um der Perſon willen kein Iota nachläßt, und ſelbſt wenn ihrer Forderung völlig Genüge geſchieht, keinen Dank dazu gibt (wenn auch alles gethan, doch unnütze Knechte). Auch das Gebotenſeyn wäre dem Ich nicht ſo empfindlich, wenn es nur von einer Perſon ausginge, aber unter eine unperſönliche Macht niedergeworfen zu ſeyn, iſt ihm unerträglich. Er, der ſein ſelbſt ſeyn will, ſoll ſich dem Allgemeinen unterworfen ſehen [3].

[1] Verkehrt iſt es, ſich das Moralgeſetz gleich wieder als göttlich vorzuſtellen, oder gar Gott in das Naturrecht einmiſchen zu wollen. Gott iſt durch das Geſetz vielmehr verborgen, und muß davon bleiben, damit das Geſetz Zuchtmeiſter ſey. Wenn man alles der Religion unterordnen will, ſo gibt es gar keine rationelle Moral oder Rechtslehre mehr; es wäre eben, als wenn man die Vernunftwiſſenſchaft überhaupt leugnen wollte. Wenn freilich Gott nicht wäre, ſo würde auch die Vernunft nicht ſeyn (die Vernunft keine Macht ſeyn). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß das Sittengeſetz bloß als göttliches Geſetz für uns Bedeutung habe (die Moral ganz auf die Theologie zurückzuführen ſey).

[2] „Darum, daß ihm der Menſch nur feinder wird, je mehr es fordert, daß er keines kann", ſagt Luther in der Vorrede zum Römerbrief.

[3] Auf dieſer Unperſönlichkeit des Geſetzes beruht die Unvollkommenheit, die im Geſetz ſelbſt iſt, welche man aber zu leugnen verſucht iſt, wenn man es gleich als göttlich vorſtellt. Als unperſönlich und allgemein iſt das Geſetz 1) bloß für

Wird aber auch dieſer Widerwillen bekämpft, der, wie ſchon angedeutet worden, noch mehr der Form gilt, als dem Inhalt (der Form, weil es ein Gebotenes iſt, während das Ich ſchlechthin frei ſeyn will); oder gewinnt der Menſch ſogar vermöge des Beſſern in ihm (vermöge der intelligiblen, wenn gleich in die Potentialität geſetzten, Seite ſeines Weſens) Gefallen am Geſetz, ſo kommt es doch nicht zum Frieden [1]; ja gerade dann erkennt er, daß das Geſetz ihm zum Tode gereicht, indem er es nicht erfüllen kann, weil es ihm an der Geſinnung fehlt [2], die das Geſetz nicht zu geben vermag. Das Geſetz iſt unvermögend ihm ein Herz zu geben, das ihm (dem Geſetze) „gleich" iſt [3], im Gegentheil es ſteigert der Sünde Kraft, und anſtatt die Ungleichheit zwiſchen ihm und dem Menſchen aufzuheben, bewirkt es, daß dieſe immer ſtärker und auf alle Weiſe hervortritt, ſo ſehr, daß zuletzt alles ſittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig erſcheint. Die freiwilligen Tugenden verſchönern und veredeln zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernſt des Geſetzes, welcher es zu

---

die Gemeinheit beſorgt, dem Individuum gibt es nichts. Es ſpricht zwar zum Individuum, aber die Abſicht des Geſetzes geht nicht auf den Einzelnen, ſondern auf das Geſchlecht; 2) ſagt es nicht, was zu thun, und iſt alſo bloß negativ (was es im Grunde auch ſchon nach Punkt 1) iſt); 3) hat die Moral inſofern keinen Zweck, als, wenn ich auch alles erfüllt, doch nichts erreicht iſt. — Das Geſetz iſt daher auch nur ein Nebeneingekommenes (ὁ νόμος παρεισῆλθε, Röm. 5, 20), hat ſein Ende in einem andern, und hört, wenn dieſes da, in der Geſtalt dieſes unvollkommenen Geſetzes auf (τέλος τοῦ νόμου Χριστός, Röm. 10, 4). — Kant ſieht die Unvollkommenheit des Geſetzes nicht ein und beraubt ſich dadurch des wahren Wegs dahinzukommen, wohin er will. Es verläßt ihn hier ſein kritiſcher Sinn.

[1] Man vergl. über den ungleichen Kampf des das Gute Wollenden mit der Uebermacht des Fleiſches das 7. Kapitel des Römerbriefs.

[2] Moral in Kants Sinn aus bloßer Achtung gibt es nicht; dazu gehört, wie Luther ſagt a. a. O., „ein freiwillig luſtig Herz." Selbſtachtung bewahrt uns vor Unglück, aber macht uns nicht glücklich. Dieß geſteht Kant ſelbſt zu, indem er die Glückſeligkeit als etwas Fremdes hinzukommen läßt.

[3] „Aber ein ſolch Herz gibt niemand, denn Gottes Geiſt, der macht den Menſchen dem Geſetz gleich, daß er Luſt zum Geſetz gewinnet von Herzen". Luther a. a. O.

ſeiner Freudigkeit der Exiſtenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Geſetze macht, ſind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Geſetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch, empfindet, und ſo, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwerth ſeines ganzen Daſeyns einzuſehen [1].

Doch eben hier, wo der Zweck des Geſetzes, die Negation des Ich, ſchon ſo gut wie erreicht iſt, tritt ein Wendepunkt ein. Für das Ich nämlich iſt die Möglichkeit da, nicht zwar ſich aufzuheben in ſeinem außergöttlichen und unheilvollen Zuſtande, aber doch ſich als Wirkendes aufzugeben, ſich in ſich ſelbſt zurückzuziehen, ſich ſeiner Selbſtheit zu begeben. Indem es dieſes thut, hat es keine andere Abſicht, als der Unſeligkeit des Handelns ſich zu entziehen, vor dem Drängen des Geſetzes ins beſchauliche Leben ſich zu flüchten; wozu es inſoweit vom Gewiſſen ſelbſt ſollicitirt wird, als das Gewiſſen (der potentielle Gott) es iſt, das ihn vom ſich ſelbſt Wollen abzieht. Mit dieſem Schritt aus dem thätigen ins contemplative Leben, tritt es aber zugleich auf Gottes Seite hinüber: ohne von Gott zu wiſſen, ſucht es ein göttliches Leben in dieſer ungöttlichen Welt, und weil dieſes Suchen im Aufgeben der Selbſtheit geſchieht, durch die es ſich von Gott geſchieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen ſelbſt ſich wieder zu berühren. Der Geiſt nämlich, der ſich in ſich ſelbſt zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber iſt ihrer Natur nach das was Gott berühren kann. Es iſt das eigentliche θεῖον in ſeiner Natur [2], das hier hervortritt, was aber nicht in der Gattung, ſondern nur im Individuum geſchieht [3]. Jene Möglichkeit des Geiſtes, ſich in ſich ſelbſt

---

[1] Man vergleiche die Stellen über menſchliches Elend bei den griechiſchen Dichtern, Iliad. XVII, 446. Odyss. XVIII, 130. Oed. Col. v. 1225: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον (nicht geboren, das Beſte).

[2] Τὸ βέλτιστον ἐν ψυχῇ. De Rep. VII, 532 C.

[3] Die Gattung oder das Geſchlecht hat nur ein indirectes Verhältniß zu Gott, nämlich eben im Geſetz, worin ihm Gott potentiell, d. h. eingeſchloſſen iſt, nur das Individuum hat ein directes Verhältniß zu Gott, kann ihn ſuchen und ihn, wenn er ſich offenbart, aufnehmen.

Bibl. Univers. Lips.

zurückzuziehen, erweiſt ſich als die in ihm liegende Potenz des ſich Zurückwendens zu Gott, die alſo jenes Wirkende, indem es ſich von Gott abgewendet, in ſich behalten hat; es iſt n°'s *Weſen*, das hervortritt, nachdem das Zufällige in ihm (das von Gott Abtrünnige) gebrochen und zur Nichtigkeit gebracht iſt. Das Eingehen des Ich ins contemplative Leben wird alſo zu einem Wiederfinden (ihm wieder Objektivwerden) Gottes, freilich, wie wir ſehen werden, Gottes nur als Idee.

Dieſes Wiederfinden Gottes aber hat verſchiedene Stufen, welche als ebenſo viele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzuſehen ſind. Die erſte iſt die, in welcher das Ich den Act der Selbſtvergeſſenheit, der Abnegation ſeiner ſelbſt zu vollziehen ſucht; ſie ſtellt ſich dar in jener myſtiſchen *Frömmigkeit*, deren Sinn wir am ſchärfſten bei Fenelon ausgedrückt finden[1], und welche darin beſteht, daß der Menſch ſich ſelbſt und alles andre mit ihm zuſammenhängende bloß zufällige Seyn möglichſt zu vernichtigen (nicht: zu vernichten) ſucht. Die zweite Stufe iſt die *Kunſt*, durch welche ſich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht (ὁμοίωσις), göttliche Perſönlichkeit hervorzubringen, und ſo zu dieſer ſelbſt durchzubringen ſucht, die Kunſt, die das Entzückende ſchafft, wenn der Geiſt Seele wird (in völlig ſelbſtloſer Production), — was nur den Künſtlern höchſter Art geſchieht, nicht daß ſie es wüßten oder verſtänden, ſondern durch wahre Beſtimmung ihrer Natur[1]. Der Kunſt reiht ſich als dritte Stufe die contemplative Wiſſenſchaft an. In ihr erhebt ſich das Ich über das praktiſche und das bloß natürliche (dianoëtiſche) Wiſſen[2], und berührt das um ſeiner ſelbſt willen Seyende αὐτῇ τῇ ψυχῇ, αὐτῷ τῷ νῷ[3]. Der Geiſt, der ſich in ſich ſelbſt zurückzieht, das Praktiſche aufgibt, gelangt hier zur reinen θέα, wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und alſo der νοῦς zu dem rein Intelligiblen daſſelbe Verhältniß hat, wie die Sinne zum Sinnlichen (τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι)[4]. Indem der Geiſt ſich potentiell zu machen ſucht, ſo verhält er ſich zwar inſofern leidend, damit aber ſich ſelbſt beſitzend, und kommt wieder zu dem Gott ſchauenden (theoretiſchen) Leben, das dem n° anfangs beſtimmt war und das nun der Geiſt nach Zurücklegung ſeines ganzen Wegs als höchſtes Ziel anſieht.

---

[1] Fenelon in ſeiner Demonstration de l'Existence de Dieu drückt jenes Aufgeben der Selbſtheit mit nous désapproprier notre volonté aus (dem Eigenthum unſeres Willens entſagen), und ſchildert dieſe myſtiſche Frömmigkeit mit den Worten: „Nous avons rien à nous que notre volonté, tout le reste n'est pas à vous. La maladie enlève la santé et la vie: les richesses — les talens de l'esprit dependent du corps. L'unique chose, qui est veritablement à vous, c'est votre volonté. Aussi est-ce elle, dont Dieu est jaloux. Car il nous l'a donnée non afin que nous la gardions et que nous en demeurions propriétaires; mais afin que nous la lui rendions toute entière, telle que nous l'avons reçue et sans en rien rétenir. Quiconque reserve le moindre désir ou la moindre repugnance en propriété, fait un larcin à Dieu. — Combien d'ames propriétaires d'elles-mêmes? — Fenélon nennt ſogar jene Selbſtentſagung (Selbſtentäußerung) entière indifférence même pour le salut.

Dieſes alſo iſt es, was das Ich, das der Unſeligkeit zu entkommen und ſich in ſeiner Welt ſelig zu machen ſucht, erreichen kann[5]; es ſcheint auch wirklich ſein Genüge zu haben in dem durch die Contemplation erlangten Gut; denn es hat Gott, von dem es ſich praktiſch losgeſagt hat, nun wieder in der Erkenntniß, und in ihm ein Ideal, durch das es ſich über ſich ſelbſt erhebt, von ſich los wird. Allein nur ein ideelles Verhältniß hat es zu dieſem Gott; es kann auch kein andres zu ihm haben. Denn die contemplative Wiſſenſchaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche iſt, nur zu dem, was ſeinem Weſen nach Gott iſt, nicht zu dem actuellen[1]. Bei dieſem

---

[1] Darüber, daß der Kunſt ihre Stelle in der rationalen Philoſophie anzuweiſen, vergl. Arist. Ethic. Nicom. VI, 4.

[2] Hier erſcheint der Nus auf ſeiner höchſten Stufe als der Wiſſenſchaft erweckende, frei hervorbringende; vergl. oben S. 455. Zu bemerken iſt, daß die rationale Philoſophie als contemplative Wiſſenſchaft hier ſelbſt als Moment der Entwicklung eintritt.

[3] S. die Anm. S. 316 und S. 356. Es iſt der νοῦς, der in der höchſten Wiſſenſchaft die Seele wieder befreit, aus der Potenz, worin er ſie geſetzt, erhebt und mit der befreiten (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) das Ewige erkennt.

[4] De Anima III, 4.

[5] Wie uns hier Kunſt und Wiſſenſchaft Stufen von Seligkeit ſind (jedoch wie wir ſehen werden nur negativer), ſo ſind dem Griechen die Poeſie (Homer) und die bildenden Künſte (Phidias) gegenüber von dem geſetzlichen Staat und der geſetzlichen Religion befreiend. — Was uns das Eingehen des Geiſtes in die Seele, iſt dem Ariſtoteles das ἀθανατίζειν: Eth. Nicom. X, 7; vergl. übrigens das ganze 7. Kapitel, in welchem das beſchauliche Leben als das göttlichſte beſchrieben wird. Ebenſo iſt zu bemerken die Stelle bei Platon, Theaet. 176 A: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε (ἀπὸ τῆς θνητῆς φύσεως) ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Vgl. Phileb. 62.

---

[1] Hier iſt zugleich geſchichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philoſophie gekommen iſt, nämlich bis zu Gott als Finalurſache, bis zu A° im reinen Selbſtſeyn. Es iſt früher ſchon unterſchieden worden zwiſchen dem das „Seyende ſeyn" und dem „Selbſtſeyn Gottes". Durch Ausſcheidung vom Seyenden wird A° in der rationalen Philoſophie in das reine Selbſtſeyn geſetzt. In dieſer Abſonderung iſt er, wie ihn Ariſtoteles hat, als bloßes ἑαυτοῦ ἔχον, als der ſtehen bleibende, ewig ſich gleiche, paſſive, αἴτιον τελικόν, οὐ ποιητικόν, oder wie es in der Nikom. Ethik. X, 8 heißt: τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, er iſt der, welcher alles bewegt, jedoch nur als Ziel, ſo daß er ſich ſelbſt nicht bewegt (ὁ πάντα κινῶν ὡς τέλος, αὐτὸς ἀκίνητος), als nach außen unwirkſam, denkt und ſchaut er nur immer ſich ſelbſt, iſt νοήσεως νόησις, was freilich von dem Denken über das Denken, wofür es ſich ſo oft anführen laſſen mußte, etwas höchſt Verſchiedenes iſt. Gott iſt — dieß will der Ausdruck eigentlich ſagen — nur unendlicher, d. h. ſich immer wieder (keinen begrenzenden Gegenſtand außer ſich) denkender Actus des Denkens. Vergl. Ethic. Eudem. VII, 12: οὐ γὰρ οὕτω ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὑτόν. Welche Schwierigkeiten übrigens doch dem Ariſtoteles die nähere Beſtimmung dieſes Selbſtſchauens Gottes macht, ſieht man Magna Moral. II, 15. Die gleiche Schwierigkeit iſt fühlbar Ethic. Nicom. VII, 14 (Ethic. eudem. VI, 14)

Gott iſt alſo hier, wie es die deutſche Philoſophie ausgedrückt hat, das ſeyende, bleibende, nicht mehr von ſich wegkönnende Subjekt-Objekt. Die in der Philoſophie überall nur Willkür ſehen, wiſſen nicht, wie übrigens ganz verſchiedenen Individuen in ganz verſchiedenen Zeiten unter völlig verſchiedenen Formen doch wieder dieſelben Begriffe entſtanden ſind, die ſo ihre Nothwendigkeit erweiſen; denn die, welche jene Philoſophie gefunden, in der Gott als Subjekt-Objekt ſtehen bleibt, wußten damals weniger, als man ihnen vielleicht zugetraut, von Ariſtoteles. Wenn letzterem Gott nur das Ende und ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις, ſo iſt ihm Gott doch nicht mehr, als wenn er bloßer Begriff wäre. Auch wenn Ariſtoteles dieſes Letzte als exiſtirendes hat, iſt es als exiſtirte es nicht, da es nichts thun kann, mit ihm nichts anzufangen iſt. Unbegreiflich könnte man finden, wie man das Negative dieſer Beſtimmung bei Ariſtoteles ebenſowohl, als in der neuern Philoſophie überſehen. Als das zwar ſich ſelbſt Habende, aber auch nicht von ſich weg Könnende iſt es nur ſeinem Weſen nach, nur ideeller Geiſt, aber es iſt ein Mißbrauch, hier von abſolutem Geiſt zu reden.

Wenn Gott in ſeinem Selbſtſeyn bei Ariſtoteles das ſich ſelbſt Habende (ἔχον bloß ideellen Gott vermöchte das Ich ſich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beſchaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dieß iſt unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt ſich nicht durchſetzen; es *muß* gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (paſſive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück. Denn der Zwieſpalt iſt nicht aufgehoben. Demnach fragt es ſich, was dem Ich noch weiter möglich iſt und wohin es ſich wenden wird.

Inzwiſchen aber iſt hier, wenn gleich nicht das Ende der ganzen Entwicklung, ſo doch das Ziel dieſer Wiſſenſchaft, der bloßen Vernunftwiſſenſchaft, bereits erreicht, und wir müſſen nun zuerſt bei dieſem verweilen, ehe wir zu jenem fortgehen.

Die Aufgabe der Vernunftwiſſenſchaft war, das Princip (A^0) in ſeinem für-ſich-Seyn und frei vom Seyenden, es *als* Princip zu haben, d. h. als letzten und höchſten Gegenſtand (τὸ μάλιστα ἐπιστητόν). Dieſes iſt nun erreicht. Denn es kam nur darauf an, daß ſich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen mußte) ſich unterordnete. Sobald dieſes geſchah, blieb eben damit A^0 als das eigentliche, einzige und wahre Princip ſtehen, und zwar in völliger Abgeſchiedenheit; denn in dieſe war es ſchon geſetzt worden, als das Ich ſich aufgerichtet hatte und Anfang einer außergöttlichen,

---

ἑαυτοῦ) iſt, ſo iſt er dem Platon in dieſer Abſonderung das um ſeiner ſelbſt willen Begehrenswerthe, wobei man Platon Unrecht thut, wenn man meint, er ſpreche bloß von der Idee des Guten. Es iſt ihm vielmehr τὸ ἀγαθὸν *das Gute ſelbſt* (dieß liegt deutlich in dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [Rep. VI, 509 B] und erhellt aus dem Erſtaunen des Mitunterredners) — freilich in der Idee, nur als Gedanke, aber doch das Gute ſelbſt, wie es von Gott am Ende der rationalen Philoſophie zu ſagen. Man vergl. Rep. VII, 518 C, ſowie vorher 517 B: ἐν τῷ γνωστῷ (nicht ἐν τῷ νοητῷ) τελευταία ἡ *τοῦ* ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι. Daß Platon auch von der Idee des Guten ſpricht, iſt natürlich (z. B. Rep. VI, 505 A), aber τὸ ἀγαθὸν (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν) heißt ihm nur ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in Bezug auf die einzelnen ἀγαθά als μετέχοντα τοῦ ἀγαθοῦ (ſ. Aristot. Eth. Eudem. vor dem fünften Kapitel), oder die ἰδέα iſt ihm nur ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος (VI, 508 B), wie aus dem ganzen Zuſammenhang erhellt.

d. h. Gott ausſchließenden Welt geworden war [1]. Ebenſo aber wie das ſelbſtiſche Princip dem höhern und allein wahren weicht, weicht nun auch die bisher allein geltende Wiſſenſchaft einer zweiten, der, von welcher wir früher [2] ſagten, ſie ſey die, um deren willen das Princip geſucht werde, die eigentlich gewollte. Die erſte erſcheint nun in Wirklichkeit als das was ſie iſt, als die auf das Princip (zu) gehende Philoſophie. Als ſolche iſt ſie nun zwar nicht die letzte und höchſte, aber ſie bleibt die allgemeine (univerſelle) Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften [3], da ſie, wie für alle beſondern Wiſſenſchaften, ſo auch für die höchſte das Objekt ſucht. Denn, wie Sie ſich erinnern, entſtand die erſte Wiſſenſchaft (ἡ πρώτη ἐπιστήμη) dadurch, daß wir die bloß möglichen Principe in Wirkung treten ließen. Mit dieſem Hervortreten wurden ſie Urſachen eines getheilten, wie ſie ſelbſt abgeſtuften Seyns, einer Folge von Gegenſtänden, deren jeder Objekt einer Wiſſenſchaft werden kann. Demnach war mit dieſer Folge eine Reihe von beſondern Wiſſenſchaften gegeben, welche von dieſer einen, darum mit Recht Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften genannten, ſich herſchreiben. Auf dieſelbe Weiſe aber iſt ſie auch Urheberin derjenigen Wiſſenſchaft, die vom Princip ausgeht und von dieſem alles andre ableitet, und die als mit dieſem höchſten Gegenſtand, der am Ende der erſten Wiſſenſchaft als Aufgabe ſtehen bleibt, beſchäftigt, ſelbſt nun auch eine beſondere Wiſſenſchaft iſt, nicht die Wiſſenſchaft, ſondern eine wie alle andern. Hätte die Philoſophie keinen beſondern Gegenſtand, ſo könnte ſie nicht ſelbſt eine Wiſſenſchaft, ſondern nur die Wiſſenſchaft, d. h. die univerſelle ſeyn. Dieſer beſondere Gegenſtand kann nur der ſeyn, für den ſich keine andre Wiſſenſchaft findet, der alſo entweder von aller Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen oder der ihr (der Philoſophie) eigene, ihr insbeſondere zukommende Gegenſtand ſeyn muß, und welcher als der zuletzt gefundene der höchſte und der am meiſten wiſſenswerthe iſt; denn gegen dieſen hat ſie alle vorausgegangene für nichts, als für ſie nicht ſeyende geachtet.

---

[1] S. den Schluß der zwanzigſten Vorleſung.

[2] S. S. 367.

[3] Vgl. S. 368.

Sofern daher die erſte Wiſſenſchaft der zweiten, der Philoſophie als beſonderer Wiſſenſchaft, ihren Gegenſtand erſt ermöglicht, ſelbſt jedoch auch Philoſophie iſt, haben diejenigen Recht, welche ſagen, man könne den Gegenſtand der Philoſophie nur wiſſen durch Philoſophie ſelbſt. Sobald aber die erſte Philoſophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat ſie ihr Ende erreicht; denn ſie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realiſiren; daher ſie auch die *negative* Philoſophie zu nennen, indem ſie, ſo wichtig, ja unentbehrlich ſie iſt, doch in Beziehung auf das allein Wiſſenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts *weiß*; denn ſie ſetzt das Princip nur durch Ausſcheidung, alſo negativ, ſie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im *Begriff*, als *bloße Idee*. Da ſie als das Princip ſuchend, erſt die Möglichkeit einer Philoſophie unterſucht, iſt ſie die *kritiſche*, die Aufgabe Kants.

Die rationale oder, wie wir ſie nun auch nennen, negative Philoſophie habe, ſagten wir, das Princip eben nur ermöglicht. Denn zuerſt war es im reinen *Denken* gefunden worden, ſodann ging die Abſicht dahin es der Potentialität zu entreißen. Nachdem dieſes geſchehen, iſt das ſo erzeugte Princip eben auch nur das im Denken gefundene; es hat ſich hierin (was die Exiſtenz betrifft) gegen den Standpunkt des reinen Denkens nichts geändert. Wohl aber hat ſich die *Natur* des Princips durch den Proceß der Vernunftwiſſenſchaft erwieſen oder beſtätigt, nämlich als die *natura* necessaria, als das was essentiâ Actus iſt (οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια). Gott iſt jetzt außer der abſoluten Idee, in welcher er wie verloren war, und in *ſeiner* Idee, aber darum doch nur Idee, bloß im Begriff, nicht im actuellen Seyn[1]. Denn alles iſt in dieſer Wiſſenſchaft in die Vernunft eingeſchloſſen, und ſo auch Gott, obwohl er nun als der begriffen, der an ſich in die Vernunft, d. h. in die ewigen Ideen, nicht eingeſchloſſen iſt. Und wenn auch, wie Kant ſagt, jeder Exiſtentialſatz ein ſynthetiſcher iſt, d. h. ein ſolcher, durch welchen ich über den Begriff hinausgehe[1], ſo findet dieß doch auf das reine (von allem Allgemeinen befreite) Daß, wie es am Ende der Vernunftwiſſenſchaft als Letztes ſtehen bleibt, keine Anwendung, denn das reine, abſtracte Daß iſt kein ſynthetiſcher Satz.

---

[1] In der abſoluten Idee iſt nicht bloß das Seyende, ſondern auch das, was das Seyende iſt, gehört dort mit zur Potenz; die Subſtanz im höchſten Sinn, die, weil ſie in nichts anderes übergehen kann (denn es iſt in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit ſtehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor.

Wird nun aber das, was essentiâ Actus iſt, auch aus ſeinem Begriff geſetzt, ſo daß es nicht bloß das essentiâ oder naturâ, ſondern das actu Actus Seyende iſt, dann iſt das Princip nicht mehr in dem Sinne als Princip geſetzt, wie wir es für das Ziel der rationalen Wiſſenſchaft verlangt haben, wo wir es nur vom Seyenden frei haben wollten, wo es als Reſultat geſucht wurde, und wobei es nur um das (abſtracte) Princip zu thun war, vielmehr iſt es dann wirklich als Princip geſetzt, nämlich als Anfang, als Anfang der Wiſſenſchaft, die das, was das Seyende Iſt, das Seyende ſelbſt (αὐτὸ τὸ ὄν) zum Princip hat, d. h. zu dem, von welchem ſie alles andre ableitet[2]: wir bezeichneten ſie bisher als diejenige, um deren willen das Princip (mittelſt der erſten Wiſſenſchaft) geſucht wurde, und nennen ſie jetzt im Gegenſatz von der erſten, der negativen, die poſitive Philoſophie. Denn negativ iſt jene, weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun iſt, weil ſie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Exiſtenz in reinen Gedanken iſt; zwar werden in ihr exiſtirende Dinge deducirt (ſonſt wäre ſie nicht Vernunft-, d. h. aprioriſche Wiſſenſchaft, denn das a priori iſt dieß nicht ohne ein a posteriori), aber es wird in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge exiſtiren[3]; negativ iſt jene, weil ſie auch das Letzte, das an ſich Actus (daher gegenüber von den exiſtirenden Dingen überexiſtirend) iſt, nur im Begriff hat. Poſitiv dagegen iſt dieſe; denn ſie geht von der Exiſtenz aus, von der

---

[1] Kritik d. prakt. Vern., Hartenſteiniſche Ausgabe IV, S. 262.

[2] S. S. 361 ff.

[3] Durch den Idealismus erklärt ſich nicht die Wirklichkeit, ſondern die Art der Wirklichkeit. Man vergl. hiezu S. 376.

Exiſtenz d. h. dem actu Actus-Seyn des in der erſten Wiſſenſchaft als nothwendig exiſtirend im Begriff (als naturâ Actus ſeyend) Gefundenen. Dieſes hat ſie zuerſt nur als reines Daß (Ὅτι), von welchem zum Begriff, dem Was (dem Seyenden) fortgegangen wird, um das ſo Exiſtirende bis an den Punkt zu führen, wo es ſich als wirklichen (exiſtenten) Herrn des Seyns (der Welt), als perſönlichen, wirklichen Gott erweiſt, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem erſten Daß abgeleitet, in ſeiner Exiſtenz erklärt, und alſo ein poſitives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes Syſtem hergeſtellt wird.

Da ſich uns hier der Unterſchied jener ſchon im Anfang dieſer philoſophiſchen Entwicklung in Ausſicht geſtellten zwei Wiſſenſchaften als Gegenſatz der negativen und poſitiven Philoſophie gezeigt hat, ſo wäre eigentlich hier der Ort, dieſen Gegenſatz vollſtändig zu erörtern. Weil jedoch dieſe Erörterung eine umfangreiche iſt (die ganze Geſchichte der Philoſophie zeigt einen Kampf der negativen und poſitiven Philoſophie) und eine eigene Reihe von Vorleſungen bildet, ſo beſchränke ich mich hier nur noch auf folgende kurze Bemerkung. Die erſte Wiſſenſchaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das ſich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ; ſie hatte ſich damit erſchöpft, und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für ſie Unerkennbares zuletzt ſtehen bleibt, als Aufgabe der zweiten Wiſſenſchaft, was aber für dieſe nur eine äußere, nicht eine innere Abhängigkeit begründet. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn die negative Philoſophie der poſitiven ihren Gegenſtand als einen ſchon erkannten überlieferte. Die poſitive Philoſophie könnte möglicherweiſe rein für ſich anfangen, mit dem bloßen Ausſpruch: „Ich will das, was über dem Seyn iſt“, und wir werden ſehen, wie der wirkliche Uebergang in ſie in der That durch ein ſolches Wollen geſchieht. Iſt aber gleich die poſitive Philoſophie eine von der negativen abgeſetzte und andere, ſo iſt demungeachtet der Zuſammenhang, ja die Einheit beider zu behaupten. Die Philoſophie iſt doch nur Eine, nämlich die Philoſophie, die ſowohl ihren Gegenſtand ſucht, als ihren Gegenſtand hat und ihn zur Erkenntniß bringt. Die poſitive iſt es, die auch in der negativen eigentlich iſt, nur noch nicht als wirkliche, ſondern erſt als ſich ſuchende: — wie dieß dieſe ganze nun zu Ende gekommene Entwicklung gezeigt hat.

Wenn das Princip zum Anfang gemacht wird, zum Anfang einer andern Wiſſenſchaft, die nicht mehr Vernunftwiſſenſchaft iſt (denn dieſe konnte nichts mehr mit ihm anfangen), ſo hört daſſelbe auch auf bloße Idee oder in der Idee zu ſeyn: es wird aus ſeinem Begriff geſetzt, aus der Vernunft, in der es eingeſchloſſen war, befreit, aus der Idee ausgeſtoßen. Zugleich geſchieht eine *Umkehrung* des bisherigen Verhältniſſes zwiſchen dem was das Seyende iſt (A^0) und dem Seyenden ($-A + A \pm A$). Denn da jenes Anfang (prius) wird, kann dieſes, übrigens nicht von ihm zu Trennende, nicht mehr ihm vorausgehen, es muß ihm alſo nachfolgen, und das erſte Problem wird ſeyn, zu zeigen, wie Letzteres möglich iſt. Indeß ſind wir noch nicht ſo weit. Denn es bleibt uns jetzt vor allem die Hauptfrage zu beantworten: von wem jene Ausſtoßung A^0's aus der Vernunft und die damit zuſammenhangende Umkehrung — worin der Uebergang zur poſitiven Philoſophie beſteht — ausgeht. Hier iſt nun zu ſagen, daß ſie nicht vom *Denken* ausgehen kann. Das, was zur zweiten Wiſſenſchaft forttreibt, liegt zwar im letzten Begriff der erſten; denn mit dem reinen Daß, dem Letzten der rationalen Philoſophie, iſt nichts anzufangen: damit es zur *Wiſſenſchaft* werde, muß das Allgemeine, das Was hinzukommen, das jetzt nur Conſequens, nicht mehr Antecedens ſeyn kann. Die Vernunftwiſſenſchaft führt alſo wirklich über ſich hinaus und treibt zur Umkehr; dieſe ſelbſt aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktiſchen Antriebs; im Denken aber iſt nichts Praktiſches, der Begriff iſt nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es ſich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein *Wille* muß es ſeyn, von dem die Ausſtoßung A^0's aus der Vernunft, dieſe letzte *Kriſis der Vernunftwiſſenſchaft*, ausgeht, ein Wille, der mit innrer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee ſey. Wir ſprechen von einer letzten Kriſis der Vernunftwiſſenſchaft: die erſte nämlich war die, daß das Ich aus der Idee ausgeſtoßen wurde, womit zwar der Charakter der Vernunftwiſſenſchaft ſich änderte, ſie ſelbſt aber blieb[1]; die große, letzte und eigentliche Kriſis beſteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgeſtoßen, die Vernunftwiſſenſchaft ſelbſt damit verlaſſen (verworfen) wird. Die negative Philoſophie geht ſomit auf die Zerſtörung der Idee (wie Kants Kritik eigentlich auf Demüthigung der Vernunft) oder auf das Reſultat, daß das wahrhaft Seyende erſt das iſt, was außer der Idee, nicht die Idee iſt, ſondern mehr iſt als die Idee, *κρεῖττον τοῦ λόγου*[2].

Welches aber der Wille iſt, der das Signal zur Umkehrung und damit zur poſitiven Philoſophie gibt, kann nicht zweifelhaft ſeyn. Es iſt das Ich, welches wir verlaſſen haben in dem Moment, wo es dem beſchaulichen Leben Abſchied geben muß und die letzte Verzweiflung ſich ſeiner bemächtigt; denn es iſt ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetiſche Erkenntniß bis zu A° durchgedrungen; noch iſt es nicht befreit von der Eitelkeit des Daſeyns, die es ſich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geſchmeckt hatte, nur um ſo tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erſt die Kluft, welche zwiſchen ihm und Gott, erkennt, wie allem ſittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, ſo daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieſer Bruch verſöhnt iſt, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott ſelbſt. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Verſehung iſt, der als ein ſelbſt thatſächlicher dem Thatſächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der **Herr** des Seyns iſt (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalurſache iſt, ſondern ſupramundan). In dieſem ſieht es allein das wirklich höchſte Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein anderer, als über das Allgemeine zur Perſönlichkeit durchzudringen. Denn Perſon ſucht Perſon. Mittelſt der Contemplation jedoch konnte das Ich im beſten Falle nur die Idee wieder finden, und alſo auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeſchloſſen, in welcher er ſich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft iſt, dem alſo möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Geſetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. Dieſen will es nun; zwar kann das Ich ſich nicht ſelbſt den Beruf zuſchreiben ihn zu gewinnen, Gott muß mit ſeiner Hülfe *entgegenkommen*[1], aber es kann ihn *wollen*, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die, da weder das ſittliche Handeln noch das beſchauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, *keine verdiente*, alſo auch keine proportionirte, wie Kant will, ſondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überſchwängliche ſeyn kann. Bei Kant, der auch über das Geſetz hinaus will, iſt es nicht das Ich, ſondern bloß die Philoſophie und die Proportion, die über das Geſetz hinaus verlangt, nach einer alſo *verdienten* Glückſeligkeit, die nicht in der Einheit mit Gott beſteht, ſondern etwas relativ Aeußres iſt und eigentlich bloß ſinnliche[2]. Ich verlange aber vielmehr eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, alſo auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde; die erwartete Seligkeit würde mir getrübt, wenn ich ſie noch als (wenigſtens mittelbares) Erzeugniß meines Thuns betrachten müßte[3]. Wenn immer nur proportionirte Seligkeit, ſo wäre dieß ein Grund ewiger Unzufriedenheit, und es wird alſo doch nichts andres bleiben und kein philoſophiſch ſich dünkender Hochmuth uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können[4].

---

[1] S. oben S. 421.

[2] Ariſtoteles Eth. Eudem. VII, 14: *λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον.*

---

[1] „Und dieſes Elends Ende hoffe nicht zu ſehn,
Bevor der Götter Einer abzulöſen dich erſcheint“
(πρὶν ἂν θεῶν τις διάδοχος τῶν σῶν πόνων φανῇ) ſagt Hermes zu Prometheus. v. 1006. 1007.

[2] S. Kritik d. prakt. Vern. Hartenſteinſche Ausg. IV, S. 234 unten.

[3] Nach Kant a. a. O., S. 229, iſt Glückſeligkeit nur das zweite Element des höchſten Guts, was richtig iſt, wenn das zweite das höhere. Nicht als Lohn der Sittlichkeit, ſondern als das Höhere wird ſie geſucht, jene befriedigt nicht.

[4] Die negative Philoſophie ſagt uns wohl auch, worin die Seligkeit liegt, aber ſie hilft uns nicht dazu.

Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlöſung durch ihn iſt, wie Sie ſehen, nichts anderes, als das lautwerdende Bedürfniß der — Religion. Mit dieſem endet die von dem Ich verfolgte Bahn. Zu der Freudigkeit des Daſeyns, die es auf den eignen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit dieſem vereinigt (verſöhnt) wird, d. h. durch die Religion. Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation iſt) kann es keine Religion geben — denn dieſe ſetzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menſchen zu Gott voraus — ſowie auch keine Geſchichte, in der Gott Vorſehung iſt [1]. Daher es innerhalb der Vernunftwiſſenſchaft keine Religion, alſo überhaupt keine Vernunftreligion gibt [2]. Am Ende der negativen Philoſophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft". Sieht man im Ende der Vernunftwiſſenſchaft Vernunftreligion, ſo liegt hierin eine Täuſchung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretiſches Reſultat iſt, daß es keine Vernunftreligion gibt. Daß man von Gott nichts wiſſe, iſt das Reſultat des ächten, jedes ſich ſelbſt verſtehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die poſitive Philoſophie kommen wir erſt in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erſt erwarten, daß uns die philoſophiſche Religion entſteht, um welche es bei dieſer ganzen Darſtellung zu thun iſt, d. h. die Religion, welche die wirkliche Religionen, die mythologiſche und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat[1], wobei nun auch am beſten einzuſehen, daß was uns philoſophiſche Religion heißt mit der ſogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat. Denn geſetzt es gäbe eine ſolche, ſo gehörte ſie einer ganz andern Sphäre an, nicht der, in welcher ſich uns die philoſophiſche verwirklicht.

---

[1] Mit der Vernunftwiſſenſchaft iſt eine Philoſophie der wirklichen Geſchichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philoſophie der Geſchichte ihre negative Seite hat; ſ. oben S. 542.

[2] Man wird nicht einwenden, daß wir ja doch nach dem Vorhergehenden die Religion ſelbſt als ein Moment der Vernunftwiſſenſchaft ſetzten; allerdings, aber keiner von denen, welche eine Vernunftreligion wollen, wird jene ganz ins Subjekt zurückgehende, von Aſkeſe nicht zu trennende Religion, die ein Gegenſatz aller Wiſſenſchaft, für Vernunftreligion nehmen oder gelten laſſen. Von einer Vernunftreligion (auf die alle Rationaliſten ſich berufen, gerade als befänden ſie ſich im unzweifelhaften Beſitze einer ſolchen, während in der That nicht zwei unter ihnen übereinſtimmen würden, wenn man ſie einmal anhielte, ſie wirklich aufzuſtellen, ſich nicht immer bloß auf ſie zu berufen), zumal die Wiſſenſchaft wäre, weiß die rationelle Philoſophie nichts.

Es hat ſich alſo gezeigt, wie dem Ich das Bedürfniß, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in ſeiner Idee) zu haben, durchaus praktiſch entſteht. Dieſes Wollen iſt kein zufälliges, es iſt ein Wollen des Geiſtes, der vermöge innerer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeſchloſſenen nicht ſtehen bleiben kann. Wie dieſe Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, ſo iſt ſie auch nicht Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Nicht dieſe, wie Kant will, ſondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menſchen verlangt nach Glückſeligkeit, ſondern das Individuum. Wenn der Menſch angehalten iſt (durchs Gewiſſen oder durch die praktiſche Vernunft), ſein Verhältniß zu den andern Individuen darnach zu bemeſſen, wie es in der Ideenwelt war, ſo kann das nur das Allgemeine, die Vernunft in ihm befriedigen, nicht ihn, das Individuum. Das Individuum für ſich kann nichts anders verlangen, als Glückſeligkeit. Damit trat von Anfang, d. h. ſowie das Geſchlecht dem Geſetz unterworfen war, der Unterſchied ein, daß was in der Folge nur poſtulirt wird, das Individuum (nicht die Vernunft) poſtulirt, und ſo iſt es auch das Ich, welches als ſelbſt Perſönlichkeit Perſönlichkeit verlangt, eine Perſon fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich ſey[2].

---

[1] S. oben S. 243 ff. und den Anfang der eilften Vorl. Vgl. auch S. 386.

[2] Dieſes Suchen nach Perſon iſt daſſelbe, was den Staat zum Königthum führt. Die Monarchie macht möglich, was vermöge des Geſetzes unmöglich. Denn da z. B. die Geſetze, die im Staat, nicht auch für den Staat gelten, ſo muß, da doch Verantwortung ſeyn muß, eine Perſon da ſeyn, die verantwortlich (vor einem höhern Richterſtuhl, als dem des Geſetzes), der König, der ſich gleichſam zum Opfer darbietet für ſein Volk. Ferner: die Vernunft und das Geſetz

Das Ich demnach iſt es, welches ſagt: Ich will Gott außer der Idee, und damit die oben erwähnte Umkehrung verlangt, die wir nun noch in ihren Folgen näher beſtimmen werden.

Jenes Wollen bezieht ſich nur auf den Uebergang. Womit die poſitive Philoſophie ſelbſt beginnt, iſt das von ſeiner Vorausſetzung abgelöste, zum prius erklärte A°; als das ganz Idee-Freie iſt es reines Daß (Ἕν τι), wie es in der vorigen Wiſſenſchaft zurückblieb, nur iſt es jetzt zum Anfang gemacht. Dieſes aber iſt die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muß. Denn A° iſt nicht, weil — A + A ± A iſt, ſondern umgekehrt, — A + A ± A iſt, weil A° iſt (wiewohl dieſes nicht Iſt, ohne das Seyende zu ſeyn)[1]; daher es auch das iſt, was über dem Seyenden, und jenes „Ich will Gott außer der Idee“ ſo viel beſagt, als: Ich will, was über dem Seyenden iſt. In ſeinem Ἕν τι-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber beſteht ſein Unauflösliches, Indiſſolubles, wodurch es auch allein der unzweifelhafte Anfang ſeyn kann, wie wir dieß früher geſehen[2]. Nun iſt aber A° nicht ohne das Seyende. Ohne etwas, woran es ſich als exiſtirend erweiſt, wäre es ſo gut als nicht vorhanden, es gäbe keine Wiſſenſchaft desſelben (alſo auch keine poſitive Philoſophie). Denn es gibt keine Wiſſenſchaft wo nichts Allgemeines. Es iſt demnach von dem Ἕν τι zuerſt zu zeigen, wie es das Seyende iſt, und da es dieſes jetzt nur als das posterius und consequens von ihm ſeyn kann, ſo iſt die Frage die: Wie iſt es möglich, daß — A + A ± A Folge von A° ſeyn kann? Iſt dieſe Frage gelöst, ſo iſt Gott wieder in ſeinem Verhältniß zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seyenden, vorerſt aber nur des Seyenden, das in der Idee iſt (noch nicht des Seyenden, das außer der Idee iſt). Hierauf erſt

---

liebt nicht, nur die Perſon kann lieben, dieſe Perſönlichkeit aber kann im Staat nur der König ſeyn, vor dem alle gleich ſind.

[1] Dieſer Stellung Gottes entſpricht im Staat die Stellung des Königs; für die Stellung des Königs, für die Majeſtät iſt A° das Urbild, ohne welches ſie nicht begründet werden kann. Vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 12: οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται.

[2] in der dreizehnten Vorleſung.

handelt es ſich in zweiter Linie darum, daß er ſich auch als Herrn des Seyenden, das außer der Idee, d. h. des exiſtirenden, empiriſchen erweiſe; wodurch Gott erſt in die Erfahrung und in dieſem Sinne (dem eigentlich gewollten) in die Exiſtenz geführt, in dieſer erkannt wäre. Denn wenn Gott ein Verhältniß nicht nur zum Seyenden in der Idee, ſondern auch zum Seyenden, das außer der Idee iſt, d. h. dem exiſtirenden hat (denn was exiſtirt, iſt außer der Idee), wenn er dieſem ebenſo Urſache iſt und dem alterirten Seyn inwohnend erſcheint, wie er Urſache des Seyenden in der Idee iſt: ſo zeigt er ſeine von der Idee unabhängige, alſo auch mit Aufhebung derſelben beſtehende Wirklichkeit und offenbart ſich alſo als wirklichen Herrn des Seyns.

Hiemit iſt jedoch der Beweis, um den es der poſitiven Philoſophie zu thun iſt, nicht geſchloſſen, wenn er gleich in der Hauptſache geführt iſt. Es geht dieſer Beweis (der Exiſtenz des perſönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem beſtimmten Punkt, nicht alſo etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenſtand unſerer Erfahrung iſt; ſondern, wie ich, ſelbſt bei menſchlichen Individuen, die mir wichtig ſind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wiſſen, daß ſie ſind, ſondern fortdauernde Erweiſe ihrer Exiſtenz verlange, ſo iſt es auch hier; wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtſeyn der Menſchheit immer näher tritt; wir verlangen, daß ſie nicht mehr bloß in ihrer Folge, ſondern ſelbſt ein Gegenſtand des Bewußtſeyns wird; aber auch dahin iſt nur ſtufenweiſe zu gelangen, zumal die Forderung iſt, daß die Gottheit nicht in das Bewußtſeyn einzelner, ſondern in das Bewußtſeyn der Menſchheit eingehe, und ſo ſehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die geſammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menſchengeſchlechts hindurchgehender iſt, der inſofern nicht ein abgeſchloſſener, ſondern ein immer fortgehender iſt, und ebenſo in die Zukunft unſeres Geſchlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit deſſelben zurückgeht. In dieſem Sinne vorzüglich auch iſt die poſitive Philoſophie geſchichtliche Philoſophie.

Dieſes alſo iſt die Aufgabe der zweiten Philoſophie; der Uebergang zu ihr iſt gleich dem Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Geſetz zum Evangelium, von der Natur zum Geiſt.

Was aber jene erſte Frage betrifft, die Frage nämlich: wie iſt es *möglich*, daß, wenn A^0 prius, das Seyende das vermöge höchſter Vernunftnothwendigkeit *mitgeſetzte* iſt? ſo iſt dieſe noch auf rationalem Wege zu löſen; inſofern gehört ſie auch noch in dieſe Vorträge, und iſt ſie auch in dieſer Form neu, ſo iſt ſie doch in andrer Form ſchon in früherer Zeit dageweſen — in der Unterſuchung über die Quelle der ewigen Wahrheiten[1].

---

[1] Dieſe Unterſuchung iſt in ihrer geſchichtlichen Entwicklung zuſammengeſtellt und bis zur Löſung der oben bezeichneten Frage fortgeführt in der als Anlage abgedruckten Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten“, welche daher den Schlußſtein dieſer Darſtellung der rationalen Philoſophie bildet. D. H.

Abhandlung

über

die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Geleſen in der Geſammtſitzung der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin am 17. Januar 1850.

Die Frage, über welche ich heute zu ſprechen beabſichtige, hat ſchon die Philoſophie des Mittelalters beſchäftigt, wie ſie rückwärts zuſammenhängt mit den größten Unterſuchungen des philoſophirenden Alterthums. Wieder aufgenommen von Descartes und von Leibniz, iſt ſie durch die neue von Kant eingeleitete, aller Unterbrechungen und augenblicklichen Verfälſchungen ohngeachtet, von ihrem wahren Ziel noch nicht abgebrachte philoſophiſche Bewegung ebenfalls in ein neues Stadium getreten und vielleicht der Entſcheidung näher gebracht worden. Die Frage, die ich meine, bezieht ſich auf die ſogenannten ewigen oder nothwendigen Wahrheiten, insbeſondere auf die Quelle derſelben; doch war dieß der einfachſte Ausdruck; im vollſtändigeren handelte es ſich de origine essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum; dieß alles wurde als daſſelbe betrachtet. Denn 1) was die Weſenheiten betrifft, ſo galt es als unwiderſprochener Grundſatz: essentias rerum esse aeternas. Zufälligkeit (contingentia) bezieht ſich ſtets nur auf die Exiſtenz der Dinge, zufällig iſt die hier, an dieſem Ort, oder jetzt, in dieſem Augenblick, exiſtirende Pflanze, nothwendig aber und ewig iſt die Weſenheit der Pflanze, nicht anders ſeyn könnend, ſondern nur ſo oder gar nicht. Hieraus erhellt von ſelbſt, daß die essentiae rerum auch daſſelbe ſind mit den mehr oder weniger platoniſch gedachten Ideen. Da ferner bei der Weſenheit die Wirklichkeit nicht in Betracht kommt, indem die Weſenheit dieſelbe bleibt, die Sache mag wirklich vorhanden ſeyn oder nicht, wie ſich die Weſenheit eines Kreiſes nicht im Geringſten dadurch ändert, daß ich einen Cirkel wirklich beſchreibe: ſo iſt hieraus begreiflich, daß das Reich der Weſenheiten auch das Reich der Möglichkeiten, und was nur ſo möglich, nothwendig ſo iſt. Dieß führt von ſelbſt auf den vierten Ausdruck der nothwendigen oder ewigen Wahrheiten. Gewöhnlich wird dieß nur auf die mathematiſchen bezogen. Aber der Begriff iſt viel weiter. Denken wir uns, wie Kant, die höchſte Vernunftidee als Inbegriff aller Möglichkeiten, ſo wird es auch eine Wiſſenſchaft geben, die dieſe Möglichkeiten unterſcheidet und erkennbar macht, indem ſie denkthätig dieſelben aus der Potentialität heraustreten und in Gedanken wirklich werden läßt, wie die Mathematik thut, wenn ſie das was in einer Figur, z. B. dem rechtwinklichten Dreieck, bloß potentiâ (dem Vermögen nach) iſt, wie das Verhältniß der Hypotenuſe zu den Katheten, wenn ſie, ſage ich, dieſes findet, indem die Denkthätigkeit (ὁ νοῦς ἐνεργήσας) es zum Actus erhebt. Φανερὸν, ſagt Ariſtoteles, ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται (Offenbar iſt, daß das bloß der Potenz nach ſeyende durch Ueberführung in Actus gefunden wird). Dieß iſt der Weg aller reinen oder bloßen Vernunftwiſſenſchaft. In der höchſten Vernunftidee wird nun unſtreitig auch die Pflanze prädeterminirt, und es wird nicht abſolut unmöglich ſeyn, von den erſten Möglichkeiten aus, die ſich noch als Principe darſtellen, zu der ſchon vielfach bedingten und zuſammengeſetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuſchreiten. Es wird, ſage ich, nicht abſolut unmöglich ſeyn. Denn es handelt ſich hier überhaupt nicht um das uns, ſondern um das an ſich Mögliche; das uns Mögliche iſt überall von vielen ſehr zufälligen Bedingungen abhängig; für ſolche Ableitungen iſt uns die Beihülfe der Erfahrung unentbehrlich (ein höherer Geiſt könnte ſie vielleicht entbehren); die Erfahrung aber iſt eine immer fortſchreitende, nie abgeſchloſſene, und auch das Maß der Anwendung unſerer an ſich beſchränkten geiſtigen Facultäten gar ſehr von Zufällen bedingt. Angenommen nun aber, was im Allgemeinen als möglich anzunehmen iſt und nie aufgegeben werden darf, daß von der höchſten Vernunftidee bis zur Pflanze als nothwendigem Moment derſelben ein ſtetiger Fortſchritt zu finden ſey: ſo iſt die Pflanze in dieſem Zuſammenhang nichts Zufälliges mehr, ſondern ſelbſt eine ewige Wahrheit, und ich will nicht ausſprechen, wie man über den Naturforſcher urtheilen müßte, dem dieß gleichgültig wäre und deſſen Forſchungen nicht von dem beſtändigen Bewußtſeyn begleitet wären, daß er, womit immer beſchäftigt, nicht mit einer bloß zufälligen und für die Vernunft nichts werthen Sache, ſondern mit einer ſolchen zu thun habe, die in dem großen, wenn auch ihm unüberſehbaren Zuſammenhang eine nothwendige Stelle und damit eine ewige Wahrheit hat.

Nachdem ich auf dieſe Weiſe die Ausdehnung des Gegenſtandes der Frage gezeigt zu haben glaube, komme ich auf den Anlaß, und werde zunächſt anführen, wodurch die Scholaſtiker beſtimmt werden, ſich nach der Quelle der ewigen Wahrheiten umzuſehen.

Dieſer Anlaß alſo war, daß ewige, d. h. nothwendige Wahrheiten ihre Sanction nicht von dem göttlichen Willen haben konnten; bloß durch göttliches Gefallen feſtgeſtellt, waren ſie zufällige Wahrheiten, die ebenſo gut auch Nichtwahrheiten ſeyn konnten; es mußte alſo eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle derſelben anerkannt werden, und ebenſo mußte es etwas vom göttlichen Willen Unabhängiges ſeyn, worin die Möglichkeiten der Dinge ihren Grund hatten. Zwar für Thomas von Aquino war die Möglichkeit noch in der essentia divina ſelbſt, nämlich in der als participabilis s. imitabilis gedachten; eine Vorſtellung, wovon ſich die Spur noch bei Malebranche findet. In den Ausdrücken erkennt man leicht die platoniſche μέθεξις und die mehr den Pythagoreern gebräuchliche μίμησις. Aber wer ſieht nicht zugleich, daß hier der Fähigkeit der Dinge, an dem göttlichen Weſen theilzunehmen oder es nachzuahmen — worin die Möglichkeit der Dinge beſtehen würde — daß dieſer eine Fähigkeit des göttlichen Weſens, an ſich theilnehmen oder ſich nachahmen zu laſſen, untergeſchoben wird, womit die Möglichkeit auf Seiten der Dinge nicht erklärt wäre. Unausbleiblich alſo war die Anerkennung einer urſprünglichen, nicht bloß vom göttlichen Willen ſondern auch vom göttlichen Weſen unabhängigen Möglichkeit der Dinge. Eine ſolche behaupteten die Scotiſten, gezwungen dadurch, wie ein Anhänger von Leibniz ſich ausdrückt, coacti admittere principium realitatis essentiarum nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentiarum pendeat necessitas et aeternitas. Dieſes nescio quod hätte ſich übrigens ſelbſt nach den von Scotus gebrauchten Ausdrücken bis zu einem gewiſſen Punkt wohl überwinden laſſen. Scotus ſprach von einem ente diminuto, in quo possibile constitutum sit. Ens diminutum ſoll in dem Latein des Scotus unſtreitig nichts anderes bezeichnen, als was nur in untergeordnetem Sinne das Seyende zu nennen iſt, wie auch Ariſtoteles das *πρώτως ὄν*, das erſtlich Seyende, von dem bloß *ἑπομένως ὄν*, von dem was bloß als Folge und Mitgeſetztes eines anderen iſt, das *ἐνεργείᾳ ὄν* von dem bloß *ὑλικῶς ὄν* unterſcheidet und letzteres dem *δυνάμει ὄν* oder dem *μὴ ὄν* gleichſetzt (wohl zu unterſcheiden von dem *οὐκ ὄν*, dem ganz und gar nicht ſeyenden). Ueber die materielle Natur alſo jenes Mitgeſetzten blieb wohl kein Zweifel. Das Ungelöſte und bis in unſre Zeit ungelöſt Gebliebene lag nicht in der Beſchaffenheit, ſondern darin, daß jenes der eignen Natur nach bloß Seynkönnende doch irgend ein Verhältniß zu Gott haben mußte. Es kam nun aber Descartes, der den Knoten zerhauend auf ſeine Weiſe, nämlich haſtig, das Gegentheil ausſprach: die mathematiſchen wie die andern ſogenannten ewigen Wahrheiten ſeyen von Gott feſtgeſetzt und vom göttlichen Willen nicht anders abhängig als alle andern Creaturen. (Die eignen Worte des Descartes ſind in einem ſeiner Schreiben folgende: Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo *stabilitas* et ab illo pendere *non secus quam reliquas creaturas*). Man könnte verſuchen, die Worte ſo auszulegen, als ſolle nur die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von der göttlichen Erkenntniß widerlegt werden, entgegen denjenigen Scotiſten, welche lehrten: die ewigen Wahrheiten würden beſtehen, auch wenn gar kein Verſtand wäre, nicht einmal der göttliche. Allein dieſer Auslegung widerſpricht eine andere Aeußerung des Philoſophen, folgende: In Deo unum idemque est velle et cognoscere, ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat, et ideo tantum (nämlich weil er es will) res est vera.

Die nächſte Folge, die ſich aus dieſer Behauptung ergeben würde, wäre für die Mathematik, daß ſie eine bloße Erfahrungswiſſenſchaft ſey; denn was die Folge eines Willens, und demnach zufällig iſt, da es ebenſo gut nicht ſeyn könnte, kann bloß erfahren, nicht wie man ſagt a priori gewußt werden. Dem widerſpricht aber ſchon, daß es in der Erfahrung keinen Punkt gibt, in der Wirklichkeit keine Linie, die vollkommen gerade, oder ohne alle Breite wäre, woraus auf jeden Fall folgen würde, daß bei den erſten Begriffen oder Vorausſetzungen der Geometrie etwas anderes im Spiel iſt als bloße Erfahrung. Ich ſage auf jeden Fall; denn mit dem Allgemeinen, daß die Mathematik eine aprioriſche Wiſſenſchaft ſey, iſt die Sache auch nicht abgethan, ich kann mich aber hier auf die ſpecielle Unterſuchung der Geneſis der mathematiſchen Wahrheiten nicht einlaſſen und muß dieſelbe für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Am meiſten aber widerſpricht der Behauptung (daß die mathematiſchen Lehren nur wahr ſeyn ſollen in Folge des göttlichen Willens) die ganze Natur der Mathematik. Denn wo immer Wille dazwiſchen kommt, iſt von Wirklichem die Rede; aber offenbar iſt, daß die Geometrie z. B. nicht um das wirkliche, ſondern nur um das mögliche Dreieck ſich bemüht, und der Sinn keines ihrer Sätze iſt, daß dem wirklich ſo ſey, ſondern daß es nicht anders ſeyn könne, und das Dreieck z. B. nur ſo möglich iſt, daß ſeine Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſind, wo dann freilich folgt, daß das Dreieck auch ſo ſeyn wird, wenn es Iſt, aber daß es Iſt, als ganz gleichgültig betrachtet wird. Die Folge in Bezug auf die Mathematik würde nun freilich wohl Deſcartes am wenigſten zugegeben haben; aber es iſt darum nicht weniger wahr, daß ſie aus ſeiner Ableitung der ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen unabwendlich folgt, und daß mit dieſer Annahme den Wiſſenſchaften überhaupt alle ewig gültige Wahrheit entzogen wäre. Man könnte, wie Peter Bayle, aus Deſcartes Ausſpruch den Schluß ziehen, daß $3 + 3 = 6$ nur wahr iſt wo und ſo lang es Gott gefällt, daß es vielleicht unwahr iſt in andern Regionen des Weltalls und im nächſten Jahr auch für uns aufhört wahr zu ſeyn. Von ernſteren Folgen aber würde die Sache ſeyn, wenn die Lehre auf das ſittliche und religiöſe Gebiet übergetragen würde, wie dieß durch einige Theologen der reformirten Kirche geſchah, die ſich durch die Lehre vom decretum absolutum bis zu der Meinung fortreißen ließen, daß auch der Unterſchied von Gut und Bös kein objektiver, ſondern allein durch den göttlichen Willen feſtgeſetzter ſey. Von dieſer Seite beſonders hat Descartes der oben erwähnte Bayle angegriffen, deſſen Worte, die Leibniz einer Stelle in ſeiner Theodicee nicht unwürdig gefunden, ich auch hier wiederholen darf. „Eine Menge der ernſteſten Autoren, ſagt er, erklären ſich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem ſolchen *in der Natur der Dinge ſelbſt* ein Gutes und ein Böſes gibt. Zum Erweis dieſer Behauptung gelten ihnen beſonders die abſcheulichen Folgen der entgegengeſetzten Lehre, aber es gibt ein direkt treffendes, aus der Metaphyſik hergenommenes Argument. Es iſt eine *gewiſſe* Sache, daß Gottes Exiſtenz nicht eine Folge ſeines *Willens* iſt; er *exiſtirt* nicht weil er *will*, und wenn er ebenſo wenig allmächtig oder allwiſſend iſt, weil er es ſeyn will, ſo kann ſich ſein Wille überhaupt nur auf *außer* ihm Seyendes erſtrecken, doch auch ſo *nur* darauf *daß* es Iſt, nicht aber auf das was zum *Weſen* deſſelben gehört. Gott, wenn er wollte, konnte die Materie, den Menſchen, den Kreis *nicht* wirklich machen, aber unmöglich war ihm, ſie wirklich zu machen, ohne ihnen ihre weſentlichen Eigenſchaften mitzutheilen, die demnach nicht von ſeinem Wollen abhangen“[1]. Man darf es mit geiſtreichen Reden nicht zu ſtrenge nehmen; ſonſt könnte man in Bayles Worten die Meinung durchſchimmern ſehen, daß die Exiſtenz Gottes eine ewige Wahrheit in demſelben Sinne ſey, in welchem ihm $3 + 3 = 6$ eine ſolche iſt; eine Meinung, der man ſich doch vielleicht ebenſowohl verſucht finden könnte zu widerſprechen, wie jener Abt eines Kloſters, der den allzu eifrigen Lehrer, welcher ſich hatte hinreißen laſſen, zu ſagen, Gottes Daſeyn ſey ſo gewiß, als daß 2 mal 2 vier ſey, wegen dieſes Ausſpruchs zurechtwies, indem er hinzuſetzte, Gottes Daſeyn ſey weit gewiſſer als daß 2 × 2 = 4 ſey. Ich begreife vollkommen, wenn, wie ferner erzählt wird, die Zuhörenden über eine ſolche Aeußerung lachten, wie ich begreife, daß es auch jetzt noch Menſchen genug gibt, die nicht begreifen können, wie etwas gewiſſer ſeyn könne als daß 2 × 2 = 4 iſt. Ohne den Ausdruck unterſuchen zu wollen, iſt gewiß, daß es Wahrheiten von verſchiedener Ordnung gibt, und daß den Wahrheiten der Arithmetik und der Mathematik überhaupt ſchon darum nicht unbedingte Gewißheit beiwohnen kann, weil dieſe Wiſſenſchaften, wie ich in meiner frühern Vorleſung aus Platon angeführt, mit Vorausſetzungen zu Werk gehen, die ſie ſelbſt nicht rechtfertigen, und damit, was deren Werth und Geltung betrifft, einen höheren Gerichtshof anerkennen; ferner weil ſie vieles nur erfahrungsmäßig wiſſen, z. B. von geraden und ungeraden, abgeleiteten und Primzahlen, für welche ſie noch nicht einmal ein Geſetz des gegenſeitigen Abſtandes gefunden.

---

[1] Erdmann'ſche Ausgabe von Leibniz, S. 560, §. 183.

Mit Bayle erklärt ſich nun Leibniz, was die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen betrifft, einverſtanden, nicht aber ebenſo mit den äußerſten unter den Scotiſten, oder überhaupt mit denen, die ein von Gott in jedem Sinne unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten, oder eine für ſich und außer allem Zuſammenhang mit Gott beſtehende Natur der Dinge aufſtellen. Wenn der Wille Gottes nur die Urſache der Wirklichkeit der Dinge zu ſeyn vermag, ſo kann die Quelle ihrer Möglichkeit nicht auch in dieſem Willen, ſie kann aber ebenſowenig eine von Gott unbedingt und in jedem Betracht unabhängige ſeyn. „Meines Erachtens“, ſagt Leibniz (in der Theodicee), „iſt der göttliche Wille die Urſache der Wirklichkeit, der göttliche Verſtand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge, dieſer iſt es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne daß der Wille daran Theil hat. Alle Realität, — alſo, will er ſagen, auch die, welche wir den ewigen Wahrheiten zuſchreiben müſſen — alle Realität muß auf etwas gegründet ſeyn, das exiſtirt. Freilich iſt wahr — was ſchon ein Theil der Scholaſtiker geltend gemacht hat — daß auch der Gottesleugner ein vollkommener Geometer ſeyn kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts das exiſtirt, ſondern auch nichts Mögliches. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter ſich und mit Gott keine Kenntniß haben, gewiſſe Wiſſenſchaften verſtehen können, ohne ihre erſte Quelle zu wiſſen, die in Gott iſt“ [1]. Da Leibniz dieß nur von gewiſſen Wiſſenſchaften ſagt, ſo hat er offenbar die Philoſophie ausgenommen. Ultima ratio tam essentiarum quam existentiarum in Uno, iſt Leibnizens allgemeiner Ausſpruch in der Abhandlung de rerum originatione radicali. Zwiſchen „ganz unabhängig ſeyn von Gott“ und beſtimmt ſeyn durch göttliche Willkür iſt etwas in der Mitte. Dieſes Mittlere iſt in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verſtande. Leibniz bedient ſich dieſer Unterſcheidung namentlich um wegen des Uebels und des Böſen in der Welt jeden Vorwurf vom göttlichen Willen zu entfernen. Die Urſache des Uebels, ſagt er, iſt in der idealen Natur der Dinge begründet, welche vom göttlichen Willen nicht abhängt, ſondern nur im göttlichen Verſtande iſt.

Aber dieſer Verſtand nun wie verhält er ſich zu den ewigen Wahrheiten? Entweder beſtimmt er von ſich aus und ohne an etwas gebunden zu ſeyn, was in den Dingen nothwendig und ewig ſeyn ſoll; in dieſem Fall iſt nicht einzuſehen, wie er ſich von dem Willen unterſcheide, es heißt auch hier: stat pro ratione voluntas. Iſt es der Verſtand Gottes, der, ohne durch irgend etwas beſtimmt oder eingeſchränkt zu ſeyn, die Möglichkeiten der Dinge, die in der Wirklichkeit zu Nothwendigkeiten werden, ſich ausdenkt, ſo wird man auch ſo der Willkür nicht entgehen. Oder iſt der Sinn dieſer: der Verſtand ſchafft dieſe Möglichkeiten nicht, er findet ſie vor, er entdeckt ſie als ſchon da ſeyende, dann muß es etwas von dieſem Verſtand Verſchiedenes und von ihm ſelbſt Vorausgeſetztes ſeyn, worin dieſe Möglichkeiten begründet ſind und worin er dieſelben erblickt. Dieſes aber ſomit vom göttlichen Verſtande Unabhängige, und woran wir dieſen ſelbſt gebunden zu denken hätten, wie ſollen wir es benennen? Quelle des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen kann es ſelbſt nichts Individuelles mehr ſeyn, wie wir den Verſtand denken müſſen; denn auch der Leibnizſche Ausdruck l'entendement divin kann nur von einer göttlichen Facultät verſtanden werden. Unabhängig aber von allem Individuellen, ja dieſem entgegengeſetzt, ſelbſt das Allgemeine und Sitz der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, das alles läßt ſich nur von der Vernunft ſagen. Wir wären alſo auf eine vom göttlichen Willen unabhängig exiſtirende ewige Vernunft gewieſen, deren Schranken oder Geſetze der göttliche Verſtand in ſeinen eignen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überſchreiten könnte. Aber einmal auf dieſem Punkt, und bezaubert von dem über alles Individuelle uns hinweghebenden Allgemeinen — ſollten wir auf dieſem Punkt ſtehen bleiben, und nicht vielmehr des Individuellen uns ganz zu entledigen ſuchen? Und dieß um ſo mehr, als wenn man zwiſchen dieſer Vernunft und Gott unterſcheidet, zwei von einander Unabhängige angenommen werden müſſen, deren keines von dem andern abzuleiten iſt, während die Wiſſenſchaft vor allem und zuerſt auf Einheit des Princips dringt. Warum alſo nicht ſagen, daß Gott ſelbſt nichts anderes iſt als dieſe ewige Vernunft, eine Meinung, die, einmal als unwiderſprechlich und unter geſcheidten Leuten ſich von ſelbſt verſtehend adoptirt, unendlicher Beſchwerden überhebt und alles Schwerbegreifliche mit einemmal entfernt?

---

[1] A. a. O., S. 561, § 181.

Man wird vielleicht gegen dieſen Fortgang einwenden, daß er viel mehr ein Sprung ſey und uns von der Leibnizſchen Zeit unmittelbar in die Gegenwart verſetze. Denn das Syſtem, in dem die Vernunft alles iſt, ſey ja eben das neueſte. Allein es würde daraus nicht folgen, was man folgern will. In dem Zeitraum von Leibniz bis auf Kant war Rationalismus die allgemeine Denkart der Zeit und nur durch kein philoſophiſches Syſtem repräſentirt (denn damals fehlte es bekanntlich daran), alſo genöthigt, auf mehr populäre Weiſe ſich geltend zu machen und ſich auf die Theologie zu werfen. Dieſer theologiſche Rationalismus, der freilich ſelbſt noch nicht wußte, was er in letzter Inſtanz wollte, ging (es läßt ſich dieß genau geſchichtlich nachweiſen) unmittelbar aus der Wolffiſchen Schule hervor. Wenn aber dieſer Rationalismus erſt in der neueſten Zeit dazu gelangt iſt, ſich als philoſophiſches Syſtem aufzuſtellen, ſo dankt er dieß freilich der ſpäteren Entwicklung, aber ſeine eigentlichen Wurzeln hat er darum nicht in dieſer, ſondern in der ihr vorausgegangenen Zeit. Denn eine einmal allgemein gewordene und einem ganzen Zeitalter gleichſam zur andern Natur gewordene Denkart wird nur von wenigen überwunden, die ſich als Ausnahmen darſtellen, und läßt ſich nicht ſofort durch ein philoſophiſches Syſtem aufheben, vielmehr begibt ſich das Gegentheil, daß die angenommene Denkart jenes aufhebt, indem ſie es ſich dienſtbar macht und nur das ſo geknebelte ſich gefallen läßt.

Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieſer Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: ſo unmöglich iſt es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft ſich ſelbſt untreu werde, von ſich ſelbſt abfalle, dieſelbe Idee, welche erſt als das vollkommenſte, und dem keine Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargeſtellt werden, daß dieſe Idee, ohne irgend einen Grund dazu in ſich ſelbſt zu haben, recht eigentlich, wie die Franzoſen ſagen, sans rime ni raison, ſich in dieſe Welt zufälliger, der Vernunft undurchſichtiger, dem Begriff widerſtrebender Dinge zerſchlage. Dieſer Verſuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beiſpiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianiſchen Worten: haec si tu postules (ein ſolches ſich ſelbſt Verrücken der Vernunft) certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Wieder an Leibniz anzuknüpfen —, ſo iſt offenbar: Um das gleich Unmögliche einer vollkommenen Abhängigkeit und einer völligen Unabhängigkeit zu vermeiden, nimmt Leibniz zwei verſchiedene Facultäten in Gott an; aber wäre es nicht einfacher und natürlicher, die Urſache des verſchiedenen Verhältniſſes zu Gott in der Natur jenes nescio quod ſelbſt zu ſuchen, das den Grund aller Möglichkeit und gleichſam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthalten ſoll, demgemäß aber ſelbſt nur Möglichkeit, alſo nur die potentia universalis ſeyn kann, die als ſolche toto coelo von Gott verſchieden, ſoweit auch ihrem Weſen nach, alſo bloß logiſch betrachtet, unabhängig von dem ſeyn muß, von dem alle Lehren übereinſtimmend ſagen, daß er reine Wirklichkeit iſt, Wirklichkeit, in der nichts von Potenz iſt. Soweit iſt das Verhältniß noch ein bloß logiſches. Aber wie wird ſich nun das reale Verhältniß darſtellen? Einfach ſo: Jenes alle Möglichkeit begreifende, ſelbſt bloß Mögliche wird des ſelbſt-Seyns unfähig, nur auf die Weiſe ſeyn können, daß es ſich als bloße Materie eines andern verhält, das ihm das Seyn iſt, und gegen das es als das ſelbſt nicht Seyende erſcheint. Ich gebe dieſe Beſtimmungen ohne weitere Motivirung, weil ſie ſich alle auf bekannte ariſtoteliſche Sätze gründen. *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτοῦ λεκτέον*, „das Hyliſche, das bloß eines materiellen Seyns Fähige, kann nicht von ſich ſelbſt, es kann nur von einem andern geſagt werden“, welches andere demnach es iſt. Denn wenn ich B von A ſage (prädicire), ſo ſage ich, daß A B iſt. Dieſes andere aber, das dieſes, des ſelbſt-Seyns Unfähige, iſt, dieſes müßte das ſelbſt-Seyende und zwar das im höchſten Sinn ſelbſt-Seyende ſeyn — Gott. Das reale Verhältniß alſo wäre, daß Gott jenes für ſich ſelbſt nicht Seyende iſt, das nun, inwiefern es iſt — nämlich auf die Weiſe Iſt, wie es allein ſeyn kann — als das ens universale, als das Weſen, in dem alle Weſen, d. h. alle Möglichkeiten ſind, erſcheinen wird.

Mit dieſer Entwicklung ſind wir auf dem von Kant zuerſt gleichſam eroberten Standpunkt angekommen, der ihm als der höchſte Preis ſeines ebenſo unermüdlichen wie redlichen Forſchens zu Theil geworden, wenn er auch dieſen Standpunkt nur eben erreicht hat, ohne von ihm aus ſelbſt weiter fortzuſchreiten. Ich kann mich über Kants Lehre vom Ideal der Vernunft kurz faſſen, da ich ſie früher, in der Abſicht, ſpäter darauf zu verweiſen, zum Gegenſtand einer ausführlichen Abhandlung gemacht habe, die ich die Ehre hatte ebenfalls hier vorzuleſen[1]. Kant zeigt alſo, daß zur verſtandesmäßigen Beſtimmung der Dinge die Idee der geſammten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädicate gehört. Dieß verſteht die nachkantiſche Philoſophie, wenn ſie von der Idee ſchlechthin, ohne weitere Beſtimmung ſpricht; dieſe Idee ſelbſt nun aber exiſtirt nicht, ſie iſt eben, wie man zu ſagen pflegt, bloße Idee; es exiſtirt überhaupt nichts Allgemeines, ſondern nur Einzelnes, und das allgemeine Weſen exiſtirt nur, wenn das abſolute Einzelweſen es iſt. Nicht die Idee iſt dem Ideal, ſondern das Ideal iſt der Idee Urſache des Seyns, wie man auch insgemein zu ſagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee verwirklicht iſt. In dem Satz: das Ideal iſt die Idee, hat alſo das iſt nicht die Bedeutung der bloßen logiſchen copula. Gott iſt die Idee heißt nicht: er iſt ſelbſt nur Idee, ſondern: er iſt der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo ſie der Möglichkeit nach alles iſt), er iſt der Idee Urſache des Seyns, Urſache daß ſie Iſt, *αἰτία τοῦ εἶναι*, im ariſtoteliſchen Ausdruck.

---

[1] Enthalten in der zweiten Vorleſung.

Es iſt alſo nun wohl das Verhältniß ſo beſtimmt, daß Gott das allgemeine Weſen iſt, aber noch weder wie, noch in Folge welcher Nothwendigkeit er es iſt. Was nun das Wie betrifft, ſo verſteht ſich außer dem ſchon Geſagten, daß Gott das All der Möglichkeit ewiger Weiſe, alſo vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen iſt. Und doch iſt nicht Er ſelbſt dieſes All. In ihm ſelbſt iſt kein Was, er iſt das reine Daß — actus purus. Aber um ſo mehr, wenn in ihm ſelbſt kein Was und nichts Allgemeines iſt, durch welche Nothwendigkeit geſchieht es, daß was ſelbſt oder in ſich ohne alles Was iſt, daß dieſes das allgemeine Weſen, das alles begreifende Was iſt?

Es kann nichts helfen zu ſagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wiſſenſchaft geben. *Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου.* Denn warum eben ſoll Wiſſenſchaft ſeyn? und nimmer kann die Möglichkeit unſres Wiſſens die Urſache davon ſeyn, daß der in welchem ſchlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir ſonſt Einzelnes nennen, weit erhaben iſt (denn dieſes trägt immer noch ſehr viel Allgemeines in ſich) — daß dieſer, welcher das abſolute Einzelweſen iſt, das allgemeine Weſen iſt. Da er es nicht wollend, und auch nicht in Folge ſeines Weſens oder Selbſtes iſt — denn dieſes, als das Abſonderlichſte (τὸ μάλιστα χωριστόν), d. h. als das Individuellſte, iſt es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann —, ſo kann er das Alles Begreifende nur ſeyn in Folge einer über ihn ſelbſt hinausreichenden Nothwendigkeit. Aber welcher Nothwendigkeit? Verſuchen wir es auf dieſe Weiſe. Sagen wir, dieſe Nothwendigkeit ſey die des Eins-ſeyns von Denken und Seyn — dieſe ſey das höchſte Geſetz, und deſſen Sinn dieſer, daß was immer Iſt auch ein Verhältniß zum Begriff haben muß, was Nichts iſt, d. h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Iſt.

Gott enthält in ſich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieſes, daß er Iſt, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre — Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden —, wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier iſt die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und des Denkens, die einmal ausgeſprochen auf ſehr verſchiedene Weiſe angewendet werden. Denn es iſt leicht von einem Syſtem, das man nicht überſieht und das vielleicht übrigens auch noch weit entfernt iſt von der nöthigen Ausführung, einzelne Fetzen abzureißen, aber es iſt ſchwer, mit ſolchen Fetzen ſeine Blöße zu decken und ſie darum nicht an der unrechten Stelle anzuwenden. Es iſt ein weiter Weg bis zum höchſten Gegenſatz, und jeder, der von dieſem ſprechen will, ſollte ſich zweimal fragen, ob er dieſen Weg zurücklegt. Die Einheit, die hier gemeint iſt, reicht bis zum höchſten Gegenſatz; das iſt alſo auch die letzte Grenze, iſt das, worüber man nicht hinauskann. In dieſer Einheit aber iſt die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Seyn iſt das Erſte, das Denken erſt das Zweite oder Folgende. Es iſt dieſer Gegenſatz zugleich der des Allgemeinen und des ſchlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten ſcheint. Selbſt ein Franzoſe, der ſich übrigens um Ariſtoteles Verdienſte erworben, ſchließt ſich dieſer allgemeinen Meinung an, indem er ſagt: le général se réalise en s'individualisant. Es möchte ſchwer ſeyn zu ſagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht komme, ſich zu realiſiren. Zu ſagen iſt vielmehr: daß das Individuelle, und zwar am meiſten das es im höchſten Sinne iſt, daß das Individuelle ſich realiſirt, d. h. ſich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es ſich generaliſirt, d. h. indem es das allgemeine, das *alles* begreifende Weſen zu Sich macht, ſich mit ihm bekleidet. Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert ſeyn, ſo müßte man es darüber ſeyn, auch den Platon, den Ariſtoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken *über* das Seyn geſetzt wird. Platon? — nun ja, wenn man jene einſame Stelle im ſechsten Buch der Republik überſieht, wo er von dem ἀγαθὸν, d. h. von dem Höchſten in ſeinen Gedanken, ſagt: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, alſo, daß das Höchſte nicht mehr οὐσία, Weſen, Was iſt, ſondern noch jenſeits des Weſens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende. Selbſt das Wort πρεσβεία, das in erſter Bedeutung Alter, erſt in zweiter Anſehen, Vorrecht, Würde bezeichnet, iſt nicht umſonſt gewählt, ſondern um ſelbſt die Priorität vor dem Weſen auszudrücken. Wenn man alſo dieſe Stelle überſieht, könnte es ſcheinen, als gebe Platon dem Denken den Vorrang über das Seyn. Aber Ariſtoteles? Ariſtoteles, dem die Welt vorzüglich die Einſicht verdankt, daß nur das Individuelle exiſtirt, daß das Allgemeine, das *Seyende* nur Attribut iſt (κατηγόρημα μόνον), nicht ſelbſt-Seyendes, wie das, was allein *πρώτως*, zuerſt ſich ſehen läßt — Ariſtoteles, deſſen Ausdruck: οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια allein allen Zweifel niederſchlagen würde; denn hier iſt οὐσία, was ſonſt dem Ariſtoteles das τί ἐστιν, das Weſen, das Was, und der Sinn iſt, daß in Gott kein Was, kein Weſen vorangeht, an die Stelle des Weſens der Actus tritt, die Wirklichkeit dem Begriff, dem Denken zuvorkommt. Dieſem abſoluten Daß in Gott kann dann aber nur das abſolute Was entſprechen. Wie aber beide an einander gekettet ſind, dafür bedarf es noch des beſtimmteren Ausdrucks. Gott iſt das allgemeine Weſen, die Indifferenz aller Möglichkeiten, er iſt dieß nicht zufälliger, ſondern nothwendiger und ewiger Weiſe, er hat es *an ſich*, dieſe Indifferenz zu ſeyn, an ſich in dem Sinn, wie man wohl von einem Menſchen ſagt, daß er etwas an ſich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen ſogar, daß er nicht darum wiſſe. Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne ſein Zuthun, nicht gewollter, alſo in *Anſehung ſeiner ſelbſt zufälliger* Weiſe iſt, iſt es ein zu ihm Hinzugekommenes, ein συμβεβηκὸς im ariſtoteliſchen Sinn, zwar ein nothwendiges, ein αὐτῷ καθ' αὑτὸν ὑπάρχον, aber das ihm doch nicht im Weſen iſt (μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν), wogegen ihm alſo (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig iſt) auch das Weſen *frei* bleibt. Ariſtoteles erläutert ein ſolches nicht im Weſen und doch an ſich Haben durch ein aus der Geometrie hergenommenes Gleichniß. Daß die Winkel eines Dreiecks zuſammen = zwei Rechten, iſt zwar ein dem Dreieck καθ' αὑτὸ ὑπάρχον, ein ihm in Folge nothwendiger Ableitung Zukommendes, aber es iſt ihm doch nicht in der οὐσίᾳ, denn der Begriff des rechten Winkels ſelbſt kommt in der Weſensbeſtimmung oder Definition des Dreiecks gar nicht vor; es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel.

Die Erörterungen, denen ich mich hier überlaſſen, ſcheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweiſe die Geiſter beſchäftigt, und dennoch haben ſie eine ſehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Seyn, dem **Was** über das **Daß** ertheilte Uebergewicht ſcheint mir nicht ein beſonderes, ſondern ein allgemeines Leiden der geſammten, glücklicher Weiſe von Gott mit unerſchütterlicher Selbſtzufriedenheit ausgerüſteten deutſchen Nation zu ſeyn, die ſich im Stande zeigt, eine ſo lange — lange Zeit, unbekümmert um das **Daß**, mit dem **Was** einer Verfaſſung ſich zu beſchäftigen. Wodurch alſo in der letzten Zeit die deutſche Philoſophie mit unſeliger Improductivität geſchlagen worden, daſſelbe ſcheint mir auch die Urſache der politiſchen Improductivität Deutſchlands, am ſchmerzlichſten zu empfinden in einem

Staat, der, von kleinen und zweifelhaften Anfängen durch unermüdliche Thatkraft zu großer Bedeutung erhoben, um ſo mehr Urſache hat, ſtets jenes Worts des großen Italieners eingedenk zu ſeyn, daß die Staaten nur durch dieſelben Urſachen erhalten werden, durch welche ſie groß geworden ſind. Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weiſe erſt das Seyn feſtgeſtellt iſt, mag man, wie es auch von ſelbſt immer geſchehen iſt, den Inhalt dieſes Seyns dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen ſuchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für ſich und von allen Exiſtenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner ſeyn kann: ſo wird man das eine Weile fortſetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, daß es an dem Gefäß fehlt, dieſen Inhalt aufzunehmen. Das Was führt von ſich ſelbſt ins Weite, in die Vielheit, und alſo auch natürlich zur Vielherrſchaft, denn das Was iſt in jedem Ding ein andres, das Daß ſeiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem großen Gemeinweſen, das wir Natur und Welt nennen, herrſcht ein einziges, jede Vielheit von ſich ausſchließendes Daß; wenn aber auch mit Platon anzunehmen iſt, daß weder die Ungebildeten und aller Wahrheit Unkundigen den Staat gut verwalten werden, noch auch die, welche ohne Unterlaß und ausſchließlich in der Wiſſenſchaft gelebt haben, jene nicht, weil ſie nicht Einen Zweck im Leben zu verfolgen gewohnt ſind, ſondern vielerlei und zufällige Zwecke, dieſe nicht, weil ſie nicht freiwillig auf menſchliche Geſchäfte ſich einlaſſen, ſondern jetzt ſchon in den Inſeln der Seligen zu wohnen ſich dünken werden: ſo kann daraus nicht folgen, daß der Philoſoph, wenn auch die zufällige politiſche Strömung nach der entgegengeſetzten Seite gehen ſollte, nicht nur um ſo mehr in der Wiſſenſchaft feſthalte an jenem Homeriſchen, das ſchon durch Ariſtoteles die Metaphyſik ſich als letzten Grundſatz angeeignet hat:

εἷς κοίρανος ἔστω.

Druckfehler.

Seite 299 Zeile 6 von unten fehlt die Schlußklammer vor „weil"
„ 305 „ 2 „ oben ſtatt würde lies: wurde
„ 317 „ 4 „ unten „ Stuart-ſelbſt lies: Stuart ſelbſt
„ 392 „ 17 „ „ „ Alexander lies: Alexandrien.
„ 396 „ 3 „ oben ſtatt [illegible] lies: [illegible]
„ 501 „ 11 „ unten „ verſchrieben lies: verſchreiben.
„ 549 „ 7 „ „ „ meiſtbegünſtig lies: meiſtbegünſtigt.
„ 549 „ 16 „ „ fehlt hinter „Volk": ſcheiden.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

BIBL.
NIVERS.
LIPS.

Zweite Abtheilung.

Zweiter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1857.

Philoſophie

der

Mythologie

BIBL UNIV LIPS.

von

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1857.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

Vorliegende Darſtellung der Philoſophie der Mythologie wurde das leztemal in den Jahren 1842 und $18^{45}/_{46}$ in Berlin öffentlich vorgetragen, und hatte in dieſer Zeit auch die lezte Reviſion und in einigen Partien eine neue Ausarbeitung erhalten. Schon aber vom Jahre 1828 an war die Philoſophie der Mythologie ihrem vollſtändigen Inhalt nach Gegenſtand der Vorleſungen Schellings. Die früheſten Vorträge über die Mythologie ſelbſt (nicht bloß über die Einleitung oder den allgemeinen Theil derſelben) datiren noch weiter zurück, und die Vorarbeiten für dieſelbe reichen bis in die Zeit, wo die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake erſchien.

Von den zwei Büchern, welche hier unter dem gemeinſamen Titel der Philoſophie der Mythologie zuſammengefaßt ſind, enthält das erſte, „der Monotheismus", die Begründung des zweiten, der wirklichen Philoſophie der Mythologie.

Anknüpfend an das Reſultat des hiſtoriſchen Theils der Einleitung löst das erſte Buch die Frage: wie iſt Polytheismus, oder — da die Einleitung den Polytheismus für das Produkt eines theogoniſchen Proceſſes erklärt hat — wie iſt ein theogoniſcher Proceß, ſowohl an ſich, als im menſchlichen Bewußtſeyn, möglich? Der Ausgangspunkt bei dieſer Unterſuchung konnte nur der

Monotheismus ſeyn, und zwar wird dieſer als ein zugeſtandener Begriff angenommen, deſſen Vorausſetzungen in derſelben (analytiſchen) Weiſe gefunden werden, wie es die hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in Bezug auf den Begriff der Mythologie gethan hat, ſo daß auch inſofern — was das wiſſenſchaftliche Verfahren betrifft — an den genannten erſten Theil der Einleitung hier wieder angeknüpft, dagegen die Ausführung der poſitiven Philoſophie, bis zu welcher der Schluß der Einleitung fortgegangen war, für den letzten Haupttheil der Geſammtdarſtellung aufbehalten wird (vergl. S. 7 u.). Der Grund hiervon liegt offenbar einestheils in dem natürlichen Beſtreben, die frühere, auf die Mythologie unmittelbar ſich beziehende Unterſuchung bis in ihr Ende gleichmäßig fortzuführen und auch in ihren letzten Prämiſſen auseinanderzuſetzen, anderntheils darin, daß der höchſte Standpunkt für diejenige Darſtellung reſervirt bleiben ſollte, welche die Aufgabe hat, die Mythologie und die Offenbarung, beide als die in einander greifenden Theile des Einen göttlichen Weltplanes zu erklären. Aus dem gleichen Grunde behält ſich der Autor nach S. 632 dieſes Bandes auch die ausführliche Darſtellung der Myſterienlehre „als des Höchſten der bloß natürlichen Entwicklung“ für den Zuſammenhang der Philoſophie der Offenbarung vor.

Nach dem ſo eben Bemerkten hängt alſo die Philoſophie der Mythologie formell und unmittelbar nur mit dem hiſtoriſch-kritiſchen Theil der Einleitung, mit dem reinphiloſophiſchen bloß mittelbar zuſammen. Dem aufmerkſamen Leſer wird es aber nicht entgehen, daß zwiſchen den philoſophiſchen Principien, wie ſie hier der Philoſophie der Mythologie voranſtehen, und denen, auf welchen die rationale Philoſophie aufgebaut iſt, das Verhältniß einer ſtufenweiſe vom Reinrationalen oder Logiſchen zum Realen fortgehenden Entfaltung, und in dieſer Hinſicht ein innerer Bezug beider aufeinander ſtattfindet: ſo verſchieden im Uebrigen der nächſte Zweck iſt, zu welchem die gleichen ſpeculativen Grundbegriffe beidemal angewendet ſind, indem ſie dort (in der Darſtellung der rationalen Philoſophie) dazu gedient hatten, ein in der Idee Letztes — und ſelbſt nicht mehr in die Idee Eingeſchloſſenes, d. h. das Ideal der Vernunft = Gott zu finden, hier aber vielmehr Gott das Vorausgeſetzte iſt, und es ſich nur darum handelt, deſſen „Exiſtenzformen" (ſiehe die Einleitung in die Ph. d. M. S. 189 unten) zu expliciren, und aus dieſen ebenſowohl den Inhalt des Monotheismus, wie (unter beſtimmten Vorausſetzungen) die Möglichkeit des Polytheismus abzuleiten. Iſt dieſes (im erſten Buch) gethan, ſo tritt die weitere Aufgabe ein, den theogoniſchen Proceß durch ſeine einzelnen Momente hindurch zu verfolgen, ihn an den wirklichen Mythologien als ſolchen nachzuweiſen, was der Inhalt des zweiten Buchs iſt, und womit — da „die Principien jenes Proceſſes zugleich die Principien alles Seyns und Werdens ſind" — der mythologiſche Proceß wirklich als „der nur wiederholte allgemeine oder abſolute Proceß" erwieſen, d. h. die Mythologie als „Sache der Philoſophie" oder als ein den bereits anerkannten Objekten derſelben ebenbürtiger, und alſo auch zur Philoſophie gehöriger Gegenſtand dargethan iſt, nicht anders, als dieß ſeiner Zeit von der Naturphiloſophie für die Natur vindicirt worden (vergl. die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 216 und 217).

Was die in dieſem Bande benutzten Manuſcripte anbelangt, ſo ſtanden dem Herausgeber für das erſte Buch, den Monotheismus, außer den neueren eine Anzahl älterer Handſchriften zu Gebot. Indem ich mich zur Feſtſtellung des Textes nur an die erſteren hielt, und unter dieſen wieder ein beſtimmtes, vom Verfaſſer ſelbſt hiezu bezeichnetes Manuſcript zu Grunde legte, habe ich nicht unterlaſſen, aus den älteren in Form von Anmerkungen und mit ausdrücklicher Angabe dieſer Quelle einiges aufzunehmen, was mir zu dieſem oder jenem Punkt der Entwicklung etwas Beſonderes hinzuzugeben ſchien. Für das zweite Buch, die Philoſophie der Mythologie ſelbſt, lag nur Ein fortlaufendes, in einzelnen Theilen aber doppelt ausgearbeitetes, neueres Hauptmanuſcript vor; außer dieſem noch ein altes, das beinahe bloß für die Citate benutzt wurde, die in demſelben niedergelegt waren.

Außer der Hauptarbeit über Philoſophie der Mythologie exiſtiren nun noch verſchiedene kleinere Aufſätze von der Hand Schellings, die in das Gebiet der Mythologie einſchlagen: einer derſelben iſt in der Einleitung S. 117, Anm. 1 bereits erwähnt, ein anderer S. 257, Anm. 1 dieſes Bandes, ein dritter behandelt eine Stelle des homeriſchen Hymnus auf Demeter. Dieſe zu veröffentlichen wird ſich in einem ſpäteren Bande Raum und Gelegenheit finden. Dagegen iſt eine im Jahrgang 1833 des Kunſtblatts (Nr. 66 und 67) erſchienene Abhandlung über ein neuentdecktes Wandgemälde in Pompeji dieſem Bande angehängt worden, weil ſie einen in die Philoſophie der Mythologie ſelbſt eingehenden Inhalt hat, ſich an die zuletzt entwickelte griechiſche Götterlehre unmittelbar anſchließt, und überdieß der dazu gehörige Umriß nicht bloß das, um deſſen Deutung es zunächſt zu thun iſt, ſondern gewiſſermaßen die ganze Theorie der Mythologie, die ſich hier wie im Kleinen abſpiegelt, veranſchaulicht.

Eßlingen, im Januar 1857.

K. F. A. Schelling.

Inhalts-Ueberſicht.

Erſtes Buch.

Der Monotheismus.

Erſte Vorleſung. Gegenſtand und Art der folgenden Unterſuchung, S. 1. Das Verhältniß der Wiſſenſchaft zum Begriff des Monotheismus, S. 10. Die gewöhnliche Erklärung desſelben eine tautologiſche, S. 13. Ebenſo die bisherigen Beweiſe für die Einheit Gottes unzureichend (Verhältniß des Dualismus zum Monotheismus), S. 16. Reſultat: Was als Begriff des Monotheismus galt, iſt bloß der des (leeren) Theismus.

Zweite Vorleſung. Ausgangspunkt: der Unterſchied zwiſchen der abſoluten Einzigkeit Gottes und zwiſchen der Einzigkeit Gottes als ſolchen. Entwicklung des erſteren Begriffs: Der Begriff des Seyenden ſelbſt, S. 24. Fortgang zum Begriff der Einzigkeit Gottes als ſolchen durch Analyſe des Begriffs des Seyenden ſelbſt, S. 29. Die Verhältniſſe des Seyenden ſelbſt zum Seyn: 1) = ſeyn-Könnendes (erſte Geſtalt des Seyenden), S. 31. Wiefern dieſe Beſtimmung Gottes als des ſeyn-Könnenden Princip des Pantheismus, wobei Erklärung über den Unterſchied zwiſchen dem Pantheismus ſelbſt und dem Princip des Pantheismus, S. 35. Wichtigkeit des letzteren für die Erklärung des Monotheismus, ſofern es als bloße Potenz (nicht ſeyendes, Möglichkeit) in Gott (auch = Grund und Anfang, Natur in Gott), S. 41. Uebergang zur zweiten Geſtalt (Form) des Seyenden = rein ſeyendes. Vorläufige Verſtändigung über das Eigenthümliche (das Reſtrictive) des Monotheismus, S. 44.

Dritte Vorleſung. Nähere Beſtimmung über das Verhältniß des nicht ſeyenden (als der erſten Form) zum rein ſeyenden (als der zweiten Form), S. 49. Fortgang zum dritten Moment oder der dritten Geſtalt des Seyenden = dem ſich ſelbſt beſitzenden Seynkönnen = Geiſt, S. 54. Reſultat: Gott iſt der in dieſen drei Geſtalten (Formen) ſeyn Könnende: hiemit der vollſtändige Begriff (unterſchieden vom Dogma) des Monotheismus, S. 59. Anmerkung über die negativen und die poſitiven Eigenſchaften und ihr Verhältniß zum bloßen Theismus (oder Pantheismus) und zum Monotheismus, S. 62.

Vierte Vorleſung. Das Verhältniß der Mehrheit zur Einheit im Begriff des Monotheismus, S. 66. Allgemeine Erörterung über die drei Denkarten: Theismus, Pantheismus, Monotheismus (Spinoza, Jacobi), S. 68. Ueber den Zuſammenhang zwiſchen dem Monotheismus und der Trinitätslehre, S. 76.

Fünfte Vorleſung. Fortgang vom potentiellen (begrifflichen) Seyn Gottes zum actuellen (von dem in den drei Formen ſeyn könnenden zu dem in denſelben actu ſeyenden Gott). Die Scheidung (Spannung) der Potenzen in Folge des göttlichen Willens, S. 80. Schilderung des daraus ſich ergebenden Proceſſes und der Stellung der Potenzen zu einander in dieſem Proceß, S. 81. Verhältniß der umgekehrten Potenzen zu Gott. Das Univerſum, S. 89. Charakter jenes Proceſſes als eines theogoniſchen im höchſten Sinn, S. 91. Erreichter Standpunkt des Monotheismus als Dogma (nicht mehr bloß als Begriff), S. 93. Wichtigkeit der Potenzen für die Erklärung des Monotheismus und Polytheismus, S. 102.

Sechſte Vorleſung. Explication des theogoniſchen Proceſſes als Proceſſes der urſprünglichen Schöpfung, wobei Charakteriſirung der Potenzen als Schöpfungsurſachen, S. 108. Allgemeines über den Ausdruck Potenzen und ihre Bedeutung in der Erkenntnißwelt, S. 114. Das Ende der Schöpfung — weil eines theogoniſchen Proceſſes — = gottſetzendes (und zwar ſubſtantiell-gottſetzendes) menſchliches Bewußtſeyn (Zuſammentreffen mit dem Reſultat der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung), S. 119. Die freie Stellung des urſprünglichen Menſchen zwiſchen den Potenzen und die Möglichkeit eines neu geſetzten, in (mythologiſchen) Vorſtellungen verlaufenden theogoniſchen Proceſſes im alterirten Bewußtſeyn des Menſchen, deſſen Ziel der frei erkannte Monotheismus, S. 122. Die mythologiſchen Vorſtellungen nach ihrer phyſiſchen Seite, S. 127.

Zweites Buch.

Die Mythologie.

Siebente Vorleſung. Einleitende Bemerkungen über die Philoſophie der Mythologie, S. 135. Feſtſtellung des Ausgangspunktes der Entwicklung: die Möglichkeit der Alteration des Menſchen, S. 141. Die dieſer Möglichkeit in der Mythologie entſprechenden Ausdrücke: der Begriff der Nemeſis, der Apate (Maja), Begriff der Verſuchung, S. 143.

Achte Vorleſung. Die wirkliche Alteration des Menſchen = Urzufall (Fortuna primigenia), S. 152. Die Spuren dieſes Vorgangs in der ſpätern Mythologie. Die Geſtalt der Perſephone, S. 154. Der erſte Stand der Perſephone, verglichen mit dem Aufenthalt im Paradies, S. 156. Die Doppelheit in der Perſephone nach den alten Philoſophen, beſonders den Pythagoreern, S. 160. Beſchreibung jenes Uebergangs der Perſephone in den Myſterien,

S. 161. Objektive Folge der Wiedererregung des B durch den Menſchen: Anlage zum ſucceſſiven Polytheismus, S. 164.

Neunte Vorleſung. Einleitung des Proceſſes im menſchlichen Bewußtſeyn. Erſter Moment: Widerſtand des einſeitig im Menſchen geſetzten Princips (B) gegen die Ueberwindung durch die höhere Potenz (A²), S. 170. Produkt dieſes Moments: die aſtrale Religion oder der **Zabismus** in ſeiner erſten Geſtalt. Die begleitende Erſcheinung dieſer älteſten Religion, das Nomadenleben in der erſten — **unzertrennten** — Menſchheit, S. 181. Der Begriff der formellen Götter, S. 188.

Zehnte Vorleſung. Uebergang zum nächſten Moment, S. 189. Die Natur dieſes Momentes: das Princip (B) materialiſirt ſich, wird peripheriſch und erſcheint als das den relativ-geiſtigen Gott Setzende (Gebärende), womit der Uebergang zu weiblichen Gottheiten, S. 193. Der **Uraniadienſt** bei den **Perſern**, hinzukommend zu dem — bereits mit Elementenverehrung verknüpften — Zabismus (Herodot I, 131), S. 196. Mitra, Mylitta, Aſtarte = Urania. Etymologie dieſer Namen, S. 200. Der Wendepunkt der Mythologie in der Urania verglichen mit dem entſprechenden Moment bei der Naturbildung. Das feuchte Element Repräſentant dieſes Moments, S. 202.

Eilfte Vorleſung. Die perſiſche Religion als beim Moment der erſten Materialiſirung ſtehen bleibend. Daraus Erklärung des Verhältniſſes der Mitra zum Mithras, S. 205. Deduktion der **Mithrasreligion**, S. 210. Erklärung des Namens Mithras, S. 216. Verhältniß des Mithras zur Zendlehre. Der Dualismus der letzteren, und Nachweiſung der Zendlehre als Erzeugniſſes des Mithrasbegriffs, S. 218. Das Problem der Mithriaca, S. 225. Allgemeines über die Mithraslehre als Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß (Vergleichung mit der Erſcheinung des Buddhismus), S. 228.

Zwölfte Vorleſung. Der Fortſchritt zur wirklichen Vielgötterei, und zwar 1) durch den Uebergang zum entſchiedenen Cultus der weiblichen Gottheit. — Dieſer zeigt ſich a) im Mylittadienſt der **Babylonier**, S. 236. Erklärung des letzteren, S. 239. b) in der Verſtellung der männlichen Gottheit mit weiblichen Attributen und umgekehrt, der Verwechslung männlicher und weiblicher Kleidung (= mimiſche Darſtellungen des Uebergangs vom Männlichen zum Weiblichen), den Hierodulen u. ſ. w., S. 249. Die männlich-weiblichen Gottheiten den Begriff der Relativität involvirend, S. 253. — 2) durch gleichzeitiges Erſcheinen der Göttin und des **zweiten** Gottes, wobei dieſer (= Dionyſos) noch **ganz in** jener, ihr einverleibt: die Religion der **Arabier**, S. 254. Exegeſe der Stelle des Herodot III, 8, wobei Erklärung der Namen Urotal und Alilat, S. 255.

Dreizehnte Vorleſung. Beſtimmtere Fixirung des gegenwärtigen Punkts der wiſſenſchaftlichen Entwicklung, S. 258. Deduktion der nun ſich ergebenden parallelen Erſcheinung von männlichen und weiblichen Gottheiten und der Stellung dieſer zueinander, S. 260. Die Allmählichkeit des Proceſſes bezogen auf das über demſelben waltende göttliche nomen, S. 262. Vorläufige Vergleichung

der Stufen des mythologiſchen Proceſſes nebſt den entſprechenden Momenten in der Naturbildung, S. 266. Das Leid über den Untergang des erſten Gottes, S. 273. Nähere Bezeichnung der anfänglichen Stellung des nun ſelbſtändig hervortretenden — aber noch in negirtem Zuſtand befindlichen — zweiten Gottes, S. 274. Erörterung über die Wichtigkeit der Unterſcheidung zweier Zeiten des Gottes, der Zeit ſeiner Unterordnung und Negation und der Zeit ſeiner Anerkennung als Gott. Hiebei Allgemeines über die bisherige Behandlung dieſes Punktes in der Mythologie, S. 277. Warum die erſte Wirkung des zweiten Gottes eine widerſprechende und verwirrende, S. 281. Paralleler Gang der mythologiſchen Entwicklung und der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, S. 283.

Vierzehnte Vorleſung. Moment des **Kronos**, die Religion der **Phöniker**, S. 286. Kronos = zweite Form des Uranos. Unterſcheidung zwiſchen dem relativ ſucceſſiven und dem abſolut ſucceſſiven Polytheismus, S. 287. Weitere Erörterungen über den Begriff des Kronos. Gleiche Deutungen dieſes Begriffs bei den Alten, S. 288. Erſter Schritt zur **bildlichen** Darſtellung. Bedeutung dieſes Schritts, S. 293. Berichtigung des Begriffs Fetiſchismus, S. 294. Der eigentliche Begriff des Götzendienſtes, S. 297. Die Zerriſſenheit des Bewußtſeyns in dieſem Moment des Proceſſes. Aeußere Zeichen dieſes Zuſtandes, S. 298. Der Begriff der Deiſidämonie, S. 299. Die Erſcheinung der Menſchen- (Knaben-) Opfer, S. 301. Abweiſung unzureichender Erklärungen derſelben, S. 305. Uebergang zur wirklichen Erklärung durch die Frage nach einem **Sohn** des Kronos — dem **Melkarth** der Phöniker, S. 306. Beweis, daß Melkarth Sohn des Kronos. Die gleiche Perſönlichkeit bei den Aethiopiern, S. 311. Der Begriff des Melkarth, S. 313. Vergleichung desſelben mit dem Knecht Gottes bei Jeſaias, S. 315. Poſitive Erklärung der Knabenopfer, S. 321.

Fünfzehnte Vorleſung. Epiſode über den griechiſchen Herakles. — Vorausgehende Erklärung über den ägyptiſchen Herakles, S. 327. Verhältniß des Heraklesmythos zur allgemeinen griechiſchen Mythologie, S. 331. Die Bedeutung der Herakleen, S. 332. Die griechiſche Heraklesfabel als Umbildung der orientaliſchen Vorſtellung an ihren einzelnen Zügen nachgewieſen, S. 335. Rückkehr in den mythologiſchen Zuſammenhang, S. 348.

Sechzehnte Vorleſung. Der Eintritt der zweiten (vollkommenen) Materialiſirung (Katabole) des realen Princips. Ankündigung derſelben durch den **Orgiasmus**, S. 350. Repräſentant dieſes Fortſchritts: die **phrygiſche** Göttermutter, Kybele. Etymologie dieſes Moments, S. 352. Paralleler Moment in der Naturbildung (Erdbildung), S. 354. Der vom Himmel gefallene Stein Bild der Kybele: hiebei über den Urſprung der Meteorſteine (und der Thermen), S. 357. Die Bedeutung der Kybele bewieſen aus der Art ihrer Erſcheinung, S. 361.

Siebzehnte Vorleſung. Moment der Coexiſtenz der zwei Potenzen oder Götter im Bewußtſeyn: der Oſiris-Typhon der **Aegypter**, S. 364. Conſtruktion des Oſiris-Typhon (thieriſche Geſtalt der Götter — paralleler Moment

der Thierbildung in der Natur), S. 365. Beſtätigung dieſer Conſtruktion durch die Ausſagen des Alterthums, S. 368. Der Zerreißungsmythos, S. 372. Das in Folge der Löſung des Oſiris-Typhon'ſchen Widerſpruchs entſtehende Götterverhältniß: Oſiris — vermöge der Identification des überwundenen Typhon mit Oſiris — Herrſcher der Unterwelt (Hades = Dionyſos). Horos = dem wiedererſtandenen Oſiris = A³. Der Begriff des Horos nach Plutarch, S. 377. Horos als Kind (= dem griechiſchen Harpokrates), S. 378.

Achtzehnte Vorleſung. Schluß der Erörterung über die einzelnen Geſtalten der ägyptiſchen Mythologie mit dem Begriff der Bubaſtis, S. 380. Das Reſultirende der ganzen ägyptiſchen Mythologie: der dreifache Oſiris (= die gelöſte Spannung der Potenzen). Entſtehung des Monotheismus der ägyptiſchen Theologie, S. 384. Aus dem Charakter dieſes Monotheismus als einem geſchichtlich entſtandenen erklärt ſich a) das kalendariſche Syſtem, b) die noch immer partiell fortdauernde Verehrung Typhons. Die Typhonien, S. 386. Entwicklung des Syſtems der ägyptiſchen Theologie und ihrer Trias: Ammon = Gott in der Verborgenheit, Phtha = Gott im Moment der Expanſion, Kneph = Gott der verwirklichten Einheit, S. 391. Zuſammenhang zwiſchen der Entſtehung dieſer höheren Theologie und der Bauwerke Aegyptens. Erörterungen über die letzteren und ihr Verhältniß zu den Perioden der ägyptiſchen Geſchichte, insbeſondere über die Pyramiden, S. 399.

Neunzehnte Vorleſung. Uebereinſtimmung der bisherigen Deduktion der ägyptiſchen Mythologie und Theologie mit Herodotos und deſſen ägyptiſchen Götterordnungen. Ueber die erſte dieſer Ordnungen: die acht älteſten Götter. Beſondere Erörterung über das Verhältniß des Amun zum Pan, und des Pan-Cultus zu dem des Phtha, S. 408. Der ägyptiſche Hermes als vierte Gottheit. Begriff deſſelben. Die hermetiſchen Bücher, S. 413. Die Achtzahl vollzählig durch die entſprechenden weiblichen Gottheiten. Darunter die Athor, die Neith, S. 416. Herodots zweite Generation: die zwölf Götter, erklärt als die Götter der kroniſchen — dem ſpecifiſch ägyptiſchen Weſen vorangehenden — Zeit, S. 417. Die dritte Götterordnung: die Götter des eigentlichen ägyptiſchen Momentes, S. 419. Erklärung des ägyptiſchen Thiercultus, S. 421. Aparte Ableitung des Apisdienſtes, S. 428.

Zwanzigſte Vorleſung. Uebergang zur indiſchen Mythologie. Rechtfertigung der derſelben gegebenen Stellung, S. 431. Deduktion des indiſchen Momentes in ſeinem Unterſchied vom ägyptiſchen: das Auseinandergehen der Potenzen als die eine Seite des indiſchen Weſens, S. 436 — gezeigt a) am Begriff des Brama und an deſſen Verſchwundenſeyn im Cultus, S. 441; b) am Schiwaismus, S. 444; c) am Wiſchnuismus. Widerlegung der Anſicht von Einem über den drei Dejotas ſtehenden Gott, S. 446. Nachweis der richtigen Auseinanderfolge der drei Dejotas (Schiwa vor Wiſchnu), ſowie ihres logiſchen Zuſammenhangs durch die Lehre von den drei Qualitäten (Trigunas), S. 448. Die Etymologie der indiſchen Trias. Beſtätigung ihrer Auffaſſung durch die Kunſtdenkmale, S. 453. — Die früheren Momente des mythologiſchen

Proceſſes in Indien durch Secten (Saktas, Saivas) repräſentirt. Zuſammenhang mit dem Kaſtenweſen, S. 455. Die materiellen Götter Indiens und ihre Bedeutung, S. 456.

Einundzwanzigſte Vorleſung. Ableitung und Bedeutung der Incarnationsmythen. Die Incarnationen des Wiſchnu, S. 460. Entwicklung der andern Seite der indiſchen Mythologie — des Myſticismus — mit Rückſicht auf die Bedeutung des Buddhismus und die Verſuche, denſelben aus den indiſchen Syſtemen zu erklären: 1) das theoſophiſche Syſtem der Vedas (wobei zuerſt Allgemeines über die Vedas, ihre Theile und ihr Alter mit beſonderer Rückſicht auf Colebrookes Anſichten. Reſultat: die Vedas kein ſpeciell-indiſches Religionsbuch), S. 465. 2) die philoſophiſchen Syſteme Indiens (die Mimanſa, (Vedanta), die Nyaja, die Sankhya), S. 475.

Zweiundzwanzigſte Vorleſung. 3) Die Lehre der Bhagavadgita. Ihre Yogalehre und deren Verhältniß zu der myſtiſchen Lehre der Vedas, S. 486. Ihre Lehre von den drei Eigenſchaften, S. 492. Poſitive Erklärung des Buddhismus als einer antimythologiſchen, der Mithrasreligion entſprechenden Erſcheinung, und daher als einer nicht abſtrakten, ſondern gleich der Zendlehre einen Dualismus in ſich ſchließenden Einheitslehre, S. 499. Zwiſchen Bramanismus und Buddhismus kein urſächlicher Zuſammenhang, S. 507. Urſprüngliche Verwandtſchaft des Altindiſchen und des Altperſiſchen, S. 508. Nachweis eines früheren Nebeneinanderbeſtehens des Buddhismus und Bramanismus in Indien, S. 510. Gegenſeitiger Einfluß der indiſchen Mythologie und des Buddhismus aufeinander. — Ob die Majalehre urſprünglich auch buddhiſtiſch? Möglicher Zuſammenhang zwiſchen der Mitra triformis und der Trigunaya. — Sichtbarer Einfluß des Buddhismus auf die indiſche Mythologie, S. 515. Die buddhiſtiſche Proſelytenſucht. Der mongoliſche (lamaiſche) Buddhismus, S. 518.

Dreiundzwanzigſte Vorleſung. Uebergang zu China. Beſtimmung der eigenthümlichen Aufgabe bei der Erklärung des chineſiſchen Weſens, S. 521. Das Urprincip der Religion hier in veränderter Bedeutung — nur nach ſeiner formellen Seite —, aber mit der gleichen Ausſchließlichkeit wirkend, S. 523. Der hiſtoriſche Beweis für die Richtigkeit der Deduktion, geführt 1) aus dem Begriff des chineſiſchen Reichs, wobei Ableitung deſſelben von dem aſtralen Moment — in Folge einer Kataſtrophe, S. 527; 2) aus der Abſolutheit und Stabilität des chineſiſchen Reichs, wie ſie ſich zeigt a) nach innen, S. 529; b) nach außen. Der Kaiſer Weltherrſcher, auch im phyſiſchen Sinne, S. 534. Deutung des Symbols des chineſiſchen Reichs (des Drachen), S. 536. Der rein weltliche — prieſterloſe — Charakter des chineſiſchen Kaiſers und Chinas, S. 538.

Vierundzwanzigſte Vorleſung. Das Abſolute (Unmythologiſche) des chineſiſchen Princips zeigt ſich 3) in der Sprache Chinas — Bemerkungen gegen Abel Remuſats Leugnung der Einſylbigkeit der chineſiſchen Sprache — S. 541. Wahrer Grund der monoſyllabiſchen Natur der chineſiſchen Sprache — Rückblick auf die Urſprache des Menſchengeſchlechts und die Sprachenverwirrung — S. 544. Widerlegung der Ableitung des Charakters der chineſiſchen Sprache aus einem

Zuſtand der Barbarei (Remuſat), S. 548. Gleiche Singularität der chineſiſchen Schrift — Parallelismus der Schriftarten und der Sprachen —, S. 550. Chinas Schrift Folge ſeiner Sprache, nicht umgekehrt (gegen Remuſat), S. 553. Das — bis in die (abſolut) vorgeſchichtliche Menſchheit zurückgehende — Alter der Chineſen, S. 555. Ueber die richtige Stellung Chinas in der Entwicklung der Mythologie, S. 557. Uebergang zu den in China vorhandenen Religionsſyſtemen: 1) die Lehre des Confucius, S. 560; 2) das Syſtem des Lao-tſee, S. 562; 3) der Buddismus, S. 564.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung. Recapitulation. Nochmalige Charakteriſirung des Indiſchen. Die Präponderanz des Seeliſchen im Indier; dieſer entſprechend ſeine phyſiſche Beſchaffenheit und das Seelenvolle ſeiner Poeſie (Sakontala), S. 569. Weiteres über den Spiritualismus des Indiers im Vergleich zum Materialismus des Aegypters, S. 574. Uebergang zum griechiſchen Moment, S. 576. Die Trilogie der ägyptiſchen, indiſchen, griechiſchen Mythologie, S. 577. Anfangspunkt der helleniſchen Mythologie in Kronos. Deſſen Affektionen (Momente) im griechiſchen Bewußtſeyn, Aides, Poſeidon, Zeus, S. 578. Aides und Poſeidon gegenüber von Zeus im Verhältniß der Unterordnung (der Vergangenheit), S. 583. Darſtellung dieſes Verhältniſſes in der Ilias, S. 585. Freiheit und Nothwendigkeit in der Bildung der helleniſchen Mythologie, S. 586. Pelasger und Hellenen (Herodot II., 52. 53).

Sechsundzwanzigſte Vorleſung. Charakter der griechiſchen Mythologie als allgemeiner Mythologie (als Götterſyſtems). Homer und Heſiod in ihrer verſchiedenen Stellung zur griechiſchen Mythologie, S. 591. Erſter Begriff der Theogonie: das Chaos, S. 596. Der dem Chaos parallele Begriff des Janus in der altitaliſchen Mythologie (Verhältniß der letzteren zur helleniſchen Mythologie, wobei Bemerkungen über die altgermaniſche und die ſkandinaviſche Götterlehre), S. 598. Deduktion des Chaosbegriffs und Nachweis des gleichen Inhalts in der Geſtalt (dem Symbol) des Janus, S. 599. Die alten Zeugniſſe über die Bedeutung des Janus als der Ureinheit, S. 604. Der Janustempel in Rom. Quirinus = Janus (der Anfang der römiſchen Geſchichte. Niebuhr), S. 607. Das Zeugniß des Ovid, S. 610. Etymologie von Janus. Buttmanns Ableitung, S. 611.

Siebenundzwanzigſte Vorleſung. Die erſte Periode der Theogonie: 1) der Moment der für ſich ſeyenden Gäa = Moment der erſten Materialiſirung des Urprincips, Moment des noch unmythologiſchen Zabismus, S. 615. 2) der Moment der erſten Grundlegung zum Mythologiſchen: die Kinder der Gäa und des Uranos, a) die Titanen, b) die Kyklopen; deren potentieller Zuſtand, S. 618. — Die Genealogie der Kinder der Nacht als philoſophiſche Epiſode der Theogonie, S. 621. — Uebergang der Theogonie zur mythologiſchen Zeit. Die Kronoszeit = Entſtehungsmoment der griechiſchen Mythologie. Die den drei Kronosſöhnen entſprechenden weiblichen Gottheiten: Heſtia, Demeter, Hera. Heſtia, Demeter und Perſephone in ihrem gegenſeitigen Verhältniß, S. 628. Die Bedeutung des Raubs der Perſephone. Die Grenze zwiſchen dem Exoteriſchen und

Eſoteriſchen der griechiſchen Mythologie, S. 630. Zweck und Inhalt der Myſterien, S. 632. Kritik der bisherigen Vorſtellungen von Demeter und Perſephone, S. 636. Die Paulus'ſche Erklärung der Myſterien, S. 640. Wie Exoteriſches und Eſoteriſches in der griechiſchen Mythologie ſich gegenſeitig bedingen, S. 642.

Achtundzwanzigſte Vorleſung. Qualitativer Unterſchied zwiſchen dem Charakter der griechiſchen Religion und dem der früheren Religionen, S. 645. Ueber den angeblich nachhomeriſchen Urſprung der Myſterien und die Bedeutung Homers, S. 647. Die Beſchaffenheit der homeriſchen Götter, S. 650. Die erſte Scheu der griechiſchen Kunſt, Götter menſchenähnlich darzuſtellen (die Stufen der bildenden Kunſt bei den Griechen), S. 653. Erklärung dieſer Scheu, wobei Allgemeines über alte und neue Kunſt, S. 658.

Neunundzwanzigſte Vorleſung. Verhältniß der geſammten griechiſchen Götterwelt zu Zeus, S. 661. Wiefern einige Götter der griechiſchen Mythologie früher als formelle Götter erſcheinen, die ſpäter unter die materiellen zu ſtehen kommen (Ares. Hephäſtos), S. 664. Der Begriff der Athene = der wiederhergeſtellte Perſephone, darum die τριτογένεια, S. 665. Begriff des Hermes. Der eigenthümliche Charakter der beiden Gottheiten: Apollon und Artemis, S. 667. Wieweit innerhalb der griechiſchen Mythologie auch eigentliche Erfindungen zuzugeben, S. 669. Allgemeine Bemerkungen über die Philoſophie der Mythologie, S. 670. Schlußbetrachtung, S. 672.

Anhang. Ueber die Bedeutung eines der neuentdeckten Wandgemälde von Pompeji, S. 675.

Erſtes Buch.

Der Monotheismus.

Erſte Vorleſung.

Der Ausdruck „Philoſophie der Mythologie" ſetzt die Mythologie zum voraus in eine Klaſſe von Gegenſtänden, die nicht bloß zufällig, nicht etwas bloß Gemachtes, Faktices (factitii quid) ſind, ſondern die mit einer Art von Nothwendigkeit exiſtiren. Denn, z. B. wenn ich ſage: Philoſophie der Natur, ſo ſetze ich damit eine gewiſſe Nothwendigkeit der Exiſtenz der Natur voraus. Ebenſo, wenn ich ſage: Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie des Staats, Philoſophie der Kunſt. Obgleich es ſcheint, daß der Staat etwas von Menſchen Gemachtes ſey, die Kunſt etwas unleugbar von Menſchen Ausgeübtes iſt, ſo ſetze ich doch voraus, daß dem Staat ſowohl als der Kunſt eine von der Willkür der Menſchen unabhängige Realität zukomme, daß in beiden noch andere Mächte walten als menſchliche Willkür, oder daß dieſe wenigſtens in beiden noch einem höheren Geſetz und einem über ſie ſelbſt erhabenen Princip unterworfen ſeyen. Wir wollen, um den allgemeinſten Ausdruck zu wählen, ſagen: In jedem Gegenſtand, mit dem der Begriff der Philoſophie auf die angezeigte Weiſe in Verbindung geſetzt wird, müſſen wir eine Wahrheit vorausſetzen; er darf nichts bloß Gemachtes, Subjektives, er muß ein wahrhaft Objektives ſeyn, wie z. B. die Natur ein Objektives iſt. Sprechen wir alſo von einer Philoſophie der Mythologie, ſo müſſen wir auch der Mythologie objektive Wahrheit zuſchreiben. Aber eben dieß fühlen wir uns außer Stande zu thun, ja gerade das Gegentheil der Wahrheit ſehen wir in der Mythologie. Sie erſcheint uns zuerſt, wie man auch insgemein ſich auszudrücken pflegt, als eine reine Fabelwelt, die wir uns entweder nur als eine reine Erdichtung oder wenigſtens nur als eine entſtellte Wahrheit denken können. An einem ſolchen Erzeugniß aber hätte die Philoſophie nichts zu thun. Das wahre Verhältniß der Philoſophie zur Mythologie konnte daher ſo lange nicht gefunden werden, als nicht durch eine fortgeſetzte Kritik, durch Entfernung und Abſonderung alles bloß Hypothetiſchen in der bisherigen Auffaſſungs- und Erklärungsweiſe das rein Thatſächliche der Mythologie ermittelt war. Solange man eine bloß ſubjektive Entſtehungsweiſe der Mythologie (wie in allen früheren Erklärungen) annahm, ſolange man es für möglich anſehen konnte, daß in der Mythologie ein — religiöſes oder philoſophiſches — nur aus ſeinen Fugen gekommenes Syſtem enthalten ſey, durfte man der Philoſophie das untergeordnete Geſchäft anweiſen, dieſes in der Mythologie angeblich begrabene und gleichſam verſchüttete Syſtem zu eruiren und aus ſeinen Bruchſtücken wieder zuſammenzuſetzen. Aber das Verhältniß der Philoſophie erweiſt ſich uns jetzt als ein ganz verſchiedenes. Wir haben in den früheren Vorträgen gezeigt, daß die Mythologie eine ganz andere Objektivität iſt, als irgend ein wiſſenſchaftliches oder religiöſes Syſtem. Wir haben ſie für ein in ſeiner Art ebenſo reales, nothwendiges und allgemeines Phänomen erkannt, als die Natur iſt. Der theogoniſche Proceß, in dem ſie entſteht, erfolgt nicht nach einem beſonderen Geſetz des Bewußtſeyns, ſondern nach einem allgemeinen, wir können ſagen, nach einem Weltgeſetz — er hat koſmiſche Bedeutung; ſein Inhalt iſt daher ein allgemeiner, ſeine Momente ſind wahrhaft objektive Momente, ſeine Geſtalten drücken nothwendige und in dieſem Sinne nicht bloß vorübergehende, ſondern immer bleibende Begriffe aus. Der theogoniſche Proceß iſt ſelbſt ein allgemeiner Begriff, d. h. dem auch unabhängig von dem menſchlichen Bewußtſeyn und außer demſelben Bedeutung zukommt. Reelle Fortſchritte (von bloßen meiſt durch ſie erſt veranlaßten formellen Verbeſſerungen wohl zu unterſcheiden) hat die Philoſophie nie gemacht, als in Folge einer erweiterten Erfahrung; nicht immer, daß neue Thatſachen ſich hervorgethan haben, ſondern daß man genöthigt war, in den bekannten etwas anderes zu ſehen, als man in ihnen zu ſehen gewohnt war. Wie hat ſich, abgeſehen von ſeinem kritiſchen Verdienſt und bloß materiell genommen, die Welt der Philoſophie durch Kant erweitert; wodurch anders, als weil ſich die Thatſache der menſchlichen Freiheit, die ſelbſt einem Geiſte wie Leibniz viel weniger bedeutet hatte, ihm ſo angelegen gemacht hatte, daß er eher alles andere aufzugeben ſich bereit erklärte. Nur zu bald nach ihm wurde, wie bekannt, alles andere wirklich aufgegeben. Da indeß die verſchiedenen Seiten des menſchlichen Wiſſens ſich von ſelbſt immer wieder ins Gleichgewicht ſetzen (der beſte Beweis, daß der ſyſtematiſche Zuſammenhang derſelben nicht etwas von der Philoſophie Gemachtes, ſondern Objektives und Natürliches iſt), ſo trat die andere Seite der menſchlichen Erkenntniß nur um ſo mächtiger hervor. Solange man die Natur als ein bloß paſſives Weſen betrachtete, das nichts zu thun habe als ſich erſchaffen und in ſeinem Seyn erhalten zu laſſen, konnte man ſich mit dem unverſtandenen Begriff der Schöpfung auf der einen, und einer bloß formellen Erkenntniß der Natur auf der andern Seite begnügen. Aber ſeit im Gegenſatz mit einer einſeitig idealiſtiſchen Philoſophie erkannt worden, daß die Natur kein bloßes Nicht-Ich, Nicht-Seyendes, ſondern ſelbſt auch ein Poſitives, ein Ich, ein Subjekt-Objekt ſey, mußte ſie als nothwendiges Element in die Philoſophie eintreten, wodurch allein ſchon dieſe in ihrem Innern ſo verändert wurde, daß es ihr unmöglich wurde, auf einen der früheren Standpunkte zurückzukehren.

Wie man ſich aber im Allgemeinen gegen Erweiterung einmal gefaßter Begriffe ſträube, erkannten Thatſachen kann keine noch ſo eingewurzelte Denkart in die Länge widerſtehen. Man darf als ſicher annehmen, daß was einer Zeit als Philoſophie gilt, ſtets nur das Reſultat einer gewiſſen Summe von Thatſachen, oder auf dieſe berechnet iſt; was außer dieſem beſchränkten Kreiſe liegt, wird ignorirt, im Dunkeln gehalten, oder durch mehr oder weniger ſeichte Hypotheſen bei Seite zu ſchieben geſucht. Natürlich, daß eine gerade geltende Denkart es ungern ſieht, wenn Thatſachen, die ſie beſeitigt glaubte, hervorgezogen oder auch nur in ein bedeutenderes Licht geſtellt werden, als ſie bisher ihnen zu glauben für gut gefunden hatte. Hat doch ſelbſt Goethe nur langſam über ſich gewonnen, zuzugeben, daß neue geognoſtiſche Wahrnehmungen andere Erklärungen nöthig machen könnten, als er bis dahin feſtgehalten hatte [1].

Die Begriffe der nach Fichte gekommenen Philoſophie richteten ſich nach dem was ſie kannte, und auch jetzt noch können ſich viele nicht vorſtellen, es ſey um eine andere Welt zu thun, als die ihnen vor 50 Jahren gezeigt worden. Aber es iſt außer dieſer noch eine nicht weniger reelle, welche zu zeigen dieſe Vorträge den Anfang gemacht haben, bei denen es freilich manchem, der eine bloß hiſtoriſche Unterſuchung erwartete, nicht anders zu Muth ſeyn dürfte, als nach Herakleitos denen, die in die Unterwelt hinabſteigen, daß ſie nämlich finden, was ſie nicht erwarten noch meinen [2].

Wenn es aber gilt, von Unnatur und formeller Aufgeblaſenheit zu Natur und geſundem, kernigem Wiſſen zurückzuführen, da darf man ſich wohl an die Art erinnern, wie Sokrates in manchen platoniſchen Geſprächen zu Werke geht, wo er, von unſcheinbaren und auf den erſten Blick ſogar fremdartigen Veranlaſſungen ausgehend, den Schüler durch Fragen, die uns als wahre Kinderfragen erſcheinen, von dem falſchphiloſophiſchen Schwulſt zu befreien, und dann aber, wenn dieſer wie ein Rauch hinweggeblaſen iſt [3], eben denſelben durch eine unerwartete Wendung unmittelbar vor die höchſten Gegenſtände zu ſtellen weiß, ſo daß ihm, was in unerreichbarer Ferne ſchien, in überraſchender Nähe und in einer Klarheit erſcheint, deren Eindruck bleibend iſt und ihn für immer gegen allen Dünkel und leeren Dunſt ſicher ſtellt. Sokratiſche Geſpräche ſind nicht mehr für unſere Zeit, aber auf ähnliche Weiſe war doch das Ausgehen von Mythologie gemeint, und es hat zur Zeit, als ich dieſe Vorträge anfing, dieſes Ausgehen von einer großen, allgemeinen und für jeden offenliegenden Erſcheinung mir auf ähnliche Weiſe gedient.

---

[1] Nachgelaſſene Schriften 11. Th. S. 190.

[2] *Ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.* Clem. Alex. Strom. IV, 26.

[3] Anſpielung auf Ausdrücke des Plutarch in der Abhandlung de Deo Socratis.

Wenn es einem dürren Formalismus unter Begünſtigung zufälliger Umſtände gelingen konnte, die Quellen wahrer Erkenntniß auszutrocknen, die Philoſophie für eine Zeit lang mit einer Art von Stupor zu ſchlagen (stuporem philosophiae inducere), ſo durfte man hoffen, daß ſchon das Anſchließen an eine friſche, von der Philoſophie bis jetzt unberührt gebliebene Thatſache dieſer ſelbſt eine neue Bewegung mittheilen werde. Wenn enge und beengende Anſichten in der Philoſophie eine gleich enge Sprache zur Folge gehabt haben, in der keine Auseinanderſetzung möglich iſt, und die, weil ſie auf alles nur einen gewiſſen Kreis von Formeln und Redensarten anzuwenden hat, zuletzt in ein wahres Irrereden ausartet, ſo iſt ſchon viel gewonnen, wenn die Unterſuchung auf einen Boden verſetzt, auf einen Gegenſtand gerichtet wird, der neue Mittel des Begreifens fordert, und indem er die Anwendung der alten verwirrenden Formeln nicht mehr geſtattet, zu freiem und klarem Ausdruck nöthigt.

Wir werden alſo um ſo mehr uns aufgefordert fühlen, die Thatſache der Mythologie, die wir im erſten Theil dieſer Vorleſungen zu begründen geſucht haben, von dem Punkt aus, an welchem wir ſtehen geblieben ſind, weiter zu verfolgen. Ohnedieß hat uns die frühere Unterſuchung auf ein Reſultat geführt, bei dem wir nicht ſtehen bleiben können.

Die Mythologie iſt uns erkannt als Erzeugniß eines theogoniſchen Proceſſes, in den das Innere der Menſchheit mit dem erſten wirklichen Bewußtſeyn verſetzt iſt; aber dieſer Begriff des theogoniſchen Proceſſes iſt ſelbſt ein bloß durch Schlüſſe, unverwerfliche zwar — aber er iſt nicht ein von ſich ſelbſt, von ſeinen eigenen Prämiſſen aus gefundener und erkannter. Er iſt nur die Grenze, bis zu welcher wir auf dem Wege der hiſtoriſch-philoſophiſchen Unterſuchung gelangt ſind, der Punkt, an dem wir ſie vorerſt abgebrochen hatten. Denn da wir uns geſtehen mußten, daß um einen ſolchen, auf einem realen, von der Vernunft unabhängigen Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott beruhenden Proceß zu begreifen, die gegenwärtige Philoſophie keine Mittel darbiete, ſo veranlaßte uns dieß von unſerem unmittelbaren

Gegenſtande eine Zeit lang uns zu entfernen, auf die rein philoſophiſche Entwicklung überzugehen und die ganze rationale Philoſophie darzuſtellen, um zu zeigen, wie dieſe ſelbſt zuletzt mit der Forderung der poſitiven Philoſophie endigt. Wir könnten nun alſo letztere entwickeln, ſomit den Verſuch machen, unmittelbar von den Anfängen der poſitiven Philoſophie aus, erſtens zu dem Begriff eines theogoniſchen Proceſſes *überhaupt*, und von da zweitens zu einem ſolchen im *Bewußtſeyn* zu gelangen. Allein dieß iſt jetzt nicht unſere Abſicht; wir behalten uns dieſen Weg für einen anderen Vortrag vor, und treten nun vielmehr auf unſern früheren (analytiſchen) Weg zurück, indem wir das zuletzt gefundene Reſultat wieder in ſeine Vorausſetzungen verfolgen.

Die nächſte Vorausſetzung nun aber des theogoniſchen Proceſſes iſt uns bereits vorläufig und im *Allgemeinen* gefunden. Dieſe Vorausſetzung iſt der mit dem Weſen des Menſchen geſetzte potentielle Monotheismus. In jenem angeblich natürlichen Monotheismus des Bewußtſeyns, dieſem Monotheismus, den es an ſich hat, den es nicht los werden kann, — in dieſem mit ihm verwachſenen Monotheismus alſo muß der Grund der theogoniſchen Bewegung des Bewußtſeyns liegen. Dieß vorausgeſetzt, iſt auch leicht einzuſehen, daß der Begriff *des Monotheismus überhaupt* das *Geſetz* und gleichſam *den Schlüſſel* der theogoniſchen Bewegung enthalten muß. Von dorther müſſen die Faktoren, muß der ganze Inhalt des theogoniſchen Proceſſes gefunden werden.

Auf dieſen Begriff (den des Monotheismus überhaupt) hat ſich nun alſo die nächſte Unterſuchung zu richten, und zwar nicht auf die Weiſe, daß wir ihn ſelbſt von vorn, d. h. von den allgemeinſten Principien abzuleiten ſuchen, ſondern wie früher die Mythologie, werden wir jetzt *dieſen* Begriff als eine Thatſache behandeln, und nur fragen, *was er bedeute, was ſein eigentlicher Inhalt ſey*, wobei nichts voraus angenommen iſt, als eben nur dieß, *daß* er einen Inhalt und eine Bedeutung habe.

Den Begriff des Monotheismus auf dieſe Weiſe ſelbſt gleichſam als Thatſache zu behandeln, hat um ſo weniger Schwierigkeit, als unter der ganzen Maſſe philoſophiſcher oder religiöſer Begriffe keiner ſich finden möchte, der in ſolcher Allgemeinheit als der überhaupt wahre zugeſtanden wäre, wenn auch über ſeinen Sinn oder eigentlichen Inhalt keineswegs eine ausgeſprochene Uebereinſtimmung vorhanden ſeyn ſollte. Er iſt 1) der gemeinſchaftliche Mittelpunkt der mythologiſchen und der geoffenbarten Religion: in dieſer iſt er ohne alle Frage der höchſte Begriff; erſtere aber iſt ohne zu Grunde liegenden Monotheismus nicht wirklicher Polytheismus; 2) ſelbſt die ſogenannte Vernunftreligion will ihn wenigſtens enthalten; denn dafür will doch jeder, der nicht geradezu ſich als Atheiſt erklärt, angeſehen ſeyn, daß er kein Polytheiſt, alſo daß er ein Monotheiſt iſt; ob er es darum wirklich und in der wahren Bedeutung ſey, iſt freilich noch eine Frage.

Mit dieſem Vorbehalt alſo, daß ſein eigentlicher Inhalt näher beſtimmt werde (und eben dieß iſt unſere Abſicht), läßt ihn jeder gelten, und es möchte keine Unterſuchung ſeyn, die ſich mit allgemeinerer Zuſtimmung anfangen ließe als eben dieſe.

Um daher eine Ueberſicht des Weges zu geben, der noch zurückzulegen iſt, ſo werden wir 1) den Sinn oder näheren Inhalt des Begriffs zu erforſchen haben, ein Geſchäft, dem wir bei keiner möglichen Anſicht uns entziehen könnten. In einer Unterſuchung, die den Polytheismus zum Gegenſtand hat, muß alles ſchwankend ſeyn, ſolang man nicht mit völliger Sicherheit weiß, was ſein Gegentheil bedeutet. In der früheren Entwicklung zwar haben wir dieſen Begriff ſchon im Gegenſatz zum bloßen Theismus, der nur überhaupt oder unbeſtimmter Weiſe Gott ſetzt, theils im Gegenſatz zu dem bloß relativen Monotheismus, der im Grunde ſchon Polytheismus iſt, beſtimmt, in jener Beziehung als den beſtimmten Begriff des wahren Gottes, in dieſer als den Begriff des abſolut oder wahrhaft Einen. Vorläufig war dieß hinreichend. Aber eben worin die wahre Einheit und demnach überhaupt die Wahrheit Gottes beſtehe, dieß iſt die Frage, die uns zu beantworten bleibt, und ſind trotz aller Bemühung in der bisherigen Entwicklung Dunkelheiten oder Unbeſtimmtheiten zurückgeblieben, die wir nicht entfernen konnten, ſo ſind es eben ſolche, die mit der Beantwortung dieſer

Frage zuſammenhängen. Bei einer Unterſuchungsweiſe wie die gegenwärtige, die vom noch Unbeſtimmten ausgehend durch aufeinanderfolgende Beſtimmungen erſt das Wahre erreicht, kann nur das endliche letzte Reſultat vollkommene Befriedigung gewähren. Der Lehrer muß hier das Vertrauen der Zuhörer in Anſpruch nehmen, daß er ſie nicht einen vergeblichen Weg führe. Geſetzt ſodann — und wir haben alle Urſache dieß anzunehmen — es fänden ſich in dem verſtandenen Begriff (des Monotheismus) die Elemente, die uns in den Stand ſetzen, einen *theogoniſchen Proceß überhaupt* zu begreifen, ſo werden uns auch die Mittel gegeben ſeyn, einen theogoniſchen Proceß des Bewußtſeyns als einen *möglichen*, und unter einer gewiſſen Vorausſetzung nothwendigen einzuſehen, und dann erſt, wenn die Möglichkeit eines theogoniſchen Proceſſes im Bewußtſeyn gegeben iſt, werden wir 3) daran denken dürfen, die *Wirklichkeit* einer ſolchen (theogoniſchen) Bewegung des Bewußtſeyns an der Mythologie ſelbſt nachzuweiſen. Das Letzte wird erſt die unmittelbare Erklärung, es wird die *Philoſophie der Mythologie* ſelbſt ſeyn.

* * *

Wir nehmen alſo jetzt den Begriff des Monotheismus als einen *vorhandenen* an, und die Frage iſt bloß, was er enthält. Es handelt ſich nicht darum, einen noch überall nicht vorhandenen Begriff zu gewinnen oder zu erzeugen, ſondern nur ſich bewußt zu werden, was in einem ſchon vorhandenen und allgemein zugegebenen Begriff gedacht werde und was in ihm nicht gedacht werde. Man könnte zwar dieſer Erörterung des Begriffs Monotheismus gleich mit der Frage entgegentreten, was denn wohl an dieſem einfachen und jedem Kinde, das einen chriſtlichen Religionsunterricht genoſſen hat, bekannten Begriff viel zu erörtern ſeyn werde, und hierauf will ich auch zuerſt antworten. — Jede Erörterung eines Begriffs ſetzt einen Zweifel über den wiſſenſchaftlichen Sinn oder Inhalt des Begriffs voraus. Wie könnte aber der Inhalt eines Begriffs zweifelhaft ſeyn, in dem wir insgeſammt geboren und erzogen ſind, und den wir als die letzte Grundlage unſrer ganzen geiſtigen und ſittlichen Bildung erkennen müſſen?

Wenn irgend ein anderer, müßte doch (ſo ſcheint es) dieſer Begriff außer Zweifel geſtellt ſeyn, der noch überdieß nicht der bloßen Schule, ſondern der Menſchheit angehört, und nicht bloß ein wiſſenſchaftlicher, ſondern ein weltgeſchichtlicher Begriff iſt. — Zunächſt nun will ich nicht leugnen, daß nach der gewöhnlichen Erklärung der Begriff des Monotheismus freilich ein gewiſſermaßen von ſelbſt ſich verſtehender, inſofern auch vollkommen klarer iſt. Aber eben dieſes ſich von ſelbſt Verſtehende des Begriffs bildet hier die Schwierigkeit. Man ſollte doch glauben, ein Begriff, deſſen Feſtſtellung in der Menſchheit ſo lange Kämpfe erforderte, der erſt ſeit etwa anderthalb tauſend Jahren zum herrſchenden geworden iſt, und auch jetzt, zwar die beſſere und geſittetere, aber doch immer nur noch die kleinere Hälfte des Menſchengeſchlechts beherrſcht — ein ſolcher Begriff müſſe ein Begriff von beſonderem Inhalt, nicht ein unmittelbar und von ſelbſt ſich verſtehender ſeyn. Je wichtiger und durch ſeinen weltgeſchichtlichen Erfolg bedeutender dieſer Begriff geworden iſt, deſto mehr alſo muß es erlaubt ſeyn zu zweifeln, ob der angebliche Inhalt deſſelben auch der wahre und wirkliche ſey. Man könnte dagegen zwar einwenden: Wenn dieſer Begriff ſeinem wahren Inhalt nach nicht verſtanden iſt, wie konnte er dieſe Herrſchaft über den einſichtsvolleren, durch Wiſſenſchaft gebildeten Theil der Menſchheit erlangen? Allein auch ſonſt ſind die Sachen in der Menſchheit eher, als die wiſſenſchaftlichen Begriffe derſelben, wie das Königthum ſeit undenklichen Zeiten in der Welt iſt, und dennoch, wenn man heute Umfrage halten wollte über deſſen eigentlichen Grund und wahre Bedeutung, würde man die verſchiedenſten Antworten erhalten. — Wie auch jener erſte große Uebergang von der Vielgötterei zur Anerkennung des einigen Gottes vermittelt worden, durch Wiſſenſchaft, oder vielleicht überhaupt auf eine der vormaligen Menſchheit begreifliche Weiſe, iſt er nicht bewirkt worden; es könnte alſo leicht ſeyn, daß die ſpäter hinzutretende Reflexion über die eigentliche Urſache, d. h. über den wahren Inhalt des Begriffs, durch den dieſe große Veränderung hervorgebracht worden, ſich getäuſcht hätte. Iſt nun aber ein erwünſchter und jedem erfreulicher Zuſtand begründet, ſo fragt man nicht mehr nach ſeinem Urſprung, man richtet ſich darauf ein, ihn zu genieſſen und zu benutzen, ohne ſeiner Grundlage weiter nachzuforſchen, ja man wagt lange Zeit nicht, dieſe mit freiem Blick zu betrachten, zum Theil aus Furcht, das ganze Gebäude der angenommenen Lehren und Begriffe zu erſchüttern. Das allgemeine Anerkanntſeyn eines Begriffs leiſtet überhaupt keine ſichere Bürgſchaft für deſſen wiſſenſchaftliche Ergründung, und man könnte vielmehr ohne Paradoxie behaupten, die wiſſenſchaftliche Ergründung eines Begriffs ſtehe meiſt im umgekehrten Verhältniß mit der Allgemeinheit ſeines Gebrauchs. In der Regel ſind es gerade diejenigen Begriffe, deren jeder ſich berühmt und die gleichſam in beſtändiger Anwendung ſind, die am Blindeſten gebraucht werden; jeder verläßt ſich auf den andern und denkt, ein ſolcher allgemein gebrauchter Begriff müßte doch wohl außer allen Zweifel geſtellt ſeyn.

Man könnte ſich noch ſpeciell darüber wundern, daß heutzutage, wo manche Theologen in der Philoſophie ſo frucht- und erfolglos gleichſam nicht hoch genug ſich verſteigen können, es nicht einmal Einem dieſer Herren, z. B. einem Daub, eingefallen iſt, nur vorerſt dieſen erſten und, wie es ſcheint, einfachſten Begriff ins Reine zu bringen, ehe ſie ſich ſo bis in die Unverſtändlichkeit verlieren. Wer weiß aber nicht, daß es ein allgemeiner Fehler des Menſchen iſt, im Weiten und Ungemeſſenen zu ſuchen, was er ganz in der Nähe haben könnte, und aus Complicirteſte ſich zu wagen, eh' er die einfachſten Begriffe hat.

Was die Lehren der rationalen Theologen insbeſondere betrifft, von denen man doch am eheſten erwarten ſollte, daß ſie über dieſen Begriff völlig im Klaren wären, ſo muß ich aufrichtig geſtehen, daß ich in älteren und neueren Lehrbüchern mich vergebens nach einem befriedigenden Aufſchluß über dieſen erſten aller Begriffe umgeſehen habe. Von den philoſophiſchen Lehrbüchern habe ich bemerkt, daß ſie meiſt ſachte an dem Begriff von der Einheit Gottes vorbeizuſchleichen ſuchen, wahrſcheinlich als an einem ſich von ſelbſt verſtehenden, der zu klar ſey, als daß man nöthig hätte, bei ihm ſich zu verweilen. Was aber die poſitiven Theologen betrifft, und zwar nicht bloß neuere, ſondern ſelbſt ältere, ſo wird kein Unbefangener umhin können, auch bei ihnen in der

Behandlung dieſes Begriffs eine auffallende Unſicherheit, ein Schwanken ſelbſt in dem Ausdrucke (z. B. die deutſchredenden wiſſen nicht, ſollen ſie ſagen Einheit oder Einzigkeit Gottes) und eine gewiſſe verdächtige Eile wahrzunehmen, mit der ſie über dieſen erſten aller Begriffe hinwegzukommen ſuchen, gleich als vertrüge er kein feſtes Auftreten oder als brächte tieferes Eindringen Gefahr [1].

Die Urſache dieſer Verlegenheit iſt auch eben nicht ſchwer zu entdecken; denn die Formel, in welcher ſie den Begriff und die Lehre von der Einheit Gottes ausdrücken, iſt die bekannte: daß außer Gott kein anderer Gott iſt. (Indem ich bei meiner Kritik des Begriffs von dieſer Formel ausgehen werde, ſo fordere ich Sie alle auf, ſich zu beſinnen, ob Ihnen eine andere Erklärung des Begriffs Monotheismus irgendwo jemals vorgekommen iſt).

Betrachten wir nämlich dieſe Erklärung, ſo leuchtet von ſelbſt ein, [illegible] jener Satz: daß außer Gott kein anderer Gott iſt, eigentlich eine rein überflüſſige Verſicherung enthält. Denn ich könnte wohl verſucht ſeyn, außer einem Gott, den ich angenommen, noch einen oder mehrere andere zu denken. Nachdem ich aber einmal nicht einen Gott, ſondern Gott ſchlechthin geſetzt habe, iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen, welche

---

[1] Als Beweis jener Unſicherheit kann ſchon die verſchiedene Stellung angeſehen werden, die man dieſem Begriff im Ganzen der chriſtlichen Dogmatik gegeben hat. Man ſollte gewiß erwarten, daß dieſer Begriff, der gleichſam zwei Welten oder zwei Seiten der Geſchichte, die heidniſche und die chriſtliche, von einander ſcheidet, auch gleich zuerſt, vor allen anderen und als allen zu Grunde liegender und darum abſolut ſelbſtändiger aufgeſtellt werde. In älteren Lehrbüchern findet man auch wohl noch vor der Abhandlung der einzelnen ſogenannten Attribute ein beſonderes Kapitel über die Einheit des göttlichen Weſens, noch z. B. bei Johann Gerhard (ſ. deſſen Loc. Theoll. Vol. III, c. VI), unſtreitig im Gefühl, daß alles, was in der Folge geſagt werden möchte, doch richtiger Weiſe nur von dem einzigen Gott zu ſagen ſeyn würde. Ganz anders aber in den ſpäteren. Hier hat die Einheit oder Einzigkeit ſchon gleichſam aufgehört, Gegenſtand einer beſonderen Lehre zu ſeyn; ſie erſcheint nicht mehr als ſolche hervorgehoben, ſondern in der allgemeinen Lehre von den göttlichen Eigenſchaften, gleichſam verſteckt neben und unter anderen, die als gewiſſermaßen voraus (von ſelbſt) ſich verſtehende angeſehen werden, wie die Ewigkeit, das von ſelbſt-Seyn, die Unendlichkeit u. ſ. w.

Veranlaſſung ich haben könnte, ja wie es nur möglich wäre, Gott noch einmal oder mehrmals zu ſetzen; es wäre eine reine Ungereimtheit. Wenn es aber nicht ein möglicher Irrthum, ſondern eine reine Ungereimtheit iſt, außer Gott, den ich einmal als Gott geſetzt habe, noch einen Gott oder mehrere zu ſetzen, ſo iſt die entgegengeſetzte Verſicherung als ausdrückliche Verſicherung, als Behauptung vorgetragen, ſelbſt auch eine Ungereimtheit. Hieraus möchte ſich alſo wohl hinlänglich die Art von Blödigkeit erklären, welche Theologen anwandelt, wenn ſie von dem Begriff des einzigen Gottes oder von dem Monotheismus Rechenſchaft geben ſollen. Denn wie ſoll man beweiſen, was niemand einfallen kann zu leugnen, oder widerlegen, was ebenſowenig jemand einfallen kann zu behaupten? Wenn ich außer Gott einen anderen Gott auch nur denken könnte, ſo hätte ich jenen ſchon nicht als Gott, ſondern gleich nur als *einen* Gott geſetzt. Umgekehrt alſo, wenn ich leugne, daß außer Gott ein anderer ſey, ſo habe ich ihn damit wieder nur als *Gott*, nicht aber als den einzigen Gott geſetzt, ein Ausdruck, der hier völlig pleonaſtiſch wäre. Es begegnet hier der Theologie gewiſſermaßen das Gegentheil von dem, was bei anderen Dogmen, die ihr wegen zu großer Dunkelheit zu ſchaffen machen; denn hier iſt es vielmehr die zu große Klarheit, was ihr Ungelegenheit verurſacht; man ſchämt ſich gleichſam, als beſondere Lehre, ja als Dogma einen Satz auszuſprechen, der ſich ſo ganz von ſelbſt verſteht.

Wenn die ehemaligen Wolffianer ſich nicht wenig damit wußten, aus ihrem ſogenannten Principium indiscernibilium beweiſen zu können, daß auch Gott außer Gott, oder Gott noch einmal geſetzt, doch nur Ein Gott (nicht wirklich ein zweites Weſen, ſondern nur daſſelbe Weſen nochmals) gedacht ſeyn würde[1]: ſo hätten ſie billig erſt zeigen ſollen, wie jemand das anſtellen könne, außer Gott noch einmal Gott zu denken. Uebrigens dient eben dieſe Anwendung des Grundſatzes des nicht zu Unterſcheidenden zum Beweis, daß man die Lehre von der Einheit Gottes wirklich nicht anders, ſondern ebenſo verſtanden. In dieſem Sinn, daß A Gott (wirklich *Gott*, nicht einen Gott) bedeutete und dann doch A + A + A ... geſetzt würde, hat es niemals Polytheismus geben können; alſo kann auch das Gegentheil, in demſelben Sinne gedacht, nicht Monotheismus ſeyn. Denn entweder denke ich überhaupt nicht Gott, ſo iſt dieß Atheismus, oder ich denke Gott, ſo habe ich ihn ſchon als den ſchlechthin einzigen gedacht. Für Polytheismus iſt hier nirgends Raum. In dieſem Sinne hatte Hermann ganz Recht, wenn er den Polytheismus als eine Unmöglichkeit anſah, und wenn er demgemäß alles aufbot, dem geſchichtlich vorhandenen wenigſtens in ſeinem Urſprung einen andern und uneigentlichen Sinn zu ſuchen. Iſt aber der Polytheismus eine Unmöglichkeit, ſo iſt Monotheismus als beſonderer Begriff nicht weniger eine Unmöglichkeit. Beide Begriffe ſtehen und fallen miteinander.

---

[1] S. Canzens Usus philos. Leibniz. in Theologia p. 275.

Ich erinnere Sie daran, daß noch weiter vermöge einer alten, aber eben darum gedankenlos gewordenen Nothwendigkeit, wenn von dem einzigen Gott die Rede iſt, das Epitheton wahr hinzugefügt zu werden pflegt, indem man ſagt: der einzigwahre Gott, und man ſollte daraus ſchließen, der wahre Gott und der einzige Gott ſeyen ſelbſt gleichbedeutende Begriffe, die Wahrheit Gottes beſtehe eben in ſeiner Einzigkeit, und umgekehrt, ſeine Einzigkeit ſey zugleich ſeine Wahrheit. Demgemäß beſtimmt würde jener Satz ſo lauten: Außer dem einzig wahren Gott iſt kein anderer. Aber wer iſt denn nun der Gott, von welchem in dieſem Satz geredet wird, alſo das Subjekt des Satzes? Antwort: das Subjekt des Satzes iſt ſelbſt ſchon der einzige Gott. Die Ausſage ſetzt ſelbſt ſchon den einzigen Gott voraus; denn ſie ſagt nur von dem einzigen Gott, daß kein anderer außer ihm ſey. Wer iſt denn nun aber dieſer einzige Gott, von dem ſie ſagt, daß kein anderer außer ihm ſey? Etwa wieder derjenige, außer dem kein anderer iſt? Unmöglich! Da lautete der Satz ſo: der Gott, außer dem kein anderer iſt, iſt der, außer dem kein anderer iſt, und die letzte Tautologie wäre ärger als die erſte. Die Einzigkeit, welche im Subjekt des Satzes ſchon geſetzt iſt, muß alſo eine andere Einzigkeit ſeyn, als die in der eigentlichen Ausſage behauptet wird. Nun iſt die letzte als Einzigkeit nach außen gemeint, wie daraus erhellt, daß nur von dem geſprochen wird, das *außer* Gott nicht iſt. Alſo kann die erſte, die ſchon im Subjekt des Satzes ausgeſprochen, nicht auch die Einzigkeit nach außen, ſie kann nur die innere Einzigkeit ſeyn, die Einzigkeit Gottes bezogen auf ſich ſelbſt, d. h. die Einzigkeit Gottes *als ſolchen*, und nur in dieſer kann vorausſichtlich der eigentliche Begriff des Monotheismus enthalten ſeyn.

Man hat *Beweiſe* für jenen Satz aufgeſtellt; denn Beweiſe bedarf es, damit der Schein einer beſonderen Lehre entſteht. Eine der gewöhnlichſten Argumentationen für die Einheit oder Einzigkeit Gottes — denn, wie geſagt, ſelbſt über dieſe Ausdrücke iſt man nicht ganz einig — beruht auf dem Begriff der *höchſten Urſache*. Nun iſt zwar nicht zu leugnen, daß eine höchſte Urſache, inwiefern ſie dieß iſt und *als ſolche*, immer nur Eine ſeyn kann; aber *dieſe* Einzigkeit wäre doch nicht jene ganz unbedingte, die man mit dem Begriff Gott verbindet; eine ſolche Einzigkeit würde ſich noch immer auch mit einem bloßen *Primat* oder *Principat* vertragen, den man Gott in der Hervorbringung der Dinge zuſchriebe, ſie würde aber nicht verhindern, ihm eine zweite Urſache an die Seite zu ſetzen, die ſogar an *ſich*, d. h. abgeſehen von der *Wirkung*, ganz eben das ſeyn könnte was Er iſt, ſo, daß derjenige, den wir nun Gott nennen, nicht durch ſein *Weſen*, ſondern bloß durch die abſolute Superiorität ſeiner *Wirkung* — bei Hervorbringung der Welt ein ausſchließliches Recht auf den Namen Gott behauptete. Man könnte ſich das Verhältniß etwa ſo vorſtellen, daß man annähme, jener Gott, welcher die *höchſte* und als ſolche *einzige* Urſache iſt, ſey dem andern in der erſten Anlage zu einer Schöpfung nur *zuvorgekommen*, dieſem aber, der nun keinen Raum für eine eigne Schöpfung habe finden können — indem alle Möglichkeiten einer ſolchen ſchon durch die erſte erfüllt geweſen — dieſem ſey, ohne daß er eben als von Natur böſe zu denken wäre, aber wenn er nicht zu einer völligen und immerwährenden Unthätigkeit ſich ſelbſt beſtimmen wollte, ſo ſey ihm nichts weiter übrig geblieben, als einen Einfluß auf die Schöpfung des andern zu gewinnen, wodurch dieſem dann ſeine Schöpfung natürlich verkümmert worden; der erſte Urheber habe dem Verderben zwar mit aller Kraft zu ſteuern geſucht, aber die Wirkung einer ihm weſentlich oder an ſich gleichmächtigen Urſache doch nicht völlig aufzuheben vermocht; auf dieſe Weiſe ſey dann dieſe gemiſchte Welt entſtanden, in der ein ſteter Wechſel von Entſtehen und Vergehen wahrgenommen werde, in der eines immer gegen das andere geſetzt, nichts in ſeiner völligen Lauterkeit, und gleichſam ohne einen verborgenen Feind ſey, der es in ſeinem Daſeyn untergrabe; an dieſer gemiſchten Welt habe alſo auf ſolche Art der andere doch auch ſeinen, zwar beſtrittenen und untergeordneten, aber denn doch auch ſeinen Theil gehabt. So ungefähr könnte man alſo der höchſten Urſache, ohne dieſen Begriff aufzuheben, ſogar einen andern, einen Gegengott an die Seite ſtellen. Wollte man ihr aber auch nicht einen andern Gott an die Seite ſetzen, ſo würde der bloße Begriff der höchſten Urſache wenigſtens eine geringere Miturſache nicht ausſchließen, etwa eine urſprünglich aller Ordnung und aller Regel widerſtrebende Natur, über welche dann erſt gleich dem Anaxagoreiſchen νοῦς die an ſich verſtändige, als eine ſtärkere, gekommen wäre[1], und ſie Ordnung und Verſtand gelehrt, die widerſtrebende und unwillige der Regel und Form unterworfen hätte. Keine dieſer beiden Anſichten läßt ſich aus dem bloßen Begriff der höchſten Urſache widerlegen; noch weniger aber ließe ſich, wenn man unter der höchſten Urſache eine jede Mitwirkung abſolut ausſchließende verſtehen wollte, — noch weniger ließe ſich eine höchſte Urſache in dieſem Sinn aus dem Anblick der Welt ſelbſt beweiſen, die uns vielmehr durchgängig offenbar zwei in ihrer Wirkung voneinander unabhängige Principien zeigt, deren eines aller Form und Geſtalt zu widerſtreben ſcheint, das andere ſtets wieder alles in die Schranke und das Maß zurückführt; aber ob das eine dieſer Principien, und zwar das nach unſrer Anſicht minder gute von dem beſſeren (was auf jeden Fall ſchwer begreiflich zu machen wäre), oder ob beide gemeinſchaftlich von einem höheren abſtammen, oder ob ſie von jeher in gegenſeitiger Unabhängigkeit coexiſtirt haben, darüber kann wenigſtens die Welt kein

---

[1] *Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν*, wird als anaxagoreiſch angeführt.

Zeugniß ablegen. Geſetzt aber endlich, es ließe ſich aus dem Anblick der Welt, aus welcher doch allein auf die Urſache zu ſchließen wäre, geſetzt, es ließe ſich aus dieſer ein völlig überzeugender Schluß ziehen auf die *abſolute*, ſchlechterdings keine Mitwirkung zulaſſende Einheit der erſten Urſache, ſo wäre auch dann dieſe höchſte Urſache, oder Gott, doch nur, wie man zu ſagen pflegt, der That nach, ipso actu, einzig, nicht aber der Natur nach. Die Theologen nennen aber die Einzigkeit Gottes eine Einzigkeit der *Natur* oder dem Weſen nach, ſo daß eigentlich nicht bloß kein anderer Gott außer ihm iſt, wie ſie gewöhnlich ſich ausdrücken, ſondern keiner *ſeyn kann*, daß es Gott durch ſeine Natur unmöglich iſt, etwas außer ſich zu haben, ſowohl das ihm gleich, als das ihm ungleich wäre[1].

Es ſcheint, man hat bis jetzt bei der Entwicklung des Begriffs Monotheismus immer nur an den eigentlichen Polytheismus gedacht. Allein das eben angeführte Syſtem läßt ſich nicht als direkter Gegenſatz des *Monotheismus* anſehen, denn es iſt in der That nicht Polytheismus. Man kann nicht ſagen, dieſe Lehre ſey unmittelbar der Lehre von dem einzigen Gott entgegen; denn auch ihr iſt der von ihr gut genannte Gott doch in der That der einzige wahre Gott, der andere aber der Nicht-Gott, der falſche, der unrechte Gott. Und dennoch betrachten wir dieſe Lehre als ein falſches, der *wahren* Religion entgegengeſetztes Syſtem. Denn der wahre Gott des dualiſtiſchen Syſtems iſt eigentlich nur zufällig der wahre, wie er auch nur zufällig der *gute* heißt. Denn der andere, der im Syſtem der zwei Principien als Princip oder Urſache des Böſen betrachtet wird, hat angenommenermaßen mit dem erſten völlig gleiche Macht, und alſo auch völlig gleichen Fug und gleiches Recht, zu ſeyn, d. h. ſich zu äußern und zu wirken, ſich mit einem Seyn zu umgeben, ſich ein Seyn, ein Reich zu erſchaffen; alſo hat er mit dem erſten auch ganz daſſelbe Recht, das was ihm entgegenſteht und wovon er ſich in ſeinem Seyn gehemmt, gehindert, oder angegriffen und beſtritten fühlt, böſe zu nennen — ihm iſt das Böſe, was für uns, die wir in der Schöpfung des andern Gottes leben, das Gute iſt, und umgekehrt, ihm iſt das das Gute, was für uns das Böſe: es kommt alles nur auf den Standpunkt an; es iſt daher unbegreiflich, wie ein neuerer Schriftſteller (Friedrich Schlegel) von ſeinem Eifer gegen das Syſtem des Pantheiſmus ſich ſo weit fortreißen ließ, das Syſtem des Dualiſmus vorzüglich darum zu preiſen und als das beſſere darzuſtellen, weil es den ewigen Unterſchied von Gut und Bös als einen abſoluten feſtſtelle. Davon haben wir ſo eben das Gegentheil geſehen, wie nämlich vielmehr gerade der Dualiſmus dieſen Gegenſatz in einen bloß relativen verwandelt, der jederzeit nur von einem partiellen — alſo parteiiſchen Standpunkt gemacht wird. Wenn demnach der Dualiſmus, der in einer vollſtändigen Aufzählung der möglichen religiöſen Syſteme nicht übergangen werden darf — es iſt eine bekannte Sache, daß in einem Ganzen zuſammengehöriger und auf denſelben Gegenſtand ſich beziehender Begriffe kein einzelner ohne die anderen vollſtändig zu beſtimmen iſt — es kann bei dieſer Berückſichtigung oder Erwähnung des Dualiſmus übrigens ganz dahin geſtellt bleiben, ob das Syſtem, in dem Sinn, in welchem es hier genommen worden, hiſtoriſch jemals exiſtirt hat, namentlich kann ganz dahingeſtellt bleiben, ob der parſiſche Dualiſmus in ſeinem Urſprung wirklich als Dualiſmus gemeint war; es iſt genug, daß der Dualiſmus als ein von Polytheiſmus und Monotheiſmus gleich unterſchiedenes Syſtem unter den möglichen religiöſen Syſtemen eine beſondere Stelle einnimmt — wenn alſo dieſes Syſtem einerſeits ein unſtreitig falſches und verwerfliches iſt, andrerſeits aber doch nicht unmittelbar oder direkt dem Monotheiſmus entgegengeſetzt iſt, ſo muß es in Widerſpruch ſtehen mit einem andern Begriff, jedoch mit einem ſolchen, der zum wahren Syſtem, alſo zum Monotheiſmus erforderlich, der alſo vom Monotheiſmus ſelbſt ſchon vorausgeſetzt wird. Denn der wahre Begriff iſt überall der letzte, der finale und vollſtändige, der, zu welchem fortgegangen wird, für den es aber eben darum einen Ausgangspunkt gibt. Dieſer Ausgangspunkt für den Monotheismus kann nun nichts anderes ſeyn als der bloße Theismus, und wir werden daher das Verhältniß ganz richtig beſtimmen, wenn wir ſagen: der Polytheismus ſtehe dem Monotheismus, der Dualismus eben ſchon dem Theismus entgegen. Was nun aber unter dem bloßen Theismus in der Unterſcheidung von Monotheismus zu verſtehen ſey, dieß wird ſich durch die weitere Reflexion erklären, zu der wir jetzt fortgehen.

---

[1] Deus autem est unicus non modo *actu ipso*, ut tamen *plures Dii essent possibiles*, sed quia contrarium ne fieri quidem potest. Unde patet (ut hoc obiter moneam) hanc unitatem non debere probari ex *sufficientia* unius Dei; ostenderet haec ratio, non opus esse, ut *actu ipso* plus quam unus existat Deus, non vero plurium *possibilitatem* refellit, utpote quae, si cetera essent paria, tamen locum habere posset. *Weissmann*. Institt. Theol. p. 198.

Die Formel, in welcher der Monotheismus gewöhnlich ausgeſprochen wird, iſt eine leere, tautologiſche. Dieß war unſer erſter Punkt. Sie iſt aber 2) auch rein illuſoriſch. Denn auf dem Standpunkt, wo die Theologen von der Einheit Gottes reden, muß, wenn man hört, daß außer ihm kein anderer Gott ſey, ganz natürlich die Frage entſtehen, ob denn etwas anderes außer ihm ſey. Dieſe Frage können die Theologen aber nur verneinen. Denn ſie ſelbſt rechnen die Einheit oder Einzigkeit unter diejenigen Eigenſchaften, die Gott vor allem Thun, vor allem Actus, merâ naturâ zukommen. Auf dieſem Standpunkt müſſen ſie alſo ſelbſt ſagen, daß nichts außer Gott ſey, weil ſie alles außergöttliche Seyn ſelbſt nur von der freien Cauſalität Gottes herleiten (wie denn alles, was vor allem Actus außer Gott wäre, als ein unabhängig von ihm Vorhandenes, ihm gleich urſprünglich und inſofern überhaupt äquipollent ſeyn müßte, ſo daß — auch aus dieſem Grunde — der Satz: „es iſt kein anderer Gott außer Gott“, auf dem gegenwärtigen Standpunkt nur ſo viel heißen würde: es iſt nichts außer ihm). Wenn nun aber außer Gott nicht bloß kein anderer Gott, ſondern nichts iſt, ſo iſt ja ſoweit Gott nicht der einzige Gott, ſondern der ſchlechthin Einzige (nur ὁ μόνος, nicht aber ὁ μόνος θεός). Iſt nicht die Exiſtenz eines anderen Gottes, ſondern jede Exiſtenz hier zu leugnen, ſo handelt es ſich auch nicht um die Einzigkeit Gottes als ſolchen, ſondern nur um die abſolute Einzigkeit Gottes[1]. — Um aber den Schein hervorzubringen, als wäre das, was nur die abſolute

---

[1] Darauf (daß nämlich außer Gott nichts iſt) führen auch die Beweiſe, welche die Theologen für die Einzigkeit aus der Natur Gottes führen, z. B. der von

Einzigkeit iſt, die Einzigkeit Gottes als ſolchen, ſchalten ſie jenes „kein anderer Gott" ein, und dadurch verwickeln ſie ſich in jene Tautologie oder rein überflüſſige Verſicherung.

Die Theologen (unter denen ich nicht gerade immer die gewöhnlich ſo genannten, ſondern auch die Philoſophen verſtehe, inwiefern ſie mit ſpekulativer Theologie ſich beſchäftigen), dieſe wiſſen alſo im Grunde von keiner anderen Einzigkeit, als die ich ſchon ausſpreche, indem ich ſage: Gott (nicht: ein Gott). Fragt man aber nach dem Sinn dieſer abſoluten Einzigkeit, oder fragt man, warum Gott nicht ein Gott, ſondern Gott iſt, ſo kann ich darauf nicht wieder antworten: weil kein anderer außer ihm iſt, denn damit würde ich nur in einem Cirkel mich herum drehen; daß er alſo Gott iſt, kann nicht darauf beruhen, daß kein anderer, ſondern nur darauf, daß nichts außer ihm iſt (was freilich vorerſt auch noch nicht erklärt, was er ſelbſt iſt). Hinwiederum dadurch, daß nichts außer ihm iſt, komme ich immer wieder nur auf den Begriff Gott oder des ſchlechthin Einzigen, nicht aber auf den Begriff des einzigen Gottes. Es wäre daher zwar leicht möglich, dem gewöhnlichen Ausdruck eine Form zu geben, in der er allerdings etwas ſagte und die Tautologie des gewöhnlichen vermieden würde. Man müßte nämlich den Satz ſo ausſprechen: daß nicht ein Gott iſt, außer dem noch einer oder mehrere andere ſeyn könnten, — ſondern nur Gott; allein bei dieſem Ausdruck wäre es dann auch offenbar, daß der Satz nicht mehr enthielte als der frühere: Gott Iſt; es wäre offenbar, daß der Satz nicht etwas über Gott ſagte, d. h. nicht etwas über Gott Hinausgehendes ausſpräche — daß er nichts von Gott ausſagte, ſondern nur eben den Begriff Gott ſelbſt wiederholte; d. h. alſo, es wäre offenbar, daß der Satz nicht Monotheismus, ſondern eben bloßen Theismus enthielte. Um den Gehalt dieſes Satzes: es iſt — nicht ein Gott, außer dem einer oder mehrere andere ſeyn könnten, ſondern — nur Gott, um den Gehalt dieſes Satzes auszudrücken, wäre das Wort Theismus vollkommen hinreichend, das zuſammengeſetzte Monotheismus

der Unendlichkeit hergenommene; ſie beweiſen alle zu viel; ſie beweiſen nicht nur, daß außer Gott kein anderer Gott, ſondern daß nichts außer ihm ſey.

aber völlig überflüſſig[1]. Hieraus erhellt, daß die herkömmliche Erklärung des Begriffs Monotheismus, wenn ſie auf ihren wahren Werth zurückgeführt, d. h. von ihrem bloß Scheinbaren, eigentlich aber nur Tautologiſchen befreit wird, nur Theismus, nicht aber Monotheismus enthält. Dieß iſt ein ſehr wichtiger und großer Unterſchied. Deſſen ohngeachtet möchte ich nicht behaupten, daß es nicht ſolche geben könnte, welche ſich damit vollkommen zufrieden erklärten und der Meinung wären, es bedürfe in der Theologie nichts Weiteres, es ſey am bloßen Theismus genug und ein beſonderer Begriff unter dem Namen Monotheismus ein reiner Ueberfluß. Zwar in früherer Zeit war der Name Theismus nicht zum beſten angeſchrieben, und wenn man von irgend jemand ſagte: er ſey ein bloßer Theiſt, ſo hieß dieß faſt ebenſo viel als er ſey ein Atheiſt, nämlich ein ſolcher, der nicht den wahren Gott, ſondern ſtatt deſſen irgend ein bloßes Phantom oder simulacrum des wahren Gottes behaupte. Aber dieſer unangenehme Nebenbegriff, der mit dem Wort Theismus ſonſt verbunden war, hat ſich neuerer Zeit gänzlich, ja es hat ſich beinah' die Erinnerung daran verloren[2]. Es ſcheint zwar, daß man in der chriſtlichen Glaubenslehre den Begriff des Monotheismus nicht wohl entbehren könne und daß man ſchon darum den bisherigen tautologiſchen Begriff beibehalten müſſe. Man wird wenigſtens da dieſes Begriffs bedürfen, wo der Unterſchied des Chriſtenthums von dem Heidenthum zu erwähnen iſt, eine Erwähnung, die doch wohl nicht umgangen werden kann. Allein auch das iſt, bei den Anſichten, welche bisher über die Bedeutung des Polytheismus ſo ziemlich allgemein angenommen ſind, nicht ſo gar nothwendig. Denn es iſt ja doch ganz einfach zu ſagen: Monotheismus hatte urſprünglich nur Sinn und Bedeutung in Bezug auf Polytheismus und im Gegenſatz mit ihm. Nachdem nun aber die Gefahr und ſelbſt jede Möglichkeit der Vielgötterei für uns verſchwunden iſt, ſo verhindert nichts, den Monotheismus als beſonderen Begriff, wie ſchon längſt ſtillſchweigend, endlich auch ausdrücklich verſchwinden zu laſſen; nichts verhindert, daß der tautologiſche und im Grunde nur pleonaſtiſche Ausdruck: der einzige Gott, in den höheren, allgemeineren, in den Begriff Gott ſich auflöſe, der keines Zuſatzes bedarf. Denn eigentlich gibt es doch nur Theiſten und Atheiſten. Theiſten ſind vor allem die Juden, von denen unſer Glaube ſich herſchreibt, dann wir die Chriſten, und die Muhammedaner, die von uns beiden ausgegangen ſind. Einen Polytheismus gibt es eigentlich gar nicht. Die ſogenannten Götter der Heiden haben nur zufällig religiöſe Bedeutung erhalten, und ſind an ſich nicht Götter, ſondern z. B. bloße perſonificirte Naturkräfte; das Theiſtiſche in ihren Vorſtellungen iſt nur ſcheinbar und urſprünglich ohne alle religiöſe Bedeutung. Die Anhänger der Vielgötterei ſind alſo eigentlich nur Atheiſten. Man könnte ſich hinſichtlich dieſer Erklärung, nach welcher die Polytheiſten eigentlich nur Atheiſten ſind, ſogar auf die Autorität eines Apoſtels berufen, der zu den Epheſern ſagt: *Ἦτε ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, ihr wart ohne Gott — als Atheiſten — in der Welt. Sie ſehen, welche Wichtigkeit für unſere Unterſuchung der Begriff des Monotheismus hat, daß er ſogar über die Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Mythologie entſcheidet.

---

[1] Schleiermacher ſieht die wahre Bewandtniß der Sache wohl ein, wenn er ſagt (chriſtl. Glaube 1. Th. S. 306), die Einheit Gottes könne ebenſowenig bewieſen werden, als das Seyn Gottes, was ſo viel heißt, als ſie enthalte nicht mehr, als ſchon der bloße Theismus für ſich enthalte.

[2] Man möchte wohl fragen: Wie kann Theismus = Atheismus ſeyn? Antwort: Man kann gar nicht von Gott überhaupt reden, wenn man wirklich von Gott redet. Wer nur von Gott überhaupt redet, redet nicht von dem wahren Gott, alſo von irgend etwas anderem, das er nur mit dem Namen Gott belegt. Sein Theismus iſt alſo = Atheismus, dieß Wort im negativen Sinn genommen. Der bloße Begriff Gott, θεός, iſt an ſich leer, ein bloßes Wort; um von dem wirklichen Gott zu reden, der nicht bloß θεός, ſondern, wie ſelbſt die Griechen unterſcheiden, ὁ θεός iſt, der beſtimmte Gott, muß eine Beſtimmung hinzukommen. Man ſagt auch nicht: θεός iſt Einer, ſondern ὁ θεός εἷς ἐστιν.

Zweite Vorleſung.

Ich komme auf die frühere Behauptung zurück, daß, ſo ſeltſam es ſcheine, der Begriff des Monotheismus bis jetzt nicht richtig beſtimmt worden. Es liegt uns nun alſo ob, an die Stelle des Unrichtigen das Richtige zu ſetzen. Dieß wird nicht anders geſchehen können, als, indem wir zufolge der vorläufig erkannten Unterſcheidung zwiſchen der abſoluten Einzigkeit Gottes und zwiſchen der Einzigkeit Gottes als ſolchen jede von dieſen ihrer eigentlichen Bedeutung nach genau zu beſtimmen ſuchen. Hiebei können wir aber nicht wohl anders als von der *abſoluten* Einzigkeit ausgehen, die ſich auch jedem zuerſt darſtellt. Denn jeder, der das Wort Gott ausſpricht, fühlt, daß er *damit* ſchon eine Einzigkeit — nicht ſowohl ausgeſprochen, als vielmehr vorausgeſetzt hat, eine Einzigkeit, die er ſchon denken muß, *damit* er *Gott* (nicht: einen Gott) denke, mit der er alſo eben damit eigentlich noch nicht Gott ſelbſt gedacht hat. Wäre außer Gott ein anderer — nicht *wirklich*, ſondern — möglich, ſo wäre er ſchon nicht Gott, ſondern ein Gott. Alſo das iſt zum voraus, ſo zu ſagen noch eh' er Gott iſt, ausgemacht, daß er das iſt, was ſeines Gleichen — nicht, wie man gewöhnlich ſagt, nicht hat, ſondern — nicht haben kann. Was iſt nun aber das, was ſeines Gleichen nicht haben kann? Was ſeines Gleichen hat, hat mit dieſem etwas gemein, und wäre es auch nur das Seyn: dann iſt ſowohl Es ſelbſt, das von dem wir reden, als das was wir ihm vergleichen oder als ſeines Gleichen anſehen — beides iſt ein Seyn. Ebenſo wenn etwas außer Gott iſt, ſo hat er mit dieſem eben das Seyn gemein,

d. h. ſowohl Er iſt, als Dieſes. Wenn alſo nichts außer ihm ſeyn kann, ſo kann er ſelbſt nicht ein Seyn ſeyn, d. h. ein ſolches, was an dem Seyn nur Theil hat (wie z. B. was ein Weißes oder ein Rothes oder ein Schönes iſt, nur an dem Weißen, an dem Rothen, an dem Schönen Theil hat, nicht aber das Weiße, das Rothe, das Schöne ſelbſt iſt). Iſt nun Gott nicht ein Seyn, etwas das an dem Seyn nur Theil hat, ſo bleibt nichts übrig, als daß er das Seyende ſelbſt ſey, ipsum Ens, αὐτὸ τὸ Ὄν, und dieß iſt denn auch jener nothwendige Vorbegriff Gottes, den wir ſetzen müſſen, damit wir Gott (nicht: einen Gott) ſetzen. Gott iſt alſo das Seyende ſelbſt. Aber dieß, das Seyende zu ſeyn, iſt nicht die Gottheit an ihm, ſondern nur die Vorausſetzung ſeiner Gottheit. Nur das, was das Seyende ſelbſt iſt, kann Gott ſeyn, aber das Seyende iſt darum noch nicht für ſich ſelbſt auch Gott, ſondern es muß eine Beſtimmung hinzukommen, daß es Gott ſey[1], und inwiefern das, was eine Beſtimmung annimmt oder zu erhalten fähig iſt, im logiſchen Sinn die Materie genannt wird, ſo können wir ſagen: das Seyende zu ſeyn, ſey die Materie der Gottheit, aber nicht die Gottheit ſelbſt. Wäre Gott nichts als das Seyende, ſo wäre es abſurd von einem einzigen Gott zu reden. Denn ſo wenig als ich von dem, was das Weiße oder das Rothe ſelbſt iſt, ſage, es ſey das einzige Weiße oder Rothe (dieß ließe ſich immer nur von einem beſtimmten Weißen oder Rothen ſagen), ſo wenig kann ich von dem, was das Seyende ſelbſt iſt, ſagen, es ſey das einzige Seyende. Dagegen nun eben weil dieß: das Seyende ſelbſt, das allgemeine Weſen (das Ens universale) zu ſeyn, weil dieß, wie geſagt, die Materie der Gottheit iſt, ſo kann ich nun allerdings zwar nicht von dem Seyenden ſelbſt ſagen: es ſey das einzige Seyende; wohl aber kann ich von Gott ſagen: er ſey der einzige Gott; ich kann dieß nicht ſo ſagen, als wäre er es bloß zufällig, ſondern ich muß hinzu denken, daß er es nicht bloß zufällig, ſondern daß er es nothwendig iſt, und dieß läßt ſich nicht durch den Satz ausdrücken, daß außer Gott kein anderer Gott iſt, oder, daß Gott ſeines Gleichen nicht hat (wie auch Schleiermacher ſich ausdrückt[1]). Denn wenn Gott von dem Seyenden (dem Ens universale) zwar unterſchieden iſt (oder wenn in ſeinem Begriff noch mehr gedacht wird, als der des bloßen Seyenden), aber ſeine Einzigkeit nur davon hergeleitet wird, daß er das Seyende ſelbſt iſt, wenn ſich dieß ſo verhält, ſo iſt dieſe Einzigkeit nur ſeine nothwendige Einzigkeit, und es läßt ſich nur ſagen, daß kein anderer außer ihm ſeyn kann. Es iſt alſo nicht ſeine faktiſche Einzigkeit, wie die im Monotheismus gedachte. Denn dieſe kann doch wohl nur ſeine faktiſche Einzigkeit ſeyn. Wäre die im Monotheismus gedachte Einzigkeit eine nothwendige, wie wollte man ſich erklären, daß derſelbe erſt in Folge des Chriſtenthums, d. h. ſeit ungefähr 1500 Jahren, allgemein anerkannter Begriff geworden iſt. Dieſe Einzigkeit, die im Monotheismus behauptet wird, muß wohl eine ſolche ſeyn, von der man nur ſagen kann, daß ſie Iſt, nicht daß ſie ſchlechterdings nicht ſeyn könnte; es iſt keine ſich von ſelbſt verſtehende Einzigkeit. Dieß hat unter anderm auch ein Mann von großer Erfahrung und praktiſchem Verſtand, der berühmte H. Grotius wohl eingeſehen, der über dieſe Lehre gerade das Gegentheil von Schleiermacher äußert. Letzterer ſagt, wie ſchon bemerkt, die Einzigkeit Gottes bedürfe ſo wenig der Erörterung, als das Daſeyn Gottes. Hugo Grotius aber — nicht, wie Sie denken möchten in ſeinem ſehr empfehlenswerthen Buch: de veritate religionis christianae, ſondern in ſeinem nicht weniger berühmten Werk: de jure belli et pacis[2] — hier ſagt Grotius: der Begriff der Einheit Gottes ſey weniger evident, als der ſeiner Exiſtenz (evident hieß der ehemaligen Philoſophie alles, was aus irgend einem Begriff mit Nothwendigkeit folgt, — Hugo Grotius muß alſo bei der Einheit Gottes etwas anderes gedacht haben, als jene aus ſeinem Begriff nothwendig folgende). Ein ſpäterer, wegen ſeines Scharfſinns bekannter Theolog (Dr. Storr) geht noch weiter, indem er dem Menſchen eine bloße suspicio (Vermuthung) der Einheit Gottes beilegt, was er nicht könnte, wenn er nicht in der Lehre vom einzigen Gott mehr geſehen hätte, als was mit Nothwendigkeit aus dem bloßen Begriff Gott folgt; denn an einen Satz, der aus dem Begriff eines Weſens mit Nothwendigkeit folgt, kann man vielleicht nicht denken — dieß iſt möglich —, wenn man aber einmal an ihn denkt, ſo iſt es nicht mit einer bloßen suspicio oder Vermuthung, ſondern ſo, daß man ſeiner gewiß iſt als eines ſolchen, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Alſo, um von dieſer Zwiſchenerörterung zurückzukommen, bitte ich Sie jetzt, zwei Auffaſſungsweiſen zu unterſcheiden. Ich kann 1) bei dem Wort Gott überall nichts denken, als eben nur das Seyende ſelbſt, oder das allgemeine Weſen. In dieſem Fall kann ich das Wort einzig gar nicht als Prädicat anwenden; eben weil ich ſage: Gott iſt das Seyende ſelbſt, kann ich nicht ſagen: er iſt das einzige Seyende; wie ich ſage: er iſt das Seyende ſelbſt, ſo muß ich auch ſagen: er iſt das Eine ſelbſt, womit eben ausgedrückt wird, daß ihm die Einheit gar nicht als Prädicat zugeſchrieben, nicht von ihm (d. h. ſo daß er als terminus a quo dabei angeſehen wird) von ihm ausgeſagt wird, ſondern er iſt ſelbſt das Eine[1]. Hier alſo, wo ich die Einheit nicht zum Prädicat machen kann, wäre jede Ausſage der Einzigkeit unmöglich, und ſchon darum gäbe es auf dieſem Standpunkte nichts, das man Monotheismus nennen könnte. Oder 2) ich unterſcheide allerdings Gott von dem bloßen Seyenden, d. h. ich denke in Gott noch etwas anderes und mehr, als das Seyende ſelbſt, wiewohl ich ihn auch als dieſes denke. Hier iſt zwar eine Ausſage möglich, ich kann ſagen: Gott iſt der einzige Gott; aber dieſe Ausſage hat den Sinn: er iſt nothwendig der einzige Gott. Der Satz lautete nicht ſo, daß außer Gott kein anderer iſt, ſondern daß außer ihm kein anderer ſeyn kann. Nämlich hier, wo ich Gott von dem bloßen Seyenden, dem bloß allgemeinen Weſen, unterſcheide, habe ich dieſes ſchon beſtimmt als die Materie ſeiner Gottheit (bereits bemerkt, daß hier nichts Körperliches — Materie im logiſchen und metaphyſiſchen Sinn genommen werden muß). Der Satz: er iſt der nothwendig einzige Gott, d. h. er iſt der Gott, außer dem kein anderer ſeyn kann, hat daher *den* Sinn: es fehlt gleichſam an der Materie, an dem Stoff zu einem anderen Gott; das, was das Seyende ſelbſt iſt, kann nicht mehrmals ſeyn, weil es in dem Sinn, in welchem allein ein mehrmals-Seyn möglich iſt, überhaupt nicht ſeyn kann. Was aber wahrer Gott iſt, muß voraus, an und gleichſam *vor* ſich ſelbſt[1], d. h. vor ſeiner Gottheit, ſchon das *Seyende ſelbſt*, das allgemeine Weſen, ſeyn, oder es hat zur Grundlage, zum ὑποκείμενον, zur Materie ſeiner Gottheit dieß, daß es das allgemeine Weſen iſt. Iſt aber dieß, das allgemeine Weſen zu ſeyn, die Grundlage der Gottheit, ſo verhindert die abſolute Einheit des allgemeinen Weſens, *welches* eben das Eine ſelbſt iſt, die abſolute Einheit des allgemeinen Weſens macht *unmöglich*, daß es mehr als *Einen* Gott gebe, weil nämlich die Grundlage, der Stoff für einen zweiten nicht mehr vorhanden iſt, ſo daß eigentlich nicht ein anderer Gott (wie es die Theologen ausdrücken), ſondern die Möglichkeit (die Vorausſetzung, die Materie) eines andern geleugnet wird. Dieſe Beſtimmung iſt wichtig, denn gar viele Philoſophen und Theologen, welche die Schwierigkeit in dieſer Lehre fühlten und ihr auf verſchiedene Weiſe zu entgehen ſuchten, haben unter anderm auch *dieſe* Einzigkeit Gottes, von welcher jetzt die Rede iſt, daraus zu beweiſen geſucht, daß zur vollkommenen Erklärung der Welt nicht mehr als *Ein* Gott *nöthig*, oder Ein Gott dazu hinreichend, vollkommen ſufficient ſey. Damit wird aber der Sinn des Begriffs ganz entſtellt. Es wird angenommen, als ob von Seiten der Gottheit allerdings mehr als Ein Gott möglich wäre[2]: wenn uns die Erſcheinung der Welt nöthigte, mehr als Einen Gott anzunehmen, ſo würde von Seiten der Gottheit dieſer Annahme nichts im Wege ſtehen. Man ſieht auch hier ein Beſtreben, von dem *nothwendig* Einzigen hinwegzukommen, d. h. ein Gefühl, daß der eigentliche Monotheismus, das eigentliche Dogma von dem einzigen Gott, nicht in jener nothwendigen Einzigkeit enthalten ſeyn könne, die ſchon daraus folgt, daß ich ſage: Gott (nicht: ein Gott); ſo

---

[1] Die hinzukommende Beſtimmung iſt zunächſt, daß er es actu ſey.

---

[1] Chriſtl. Glaube Th. 1, S. 306.

[2] Lib. II, 47.

---

[1] Auf dieſem Standpunkt gilt jenes alte Wort: unitas non superadditur essentiae, die Einheit kommt nicht über das Weſen hinzu, d. h. ſie darf nicht als Prädicat gedacht werden; vergl. Gerhard, Loc. Theoll. T. I, p. 106.

---

[1] Daß nur ſo richtig geſagt werde, nicht an und *für* ſich ſelbſt, was zu verkehrten Anwendungen Gelegenheit gegeben, kann hier nebenbei bemerkt werden.

[2] Vgl. die S. 18 citirte Stelle.

wie eben dieß, daß ich nämlich: Gott ſage (nicht: ein Gott) davon herkommt (oder was daſſelbe iſt, von der Einzigkeit herkommt, die ihren Grund darin hat), daß ich in ihm nicht ein Seyendes, ſondern das Seyende ſelbſt gedacht habe. Wenn dieſe Nothwendigkeit davon ſich herleitet, daß Gott das Seyende ſelbſt iſt, ſo kommt dieſe Einzigkeit nicht von ſeiner Gottheit her, nicht von dem, was er als Gott iſt, ſondern von dem, was er an und gleichſam vor ſich ſelbſt, d. h. vor ſeiner Gottheit iſt: ſie kommt von der Grundlage, gleichſam von der Materie ſeiner Gottheit her. Ich denke alſo — auch in dieſer nothwendigen Einzigkeit — Gott nicht ſpeciell als den einzigen Gott, ſondern nur als den überhaupt Einzigen, nicht als den ſeiner Gottheit nach, ſondern als den bloß ſubſtantiell (der Subſtanz nach — substantia est id quod substat; Subſtanz iſt daher mit Grundlage, *ὑποκείμενον* daſſelbe), ich denke ihn als den bloß ſubſtantiell-, nicht aber als den der Gottheit nach einzigen, d. h. ich denke in dieſer Einzigkeit überhaupt nicht Monotheismus. Iſt Monotheismus ein Dogma, d. h. etwas, das ausdrücklich behauptet werden muß, ſo kann die in ihm gedachte Einzigkeit nicht dieſe nothwendige ſeyn, deren Gegentheil unmöglich iſt; ſie kann ſelbſt nur eine faktiſche ſeyn, denn nur das Faktiſche wird eigentlich behauptet. — Dieſe nothwendige Einzigkeit, die von dem bloß Subſtantiellen Gottes herkommt, iſt noch immer ſeine Einzigkeit überhaupt oder abſolute Einzigkeit: ich kann vermöge derſelben ebenſowohl ſagen, daß außer Gott nichts ſeyn kann, als ſagen, daß außer ihm kein anderer Gott ſeyn kann; oder vielmehr, nur darum kann kein Gott außer ihm ſeyn, weil überhaupt nichts außer ihm ſeyn kann, weil überhaupt kein Stoff, keine Möglichkeit des Seyns außer ihm, weil Er das allgemeine Weſen iſt.

Es wird alſo nun darauf ankommen, von dieſer abſoluten Einzigkeit aus den Weg zur Einzigkeit Gottes als ſolchen zu finden. Denn mit dieſer wird uns erſt das Dritte, Monotheismus, gegeben ſeyn. Zu dem Ende müſſen wir aber unſern Ausgangspunkt noch genauer, als bisher nöthig war, beſtimmen.

Unſer Ausgangspunkt iſt der Satz: Gott iſt das Seyende ſelbſt.

Bedenken Sie nun wohl dieſen Begriff, von dem man ſagen kann, er ſey *aller Begriffe Begriff*, der höchſte, von dem überhaupt auszugehen iſt, der höchſte eben darum auch aller Philoſophie. Ich ſage: er iſt der Begriff aller Begriffe; denn jeder Gegenſtand wird von mir nur gedacht, inwiefern ich das Seyende in ihm denke, der letzte Inhalt jedes Begriffs iſt eben nur das Seyende, das Ens universale, was die alte ſcholaſtiſche Philoſophie wohl eingeſehen. Wenn das Thier die Dinge nicht *denkt*, ſo iſt es eben, weil ihm der Begriff des Seyenden fehlt; dieſer Begriff des Seyenden, in deſſen Beſitz der Menſch iſt, macht den ganzen Unterſchied vom Thier aus. Erkennen Sie nun vor allem in dieſem Begriff, daß er noch kein *wirkliches* Seyn in ſich ſchließt; vielmehr iſt er nur, daß ich ſo ſage, der Titel, das allgemeine Subjekt, die allgemeine Möglichkeit zu einem Seyn, aber er für ſich ſchließt noch kein wirkliches Seyn *in* ſich. *Dieſes* alſo (das wirkliche Seyn) iſt es, dazu ein Fortgang möglich iſt; denn das, wozu ich fortgehen ſoll, muß mit dem, *von* dem ich fortgehe, noch nicht geſetzt ſeyn. In dieſer Richtung hat ſich alſo auch unſere Unterſuchung zu bewegen, inwiefern ſie, wie wir ſagten, von der abſoluten Einzigkeit, die eben nur darauf beruht, daß Gott das Seyende ſelbſt iſt, zur Einzigkeit Gottes als ſolchen fortgehen ſoll.

Es würde übrigens ganz natürlich ſeyn, wenn man uns nach dem eben Vorgetragenen folgende Frage entgegenhielte: Wenn das Seyende ſelbſt noch die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn iſt (die alte Scholaſtik ſagte: aptitudo ad existendum; dieß iſt aber ein Ausdruck, wodurch das Seyende ſelbſt als bloß *paſſiv* erſcheint, als bloß disponibel zum wirklichen Seyn, was nicht der wahre Sinn iſt) — wenn das Seyende ſelbſt die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn iſt, und ich es demnach nicht ſelbſt als *ſeyend* denke, eben weil es bloß noch der Titel zu einem Seyn, *wie* ſoll ich es denken? Nicht als ſeyend, wie wir ſo eben gehört, und doch kann ich es auch nicht als ſchlechterdings nicht ſeyend denken, — es muß, auch als bloßes allgemeines Subjekt des Seyns, dennoch auf gewiſſe Weiſe ſeyn. Hier iſt nun alſo eine Unterſcheidung nothwendig zwiſchen *dem* Seyn, das eben ſchon damit gegeben iſt, daß es das Seyende ſelbſt iſt, und dem Seyn, zu dem es erſt die allgemeine Möglichkeit iſt. Dieſes letzte Seyn iſt, wie Sie wohl ſehen, ein erſt zu ihm hinzukommendes, alſo vom gegenwärtigen Standpunkt zukünftiges. Ferner, weil es zu ihm hinzukommt, und nur durch einen Actus hinzukommen kann, iſt es das actuelle (wirkliche) Seyn; jenes Seyn aber, das in ihm damit ſchon geſetzt iſt, daß wir es als das Seyende ſelbſt denken, iſt eben das bloße Seyn im Begriff, und Sie ſehen eben daraus, daß das Seyende ſelbſt, da es kein Seyn außer ſeinem Begriff hat, ſelbſt nur als Begriff exiſtirt, und daß hier der Ort iſt, wo man ſagen kann, daß der Begriff und der Gegenſtand des Begriffs eins ſind, was eben ſo viel heißt, daß hier der Gegenſtand ſelbſt keine andere Exiſtenz als die des Begriffs hat, oder wie man dieß ſonſt ausgedrückt hat, daß hier Begriff und Seyn eins iſt, was aber nur ſo viel heißt, daß hier das Seyn nicht außer dem Begriff, ſondern im Begriff ſelbſt iſt. Das was das Seyende ſelbſt iſt hat ſein Seyn ſchon in ſeinem Begriff, nicht außer demſelben als etwas Beſonderes und von ihm Verſchiedenes. Sie ſehen aber von ſelbſt, wie dürftig, wie eng dieſer Begriff iſt, und wie wenig eigentlich mit dieſer Einheit des Seyns und Begriffs anzufangen iſt, weil ſie in der That ganz bloß negativ iſt. Es gehört eben hieher auch die Formel, die in der Philoſophie und Theologie ſehr gebräuchlich iſt, daß in Gott Weſen und Seyn eins iſt, die auch nicht mehr ſagt, als daß in Gott (nämlich nur auf einem gewiſſen Standpunkt, — auf eben dem, wo er bloß als das Seyende ſelbſt gedacht wird —), daß in Gott kein vom Weſen verſchiedenes, über das Weſen hinausgehendes Seyn, ſondern eben nur dasjenige gedacht werde, welches ſchon gedacht wird, indem er als das Seyende ſelbſt beſtimmt iſt. Dieſer Satz würde aber ganz falſch ſeyn, wenn er von Gott überhaupt, d. h. für jeden möglichen Standpunkt, geſagt würde. Er gilt, wie geſagt, nur für den, wo in der That Gott nur noch als das Seyende ſelbſt gedacht wird. Das Intereſſe der Philoſophie iſt es keineswegs, in dieſer Enge zu bleiben, und das wäre eine traurige und höchſt beengte Philoſophie, welche von Gott nur wüßte, inwiefern in ihm das Seyn mit dem Weſen eins oder ſelbſt das Weſen iſt. Das Intereſſe der Philoſophie iſt vielmehr eben, Gott von dieſem mit dem Weſen identiſchen Seyn, in das vom Weſen verſchiedene, in das ausdrückliche, wirkliche Seyn hinauszuführen, und darin eigentlich iſt der Triumph der Philoſophie. Will man dieſes mit dem Weſen identiſche Seyn das nothwendige Seyn nennen, ſo iſt nichts dagegen einzuwenden. Nur iſt es alsdann nicht das Seyn Gottes als ſolchen, ſondern auch nur das Seyn Gottes an und vor ſich. In ſeinem An-und-vor-ſich iſt Gott das nothwendige Seyn, d. h. dasjenige, dem das Seyn in das Weſen zurückgeht, und in ſo fern ſein weſentliches, aber nicht wirkliches iſt.

Das Seyende ſelbſt iſt darum, weil es vorerſt nur der allgemeine Titel zu dem Seyn iſt, keineswegs nichts, oder ein οὐκ ὄν. Es iſt zwar nicht das, was ſchon Iſt, wenn ich nämlich unter dem Seyn das zu dem Weſen hinzukommende, das außer dem Weſen, alſo noch beſonders geſetzte verſtehe — ich könnte es auch das eigenſchaftliche nennen, das, was von dem Weſen ausgeſagt, prädicirt werden kann, was bei jenem nicht der Fall iſt, das dem Seyenden ſelbſt nicht eigentlich zukommt, nicht beigelegt werden kann, weil es eben nichts von ihm ſelbſt Verſchiedenes iſt — alſo: das Seyende ſelbſt iſt zwar nicht das, was ſchon Iſt, nämlich in dem eben beſtimmten Sinn, darum aber nicht Nichts, vielmehr iſt es das, was ſeyn wird. Dieſe letzte Beſtimmung wird Ihnen die Sache vollends deutlich machen. Das, was ſeyn wird, iſt zwar eben darum noch nicht ſeyend, aber es iſt doch nicht Nichts, und ſo iſt das, was das Seyende ſelbſt iſt, rein als ſolches gedacht, zwar noch nicht ſeyend, aber darum nicht Nichts; denn es iſt ja das, was ſeyn wird. „Gott iſt das Seyende ſelbſt" heißt nach dem eben Geſagten ſo viel als: Gott an und vor ſich ſelbſt, in ſeinem reinen Weſen betrachtet, iſt bloß das, was ſeyn wird; und hier erinnere ich Sie wieder daran, wie in der allerälteſten Urkunde, in der von dem wahren Gott die Rede iſt, dieſer Gott ſich ſelbſt den Namen gibt: Ich werde ſeyn[1]; wobei es ſehr natürlich iſt, daß eben derjenige, welcher, wenn er in der erſten Perſon, alſo von ſich ſelbſt redet, ſich Aejaeh nennt, d. h. ich werde ſeyn, daß dieſer, wenn von ihm in der dritten Perſon die Rede iſt, wenn ein anderer von ihm ſpricht, Jehwo oder Jiwaeh, kurz: *Er wird ſeyn*, genannt wird. Und dieſes führt uns nun eigentlich erſt auf den höchſten Begriff Gottes, inwiefern er als der Seyende ſelbſt beſtimmt wird. Nämlich wir ſehen, daß darin ein freies Verhältniß Gottes zu dem Seyn ausgedrückt iſt, daß er beſtimmt iſt als der nicht bloß vom Seyn noch *freie*, mit dem Seyn unbehaftete (alles, was *ein* Seyendes iſt, iſt dem Seyn gleichſam verpflichtet, verhaftet, es hat, ſoweit es ein Seyn iſt, nicht die Wahl zu ſeyn oder nicht zu ſeyn, *ſo* oder nicht ſo zu ſeyn, und es beruht eben darauf die uralte Meinung von der Unſeligkeit alles Seyns, oder, wie ein franzöſiſcher Philoſoph dieß ausgedrückt hat, von dem malheur de l'Existence). Gott iſt in *dieſem* Sinne außer dem Seyn, über dem Seyn, aber er iſt nicht bloß an ſich ſelbſt frei *von* dem Seyn, reines *Weſen*, ſondern er iſt auch frei *gegen* das Seyn, d. h. eine lautre Freiheit zu ſeyn oder nicht zu ſeyn, ein Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; was auch in dem: „Ich werde ſeyn, der ich ſeyn werde" liegt. Man kann dieß überſetzen: der ich ſeyn *will* — ich bin nicht das *nothwendig* Seyende (in dieſem Sinn), ſondern *Herr* des Seyns. *Sie* ſehen daraus, wie ſchon dadurch, daß Gott als das Seyende ſelbſt erklärt iſt, er auch gleich als *Geiſt* beſtimmt iſt; denn Geiſt iſt eben das, was ſeyn und nicht ſeyn, was ſich äußern oder nicht äußern kann, was ſich nicht äußern *muß*, wie der Körper, der keine Wahl hat, ſeinen Raum zu erfüllen, der ihn erfüllen *muß*, während ich z. B. als Geiſt ganz frei bin mich zu äußern oder nicht zu äußern, mich ſo oder anders zu äußern, dieſes von mir zu äußern und ein anderes nicht zu äußern. *Sie* ſehen eben darum auch, wie eine Philoſophie, die bis auf das Seyende ſelbſt zurück und von dieſem ausgeht, wie dieſe unmittelbar und durch ſich ſelbſt ſchon auf ein Syſtem der Freiheit führt und von der Nothwendigkeit ſich befreit hat, die auf alle, beim bloßen Seyn ſtehen bleibende, nicht zum *Seyenden ſelbſt* ſich erhebende Syſteme wie ein Alp drückt, mögen ſie auch noch ſo viel von *Bewegung* ſchwatzen. Ueber das

---

[1] S. Einleitung in die Ph. der Mythologie S. 171, vgl. mit S. 165.

Seyn hinaus, und ſelbſt in freies Verhältniß zu ihm zu kommen, dieß iſt das eigentliche Streben der Philoſophie. Das Seyende ſelbſt iſt ſchon an ſich ſelbſt auch das vom Seyn und gegen das Seyn Freie, und überhaupt nur das Seyende ſelbſt iſt uns wichtig. Am Seyn liegt nichts, das Seyn iſt auf jeden Fall nur ein Acceſſorium, ein Hinzukommendes deſſen, was Iſt. Dieß wollen wir erkennen, und die Erkenntniß deſſen, was Iſt, iſt eigentlich diejenige, welche in der Philoſophie geſucht wird. Wenn alle andern Wiſſenſchaften, geſetzt ſelbſt ſie ſcheinen ſich mit dem Seyenden abzugeben, am Ende nur mit dem Seyn, oder wenigſtens nicht mit dem Seyenden ſelbſt, ſich beſchäftigen, ſo unterſcheidet ſich die Philoſophie eben dadurch von allen andern Wiſſenſchaften, daß ſie nach dem fragt: was Iſt (nicht nach dem Seyn), daß ſie Wiſſenſchaft des Weſens (denn Weſen nennen wir das, was Iſt, oder das Seyende ſelbſt), daß ſie scientia Entis, ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος iſt, wie ſie ganz richtig erklärt wird, wenn gleich in der Folge, wie wir ſehen werden, noch eine Beſtimmung hinzukommen muß. Die Philoſophie vom Seyn anfangen, heißt ſie geradezu auf den Kopf ſtellen, heißt ſich verdammen, nun und nimmermehr zur Freiheit durchzudringen.

Eben darum nun aber, weil das Seyende ſelbſt nur der allgemeine Titel, das allgemeine Subjekt zum Seyn iſt, ſind wir veranlaßt, von ihm zu dem Seyn fortzugehen. Zu dieſem Seyn verhält es ſich ſelbſt als das Prius, und da wir von ihm ausgehen, ſo kommen wir dadurch ſelbſt in ein aprioriſches Verhältniß zu dem Seyn, oder wir ſind ſo geſtellt, dieſes Seyn a priori zu beſtimmen. Und da leicht einzuſehen, daß alles Seyn nur das Seyn des Seyenden ſelbſt oder deſſen was Iſt ſeyn kann, ſo werden wir, indem wir die Modalität oder Modalitäten des Seyenden ſelbſt ableiten, die Modalität oder Modalitäten alles Seyns ableiten und beſtimmen.

Es läßt ſich nun aber gar kein anderes unmittelbares Verhältniß deſſen, was das Seyende ſelbſt iſt, zu dem Seyn denken, als daß es das unmittelbar und von ſich ſelbſt aus (ohne irgend eine Dazwiſchenkunft) ſeyn Könnende iſt, ja die beiden Begriffe, der des Seyenden ſelbſt und der des von ſich ſelbſt aus ſeyn Könnenden fallen ſo *unmittelbar* zuſammen, daß ſie faſt nicht zu trennen ſind, und man den zweiten Begriff gleich an die Stelle des erſten ſetzen könnte. Wir hätten demgemäß die *nothwendige* Einzigkeit Gottes auch ſo ableiten können. Gott iſt zugeſtandener Maßen das, außer dem nichts *ſeyn kann*, d. h. nichts die Macht hat zu exiſtiren. Alſo Gott iſt allein die Macht zu exiſtiren. Er iſt das, — penes quod solum est Esse (bei dem allein das Seyn iſt), alſo das allgemeine Princip des Seyns, die allgemeine potentia existendi, woraus denn folgt, daß *alles* Seyn nur das Seyn Gottes iſt. Das Letzte nennt man nun gewöhnlich Pantheismus. Darin alſo, in der Beſtimmung, daß Gott das unmittelbar ſeyn Könnende iſt (ich bemerke, daß das Seynkönnen hier nicht in jenem paſſiven Sinn zu denken iſt, in welchem wir von zufälligen Dingen ſagen, daß ſie ſeyn und nicht ſeyn können, nämlich unter gewiſſen Bedingungen und wenn dieſe gegeben ſind; hier iſt aber ein unbedingtes Seynkönnen, eine lautere Macht und Gewalt zu exiſtiren, verſtanden, und wenn wir ſagen: Gott iſt das unmittelbar ſeyn Könnende, ſo wollen wir damit ausdrücken, daß er ſeyend ſeyn kann durch ſein bloßes Wollen, ohne daß er etwas anderes bedarf, als eben zu wollen) — dieſe Beſtimmung nun alſo, daß Gott das unendlich ſeyn Könnende iſt, kann man allerdings anſehen als *Princip* des Pantheismus, und wenn Theologen und Philoſophen nur *dieſes* ſagten, würden wir ihnen nicht widerſprechen. Denn Pantheismus beſteht zwar nicht, wie man ſich vorzuſtellen pflegt, darin, daß geſagt wird, alles Seyn ſey nur das Seyn Gottes. Denn noch niemand hat die Mittel gefunden, dieß zu leugnen, wenn man gewöhnlich auch nicht zugeben will, daß es behauptet werde. Aber nicht darin beſteht der Pantheismus, ſondern darin, Gott ein *blindes*, und in *dieſem* Sinne nothwendiges Seyn zuzuſchreiben, ein Seyn, in dem er *ohne ſeinen Willen* und in dem er aller Freiheit beraubt iſt, wie dieß z. B. im Syſtem des Spinoza der Fall iſt. Nur dieß könnte Pantheismus genannt werden, wenn man überhaupt dieſen Namen beibehalten wollte. In *dieſem* Sinn nun ſage ich, jenes Princip, welches das erſte Verhältniß Gottes zum Seyn ausdrückt, ſey Princip des Pantheismus. Es iſt auch von andern ſchon bemerkt worden, daß die Beſtändigkeit, mit welcher dieſes Syſtem in den verſchiedenſten Zeitaltern, z. B. im Zeitalter des indiſchen Buddha ſo gut als in dem des griechiſchen Xenophanes, und ebenſo auch in den verſchiedenſten Weltgegenden, z. B. auf den Berghöhen Tibets wie in den Niederungen Hollands, ſich erzeugt hat, — daß dieſe Beſtändigkeit nicht erlaube, daſſelbe als ein bloß zufälliges Erzeugniß anzuſehen, es müſſe ein natürliches Erzeugniß ſeyn, deſſen Keim ſchon in den nothwendigen Urbegriffen alles Seyns liege. Und eben dieß entdeckt ſich hier. Wir können nicht umhin, Gott zu beſtimmen als die unmittelbare potentia existendi. Wäre er nun nichts als dieſes, ſo würde dieß unvermeidlich auf Pantheismus, d. h. auf ein Syſtem des blinden Seyns führen, wobei Gott ſelbſt nur Potenz ſeines Seyns. Existentia sequitur essentiam (causa sui) — Deus non alio modo causa rerum quam suae Existentiae. Man kann daher ſagen, hierin ſey das Princip des Pantheismus, aber es iſt vorſchnell zu ſagen, dieß ſey Pantheismus. Ich ſage: der bloße ausſchließlich oder allein geſetzte Begriff der potentia existendi, des unmittelbar ſeyn-, in das Seyn übergehen-Könnenden würde auf Pantheismus führen. Ich erkläre dieß näher auf folgende Weiſe. Eine reine potentia existendi kann nicht bloß in Actus übergehen, ſich ins Seyn erheben, ſondern es iſt ihr ſogar natürlich, überzugehen; bloß natürlicher Weiſe wird ſie unmittelbar ſowie ſie iſt in das wirkliche Seyn ſich erheben. Denn alles Können iſt eigentlich nur ein noch nicht wirklich wollendes, alſo ruhendes Wollen. Der Wille iſt die Potenz, die Möglichkeit des Wollens, das Wollen ſelbſt iſt Actus. Aber es iſt dem Willen natürlich zu wollen, in demſelben Sinn, wie wir von dem mit freier Bewegungskraft ausgeſtatteten Geſchöpf ſagen, es ſey ihm natürlich ſich zu bewegen, d. h. (denn dieß iſt der eigentliche Sinn dieſes Ausdrucks) es bedürfe dazu keines beſondern Wollens, ſondern nur des nicht Nicht-Wollens, eigentlich alſo wäre ein entgegengeſetzter (ausdrücklicher) Wille erforderlich, daß es ſich nicht bewegte. Auch jener ruhende Wille, der in der abſoluten potentia existendi angenommen wird, bedarf alſo, um zum Seyn überzugehen, nichts weiter, als zu wollen, und zwar nicht Etwas zu wollen (denn er hat nichts vor ſich, das er wollen könnte, er iſt der abſolut gegenſtandloſe Wille), ſondern nur überhaupt zu wollen. Nichts iſt ſchwieriger, als urſprüngliche Seyns-Entſtehung oder -Erzeugung zu begreifen. Allein viele Dinge ſind nur darum ſchwer, weil ſie uns ſo nahe liegen. In der That jedes Seyn iſt Actus, wie ja im allgemeinen philoſophiſchen Sprachgebrauch anerkannt iſt. Jeder nicht urſprüngliche Actus aber, d. h. jeder Actus, der eine Potenz zur Vorausſetzung hat, kann nur Wollen ſeyn, alle urſprüngliche Seyns-Erzeugung findet daher nur im Wollen ſtatt. Jeder Wille, der in meinem zuvor ruhenden Gemüth entſteht, iſt ein Seyn, das zuvor nicht da war und das eben im bloßen Wollen beſteht. Die reine potentia existendi iſt alſo ſelbſt noch ein lautrer, nicht wollender Wille, und bloß dadurch ſchon, daß ſie will, gibt ſie ſich ein Seyn oder zieht ſie ſich ein Seyn zu; ſie iſt ſeyend im Wollen, oder das Wollen ſelbſt iſt ihr das Seyn. Zwiſchen dem Nichtſeyn und Seyn ſteht ihr nichts in der Mitte als eben das bloße Wollen, d. h. das bloße wirkend, poſitiv, aktiv Werden des Willens, der, weil er nichts vor ſich hat, das er wollen könnte, auch eigentlich nicht Etwas wollen, — ſondern nur ſich in ſich ſelbſt entzünden, aktiv werden kann. Nun iſt aber leicht einzuſehen, daß die auf ſolche Art, durch unmittelbare Erhebung ex potentia in actum ſeyend gewordene Potenz nicht mehr Potenz, alſo auch nicht mehr Wille, ſondern das nun willenlos und in dieſem Sinn nothwendig Seyende ſeyn würde; es iſt die außer ſich geſetzte, von ſich gekommene Potenz, was über dem Seyn aufgehört hat das Seyende zu ſeyn: — nämlich es iſt zwar jetzt auch das Seyende, aber in umgekehrtem Sinn von dem, in welchem wir es das Seyende ſelbſt nannten. Dort nämlich dachten wir es als das vom Seyn freie, das noch über dem Seyn iſt, hier aber iſt es das mit dem Seyn behaftete und befangene, das inſofern unter dem Seyn iſt (existentiae obnoxium); es iſt nicht mehr wie zuvor Subjekt des Seyns, ſondern das bloß noch objektiv Seyende (wie man von jeher und wie ſchon Fichte von der Subſtanz des Spinoza geſagt hat, ſie ſey bloßes Objekt, d. h. das blindlings und nothwendig Seyende) — es iſt allerdings das Exiſtirende, aber dieſes Wort im Sinne des griechiſchen ἐξίσταμαι genommen, von dem das lateiniſche existo offenbar herkommt. Das jetzt Seyende iſt ein Ἐξιστάμενον, ein außer ſich geſetztes, ſich ſelbſt nicht mehr beſitzendes, beſinnungsloſes, und in dieſem Sinn nothwendig, nämlich blindlings Seyendes, das im Seyn aufgehört hat Quelle des Seyns zu ſeyn, und zur blinden willenloſen Subſtanz, alſo zum gerade Entgegengeſetzten von Gott, zum wahren Ungott wird, den Spinoza zwar causa sui (Urſache ſeiner ſelbſt) nennt, der aber in der That aufgehört hat causa (Urſache) zu ſeyn und bloß noch Subſtanz iſt. Ich bitte übrigens das Bisherige nicht ſo zu verſtehen, als ob der wirklich als Syſtem hervorgetretene Pantheismus ſelbſt bis auf das lautre Weſen, die abſolute potentia existendi zurückginge. Der wahre Pantheismus kennt dieſe potentia existendi gar nicht anders, als wie ſie bereits gleichſam angekommen und untergegangen iſt im Seyn. Er wäre nicht das blinde Syſtem, das er iſt, wenn er etwas vor dem blinden, ſich ſelbſt nicht faſſenden und nur darum unendlichen und ſchrankenloſen Seyn erkennte, d. h. wenn er ſich ſelbſt in ſeinem Urſprung begriffe. Aber vielmehr theilt er die Blindheit ſeines Gegenſtandes. Ueberraſcht und übereilt gleichſam von dem blindlings über ihn hereinſtürzenden Seyn, verliert er gegen dieſes — dem er in der That keinen Anfang weiß, und das ihm daher als das anfangloſe, ewige, ſowie, weil es in der That das Seyn iſt, das ſeine Vorausſetzung verloren hat, als das grundloſe erſcheinen muß — gegen dieſes Seyn alſo, dem er allerdings keinen Anfang, nichts vorauszuſetzen weiß, gegen das er alſo keine Gewalt hat, gegen das er ganz ohnmächtig iſt — im Verhältniß zu dieſem Seyn alſo verliert er ſelbſt alle Freiheit und muß ſich ihm blindlings gleichſam hingeben, ohne auch in der Folge etwas über daſſelbe zu vermögen, wie z. B. Spinoza gar keine Rechenſchaft darüber geben kann, wie in dieſes blinde und ſeiner Natur nach unendliche Seyn dennoch Einſchränkungen, Affektionen, Modificationen (Beſtimmungen des Verſtandes) kommen, die er annehmen muß, weil er ſich ohne Einſchränkungen deſſelben keine einzelne, endliche Seyende denken kann. In ſeinem

Princip liegt ſchlechterdings kein Grund ſolcher Modificationen; denn wenn er auch verſichert, die einzelnen endlichen Dinge folgen aus der Natur Gottes auf keine andere Weiſe, als auf welche aus der Natur des Dreiecks folgen, daß die Summe ſeiner Winkel = 2 rechten ſey, wobei er alſo eine bloß logiſche Folge zwiſchen Gott und den Dingen annimmt, ſo iſt doch ſelbſt dieß eine bloße Verſicherung. Die Geometrie zeigt, daß aus der Natur des Dreiecks jener Satz folge, aber Spinoza kann nicht zeigen, daß aus der Natur ſeiner Subſtanz nothwendig und von ſelbſt endliche Dinge folgen — er ſagt es nur.

Kehren wir von dieſer Erklärung über den Pantheismus in den Zuſammenhang unſrer Entwicklung zurück, ſo verhält ſich alſo die Sache nun ſo. Auch von Gott, wenn er lautres Weſen und das Seyende ſelbſt iſt, können wir den Begriff des unmittelbar und von ſelbſt ſeyn Könnens nicht ausſchließen; denn das Weſen iſt Prius des Seyns, iſt das vor dem Seyn Gedachte, und kann daher unmittelbar nichts anderes ſeyn als eben potentia existendi. Dieſes Princip nun iſt das mögliche Princip des Pantheismus, wie ſo eben gezeigt worden. Aber das Princip des Pantheismus iſt darum noch nicht ſelbſt Pantheismus. Die heutigen Theologen ſind aber von einem ſo blinden Schrecken vor dem Pantheismus befallen, daß ſie, anſtatt ihn in ſeinem Princip aufzuheben, dieſes Princip ſelbſt zu ignoriren ſuchen, ihm auch nicht einmal erlauben wollen ſich zu zeigen (dieß iſt auch der Hauptgrund, warum ſie der abſoluten Einzigkeit Gottes lieber gleich die Einzigkeit Gottes als ſolchen, d. h. den Monotheismus, unterſchieben). Aber um wirklich aufgehoben, um gründlich negirt zu werden, muß ſich jenes Princip wirklich zeigen, und muß anerkannt werden wenigſtens als daſeyend, als nicht auszuſchließendes. Man kann es nicht bloß ſtillſchweigend beſeitigen. Durch bloßes Ignoriren wird es nicht überwunden. Es muß ihm ausdrücklich widerſprochen werden; denn es iſt ein ſeiner Natur nach nicht auszuſchließendes, — ein unumgänglicher Begriff. Darum, weil ſie vor dieſem Princip die Augen verſchließen, bleibt ihre ganze Theologie ſchwankend; denn jenem Princip muß Genüge geſchehen. Daß bei Gott allein das Seyn und daher alles Seyn nur das Seyn

Gottes iſt, dieſen Gedanken läßt ſich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er iſt der Gedanke, dem allein alle Herzen ſchlagen; ſelbſt die ſtarre, lebloſe Philoſophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die ſie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die ſeichteſten, ſondern gerade auf die religiöſen, ausgeübt hat, dieſe Gewalt verdankt ſie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein ſich noch findet. Indem die Theologen auch das *Princip* des Pantheismus nicht wollen (offenbar weil ſie ſich nicht zutrauen es beſchwören zu können), berauben ſie ſich des Mittels, wahren Monotheismus zu erlangen. Denn der wahre Monotheismus iſt vielleicht nichts anderes als die Ueberwindung des Pantheismus. Es läßt ſich auch zum voraus ſchon denken, daß der Monotheismus nur die zur Einzigkeit Gottes *als ſolchen* umgelenkte abſolute Einzigkeit ſey[1].

Alſo — um jetzt dieſen Uebergang zu zeigen — jenes Princip des unmittelbaren Seyns, die unmittelbare Macht *ſich* in das Seyn zu erheben, womit alles Verhältniß des Seyenden zu dem Seyn anfängt, iſt von Gott nicht auszuſchließen, *aber* — er hat ſie nicht in ſich als die Materie ſeines Seyns überhaupt, ſondern ſeines *als* Gott Seyns. Denn träte er in jenem Seyn, deſſen unmittelbare Potenz er iſt, wirklich hervor, ſo wäre er in dieſem Seyn das blinde Seyn, d. h. der

---

[1] Der die bloße Einzigkeit des Weſens oder der Subſtanz ausſagende Satz kann nicht ſelbſt Monotheismus, ſondern nur die *negative* Seite deſſelben ſeyn. Hätte der Monotheismus zu ſeinem Inhalte jene abſolute Einzigkeit, ſo müßte Spinoza ebenſo gut für einen Monotheiſten gelten, als nur immer der überzeugteſte Chriſt ein Monotheiſt heißen kann. Wirklich führt Hegel in ſeiner Encyklopädie das eleatiſche Syſtem, das des Spinoza und andere ähnliche als Monotheismus an, ja — ſpricht von Monotheismen im Pluralis, wodurch er zeigt, daß er, der die kirchlichen Dogmen mit ſeiner Philoſophie in Verbindung zu ſetzen ſuchte, dieſen erſten aller Begriffe niemals unterſucht hatte. Denn Monotheismen (im Pluralis) ſollte man denken, ſollte es ebenſowenig geben können, als etwa mehrere einzige Götter. Eines ſo widerſprechend als das andere. Noch merkwürdiger freilich iſt, wie andere ein Syſtem, welches nicht einmal einen ſo weſentlichen, die ganze chriſtliche Lehre beſtimmenden und enthaltenden Begriff, wie den des Monotheismus, ins Reine gebracht hatte, zur Grundlage nehmen konnten, um mit dieſem Syſtem eine vermeintlich umſtürzende Kritik gegen das ganze Gebäude chriſtlicher Wahrheiten zu richten.

Ungeiſt (alſo auch der Ungott), aber indem er ſich als den Ungeiſt negirt, gelangt er durch dieſe Negation eben dazu ſich als Geiſt zu ſetzen, und ſo muß jenes Princip ſelbſt zu ſeinem als Gott Seyn dienen. Gott iſt alſo nicht bloß das Seyende ſelbſt, ſondern (hier ergibt ſich dann die Beſtimmung, von der wir ſagten, daß ſie zu dem Begriff des Seyenden ſelbſt hinzukommen müſſe, damit der Begriff ganz identiſch werde mit dem Begriff Gottes) — Gott iſt das Seyende ſelbſt, das es iſt, d. h. das es wahrhaft iſt — er iſt τὸ ὄντως ὄν, und dieß heißt hier ſo viel: Er iſt das Seyende ſelbſt, das auch im Seyn nicht aufhört, das Seyende ſelbſt, d. h. Geiſt zu ſeyn (das auch im Seyn ſich als Weſen, als das Seyende ſelbſt, d. h. als Geiſt, erhält). Demgemäß wird es nun nicht mehr ſchwer ſeyn, den Uebergang zum Monotheismus zu zeigen.

Gott, inwiefern er das Seyende ſelbſt iſt, iſt er auch das unmittelbar ins Seyn übergehen, ſich ins Seyn erheben Könnende. Die dieſes leugnen und Gott abſtreiten, das unmittelbar ins Seyn hervortreten — inſofern aus ſich ſelbſt herausgehen Könnende zu ſeyn, die ihm dieß abſtreiten, berauben ihn eben dadurch jeder Möglichkeit von Bewegung und verwandeln ihn, nur auf andere Weiſe als Spinoza, in ein nicht minder unbewegliches und abſolut unvermögendes Weſen, daher ſie ſich denn auch genöthigt ſehen zu bekennen, daß z. B. jede eigentliche Schöpfung etwas der Vernunft rein Unbegreifliches ſey. Hiedurch entſteht jener ſchaale, abſolut impotente, durchaus nichts zu erklären vermögende Theismus oder Deismus, der der einzige Inhalt unſrer ſogenannten rein moraliſchen und aufgeblaſenen Religionslehren iſt. Jene Macht des unmittelbaren Seyns, des aus ſich Herausgehens, des ſich ungleich Werdens, jene Macht der Ekſtaſis iſt die eigentliche Zeugungskraft in Gott, der ſie ihn alſo mit jenem Princip zugleich berauben. Denn eben daran, daß er das iſt (die unmittelbare Macht zu ſeyn), hat er nicht mehr bloß die allgemeine Materie, ſondern den nächſten Stoff ſeiner Gottheit. Dieſe Potenz iſt allerdings in ihrer Hinauswendung die Potenz des ungöttlichen, ja gegengöttlichen Seyns, aber eben darum in ihrer Hineinwendung die Potenz der Grund, der Anfang, das Seyende des göttlichen Seyns — τὸ γόνιμον, oder wenn ich mir den kühnen Ausdruck eines Apoſtels erlauben darf, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ. Gott iſt nicht Gott durch dieſe Potenz, aber er iſt ebenſowenig Gott ohne ſie. Der wahre Begriff Gottes (von der Wirklichkeit iſt noch nicht die Rede, ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken), aber der wahre Begriff Gottes iſt: das nur durch Negation des gegentheiligen Seyns als Weſen, als Geiſt ſeyn könnende Weſen zu ſeyn. Nehmen Sie alſo die Potenz jenes gegentheiligen Seyns hinweg, ſo nehmen Sie von Gott die Möglichkeit hinweg, als Geiſt zu ſeyn, ſich zu ſetzen, ſich zu zeugen als Geiſt. Die Möglichkeit des gegentheiligen Seyns iſt eben gegeben in jenem unmittelbaren Seynkönnen. Aber Gott — ſeinem Begriff nach iſt er das Seynkönnende, nicht um das ihm (dem Seynkönnenden) gemäß Seyende (alſo das blindlings Seyende) zu ſeyn, ſondern um es nicht zu ſeyn, um alſo dieſes Seyn in ſich als bloß mögliches, als bloßen Grund (was nur Grund iſt, iſt immer ſelbſt nicht ſeyend) als bloßen Anfang ſeines Seyns zu haben. Wundern Sie ſich nicht, daß ich hier von einem Anfang des göttlichen Seyns rede; da ich dieſes Ausdrucks mich hier zum erſten Male bediene, ſo will ich ihn auch erklären. Sie ſehen von ſelbſt, daß hier nicht von einem äußern, ſondern von einem innern Anfang des göttlichen Seyns die Rede iſt, der eben darum ſelbſt nur als ein ewiger, d. h. als ein immer bleibender und immerwährender, gedacht werden kann, nicht als ein Anfang, der einmal Anfang iſt und dann aufhört es zu ſeyn, ſondern der immer Anfang iſt, und heute nicht weniger Anfang iſt, als er es vor undenklichen Zeiten war. Der ewige, immerwährende Anfang des göttlichen Seyns, in den ſich Gott nicht Einmal geſetzt hat und nun nicht wieder ſetzt, ſondern worin er ewig ſich zu ſetzen anfängt, iſt — jene als bloßer Grund geſetzte unmittelbare Macht zu ſeyn. Man pflegt ſonſt zu ſagen, in Gott ſey weder Anfang noch Ende. Betrachtet man das Seyende ſelbſt, noch abstracto von dem Seyn, ſo iſt dem Seyenden ſelbſt allerdings weder Anfang noch Ende. Aber ſowie wir zu dem Seyn übergehen, d. h. ſowie wir das, was das Seyende ſelbſt iſt, nun auch als ſeyend wollen oder *denken*, ſo iſt in dieſem Seyn nothwendig Anfang, Mittel und Ende — aber wie geſagt, ewiger Anfang, ewiges Mittel, ewiges Ende — und der Satz: in Gott ſey weder Anfang noch Ende, heißt in Bezug auf das göttliche Seyn nur ſo viel: in Gott iſt kein Anfang ſeines Anfangs und kein Ende ſeines Endes. Dieß erſt iſt der poſitive Begriff des Ewigen und der Ewigkeit, während jene gewöhnliche Formel: Aeternum est, quod fine et initio caret, nur der negative Begriff der Ewigkeit iſt. Wenn man ſagt, daß in dem reinen Begriff des Seyenden ſelbſt kein Anfang und kein Ende gedacht wird, ſo iſt damit nur geſagt, daß Anfang und Ende *noch* nicht geſetzt ſind, d. h. es wird in dieſer Abweſenheit von Anfang und Ende nicht etwas Poſitives, nicht ein Vollkommenes, ſondern im Gegentheil nur eine Negation, ein Mangel gedacht, wie denn auch der Begriff des Seyenden erſt in dem Begriff *Gott* ſeine Vollendung erhält. *Ohne* Anfang und ohne Ende zu ſeyn, iſt keine Vollkommenheit, ſondern unvollkommen, iſt Negation alles Actus; denn wo Actus iſt, da iſt Anfang, Mittel und Ende. Man beſtimmt Gott ſonſt auch als das *Abſolute*. Aber das lateiniſche Wort absolutum bedeutet nichts anderes als das *Voll-Endete*, alſo nicht das, was kein Ende in ſich hat, nicht das ſchlechthin Unendliche, ſondern das in ſich ſelbſt Geendete und Beſchloſſene, wie es die lateiniſche Sprache vollſtändiger durch den Ausdruck bezeichnet: id quod omnibus numeris absolutum est; in jedem Actus, in jeder Bewegung ſind aber nur drei Momente oder Zahlen *weſentlich*, Anfang, Mittel und Ende; was alſo dieſe in ſich ſelbſt hat, iſt *ganz* vollendet, oder omnibus numeris absolutum.

Wir können zu weiterer Erläuterung auch ſagen, jene Potenz des unmittelbaren Seyns ſey das Natürliche oder auch die *Natur* in Gott, wie wir früher ſchon bemerkten, es ſey ihm *natürlich* überzugehen. Im Begriff der Natur wird ſelbſt nur ein Können gedacht. Unter der Natur eines Weſens, einer Pflanze z. B., verſteht man das, was ſie befähigt eine Pflanze zu ſeyn, vermöge deſſen ſie eine Pflanze ſeyn *kann*. Die Natur eines Weſens wird eben darum von dem *wirklichen* Weſen ſelbſt noch unterſchieden: die Natur eines Weſens iſt das

Prius des Weſens, das wirkliche Weſen ſelbſt das Poſterius. Aber eben durch das nicht Seyn deſſen, was er ſonſt natürlich, bloß natürlicher Weiſe, ſeyn würde, gerade dadurch iſt er Gott, d. h. der Uebernatürliche. Dem Begriff Gottes gemäß iſt, daß er ſich in jener Potenz als nicht ſeyend ſetze (daß er ſie eben als bloße Potenz, als bloße Möglichkeit behalte), — ich ſage, ſo iſt jene Potenz durch den Begriff Gottes beſtimmt; denn von der Wirklichkeit, wie ſchon erinnert, iſt noch gar nicht die Rede, es iſt bloß von dem Begriff Gottes, inwiefern er Iſt, die Rede, — es iſt ein Begriff a priori, den wir aufſtellen — wir beſtimmen zum voraus, welches Seyn göttliches Seyn ſeyn wird oder ſeyn kann, und wir ſagen: im Begriff des göttlichen Seyns iſt jenes unmittelbare Seyn, welches durch unmittelbaren Uebergang a potentia ad actum geſetzt wäre, dieſes Seyn iſt im Begriff des göttlichen Seyns als das Negirte, als bloß potentielles geſetzt. Der Begriff Gottes bringt es alſo mit ſich, daß er ſich in jenem Seyn als nicht ſeyend ſetze, aber er kann ſich nicht in dieſem als nicht ſeyend ſetzen, ohne ſich in einem andern als ſeyend zu ſetzen, und zwar in dieſem nun als rein ſeyend, d. h. als ſeyend ohne Uebergang a potentia ad actum. Dieſe letzte Beſtimmung laſſen wir einſtweilen fallen, um ſie ſpäter genauer zu erklären. Vor jetzt kommt es nur darauf an, dieſes Verhältniß zwiſchen einem Vorausgehenden und Folgenden überhaupt oder im Allgemeinen uns deutlich zu machen. Gott ſeinem Begriff gemäß und demnach als Gott ſetzt ſich in jenem erſten Seyn als nicht ſeyend, aber nur um ſich in einem zweiten Seyn als rein ſeyend zu ſetzen. Jenes erſte Seyn, in ſeiner Negation, iſt alſo die Möglichkeit oder Potenz des zweiten, oder dieſes zweite hat an jenem erſten, und zwar an dem negirten erſten, ſeine Potenz, ſeine Möglichkeit, wir können auch ſagen, ſeinen Stoff. Die beiden, das nicht Seyende dort und das rein Seyende hier, ſind alſo unauflöslich aneinander gekettet und können ſich nicht von einander trennen. Fragen wir alſo, was denn nun eigentlich Gott als ſolcher ſey, ſo iſt offenbar, daß er weder insbeſondere jenes negirte Seyn, das wir durch 1 bezeichnen wollen, noch jenes poſitive Seyn, das wir durch

2 bezeichnen wollen, daß er als keines dieſer beiden insbeſondere Gott iſt, ſondern Gott iſt nur Gott in 1 + 2, d. h. als der durch Negation von 1 in 2 als ſeyend geſetzte; und weil er nicht als 1 und nicht als 2, ſondern nur als 1 + 2 Gott iſt, ſo ſind eben darum nicht zwei Götter, ſondern es iſt doch nur Ein Gott geſetzt, obgleich Zwei geſetzt ſind, nur nicht zwei Götter, — wir können nur ſagen zwei Geſtalten des Einen, in 1 + 2 ſeyenden Gottes. Sie ſehen hier zum voraus (denn die nähere Beſtimmung von 2 mir vorbehaltend laſſe ich auf dieſe Erörterung mich nur ein, damit Sie um ſo williger mir folgen, indem Sie ſehen, wo die Sache hinausgeht) — Sie bemerken hier, ſage ich, zum voraus, wie nun allerdings etwas entſteht, von dem wir ſagen können, daß es eine Einheit Gottes als ſolchen oder der Gottheit nach enthält, alſo etwas, welches die Einheit oder Einzigkeit wirklich auf die Gottheit einſchränkt.

Daß im Begriff des Monotheismus etwas Einſchränkendes, Reſtriktives liege, war auch in jener, übrigens, wie gezeigt, unſtatthaften Art, ſich darüber auszudrücken, anerkannt. Man fühlte, daß es zum Monotheismus nicht hinreiche, zu leugnen, daß etwas anderes überhaupt außer Gott exiſtire, man leugnete alſo nun, daß kein anderer Gott außer ihm ſey, d. h. man ſchränkte die Negation in dem Satze auf die Gottheit ein. Der Fehler aber war, daß man dabei bloß an den Einzigen nach außen dachte, anſtatt die Einzigkeit auf Gott ſelbſt zurückzubeziehen. Man ſah als unmittelbaren Inhalt des Monotheismus nicht den Begriff des einzigen Gottes, ſondern gleich die Ausſage der Einzigkeit an. Da man nun die Einzigkeit bloß auf der Seite der Ausſage ſuchte, ſo blieb auf der Seite des Subjekts der Ausſage nur der unbeſtimmte und allgemeine Begriff Gott übrig. Wenn man nun aber angenommen hat, wie man annehmen muß, daß im Begriff des einzigen Gottes, d. h. im Begriff des Monotheismus, nicht von etwas außer Gott, ſondern nur von Gott ſelbſt die Rede ſeyn könne, zugleich aber denkt, daß in dieſem Begriff nothwendig eine Reſtriktion liegt, d. h. daß die Einzigkeit auf den Gott als ſolchen, d. h. auf die Gottheit Gottes, eingeſchränkt wird, ſo iſt der einzige noch übrig bleibende Sinn dieſer, daß Gott nur einzig — als Gott oder ſeiner Gottheit nach, alſo in anderer Hinſicht, oder von ſeiner Gottheit abgeſehen, nicht einzig, ſondern — da ein anderer Gegenſatz hier nicht denkbar — *Mehrere* iſt.

Gleich anfänglich hätte unter den gegen die gewöhnlichen Erklärungen des Monotheismus vorgebrachten Gründen auch dieſer angeführt werden können, daß der Monotheismus als Dogma, als unterſchiedene Lehre, was er doch iſt, einen *poſitiven* Inhalt haben müſſe, und nicht in einer bloßen Negation beſtehen könne, wie jene iſt, wo bloß verſichert wird, daß ein anderer oder mehrere andere Götter außer ihm *nicht* ſeyen, oder, wie man eigentlich ſagen müßte, nicht ſeyn *können*. Hierin iſt durchaus keine *Behauptung*. Eine Behauptung kann nun aber auch *überhaupt* nicht darin liegen, daß Gott Einer iſt; denn damit iſt immer nur geſagt, daß er nicht Mehrere iſt, alſo es iſt eine bloße Negation. Die eigentliche Behauptung kann alſo vielmehr gerade nur im Gegentheil liegen, in der Ausſage, daß er *nicht* Einer, Mehrere iſt, obwohl nicht als Gott oder der Gottheit nach. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags beſteht demnach darin, daß man ſich vorſtellt, das, was in dem Begriff des Monotheismus *unmittelbar* behauptet werde, ſey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit iſt, und nur mittelbar, nämlich erſt im Gegenſatz mit dieſer, die Einheit, nämlich die Einheit Gottes *als ſolchen* behauptet wird. Aufs Genaueſte ausgedrückt müſſen wir alſo vielmehr ſagen: weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit *unmittelbar* behauptet wird, iſt ſie vielmehr das unmittelbar Widerſprochene, es wird geleugnet, daß Gott einzig in *dem* Sinn ſey, in welchem Ein Princip, — z. B. das von uns durch 1 bezeichnete, Eines iſt. In *dieſem* Sinn iſt Gott vielmehr *nicht* einzig. Im richtigen Gefühl der in *dieſem* Sinn (im Sinn der Ausſchließlichkeit) vielmehr *geleugneten* Einzigkeit haben die ganz alten Theologen, z. B. Johann von Damaſk, von dem ſich ſo ziemlich alles herſchreibt, was in unſrer bisherigen Theologie Spekulatives iſt, dieſer hat geſagt: Gott ſey nicht ſowohl einzig, als übereinzig: mehr als nur Einer, unus sive singularis quis. Die Mehrheit wird nicht von Gott überhaupt, ſondern nur von Gott als ſolchem geleugnet. Gott iſt nur als Gott Einer, d. h. nicht Mehrere, oder: er iſt nur nicht mehrere Götter; aber dieß verhindert nicht, ſondern, wenn er in der That der einzige Gott, der der Gottheit nach einzige iſt, ſo fordert dieſe Ausſage, daß er in anderer Hinſicht, d. h. ſofern er nicht Gott iſt, Mehrere ſey. — Daß Gott als Gott der einzige iſt, hat erſt Sinn, und kann alsdann erſt Gegenſtand einer Verſicherung werden, wenn er nicht überhaupt einzig, wenn er alſo — nicht als Gott oder außer ſeiner Gottheit betrachtet Mehrere iſt. Ueberhaupt, wenn man wiſſen will, was ein ſolcher weltgeſchichtlicher Begriff bedeutet, muß man nicht Lehrbücher und Compendien fragen. Denn wie man ſich auch die erſte Entſtehung jenes Begriffs des einzigen Gottes in der Menſchheit denke, durch bloße Reflexion und Schulweisheit iſt er ſicher nicht entſtanden. Insbeſondere wiſſen wir, daß wir, d. h. die neuere Menſchheit, überhaupt dieſen Begriff nicht erfunden haben, daß er uns bloß durch das Chriſtenthum zu Theil geworden. Es läßt ſich aber gar wohl erklären, warum man in der Folge für gut gefunden hat, das eigentlich Poſitive dieſes Begriffs zu verbergen, als ein Geheimniß zu behandeln, ſo daß dieſes Poſitive eben dadurch verloren gehen mußte, und nicht weniger iſt begreiflich, daß dieſer Begriff, ſowie er nur überhaupt erſt Gewalt erlangt hatte, ſogleich zum Kanon aller höheren Forſchung, zur unantaſtbaren Vorausſetzung erhoben, aber eben dadurch zugleich aller Kritik entzogen wurde. Will man alſo den wahren, den wirklichen Sinn eines ſolchen Begriffs, der nicht der Schule, ſondern der Menſchheit angehört, kennen lernen, ſo muß man ſehen, wie er zuerſt in der Welt ſich angekündigt. Nun gibt es aber kein urkundlicheres Wort über die Einheit Gottes, als jenes kapitale und klaſſiſche, jene Anrede an Iſrael: „Höre Iſrael, Jehovah dein Elohim iſt ein einziger Jehovah — יְהוָֹה אֶחָד“ —; es heißt nicht: „er iſt einzig“; „er iſt אֶחָד“ oder Einer ſchlechthin, ſondern: „Er iſt ein einziger Jehovah“, d. h. er iſt nur einzig als Jehovah, als der wahre Gott oder ſeiner Gottheit nach, womit alſo zugelaſſen iſt, daß er abgeſehen von ſeinem Jehovah-Seyn Mehrere ſeyn kann[1]. Hier alſo, in dem erſten Wort, durch welches die Lehre von dem einzigen Gott verlautet, haben wir jene Reſtriktion, die im Begriff des Monotheismus gedacht werden muß, mit deutlichen klaren Worten ausgedrückt.

---

[1] Es liegt weder in der Grammatik, noch in dem Genius der hebräiſchen Sprache, ſoweit ſie mir bekannt, irgend etwas, das verhindert hätte, anſtatt יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה אֶחָד, Jehovah deik Gott iſt ein einziger Jehovah, zu ſagen: יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶחָד, Jehovah dein Gott iſt einzig; man muß alſo annehmen, daß jene Wiederholung des Hauptworts abſichtlich iſt. Vergl. Zach. 14, 9.

Dritte Vorleſung.

Ich habe nun vorläufig und im Allgemeinen den Uebergang von der abſoluten Einzigkeit zur Einzigkeit Gottes als ſolchen gezeigt. Sie ſehen, daß das, was in Gott Grund der abſoluten Einzigkeit iſt, ſelbſt zum Element ſeiner Einzigkeit als Gott, alſo was Princip des Pantheismus iſt, ſelbſt zum Element des Monotheismus werde. Ich werde nun aber ſuchen, das beſondere Verhältniß jener beiden zuerſt gefundenen Elemente der Mehrheit näher zu erklären.

Das Seyende iſt in ſeinem Fortgang zum — Seyn im erſten Moment bloß ſeyn Könnendes, aber nur um in einem zweiten Moment das rein Seyende zu ſeyn, d. h. das Seyn, in dem nun ebenſowenig von einem Können iſt, als in jenem erſten etwas von einem Seyn iſt. Das Seyende in dieſen beiden Momenten, demnach als 1 + 2 betrachtet, iſt das die unendliche potentia existendi als bloße Potenz, als bloßes Können in ſich enthaltende Weſen. Als das ſie Enthaltende kann es nicht eben das ſeyn, was das Enthaltene iſt, ſondern im Gegentheil, um jene Potenz des Seyns enthalten zu können, muß es das ebenſo überſchwenglich ſeyende ſeyn, wie jene unendliches Können, d. h. unendliches nicht Seyn iſt. Der unendliche Mangel an Seyn in dem einen kann nur durch den unendlichen Ueberfluß von Seyn in dem andern begnügt und erſteres eben dadurch im Können erhalten werden. Denn das unmittelbar ſeyn Könnende iſt von der Art, daß erſt eine Möglichkeit es im Können zu erhalten gegeben oder erklärt ſeyn muß. Das, was ein anderes enthält, iſt immer zugleich das Begnügende deſſelben. Enthalten heißt im Lateiniſchen continere, und wir können ſagen: quod continet, contentum reddit id quod continet, d. h. was enthält, begnügt das, was von ihm enthalten iſt; contentum esse aliqua re, wirklich durch etwas oder von etwas enthalten ſeyn, bedeutet ſo viel als von etwas begnügt, zufrieden ſeyn. Das überſchwengliche Seyn in dem Zweiten bringt alſo das eigne Seyn in dem andern zum Schweigen, ſo daß dieſes als pura potentia, als reines Können ſtehen bleibt, und nicht verlangt in ein eignes Seyn überzugehen[1]. Wie das Erſte potentia pura (lautres Können) iſt, ſo iſt das Zweite actus purus, d. h. es iſt das nicht erſt a potentia ad actum Uebergehende, ſondern das gleich Actus iſt. Das Seyende in ſeinem zweiten Moment (ich ſage Moment: Moment, bekanntlich ſoviel als movimentum, von moveo, — und was wir hier betrachtet, iſt ja der Fortgang, d. h. die Bewegung, des Seyenden zu dem Seyn, alſo jene Unterſchiede ſind in der That Bewegungs- oder Durchgangspunkte des göttlichen Seyns, wir können ſie daher auch Momente nennen, oder auch, weil ſie die das göttliche Seyn möglich machenden Momente, alſo die Möglichkeiten des göttlichen Seyns ſind, mögen wir ſie wohl auch Potenzen des göttlichen Seyns nennen): — in ſeinem erſten Moment alſo, oder in der erſten Potenz ſeines Seyns iſt das Seyende reines Können, potentia pura, im zweiten Moment ebenſo reines Seyn, actus purus, aber es iſt reines Können im erſten nur ſofern reines Seyn im zweiten, und umgekehrt, es kann im zweiten nur actus purus ſeyn, inwiefern es im erſten potentia pura iſt; — obgleich alſo 1 das Erſte, Vorausgehende, 2 das Zweite oder Folgende iſt, ſo iſt hier doch kein wirkliches Vor oder Nach, ſondern wir müſſen uns beide als zugleich geſetzt denken; das unmittelbar nicht ſeyende iſt nicht ſobald geſetzt, als auch das rein ſeyende geſetzt iſt; zwiſchen beiden iſt eben darum die höchſte Annehmlichkeit (ſie nehmen ſich gegenſeitig an), weil das, was in dem einen negirt, in dem andern geſetzt iſt, und umgekehrt. — Das, was als potentia pura ſich verhält, iſt inſofern bloß Subjekt, aber nicht Subjekt von ſich ſelbſt (denn da wäre es zugleich Objekt), ſondern Subjekt des Zweiten oder dem Zweiten, es iſt Subjekt ohne Objekt zu ſeyn. So iſt hinwiederum das Zweite (das wir das rein- oder unendlich Seyende genannt haben), dieſes iſt reines Objekt, aber nicht für ſich ſelbſt; denn da wär' es auch Subjekt; ſondern es iſt reines Objekt dem Erſteren, und alſo bloßes Objekt, ohne Subjekt zu ſeyn. Jedes iſt in ſeiner Art gleich unendlich, das eine unendliches Subjekt, das andere unendliches Objekt. Wir haben alſo hier gleich ein endlich-Unendliches, d. h. ein gebildetes, nicht ein formloſes, ſondern, ich möchte ſagen, organiſches Unendliches, denn jedes iſt gegen das andere (inwiefern es nicht iſt, was das andere iſt) endlich, in ſich ſelbſt betrachtet aber unendlich. Wir können, nach dem was ſchon früher über die Natur des Könnens bemerkt worden iſt, das Erſte (das Seyende als potentia pura) vergleichen mit einem ruhenden, d. h. nicht wollenden, Willen. Das Seyende als das rein ſeyende dagegen, müſſen wir ſagen, ſey gleich einem lautern, gleichſam willenloſen Wollen: als Beiſpiel eines ſolchen willenloſen Wollens können wir die überfließende Güte eines ſich gleichſam nicht verſagen könnenden Weſens anſehen. Die potentia pura iſt von den beiden das, was ſich verſagen kann oder verſagen könnte; nämlich wenn es Subjekt, Möglichkeit, Potenz ſeiner ſelbſt ſeyn wollte, d. h. wenn es ein eignes Seyn wollte oder annähme, dann würde es eben dadurch dem Zweiten ſich verſagen und es von ſich ausſchließen. Die potentia pura iſt der ſelbſtiſch ſeyn könnende, aber, eben weil bloß ſeyn könnende, nicht ſelbſtiſch ſeyende, alſo doch unſelbſtiſche Wille. Aber das Zweite iſt das ſich gar nicht verſagen Könnende, das an ſich Selbſtloſe, das ſich dem Erſten nur geben Könnende. Das Erſte iſt der Zauber, die Magie, wodurch das Zweite über alle Selbſtheit gehoben zum reinen überfließenden Seyn gebracht oder beſtimmt wird. Je tiefer die Vertiefung, d. h. die Negation der Selbſtheit in dem einen, deſto größer die Erhöhung über alle Selbſtheit in dem andern. Das Erſte muß Nichts ſeyn (nämlich nichts ſelbſt ſeyn), damit das überſchwenglich Seyende ihm Etwas werde, und umgekehrt, das Zweite muß das unendlich Seyende ſeyn, damit es das Erſte in ſeinem nicht-ſelbſt-Seyn erhalte. In beiden iſt alſo eine gleiche Selbſtloſigkeit oder, um einen veralteten aber trefflichen Ausdruck zurückzurufen, völlig gleiche Selbſtunannehmlichkeit, alſo eben damit die größte gegenſeitige Annehmlichkeit, indem das Erſte abſolute Negation des außer-ſich-Seyns, das Zweite eine ebenſo vollkommene Negation des in-ſich-Seyns iſt. Das Erſte (die potentia pura) zieht ſich das Seyn nicht an, das als Möglichkeit in ihm iſt, aber eben darum iſt das Zweite das nicht Sich Seyende, ſondern das nur dem Erſten Seyende, ja das nur dieſem ſeyn Könnende, und es alſo Vorausſetzende. Denn das Erſte, der Anfang kann überall nur Subjekt ſeyn. Das Seyende kann nicht unmittelbar Objekt ſeyn; Objektſeyn iſt das Zweite, und ſetzt das voraus, dem es Objekt iſt. Daher kann das Seyende unmittelbar bloß Subjekt ſeyn, und es iſt reines Subjekt, bloßes Subjekt, wenn es nicht Subjekt von ſich ſelbſt, d. h. ſo iſt, daß es zugleich ſich Objekt iſt. Das Seyende iſt alſo nothwendig ein anderes, inwiefern es Subjekt, und ein anderes, inwiefern es Objekt iſt; es iſt zwar daſſelbe Seyende, aber daſſelbe Seyende iſt ein anderes als 1, ein anderes als 2, es iſt alſo eine wirkliche Mehrheit. Es iſt als 1 Subjekt von ſich ſelbſt als 2, inſofern iſt es daſſelbe Seyende, aber 1 und 2 ſind nicht daſſelbe, ſondern jedes ein anderes, indem jedes gerade das ausſchließt und nicht iſt, was das andere iſt. 2 iſt bloß Objekt, und eben darum kann es nur 2, nur secundo loco ſeyn, d. h. es ſetzt ein anderes voraus. Dagegen jenes bloße unendliche Können, dieſes kann Anfang ſeyn, und iſt eben dadurch — wiewohl vorerſt bloß innrer — Anfang, es iſt eben dadurch Anfang, daß es ſich jenes unendlich Seyende als Objekt, anzieht. Denn Anfangen oder, wie man ja auch ſagt, Anfahen und Anziehen iſt nur Ein Wort. Der Anfang liegt im Anziehen, das Anziehende aber muß Mangel ſeyn, Armuth an eignem Seyn; wie Chriſtus ſagt: Selig ſind die arm ſind dem Geiſt, d. h. für den Geiſt, ſo daß ſie den Geiſt ſich anziehen. Denn wäre es des eignen Seyns voll[1], ſo könnte es kein Seyn an-ziehen, ſondern würde es zurückſtoßen. (Sie fühlen von ſelbſt, welche tief ſittliche Bedeutung in dieſen höchſten Begriffen liegt. Aber eben dieß iſt zugleich der höchſte Beweis der Wahrheit dieſer Begriffe, und gerade dieſe ſittliche Bedeutung macht zugleich die Verſtändlichkeit dieſer Begriffe). Aber auch in der andern Bedeutung, die das Wort anziehen hat, da es ſo viel bedeutet als *bekleiden*, auch in *dieſer* iſt die erſte Potenz die anziehende der andern; nämlich jenes bloße (alles Seyns entblößte) nackte Können, indem es das unendliche Seyn anzieht, *bekleidet* es ſich gleichſam oder überzieht ſich mit dieſem Seyn, ſo daß wir nur *dieſes*, aber nicht es ſelbſt ſehen; es ſelbſt iſt das in der Tiefe Verborgene, das eigentliche Myſterium des göttlichen Seyns, das, in *ſich* alles Seyns ermangelnd, äußerlich mit dem unendlich *Seyenden* ſich bedeckt, und indem es ſelbſt für *ſich* nichts iſt, eben darum ein *anderes* (nämlich das unendlich Seyende) iſt. Denn der wahre Sinn des Ausdrucks: etwas *ſeyn* iſt eben dieſer. Wenn nämlich das Seyn cum emphasi geſagt wird, ſo iſt der Ausdruck: etwas *ſeyn* = dem, dieſem Etwas *Subjekt* ſeyn. Das iſt, die Copula in jedem Satze, z. B. in dem Satze: A iſt B, wenn ſie nämlich überhaupt bedeutend, emphatiſch, d. h. die Copula eines wirklichen Urtheils iſt, ſo bedeutet „A iſt B" ſo viel als: A iſt dem B Subjekt, d. h. es iſt nicht ſelbſt und ſeiner Natur nach B (in dieſem Fall wäre der Satz eine leere Tautologie), ſondern: A iſt das auch nicht B ſeyn Könnende. Wäre das, was in dem Satz an der Stelle des Subjekts ſteht, wäre alſo im obigen Fall A ſo beſchaffen, daß es das an der Stelle des Prädicats Stehende *nur* — *ſeyn*, nicht auch nicht ſeyn könnte, ſo wäre dieſer Satz ein nichtsſagender, bedeutungsloſer. Ich kann von einem Menſchen: er *iſt* geſund, nur ſagen, inwiefern ich vorausſetze, nicht daß er außer und über aller Möglichkeit des krank Seyns iſt (denn dann wäre der Satz ein nichtsſagender), ſondern vielmehr nur, daß dieſe Möglichkeit in ihm unterworfen, d. h. daß ſie bloß Subjekt oder — latent iſt. Indem ich leugne, daß er krank iſt, laſſe ich zugleich die Möglichkeit des Gegentheils *durchſcheinen* (die eigentliche Bedeutung des Worts

---

[1] In der Einheit ſind 1 und 2 das ewige Genüge: ſie ſtellen beide zuſammen gleichſam Armuth und Ueberfluß vor, aus deren Verbindung jene bekannte platoniſche Dichtung Eros hervorgehen läßt. (Einem andern Manuſcript entnommener Satz.)

---

[1] wäre es ſelbſtiſch.

Emphaſis[1]. Ebenſo wenn ich von irgend einer geometriſchen Figur, ſie ſey nun an der Tafel verzeichnet oder körperlich dargeſtellt, ſage: dieß iſt ein Cirkel, oder es iſt eine Ellipſe, ſo iſt dieß ein Urtheil. Das Subject in dieſem Satze iſt das was ich ſehe, die Materie, mit welcher die Figur dargeſtellt iſt. Wenn ich alſo urtheile, dieſes *iſt* ein Cirkel oder dieſes *iſt* eine Ellipſe, ſo drücke ich damit aus, daß eben dieſes was ich ſehe und was jetzt ein Cirkel iſt, wohl auch eine andere geometriſche Figur oder auch gar keine ſeyn könnte; nur inwiefern ich dieß vorausſetze, ſage ich mit Beſtimmtheit oder cum emphasi: dieſes *iſt* ein Cirkel oder dieſes *iſt* eine Ellipſe. Und in eben dieſem Sinne ſagen wir nun hier: das unendliche Können, das unendliche nicht Seyende iſt das unendliche Seyn, das unendliche Seyende. — Wundern Sie ſich nicht, daß ich bei der Erklärung dieſer Potenzen und ihres Verhältniſſes ſo lange verweile; denn es ſind eben dieſe Potenzen, mit denen wir in der Folge zu thun haben werden, deren Bedeutung und Verhältniſſe wir daher wohl ins Auge faſſen müſſen, um ſie in allen ihren Geſtalten und Verkleidungen immer wieder zu erkennen.

Es iſt nun aber ſofort einzuſehen, daß wir auch bei der Zweiheit nicht werden ſtehen bleiben können. Nämlich die Abſicht dieſer Entwicklung iſt doch eigentlich, zu zeigen oder darzuthun, wie das Seyende ſelbſt ſey. Nun iſt aber das Seyende ſelbſt immer doch eigentlich Subjekt, Macht zu ſeyn. Nur *unmittelbar*, wie wir jetzt geſehen, nur primo impetu, daß ich ſo ſage, können wir die Macht zu ſeyn nicht auch *als ſeyend* ſetzen. Denn das hier gemeinte Seyn iſt das gegenſtändliche, objektive. Nichts iſt aber *unmittelbar* Gegenſtand, es iſt nur Gegenſtand für ein anderes, d. h. inwiefern es ein anderes vorausſetzt. Alſo kann das Seyende ſelbſt im erſten Moment, alſo inwiefern ihm noch nichts anderes vorausgeſetzt wird, nur als reines Subjekt, als lautre Macht zu ſeyn, aber mit der ausdrücklichen Beſtimmung des nicht *ſeyns*, geſetzt werden. Das Seyende iſt darum im *erſten* Moment nur *potentia pura*. In einem zweiten Moment ſetzt es ſich wieder, nun als Objekt (weil es Subjekt ſchon iſt), aber nun iſt es eben das ganz bloß objektiv, d. h. als das *Gegentheil* von ſich ſelbſt geſetzte Subjekt. — *Subſtantiell*, der bloßen Subſtanz nach, iſt auch in 2 das Subjekt (denn es kann nichts ſeyn, als was Subjekt iſt; Subjekt und Objekt ſind in *dieſem* Sinn daſſelbe, das Subjekt iſt das nur als Subjekt, das Objekt iſt das nur als Objekt geſetzte Subjekt), bloß ſubſtantiell genommen iſt alſo auch im Zweiten das Subjekt, aber das ganz in das Objektive, in das Seyn (nämlich in das Objekt) umgewendete, ſo daß in ihm nun das Subjektive ebenſo latent, verborgen, zum Schweigen gebracht iſt, wie in 1 das *Seyn* oder das Objektive als latent und verborgen geſetzt war. Wir könnten ſagen, wie in 1 das *Seyn* (worunter hier immer das eigenſchaftliche, gegenſtändliche verſtanden wird), wie in 1 das Seyn, ſo iſt in 2 das Subjekt, die Selbſtheit, als bloße *Möglichkeit* und demnach völlig latent. Wir haben alſo nun in dem einen, in 1, zwar das reine *ὌΝ* (das reine Ens in ſubjektivem Sinn, das *was* Iſt aber *ohne* alles Seyn, mit Enthaltung von allem Seyn); im andern, in 2, haben wir auch das reine *ὌΝ*, aber im umgekehrten, im bloß gegenſtändlichen Sinn, als das ganz in das Seyn Ergoſſene, ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt, ohne Subjektheit, ohne Selbſtheit. Nun iſt aber offenbar in keinem von beiden für ſich das was wir wollen, ob es gleich unvermeidlich iſt, daß wir beide zuerſt ſetzen, in welchen das, was wir eigentlich wollen, nur getrennt vorhanden iſt. Denn was wir eigentlich wollen, iſt Subjekt, lautre Macht zu ſeyn, die *als* ſolche ſeyend iſt; wir wollen alſo das *Subjekt*, das als *ſolches* und ohne daß es *aufhört* Subjekt, d. h. lautre Macht zu ſeyn, *Objekt* iſt, und wir wollen das *Objekt*, das darum, daß es Objekt — *ſeyend* — iſt, nicht aufhört Subjekt, lautre Macht, potentia pura existendi zu ſeyn. Aber eben dieſe Beſtimmungen ſchließen ſich unmittelbar aus. Wir können unmittelbar oder primo momento nur das reine Subjekt ſetzen ohne Seyn, secundo momento nur das reine Seyn ohne Subjektheit, und erſt an einer dritten Stelle, erſt als exclusum tertium, als ausgeſchloſſenes Drittes, werden wir das Objekt ſetzen können, das als ſolches auch Subjekt, oder das Subjekt, das als ſolches nicht weniger auch Objekt oder ſeyend iſt. Nur an der dritten Stelle, ſage ich, d. h. nur inwiefern wir die beiden andern ihm vorausſetzen. Denn denken Sie ſich, daß wir verſuchen, von dieſem letzten Begriff anzufangen, ſo wird er doch ſogleich ſich uns zerſetzen. Der Begriff iſt: das als ſolches geſetzte oder ſeyende Subjekt. Aber alles Seyn iſt ein Hinausgeſetzt-ſeyn, ein Exponirt-ſeyn, ein gleichſam Hinausſtehen, wie im lateiniſchen Exstare ausgedrückt iſt, aber da wir der Vorausſetzung nach nichts haben, wogegen das Subjekt hinaus-geſetzt, ex-ſtirend ſeyn könnte, ſo fällt es uns in das Centrum, in die Tiefe ſeiner bloßen Subjektheit zurück, und wir haben alſo doch, ob wir gleich mit dem höhern, mit dem vollkommenen Begriff anfangen wollten, wir haben doch das bloße Subjekt, und zwar als das nicht ſeyende, als das non ex-stans, sed in-stans (Inneſtehende). Dieſer Anfang mit dem nicht ſeyenden iſt der unumgängliche, unvermeidliche, es iſt nicht das was wir wollen, und wir ſetzen dieſen Anfang nicht weil wir wollen, ſondern weil wir nicht anders können, er iſt das nicht Gewollte (als ſolcher wird er uns ſelbſt ſpäter in der Mythologie erſcheinen), er iſt das nicht eigentlich Geſetzte, ſondern das nur nicht nicht zu Seyende, das nicht eigentlich Seyende, ſondern nur nicht nicht-ſeyn Könnende, das wir nicht umhin können zu ſetzen. Nun mögen wir von dieſem Punkt aus weiter gehen, und jetzt iſt uns verſtattet, das Seyn zu ſetzen: — aber nun geht uns über dem Seyn, dem Objekt, das Subjekt verloren; wir haben jetzt das rein, ja unendlich Seyende, aber wir haben es nicht als Macht zu ſeyn. Denn was Macht zu ſeyn iſt, iſt auch Macht nicht zu ſeyn; aber eben dieſer Macht auch nicht zu ſeyn, iſt das Zweite gleichſam entſetzt; es iſt das nicht ſich verſagen

---

[1] Die Bedeutung der Emphaſis muß man nicht nach dem modernen Gebrauch, z. B. dem „avec emphase“ der Franzoſen, worin nur noch ein Theil von ihr übrig iſt, ſondern nach den Erklärungen des Quinctilianus beurtheilen, der (Institut. orat. 9, 2, 3) das Wort durch „plus quam *dixeris* significationem“ erklärt, und anderwärts von ihr ſagt: non ut intelligatur efficit, sed ut *plus* intelligatur (8, 2, 11), oder: *altiorem* praebens intellectum, quam verba per se ipsa declarant (8, 3, 83). Zu dem eben gebrauchten Wort *latent* führe ich an 9, 2, 64: Est emphasis, cum ex aliquo dicto *latens aliquid* eruitur.

Könnende, oder es iſt das nur ſeyn Könnende, d. h. das nothwendig, alſo auch das rein, das unendlich Seyende, es iſt das ganz Excentriſche, wie 1 das abſolut Centriſche. Erſt an einer dritten Stelle, da das Seyende nicht mehr ausweichen kann — weder zur Rechten noch zur Linken —, erſt das in einem dritten Moment geſetzte Seyende, da es weder reines Subjekt ſeyn kann (denn die Stelle des reinen Subjekts iſt ſchon genommen durch 1), noch reines Objekt (denn deſſen Stelle iſt ſchon genommen durch 2), da ihm, im Gegenſatz oder in der Ausſchließung von 1, nichts übrig bleibt als Objekt, im Gegenſatz oder in der Ausſchließung von 2 nichts übrig bleibt als Subjekt zu ſeyn: da muß das Seyende wohl ſtehen bleiben als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das im Seyn oder als ſeyend, indem es alſo = 2 (dem Zweiten gleich iſt), Macht zu ſeyn (alſo frei vom Seyn), alſo = 1 bleibt, und umgekehrt, indem es lautre Macht zu ſeyn, inſofern = 1 iſt, um nichts weniger ſeyend, alſo = 2 iſt; das, weil es im Seyn frei vom Seyn (Macht zu ſeyn) bleibt, das ſich ſelbſt beſitzende ſeyn Können, die ſich ſelbſt beſitzende Macht zu ſeyn iſt (das ſich ſelbſt Beſitzende iſt es, weil es als Subjekt, d. h. als das was beſitzt, zugleich Objekt, d. h. der Gegenſtand ſeines Beſitzes iſt): wir können mit andern Ausdrücken auch ſagen, es iſt das was immerwährend Actus iſt, ohne daß es aufhört Potenz (Quelle des Seyns) zu ſeyn, das im Seyn ſeiner ſelbſt mächtig bleibt, und umgekehrt, indem es Potenz iſt, darum nicht weniger Actus iſt — das ſich nicht verlieren Könnende, das bei-ſich-Bleibende. Im bei-ſich-Bleiben liegt zweierlei, nämlich a) das von ſich Weggehen, das außer-ſich-Seyn, wie 2. Denn was nicht von ſich weggehen, nicht excentriſch ſeyn kann, iſt bloß an ſich, an ſich gleichſam gebunden, wie 1. Von dem, was bloß an ſich iſt, nicht von ſich weggeht, kann man eigentlich nicht ſagen, daß es bei ſich iſt. Bei-ſich-ſeyn heißt im außer-ſich-Seyn an ſich (in ſeinem Weſen) bleiben und beſtehen, ſein An-ſich, ſein Weſen, ſein Selbſt nicht verlieren im außer-ſich-Seyn. Für dieſes ſich ſelbſt Beſitzende, bei-ſich-Bleibende, das im Actus Potenz, im Seyn Macht zu ſeyn bleibt, hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als Geiſt. Dem Geiſt allein iſt es gegeben, im Actus Potenz, im Wollen Quelle des Wollens, d. h. Wille, zu bleiben, und umgekehrt, lautrer Wille zu ſeyn, indem er wollend iſt. Damit alſo, mit dieſem dritten Moment oder dieſer dritten Potenz iſt erſt erreicht, was wir von Anfang gewollt, daß nämlich das Seyende ſelbſt als ſolches ſeyend iſt, aber wir dürfen nie vergeſſen, daß dieſes nicht unmittelbar, ſondern nur durch ein Fortſchreiten von einer Geſtalt des Seyns zur andern, durch eine (nicht äußre, aber innre) Bewegung möglich iſt, in welcher das bloße und demnach nicht ſeyende Seyende der ewige Anfang, das bloß (d. h. rein) ſeyende und demnach ſeiner ſelbſt nicht mächtige Seyende das ewige Mittel, das im Seyn frei vom Seyn, d. h. Macht zu ſeyn, bleibende Seyende das ewige Ende iſt.

Nach der letzten Entwicklung müſſen wir uns zurückrufen, was gleich anfangs bemerkt worden, daß der jetzt und alſo bis hieher nur noch von dem Begriff des göttlichen Seyns, noch nicht von einem wirklichen Seyn die Rede ſey. Der bisher entwickelte Begriff iſt nur der Begriff des göttlichen Seyns a priori, d. h. der Begriff, den wir noch vor dem wirklichen Seyn von dieſem Seyn haben. Alles was wir bis jetzt ſagen können, iſt, daß Gott (der an ſich nicht ſeyend, ſondern der lautre Freiheit zu ſeyn oder nicht zu ſeyn iſt, der Ueberſeyende, wie ihn auch Aeltere ſchon genannt haben), daß Gott, wenn er iſt, der auf dieſe Weiſe, in dieſen drei Formen oder Geſtalten des Seyns ſeyn könnende iſt — aber daß er Iſt, davon iſt jetzt noch nicht die Rede. Sehen wir das Seyn oder den Actus als das Poſitive und demnach das nicht Seyn oder die bloße Potenz als das Negative an, und nennen wir das Seyende ſelbſt A, ſo iſt alſo (ich erinnere wieder an die ſchon bekannten Zeichen) das Seyende im erſten Moment oder in der erſten Potenz ſeines Seyns $-A$ (womit wir eben ausdrücken, daß es hier das nicht ſeyende, nicht Objekt iſt); in der zweiten Potenz ſeines Seyns iſt es $+A$ (in dem nichts von einer Negirung iſt, das rein und unendlich Seyende), in ſeiner dritten Potenz oder Geſtalt iſt es das als ſolches ſeyn Könnende, die als ſolches ſeyende Macht zu ſeyn, alſo $\pm A$[1].

---

[1] Hier bedeutet alſo das $\pm A$ nicht jene negative Indifferenz, die das A an

Um dieſe Bezeichnungen gleich hier anzuwenden, ſo ſage ich: es iſt mit allem Bisherigen nichts gegeben als der Vorbegriff des göttlichen Seyns; Gott iſt uns vor jetzt noch bloß der nur in dieſen drei Formen, als $-A$ $+A$ $\pm A$, ſeyn Könnende, aber noch nicht der Seyende, Wirkliche. Nur die Form des göttlichen Lebens iſt gegeben, noch nicht das wirkliche Leben, der lebendige Gott ſelbſt. Aber eben durch dieſen Begriff iſt doch zum voraus beſtimmt, was hernach ſeyn wird. Durch den Begriff Gottes iſt zum voraus beſtimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns iſt, nicht unbeſtimmter Weiſe, als unbeſtimmte Zweiheit, als ἀόριστος Δυάς, um einen Ausdruck der Alten zu brauchen, als Potenz, die ebenſowohl Potenz bleiben, als in das Seyn übergehen (alſo Potenz zu ſeyn aufhören) kann. Durch den Begriff, oder wie wir auch ſagen können (denn es iſt ganz daſſelbe), durch die Natur Gottes, alſo a priori, iſt beſtimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns nur iſt in der Hineinwendung, in der Verborgenheit, im Geheimniß. Dieſe Potenz iſt alſo das urſprüngliche (weil durch ſeine Natur ſchon geſetzte), unvordenkliche Myſterium ſeiner Gottheit, das vor allem Denken, ſchon durch die Natur Gottes (noch iſt von keinem Actus die Rede) als untergeordnet, als latent Geſetzte der Gottheit; ſie iſt alſo auch das nicht durch die Natur Gottes, ſondern, wenn ſie offenbar ſeyn wird, nur durch ſeinen Willen offenbar ſeyn Könnende (ſehen Sie ſchon hier das Große, was durch unſere Entwicklung möglich gemacht iſt); jene Potenz iſt alſo das, was wir in der Folge, wie wir ſie auch finden mögen, immer finden werden als das durch die göttliche Natur zum Myſterium (zur Potenz) Beſtimmte.

Iſt uns nun mit dem Bisherigen zwar nur der Begriff, aber denn doch der Begriff Gottes gegeben, ſo iſt uns auch damit gegeben, was wir bei der gegenwärtigen Gelegenheit allein eigentlich ſuchen, der Begriff des Monotheiſmus, und zwar jetzt in ſeiner Vollſtändigkeit. Nämlich

---

ſich vor aller Beſtimmung hat, ſondern die poſitive deſſen, was weder mehr bloß $-A$, noch bloß $+A$, alſo das Dritte iſt, die poſitive Indifferenz, jene poſitive Gleichgültigkeit, welche wir in der abſoluten Freiheit, zu ſeyn und nicht zu ſeyn, ſich zu äußern und nicht zu äußern, denken müſſen.

den nur auf ſolche Weiſe, nur als $-A + A + A$ ſeyn Könnenden, durch deſſen Begriff alſo dieſe Formen und Geſtalten des Seyns ſchon vor allem wirklichen Seyn unauflöslich vereinigt ſind, dieſen müſſen wir wohl den, und zwar den naturâ suâ All-Einen nennen. Er iſt der All-Eine. Denn dieſe Formen ſind nicht eine bloße unbeſtimmte, ſondern eine in ſich beſchloſſene Mehrheit, d. h. ſie ſind ein wahres All oder πᾶν, und was wir ſchon zum voraus, als nothwendige Folge des Begriffs, daß Gott derjenige Iſt, bei dem allein das Seyn iſt, penes quem solum est Esse, was wir als nothwendige Folge dieſes Begriffs eingeſehen haben, daß die Modalitäten des göttlichen Seyns die Modalitäten alles Seyns ſeyn müſſen[1]: dieß ließe ſich jetzt auch beſtimmt nachweiſen, wenn ich mir dieß nicht für eine ſpätere Auseinanderſetzung vorbehielte. Nehmen Sie indeß an, daß in jenen drei Formen alle Möglichkeiten, alle Principe des Seyns enthalten ſind (und in der That jene drei Begriffe ſind die wahren Urbegriffe, Urpotenzen alles Seyns; in ihnen liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphyſik), nehmen Sie dieß an, ſo iſt auch in dieſem Sinne Gott der All-Eine; er iſt der All-Eine — nicht weil er etwas von ſich ausſchließt, wie im Pantheismus, der Gott nur als blind Seyenden kennt, ſondern — weil er nichts ausſchließt; aber er iſt nicht bloßes All, ſondern er iſt ebenſowohl der All-Eine, weil er nicht in einer dieſer Formen für ſich, nicht als − A, nicht als + A, ſelbſt nicht als ± A Gott iſt. Dieſe Formen ſind nur Durchgangspunkte ſeines Seyns, mithin als keine derſelben für ſich iſt er Gott, ſondern nur als die unauflösliche (geiſtige, perſönliche) Einheit und Verkettung derſelben; inſofern iſt er alſo der All-Eine — und zwar der ſeinem Begriff oder ſeiner Natur nach und eben darum weſentlich, unauflöslich und nothwendig All-Eine, aber eben dieß, daß er der All-Eine iſt, oder vielmehr, wie wir auf dem gegenwärtigen Standpunkte uns noch ausdrücken müſſen, der nur all-einig ſeyn Könnende, dieß iſt nun auch der einzige wahre Inhalt des Begriffs Monotheismus. Wir haben alſo damit was wir ſuchten, aber, weil wir Gott vorerſt bloß als den ſeinem Begriff nach (als den weſentlich) All-Einen kennen, ſo haben wir auch den Monotheismus noch bloß als Begriff oder im Begriff, noch nicht als Dogma; dieß ſteht uns noch bevor, dazu haben wir erſt fortzugehen; aber wir haben den Monotheismus als Begriff. Denn der einzige Gott kann nur derjenige genannt werden, der ſeinem Begriff nach der All-Eine iſt, der nicht einzig im negativen, ausſchließlichen Sinne iſt[1].

---

[1] Anmerk. des Herausg. Im Manuſcript iſt hier „Hegels Logik, erſter Theil, S. 393.“ am Rand beigeſchrieben. Dort findet ſich die bekannte Kritik der Potenzenlehre. Ich ſetze ſie zur Vergleichung bei. Sie lautet: „Beſonders iſt es das Potenzenverhältniß, welches in neuerer Zeit auf Begriffsbeſtimmungen angewendet worden iſt. Der Begriff in ſeiner Unmittelbarkeit wurde die erſte Potenz, in ſeinem Andersſeyn oder der Differenz, dem Daſeyn ſeiner Momente, die zweite, und in ſeiner Rückkehr in ſich oder als Totalität die dritte Potenz genannt. Hingegen fällt ſogleich auf, daß die Potenz ſo gebraucht eine Kategorie iſt, die dem Quantum weſentlich angehört; es iſt bei dieſen Potenzen nicht an die potentia, δύναμις des Ariſtoteles gedacht. So drückt das Potenzenverhältniß die Beſtimmtheit aus, wie dieſelbe als der Unterſchied, wie er im beſonderen Begriffe des Quantums iſt, zu ſeiner Wahrheit gelangt, aber nicht wie derſelbe am Begriffe als ſolchem iſt. Das Quantum enthält die Negativität, welche zur Natur des Begriffs gehört, noch gar nicht in deſſen eigenthümlicher Beſtimmung geſetzt; Unterſchiede, die dem Quantum zukommen, ſind oberflächliche Beſtimmungen für den Begriff ſelbſt; ſie ſind weit entfernt, beſtimmt zu ſeyn, wie ſie es im Begriffe ſind. Es iſt in der Kindheit des Philoſophirens, daß wie von Pythagoras Zahlen — und erſte, zweite Potenz u. ſ. f. haben inſofern vor Zahlen nichts voraus — zur Bezeichnung allgemeiner, weſentlicher Unterſchiede gebraucht worden ſind. Es war dieß eine Vorſtufe des reinen denkenden Erfaſſens, nach Pythagoras erſt ſind die Gedankenbeſtimmungen ſelbſt erfunden, d. i. für ſich zum Bewußtſeyn gebracht worden. Aber von ſolchen weg zu Zahlenbeſtimmungen zurückzugehen, gehört einem ſich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegenſatze gegen vorhandene philoſophiſche Bildung, die an Gedankenbeſtimmungen gewöhnt iſt, ſelbſt das Lächerliche hinzufügt, jene Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortſchritt geltend machen zu wollen . . . . .“ — Allgemeines über die Bedeutung der Potenzenlehre findet ſich unten, im Anfang der ſechſten Vorleſung.

Man vergleiche auch, was über den Gebrauch der Zahlen in der Philoſophie in der Einleitung zur Philoſophie der Mythologie S. 312 bemerkt iſt.

[1] Wir können nämlich die abſolute Einzigkeit, von der wir ausgingen, auch die negative nennen, weil ſie gar kein Verhältniß Gottes begreift. — Wenn die Theologie für die Lehre von dem einzigen Gott keine andere Stelle weiß, als unter den ſogenannten negativen Attributen, d. h. die Gott vor und außer allem Thun, alſo auch vor und außer allem Verhältniß zukommen, wenn ſie auf dieſe

Art die Bedeutung des Monotheismus nur in dieſer negativen Einzigkeit beſtehen läßt, ſo iſt offenbar, daß es der Theologie bis jetzt an dem eigentlichen Begriff des Monotheismus gebricht. — Bekanntlich ſetzen die Theologen den negativen Attributen die poſitiven entgegen. Unſtreitig beruht dieſe ſehr alte Unterſcheidung zwiſchen negativen und poſitiven Attributen auf einer noch älteren dogmatiſchen Ueberlieferung, die jedoch ſchon in den früheſten Darſtellungen ins Populäre herabgezogen worden und ihren wiſſenſchaftlichen Charakter verloren hat. Man könnte ſagen: unter den angenommenen göttlichen Attributen ſeyen die negativen die bloß theiſtiſchen, die poſitiven ſeyen die monotheiſtiſchen oder die erſt mit dem Monotheismus möglichen und hinzukommenden. Man kann eben deßwegen leicht erwarten, daß diejenigen, welche eine Vorneigung zum bloßen Theismus empfinden, meiſt, um Gott zu bezeichnen, die negativen Attribute anwenden, wie z. B. die Franzoſen, wenn ſie Gott nennen, ſagen: l'Eternel, der Ewige, l'être infini, das unendliche Weſen u. ſ. w., was freilich von Gott auch wahr iſt, aber keineswegs die eigentliche Gottheit Gottes ausdrückt. Es iſt nicht bemerkt worden, daß von den negativen Attributen zu den poſitiven kein Uebergang ſtattfindet, indem es z. B. noch niemand gelungen iſt, zu zeigen, daß Ewigkeit, Unendlichkeit u. ſ. w. Weisheit, Güte und Gerechtigkeit mit ſich bringen, indeß es ganz leicht iſt, eine dieſer negativen Eigenſchaften aus der andern abzuleiten.

⁂

Anmerkung des Herausgebers. Eingehenderes über letzteren Gedanken (über die Dialektik der negativen und poſitiven Eigenſchaften) findet ſich in einem älteren Manuſcript. Obſchon die Darſtellung in dieſem Manuſcript eine von der gegenwärtigen verſchiedene iſt, ſo wird doch die nachſtehende Mittheilung aus demſelben den Leſer, wie ich glaube, nicht zerſtreuen.

⁂

Wenn man den Erklärungen der Neuern folgte, ſo wären unter negativen Eigenſchaften keine anderen als ſolche Prädicate zu verſtehen, die durch Ausdrücke entſtehen, in welchen irgend eine Unvollkommenheit von Gott entfernt wird, z. B. Unſichtbarkeit, Unkörperlichkeit, Sterblichkeit u. ſ. w. Die alten Theologen jedoch, von denen er an ſie durch Ueberlieferung gekommen, haben noch etwas anderes und Tieferes bei dieſem Begriff gedacht. Davon findet ſich wenigſtens noch die Spur, wie wenn einer ſich ſo ausdrückt: das, was von Gott bejahend (*καταφατικῶς*) ausgeſagt werde, zeige nicht die Natur, ſondern das was um die Natur iſt (*τὰ περὶ τὴν φύσιν*), d. h. doch wohl was zu der Natur und über die Natur, ſie gleichſam einhüllend und bedeckend, hinzukommt; und was der Eine Natur nennt, heißt einem andern Weſen, der ſagt: Das heilig-, das gerecht-Seyn folge der Natur (*παρέπεται τῇ φύσει*), zeige aber nicht das Weſen ſelbſt (*οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν δηλοῖ*)*. In der That, wenn man, abgeſehen von ihren Erklärungen, unterſucht, welche Eigenſchaften die Neuern unter die negativen, und welche ſie unter die poſitiven zählen, ſo wird man ſich bald überzeugen, daß ſie, unſtreitig ebenfalls in Folge einer Ueberlieferung, zu den erſten lauter ſolche nehmen, die auch der bloße Theiſmus und daher der Pantheiſmus nicht weniger als der Monotheiſmus anerkennt, nämlich das von-ſelbſt-Seyn (aseitas), die Ewigkeit, die Unendlichkeit, die Einzigkeit u. ſ. w., außer denen (poſitiv-, reell-gemachten) Spinoza zu ſeinem Syſtem keiner andern bedarf. Zu den poſitiven aber rechnen ſie den Verſtand, den freien Willen und was von beiden herkommt, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. ſ. w., kurz diejenigen, welche im eigentlichen Verſtand nur der Monotheiſmus anerkennt.

---

* Suicer. Tom. I, p. 188. 1376

Nun laſſen ſie aber dieſe beiden Klaſſen von Eigenſchaften nebeneinander ſtehen, ohne zu erklären, wie entweder die poſitiven über die blinden, negativen Herr geworden, oder wie dieſe in jene hinübergekommen und ſich ihnen als negative unterworfen haben. Hier iſt eigentlich der leere Punkt in der bisherigen Theologie. Von daher ſchreibt ſich das wiſſenſchaftlich Schwankende derſelben und ihr unſicherer Stand gegen bloßen Theiſmus und Pantheiſmus. In der That, der Uebergang von den negativen zu den poſitiven Eigenſchaften iſt nichts anderes als der Uebergang vom Theiſmus zum Monotheiſmus ſelbſt. Zufolge der erſten Eigenſchaften, wenn ſie nämlich allein gedacht werden, wäre nichts als blinde, anfang- und endloſe, alles verzehrende Subſtanz. Nun kann aber eben das, was *von ſelbſt* nur dieſes (blinde Subſtanz) ſeyn würde, nicht ebenfalls von ſelbſt auch frei wollendes Subjekt, beſonnene Weisheit, Liebe und Güte ſeyn. Nur durch Vermittlung eines Zweiten iſt es möglich, daß daſſelbe Subjekt, welches an und vor ſich oder vorangehender Weiſe (antecedenter, a priori) nur das blindlings Seyende ſeyn kann, nachfolgender Weiſe (consequenter oder a posteriori) lautre Liebe und die abſolute Intelligenz ſey. Die erſten Eigenſchaften ſind, wenn wir die Verhältniſſe in der Offenbarung dafür anwenden, die bloße Natur des Vaters, abſtrakt von dem Sohne betrachtet, die andern die Eigenſchaften des Vaters als ſolchen oder in ſeinem Verhältniß zu dem Sohn, denn nur gegen den Sohn und im Sohn iſt er Vater. So wahr iſt es auch dem ſtreng wiſſenſchaftlichen Sinn: niemand kommt zum Vater als durch den Sohn.

Ließe ſich von den Eigenſchaften der erſten zu denen der zweiten Art ein unvermittelter und nothwendiger Uebergang finden, ſo würden ihn wohl auch die Pantheiſten gefunden haben.

An die Stelle der Unterſcheidung von poſitiven und negativen ſetzen ſpätere Theologen die übrigens gleichbedeutende von *ruhenden* und *thätigen* oder eine Wirkung anzeigenden Eigenſchaften (attributa quiescentia et operativa)*. Es iſt zwar nicht wohl einzuſehen, wie ſie unthätige Eigenſchaften mit dem Lehrſatz, daß Gott lautres Wirken ſey, in Uebereinſtimmung bringen wollten, wenn ſie nicht dieſes Wirken eben in das unthätig (unwirkſam) *Machen* des jenen Eigenſchaften zu Grunde Liegenden ſetzten. Dann mußten alſo letztere nicht als etwas urſprünglich Unwirkſames, ſondern nur als ein zur Unwirkſamkeit Gebrachtes oder mit einem, bei uns ſehr gewöhnlichen, wiewohl weder ſonderlich beliebten, noch als arger Solöcismus empfehlungswerthen Ausdruck Quiescirtes vorgeſtellt werden.

---

* Es wäre nicht unerwünſcht, zu wiſſen, von welchen Theologen und mit welchen Erklärungen jene Ausdrücke zuerſt eingeführt worden.

Die negativen Attribute ſind alſo Eigenſchaften des wirklichen Gottes, aber die nur vermöge der Subſtanz, d. h. vermöge des negativ, nämlich als bloß weſentlich Geſetzten von ihm ausgeſagt werden. Sie ſind alſo 1) nicht Eigenſchaften Gottes an ſich: Gott ſchlechthin iſt nicht einzig, nicht ewig u. ſ. w., ſondern der Einzige, der Ewige u. ſ. w., d. h. das was ſpäterhin im wirklichen Gott als Prädicat (posterius) geſetzt wird, iſt in Gott ſchlechthin noch als das Subjekt (als das prius) geſetzt. Daher denn freilich überall die Unmöglichkeit, ſie als poſitive Eigenſchaften auszuſagen. Denn dort, wo noch poſitiv, ſind ſie nicht Prädicate, und hier, wo Prädicate, ſind ſie vielmehr verneint als bejaht. Poſitiv jedoch können ſie auch dort nicht wegen des wirklichen Seyns heißen, ſondern nur wegen der noch beſtehenden Möglichkeit deſſelben; negativ aber (obwohl nicht Eigenſchaften) eben darum, weil in ihnen noch kein wirkliches Seyn geſetzt iſt, wie das Subjekt in einem Satz negativ heißen kann, weil es nicht Gegenſtand, nicht das eigentlich Gewollte iſt, denn ſie ſind das von ſelbſt, d. h. ohne Actus, ohne Denken ſich Darbietende. Das Denken, wie in Gott das Wollen, fängt erſt mit ihrer Negation als wirklicher an. Sie können negativ heißen in dem Sinn, wie der Ausgangspunkt (terminus a quo) einer Bewegung relativ gegen dieſe ſo heißen kann, weil er ſelbſt nicht ein Erzeugniß der Bewegung, oder durch die Bewegung geſetzt, ſondern von ihr vorausgeſetzt wird. Doch als negativ geſetzt, d. h. wirklich als poſitive negirt, werden ſie erſt, indem ſie als Prädicate geſetzt werden. Dort alſo ſind ſie nicht Eigenſchaften, ſondern nur verſchiedene Anſichten oder Ausdrücke des einen abſoluten Subjekts, daher ſie ſich wechſelſeitig immer ineinander auflöſen und voneinander herleiten laſſen, wie in den ſogenannten Beweiſen von jeher geſchehen, indeß noch niemand für möglich gehalten hat, die poſitiven Attribute aus den negativen abzuleiten und z. B. zu zeigen, daß das, was das Ewige iſt, auch ſeiner Natur nach weiſe, gütig u. ſ. w. ſeyn müſſe.

Zu Eigenſchaften werden ſie 2) in dem wirklichen Gott, jedoch nur indem er ſie als reelle negirt, oder als ſolche ſetzt, die er nur an ſich hat, nicht zur Wirklichkeit in ſich erhebt. Da Gott nur wirklicher Gott iſt in der Ueberwindung ſeines urſprünglichen ausſchließlichen Weſens, ſo iſt eben dieſes das nicht vorübergehende, ſondern ewige und immerwährende Prius ſeines Gottſeyns. Im wirklichen Gott iſt 1) das von-ſelbſt-Seyn negirt, obwohl als negirt auch geſetzt, nämlich als Grundlage des höhern Lebens, in welchem er nicht von ſelbſt, d. h. von Natur iſt, ſondern durch lauter Wollen und Freiheit iſt, als wahre causa sui (d. h. die im Seyn Urſache bleibt, nicht wie die Spinoziſtiſche, die im Seyn ſich ſelbſt verzehrt und Subſtanz wird)*, im übernatürlichen Seyn, welches ja nur zu denken iſt in der wirklichen Erhebung über ein natürliches, ſo daß wo keine Natur (in der Ueberwindung oder Unterordnung) auch kein Uebernatürliches wahrhaft gedacht werden kann. Der Ausdruck a se esse (und das daraus gebildete barbarische aseitas) iſt alſo unrichtig und ſagt eigentlich das Gegentheil von dem, was er ſagen will. Sponte, ultro, naturâ suâ esse wäre das Richtige, ohne daß man jedoch davon Spontaneität in demſelben Sinn ſagen dürfte, da dieſes Wort wenigſtens in der neuern philoſophiſchen Sprache ganz anders gebraucht wird. Die natürliche Unmöglichkeit nicht zu ſeyn, welche in Gott an und vor ſich iſt, zur Wirkung gekommen, wäre *Ewigkeit*; denn das ſchon immer Daſeyende und im Seyn ſelbſt Anfang und Ende, Urſache und Wirkung, Princip und Erzeugtes Verſchlingende iſt das mit Vernichtung alles Anfanges und Endes Ewige. Aber auch dieſe Ewigkeit iſt in dem wirklichen Gott nur als ſubſtantiell oder weſentlich geſetzt, als die nicht einmal war, ſondern *vor allem Seyn* zur Vergangenheit wurde und in dieſem gegen das Höhere bloß weſentlich-Werden jenen Ausgangspunkt bildet, den man meint, wenn man ſagt: Gott ſey *von* Ewigkeit. Denn dieß iſt der Ausdruck der poſitiven Ewigkeit Gottes, wie dagegen der Ausdruck: Gott iſt ewig nur von der weſentlichen, negativen Ewigkeit verſtanden werden kann. (Ebenſo iſt das von-ſelbſt-Seyn das Negative, das von-*ſich*-Seyn das Poſitive). Hier, indem er ſeiner wirklichen Ewigkeit die Ewigkeit ſelbſt, die weſentliche nämlich, zum Grunde gibt, macht Gott, d. h. der ſubſtanzloſe Wille, der allein Gott zu nennen iſt, Anfang und Ende auseinander haltend, ſich ſelbſt zum ewigen Anfang ſeiner ſelbſt. Daſſelbe gilt 3) von der *Unendlichkeit*, indem Gott, das an und vor ſich oder abſolut betrachtet Unendliche, indem er ſich in die drei Geſtalten einführt, ſich *gegen ſich ſelbſt* endlich macht. Und ſo wie dieſe iſt denn auch 4) die *Einzigkeit* eine bloße negative Eigenſchaft des wirklichen Gottes, indem er nämlich die abſolute, die ausſchließliche Einzigkeit zum Grund einer ganz andern, nämlich ſeiner Einzigkeit als Gott, der nichts ausſchließenden macht, der *poſitiven*, außer der nicht nichts ſeyn kann, ſondern nichts Iſt. Inſofern freilich iſt mit der *zur Ruhe gebrachten* ausſchließlichen Einzigkeit allerdings ſchon Monotheismus geſetzt, aber nicht dieſe Einzigkeit, abſolut betrachtet, iſt Inhalt des Monotheismus, und eben *wie* ſie zur Ruhe gebracht werde, muß erſt gezeigt werden, ehe man in ihr den Grund des Monotheismus erkennen kann.

---

* Bekannt iſt Plotins Wort: ἐργάζεται τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν. Noch beſtimmter die ſpäteren Neuplatoniker: „Gott iſt nicht wie es ſich trifft, ſondern wie er ſelbſt wirkt und will“.

Vierte Vorleſung.

Der Monotheismus iſt ſchon überhaupt ein reſtriktiver Begriff. Er iſt dieß ſchon inſofern, als er nicht behauptet, daß nur Eines überhaupt (was auch eine bloſſe todte Subſtanz ſeyn könnte), ſondern daß nur Ein Gott ſey. Er hat aber, wie wir früher geſehen, entweder gar keinen, oder hat den beſonderen Sinn, daß Gott nur ſeiner Gottheit nach Einer iſt. Nur in dieſem Sinne, wie wir uns überzeugt haben, iſt zu ſagen, er ſey der einzige Gott. Dieß läßt ſich nun aus unſerm Begriff vollkommen herleiten. Denn Gott iſt nach dieſem Begriff nicht überhaupt nur Einer, ſondern allerdings Mehrere, er iſt 1, er iſt 2, er iſt 3. Aber weil er nicht als 1, nicht als 2, nicht als 3 insbeſondere, ſondern nur erſt als 1 + 2 + 3 Gott iſt, ſo iſt er, obwohl Mehrere, doch nicht mehrere Götter, ſondern nur Ein Gott[1].

Es iſt hier eine Mehrheit geſetzt, nicht eine Vielheit. Vielheit nämlich iſt, wenn B, C, D geſetzt ſind, deren keines das andere und doch eins iſt was das andere, etwa A, ſo daß in dieſer Hinſicht B + C + D = A + A + A; wobei dann A, inwiefern es weder insbeſondere B noch insbeſondere C oder D iſt, ſich als gemeinſchaftlicher oder Gattungsbegriff von dieſen verhält. Nun können aber die drei Potenzen weder überhaupt unter einen gemeinſchaftlichen Gattungsbegriff gebracht werden, indem ſie ſelbſt die höchſten Gattungen oder Arten (summa genera, sive εἴδη) des Seyns ſind, noch kann insbeſondere Gott der Gattungsbegriff von ihnen heißen; denn Gott iſt ſie ſelbſt, individuell, indem ſie nicht getrennt, ſondern nur zuſammen oder in der Einheit betrachtet Gott ſind, alſo $B + C + D$ hier nicht $= A + A + A$, ſondern nur $= A$ (Gott) iſt. Es ſind alſo nicht etwa drei Naturen oder drei Subſtanzen geſetzt. Obgleich man ſagen kann, daß dieſe drei Potenzen an die Stelle der Subſtanz getreten ſind, die allerdings nur Eine iſt, ſo ſind ſie doch ſelbſt nicht Subſtanzen, ſondern reine Actualitäten, weil ſie außer dem Actus (der Einheit) nichts ſeyn würden, alſo auch keine für ſich, d. h. in der Trennung von den anderen, ſondern jede nur in unauflöslicher actueller Einheit das iſt, was ſie iſt. Und weil nun dieſes Mehrere-Seyn in Anſehung Gottes eben ſein Gott-Seyn iſt, ſo können ſie auch nicht mehrere Götter ſeyn[1].

---

[1] Nun iſt auch ein Unterſchied zu erkennen zwiſchen den Ausdrücken „Einzigkeit" und „Einheit". Wenn nämlich die Einzigkeit nicht mehr in die Subſtanz (die Materie Gottes, ſ. S. 50), ſondern in Gott gelegt iſt: hier muß die Einzigkeit, in Rückſicht auf jene Mehrheit, Einheit genannt werden.

---

[1] Es iſt aus der Geneſis des Monotheismus, wie ſie im Bisherigen gezeigt worden, offenbar, daß in demſelben die Einzigkeit der Subſtanz, welche früher allein da war, ſich zu einer wahren Mehrheit von Potenzen aufhebt, die wir eine ſubſtantielle nennen können, theils weil ihr jene Einzigkeit der Subſtanz wirklich zu Grunde liegt, weil ſie an die Stelle derſelben ebenſo tritt, wie wir nun umgekehrt ſagen können, daß jene Einzigkeit ſtatt ihrer und inſofern ſtatt aller (omnium instar) war, theils weil dieſe Potenzen, obgleich höchſt lebendig in ſich, doch gegen jenen ewigen Willen, vermöge deſſen ſie allein da ſind, und der allein das reale Band ihrer Einheit, demnach allein eigentlich der Gott iſt, weil ſie gegen dieſen, ſage ich, in dem nichts Subſtantielles iſt, ſich wirklich nur als ſubſtantiell verhalten. Wenn die urſprüngliche Einzigkeit der Subſtanz die Materie der drei Potenzen genannt werden kann, ſo ſind wieder die drei Potenzen anzuſehen als die unmittelbare Materie des in ihnen auf- und abſteigenden Willens, der eigentlich der Gott iſt. Der Ausdruck ſubſtantielle Mehrheit, oder daß Gott, nur als ſolcher — einzig geſetzt, nothwendig der Subſtanz nach Mehrere ſey, könnte nur inſofern Anſtoß erregen, als man ſich damit die urſprüngliche Einzigkeit der Subſtanz als gleichſam vernichtet und auf keine Weiſe mehr fortdauernd dächte. Aber der Sinn iſt nur, daß ſie nicht als eine ſeyende, gegenwärtige, nicht aber, daß ſie nicht als eine nicht ſeyende, und gleichſam als eine beſtändige (bleibende) Vergangenheit fortdaure; denn eigentlich iſt ſie nur in einer immerwährenden Aufhebung und Aufſchließung in die Mehrheit begriffen; um aber immerfort aufgehoben zu werden, muß ſie auch immerfort (nunquam non) daſeyn. Sie iſt eben das immerfort nur Daſeyende, nie zum wirklichen Seyn ſich Erhebende, das nur in der beſtändigen Verneinung

Der Monotheismus ſteht noch beſonders dem Pantheismus entgegen, weil nach dieſem Gott in der That nur Einer, nämlich der blind Seyende iſt, was in dem wahren Begriff bloß als eine Potenz des göttlichen Seyns vorkommt. Inſofern iſt der Pantheismus eigentlich nichts weniger als Pan-Theismus, weil er ſeinen letzten Grund nur in dem Begriff hat, nach welchem Gott die unendliche potentia existendi iſt, ob er gleich, wie wir geſehen, ſelbſt nicht auf dieſen Begriff zurückgeht. Aber nicht dieſe unmittelbare Macht des Seyns, die, für ſich und abſolut genommen, nur zum blinden, unbeweglichen, ſich ſelbſt nicht wiſſenden Seyn der Spinoziſchen Subſtanz führen könnte, ſondern nur erſt das ſie negirt oder als Potenz Enthaltende iſt der wahre Begriff, der Begriff Gottes im eigentlichen Sinn. Aber eben darum iſt dieſe unmittelbare Macht zu ſeyn, in ihrer Unterordnung, durch welche der Pantheismus ſelbſt in der bloßen Möglichkeit erhalten wird, alſo können wir ſagen, der Pantheismus ſelbſt in ſeiner bloßen Möglichkeit iſt der Grund der Gottheit und aller wahren Religion. Darin liegt, wie ſchon bemerkt, der Zauber, den der Pantheismus zu allen Zeiten auf ſo viele ausgeübt hat, ein Zauber, den die Reden derjenigen nicht aufheben können, die ſelbſt nicht bis auf dieſen Urbegriff zurückgehen.

Vorhandene, immer Vorfindliche, das nur geſetzt wird, nicht um geſetzt, ſondern um nicht geſetzt, um aufgehoben zu werden, das nur im Nichtſetzen zu Setzende, nichtwiſſend (d. h. indem ſie nie zum Gegenſtand des Wiſſens, zum wirklichen Seyn erhoben wird) Gewußte, woraus unter anderem erhellt, was von denjenigen zu halten iſt, die dieſes im Nichtwiſſen Gewußtwerden (ignorando cognoscitur) auf Gott ſelbſt übertragen. Dieſes immer Daſeyende, nicht Gewollte, von ſelbſt ſich Einſtellende iſt eben jenes Wunderliche, auf das alle Philoſophie unter dem einen oder andern Namen ſtoßen muß, und mit dem ſich die Meiſten ſonderbar gebärden, weil der Philoſoph gewiſſermaßen ſich weigern muß es zu ſetzen, und doch ebenſowenig es wegbringen kann oder nicht ſetzen, woraus eben folgt, daß er es nichtſetzend ſetzen muß, und eben das, was ihn daran irrt, muß er zur Erklärung machen und es ausſprechen, als das eigentlich nur geſetzt wird, um verneint und alſo eigentlich nicht geſetzt zu werden, aber um es verneinen zu können, doch ebenfalls zu Setzende, jedoch nur gleichſam nicht wollend und ſo, daß wir uns ſeiner bewußt ſind als des nicht Gewollten; denn das eigentliche Wollen, wie das eigentliche Denken, fängt vielmehr erſt mit der Verneinung, mit dem Nichtwollen deſſelben an. (Aus einem andern Manuſcript beigezogen.)

Der Monotheismus iſt gerade nichts anderes als der eſoteriſch, latent, innerlich gewordene, er iſt nur der überwundene Pantheismus — nicht der bloß verdammte, geſcholtene oder auch bloß weibiſch beklagte, ſondern, wie geſagt, der überwundene Pantheismus. Nichts hat je über die Gemüther der Menſchen wahre Gewalt erlangt, dem nicht eigentlich dieſer nur überwundene, zur Ruhe gebrachte und befriedigte (zum Frieden gebrachte) Pantheismus zu Grunde lag. Das beſtändige Wehren und Polemiſiren gegen Pantheismus von manchen Philoſophen und Theologen zeigt nur, daß ſie ſelbſt ſeiner nicht Meiſter geworden, daß ſie jenes ihn wirklich zur Ruhe bringende, begütigende Syſtem, das nur im Monotheismus ſeyn kann, nicht gefunden haben; indem ſie vielmehr dieſen ſchon in ihrem Theismus zu haben meinten, mußte früher oder ſpäter gerade dieſe Vermengung des Theismus mit dem Monotheismus die unſägliche Verwirrung und das Unheil erzeugen, daß ſelbſt religiös ſeyn Wollende den Pantheismus als das einzige wiſſenſchaftlich nothwendige Syſtem ſich vorſtellen konnten, dem ſie nichts als einen ſeichten Glauben entgegenzuſtellen wußten. Jener Grundbegriff, der auch die Vorausſetzung des Monotheismus ſelbſt iſt, ohne welchen es auch keinen Monotheismus, ſondern bloß ſchaalen Theismus geben würde, der Grundbegriff, nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seyns, alſo die Potenz alles Seyns, nach welchem alſo auch hinwiederum alles Seyn nur das Seyn Gottes iſt, dieſer Grundgedanke iſt der Nerv alles religiöſen Bewußtſeyns, der nicht berührt werden darf, ohne dieſes im Tiefſten zu bewegen. Wo dasjenige fehlt, was durch die wahre Idee Gottes überwunden iſt, da kann auch dieſe Idee ſelbſt nicht ſeyn, und inſofern iſt der bloße Theismus, der eben jenes Princip in Gott zu erkennen ſich weigert, der bloße Theismus iſt darum ein für das Gefühl, wie für den Verſtand gleich unbefriedigendes Syſtem. Gerade auf jenes Princip, wornach alles Seyn nur bei Gott und das Seyn Gottes iſt, bezieht ſich das wahre Gefühl. — Da es nicht nur für die gegenwärtige Zeit, ſondern da es insbeſondere auch für die Folge der gegenwärtigen Unterſuchung höchſt wichtig iſt, daß Sie dieſe drei Denkarten, die man durch Theismus, Pantheismus und Monotheismus bezeichnet, wohl unterſcheiden und dieſe

Unterſchiede ſich tief einprägen, ſo will ich bei dieſer Gelegenheit noch einiges über dieſe Verſchiedenheit der religiöſen Denkart bemerken, unter denen die zwei, Monotheismus und Pantheismus, auf jeden Fall einander näher liegen und ſich verwandter ſind, als einer von ihnen dem Theismus iſt.

Weil es nicht darauf ankommt, Gott bloß überhaupt zu erkennen, d. h. in ihm nur das Seyende überhaupt zu ſehen, ſondern in ihm den auch als Geiſt ſeyenden, das beſtimmte Seyende, das Seyende, das es iſt, zu ſehen, darum iſt, wie ſchon früher bemerkt, zu dem Wort Theismus ein Zuſatz nöthig. Theismus iſt derjenige Begriff, in welchem nur überhaupt Gott (ϑεός) geſetzt iſt, nicht der beſtimmte Gott (ὁ ϑεός), der Gott, der es iſt[1]. Der wahre Gott, der als Geiſt auch ſeyende, kann, wie bewieſen, nur der All-Einige ſeyn. Unter Theismus kann man daher die Denkart verſtehen, die zur Erkenntniß des lebendigen, d. h. des all-einigen Gottes nur nicht fortgegangen iſt. Soweit iſt Theismus ein bloßer Mangel; inſofern kann wahre, d. h. wiſſenſchaftliche Philoſophie nicht bei ihm bleiben, ſondern geht nothwendig entweder zu Pantheismus oder zu Monotheismus fort. Der Theismus iſt das Unbeſtimmte; die richtige Denkart zu bezeichnen, iſt jedenfalls ein Zuſatz nöthig. Der Zuſammenſetzungen mit Theismus gibt es aber nur zwei: Pantheismus und Monotheismus. Beide Denkarten haben das miteinander gemein, mehr als bloßer Theismus zu ſeyn. Jacobi, der ſich rühmte, reiner Theiſt zu ſeyn, obgleich er nebenbei behauptete, nach Begriffen der Vernunft ſey der Gedanke des perſönlichen, alſo des lebendigen Gottes ein unmöglicher, Jacobi hat in ſeiner Polemik gegen die ſogenannte Identitätsphiloſophie das Wort Pantheismus ganz gemüthsruhig durch All-Eins- oder All-Einheits-Lehre überſetzt, unſtreitig um ſie damit als Spinozismus darzuſtellen. Er hatte nicht überlegt, daß längſt im allgemeinen wie im chriſtlichen Sprachgebrauch der einzige Gott gleichfalls der all-einige genannt wird, daß alſo nicht bloß der Pantheismus, ſondern auch der Monotheismus eine All-Einheitslehre iſt. In der All-Einheit für ſich und ohne nähere Beſtimmung kann alſo der Unterſchied der beiden Lehren oder Begriffe nicht liegen. Im Gegentheil eben dieß iſt beiden gemein, mehr als eine bloße leere Einheit, eine *All-Einheit* zu behaupten. Ihr Unterſchied aber iſt dieſer: Der Pantheismus, ſo wie er ſich im Spinozismus ausgeſprochen, kennt an ſich allerdings nur Ein Princip, die blinde Subſtanz. Aber mit dem bloßen blinden Seyn läßt ſich kein Syſtem machen, und ſo ſieht ſich Spinoza denn doch genöthigt, neben der Einheit eine Allheit zu ſtatuiren. Seine Philoſophie iſt keine *leere* Einheitslehre[1]. — Spinoza iſt kein bloßer Nachfolger der Eleaten, ſein Eins iſt nicht die abſtrakte parmenideiſche Eins, ſondern ein wahres *All-Eins*. Er, in dem ſich der reifende Verſtand eines herangewachſenen und die *Sache* ſelbſt wollenden Zeitalters zuerſt ausſprach, er konnte auf jene dürftigen Elemente, deren Armuth ſchon die ſokratiſche Dialektik gezeigt hatte, und in denen nur etwa eine antiſokratiſche Dialektik unſeres Zeitalters eine hohe Weisheit ſehen kann, — auf dieſe Elemente der erſt anfangenden abſtrakten Spekulation konnte ein Geiſt, wie Spinoza, nicht zurückkehren. Seine Subſtanz iſt nicht ein bloßes leeres Eins, er hat ſie als die ausgedehnte und denkende Subſtanz[1]. Seine ausgedehnte Subſtanz iſt offenbar nichts anderes als das a potentia ad actum Uebergegangene, das ſich ſelbſt als Weſen, als Subjekt, als Potenz verloren hat; ſie entſpricht unſerm Seynkönnenden der erſten Potenz, das im Seyn allerdings nicht mehr Potenz, ſondern ſelbſtlos, zur substantia extensa geworden iſt. (Schon der paſſive Ausdruck substantia extensa zeigt, daß ſie ihrer Wurzel nach etwas anderes, und daß ſie als substantia extensa ein nur Gewordenes iſt). Das Denken als das zweite Attribut, unter dem Spinoza die Subſtanz betrachtet, könnte mit unſrer zweiten Potenz gleichgeſtellt werden, der die erſte als Subjekt, als durch ſie Modificables dient. Aber dieſes zweite Attribut hat Spinoza im Grunde bloß von Carteſius aufgenommen, der neben der Ausdehnung das Denken als ſelbſtändiges Princip aufgeſtellt hatte, und Spinoza läßt auch die beiden Attribute ebenſo gleichgültig, ohne gegenſeitige Einwirkung nebeneinander, als ſie Carteſius gelaſſen hatte; ſie ſind ihm bloß durch die gemeinſchaftliche Subſtanz vermittelt, und ſo fällt Spinoza da, wo uns die dritte Potenz als Geiſt ſteht, in die todte allgemeine Subſtanz zurück. Er weiß an der Stelle unſeres Dritten nur eben die Subſtanz ſelbſt wieder zu ſetzen, das im Denkenden und im Ausgedehnten gleiche Weſen, — die bloße Indifferenz. Der Fehler des Spinoza liegt alſo nicht darin, daß er eine All-Einheit behauptet, ſondern darin, daß dieſe All-Einheit eine todte, unbewegliche, unlebendige iſt. Die Polemik gegen den Pantheismus könnte alſo eine doppelte ſeyn. Man kann ihm verwerfen, daß er mehr als Theismus, daß er eine All-Einheit überhaupt, daß er nicht einen bloß leeren, nichts in ſich enthaltenden und in dieſem negativen Sinn Einen Gott ſtatuirt. Dieß iſt die Polemik des ſeinerſeits mit dieſem bloß negativen Eins zufriedenen, aber ſeinem eignen Geſtändniß nach impotenten Theismus. Bis jetzt kannte dieſer leere Theismus nur Einen Gegenſatz, den eigentlichen Pantheismus. An Monotheismus hatte er nicht gedacht, es fiel ihm nicht ein, daß es außer Theismus und Pantheismus noch ein Drittes gebe, nämlich eben Monotheismus; ich darf ſagen, daß ich in meinen Vorleſungen zuerſt wieder dieſen Begriff geltend machte. Mit bloßem Theismus läßt ſich allerdings der Pantheismus nicht widerlegen. Die wahre Widerlegung in der Philoſophie beſteht überhaupt nicht darin, ſogenannte Einwürfe gegen ein Syſtem oder eine Behauptung zu machen, ſondern darin, ſein poſitives Gegentheil aufzuſtellen. So viel vermochten nun die Theiſten nicht in Bezug auf Pantheismus. Denn ſein poſitives Gegentheil iſt Monotheismus, zu dem ſie ſelbſt nicht fortgingen. Der bloße Theismus ſchließt von Gott die Allheit, alſo eben damit das Poſitive im Begriff des Monotheismus aus. Der Pantheismus hat vor ihm die Allheit voraus, dagegen begreift er die Einheit in dieſer Allheit als eine bloß ſubſtantielle. Da indeß eine Einheit, welche nicht eine ſubſtantielle Allheit zur Grundlage hat, ſelbſt nicht über dem bloß Subſtantiellen zu erhalten iſt, ſo ſinkt die im Theismus behauptete Einheit ebenfalls zur bloß ſubſtantiellen herab. In Bezug auf die Einheit ſind alſo Theismus und Pantheismus einander gleich. Der Gott des Spinoza iſt auch ein Gott, außer dem kein anderer iſt, und wenn die Erklärung, welche ein vielbelobter Theologe (Reinhard) von der Einheit Gottes gibt, indem er ſagt: die Einheit ſey illud attributum Dei, quo negatur plures substantias infinitas esse, eine richtige iſt, ſo iſt Spinoza ein ebenſo guter Monotheiſt als dieſer Theologe. Wodurch will ſich alſo der Theismus von dem bloßen Pantheismus wiſſenſchaftlich unterſcheiden? Gewöhnlich ſagt man, der Gott des Spinoza ſey ein unperſönlicher, der des Theismus ein perſönlicher. Aber zwiſchen der geleugneten und der angeblich zwar geglaubten, aber zugeſtandenermaßen nicht zu begreifenden, ja ſogar als unmöglich einzuſehenden Perſönlichkeit Gottes iſt kein wiſſenſchaftlicher Unterſchied. — Es gehört allerdings auch Glaube zur Wiſſenſchaft, aber hier vorzüglich heißt es: Zeige mir deinen Glauben mit deinen Werken, dann will ich an deinen Glauben glauben. Wer aber ſeinem Glauben mit ſeinen Behauptungen widerſpricht, z. B. wenn er ſagt: ein perſönlicher Gott ſey unmöglich, alſo unvernünftig, deſſen Glaube kann wenigſtens nicht ein Vernunftglaube heißen. Eine andere gewöhnliche Unterſcheidung iſt: „der Gott des Pantheismus ſey ein bewußtloſer, der des Theismus ein ſelbſtbewußter“. Aber ein Selbſtbewußtſeyn iſt doch nicht denkbar, ohne in dem Selbſtbewußten wenigſtens drei innere Unterſchiede zu ſetzen. Der Selbſtbewußte iſt 1) der, der ſich bewußt, 2) der, deſſen er ſich bewußt iſt, und nur weil dieſer nicht ein anderer und außer jenem vorhandener, ſondern einer und derſelbe mit ihm iſt, alſo tertio loco erſt kann er als der Selbſtbewußte gedacht werden. In der leeren, unterſchiedloſen Unendlichkeit, die der bloße Theismus in Gott ſetzt, iſt das Selbſtbewußtſeyn ſo unbegreiflich als die Perſönlichkeit, — ja man muß ſogar mit Fichte, der deßhalb vor länger als 30 Jahren des Atheismus beſchuldigt wurde, behaupten, daß in einer bloßen leeren Unendlichkeit Bewußtſeyn und Perſönlichkeit rein unmöglich ſeyen.

---

[1] Es muß übrigens ſchon im Begriff Gottes eine Eigenthümlichkeit liegen, die den Grund davon enthält, daß Gott auch unbeſtimmter Weiſe, bloß als ϑεός geſetzt werden kann, nicht beſtimmter Weiſe, als ὁ ϑεός. Dieſes ὁ ϑεός heißt im Griechiſchen ſoviel als ὁ ὢν ϑεός, was wir umſchreiben müſſen: der Gott, der es iſt. Dieſem Gott, der es iſt, ſteht nicht gerade der Gott, der es nicht iſt, ſondern nur der Gott, der es nicht iſt, entgegen, ein Unterſchied, den die deutſche Sprache ebenfalls Schwierigkeit hat auszudrücken; der Gott der es nicht iſt, wäre griechiſch ὁ οὐκ ὢν ϑεός, der Gott, der es nur nicht iſt (dem nur etwas fehlt zum eigentlichen Begriff Gottes), wäre nur ὁ μὴ ὢν ϑεός.

---

[1] Man kann daher im Pantheismus ſelbſt wieder einen mehr negativen, und einen im Verhältniß zu dieſem poſitiven unterſcheiden. Der rein negative Pantheismus iſt der, welcher nichts als die bloße Unendlichkeit kennt, die reine unterſchiedloſe Subſtanz. Dieſes iſt die Einheitslehre und, wenn man will, der Pantheismus des Parmenides. Der im Verhältniß zu jenem *poſitive* iſt der, welcher gleichwohl in dieſer Subſtanz Unterſchiede, und in dieſem Sinn eine *Allheit* hat.

In Bezug auf die Schöpfung iſt der Theismus ebenſo unvermögend oder vielmehr unvermögender als der Pantheismus. Der Theismus ſagt zwar auch, daß alles Seyn bei Gott iſt, aber dieß iſt bloß negativ gemeint, es ſoll damit nur geſagt ſeyn, daß keine Möglichkeit des Seyns außer Gott iſt, aber bei ihm ſelbſt iſt auch keine ſolche Möglichkeit, er iſt daher ein abſolut impotenter Gott. — Jacobi, dem, wie ſein eigner Freund J. G. Hamann ſagt, der Spinozismus als ein harter Stein im Magen liegen geblieben iſt, gab vor, den Pantheismus nicht zu wollen, aber er wollte doch auch nicht das, was ihn eigentlich aufhebt, vielmehr drückte er eine ganz gleiche Apprehenſion aus gegen alles, was über den ſchaalen Theismus der ſogenannten Aufklärungsepoche, die auch ihn ſich allmählich aſſimilirt hatte, hinausgeht. Aber der Pantheismus läßt ſich nicht ſtillſchweigend beſeitigen; um ihn wegzubringen, muß man ſein Gegentheil wollen. Unter dieſen Umſtänden blieb namentlich dem genannten Philoſophen nichts übrig als dem Pantheismus theoretiſch Recht zu geben. Jacobi war tolerant gegen den Pantheismus: er war im Grunde der einzige Inhalt ſeiner eignen Philoſophie. Er mußte die Fortdauer des Pantheismus wollen, denn dieſer gab ſeiner Philoſophie das einzige Intereſſe; wie es Perſonen gibt, die krank ſeyn wollen, weil ihnen dieß Gelegenheit gibt, von ſich ſelbſt zu reden und ihre ſonſt durch nichts intereſſante Perſönlichkeit durch ſolches Reden intereſſant zu machen. — Dem Spinoza fehlte der Begriff der Steigerung, ſo wie die Idee des lebendigen Proceſſes. Aber gerade dieß war vermuthlich die Urſache, warum er von jenem leeren Theismus noch anerkannt oder doch tolerirt wurde. Sowie aber eine ſpätere Philoſophie aus der todten und unbeweglichen All-Einheit des Spinoza eine innerliche und eben darum ſchöpferiſche, produktive zu machen ſuchte — jetzt ſchien ſelbſt der Name Pantheismus nicht mehr verurtheilend genug; Jacobi nannte dieſe Philoſophie, in der freilich allerdings von einer Geneſis, einem Werden, einem Proceß die Rede war, *baaren* Naturalismus, dem er ſeinen reinen Theismus entgegenſetzte, unbekümmert darum, oder wahrſcheinlich nicht wiſſend, daß in der theologiſchen Sprache Naturalismus und Theismus völlig gleichbedeutende Begriffe waren.

Tiefere Theologen übrigens kennen auch die wahre Tiefe des Pantheismus und wiſſen, daß er nicht durch bloße Worte, daß er nur durch ein ihm entgegengeſetztes poſitives Wiſſen zu überwinden iſt. Bedenkt man aber, daß gerade diejenigen, welche *reine* Theiſten zu ſeyn ſich rühmen, am meiſten gegen hereinbrechenden Pantheismus ſchreien und warnen, nicht etwa bloß in gelehrten Schriften oder auf Kathedern, ſondern ſelbſt von der Kanzel, ja in Lehrbüchern für Schulknaben, ſo iſt es nothwendig zu denken, daß hinter dieſer Angſt vor dem Pantheismus nur die vor dem *Monotheismus* verborgen ſey, d. h. die Angſt, daß es in der Wiſſenſchaft doch endlich zu etwas Poſitivem kommen möchte und das leere theiſtiſche Gerede, das ſeit langer Zeit ſich in den allgemeinen und bis in den Volksunterricht verbreitet hat, daß dieſes in Verbindung mit dem erbaulichen Reden von einem bloß perſönlichen Gefühl, womit die Redner nicht Gott, ſondern eigentlich nur ſich ſelbſt verherrlichen wollen, worin allein ihre Perſon noch etwas zu ſeyn ſcheinen kann, daß dieß alles der Fülle einer wahren und poſitiven Erkenntniß weichen müſſe, von der ſie vielleicht nicht ſo Unrecht haben zugleich den Untergang desjenigen zu fürchten, was ſie ihre Denkfreiheit nennen, worunter ſie nämlich eigentlich ihre Freiheit *vom* Denken, ihre Freiheit nicht zu denken, verſtehen, die Freiheit des ſelbſtbeliebigen und gedankenloſen Redens über die höchſten Angelegenheiten des Staats, der Wiſſenſchaft und der Religion.

Nachdem ich gezeigt hatte, daß der Monotheismus nur *Sinn* hat, wenn er als der Begriff verſtanden wird, nach welchem Gott eigentlich nicht Einer, ſondern Mehrere, und nur als *Gott* oder der Gottheit nach Einer iſt, mußten *Sie* unwillkürlich und von ſelbſt an eine Lehre erinnert werden, die insgemein als eine ſpeciell chriſtliche angeſehen wird, die Lehre von der *Dreieinheit* Gottes. Es wäre Affektation, wenn ich über dieſen Zuſammenhang mich zu erklären vermeiden wollte. Ich will alſo nun gleich bemerken, daß, wenn ſtatt der All-Einige der Dreieinige geſagt würde, dieß nur der beſtimmtere Ausdruck des All-Einigen ſeyn würde. Es kann dieß manchem unerwartet ſcheinen, entweder weil er die Lehre, in welcher der Ausdruck dreieinig vorkommt, als eine ausſchließlich chriſtliche, ja als eine bloß willkürliche, zufällige Satzung des Chriſtenthums anzuſehen gewohnt iſt, oder weil er die Lehre von dem dreieinigen Gott als ein undurchdringliches und unbegreifliches Geheimniß ſich vorzuſtellen gewohnt iſt. Beiden muß unerwartet ſeyn, dieſe Lehre als eine allgemein menſchliche nachgewieſen zu ſehen und als eine ſolche, die ſchon mit dem Begriff des Monotheismus, d. h. des all-einigen Gottes, *gegeben* iſt. Was die Erſten betrifft, die verwundert ſeyn könnten, eine Lehre, die ſie für eine partiell chriſtliche halten, und der ſie aus dieſem Grunde allein ſchon den Beifall deſſen, was ſie ihre Vernunft nennen, verſagen zu müſſen glauben, — dieſe Lehre im letzten Princip als *identiſch* mit einer Lehre zu finden, auf die ſie ſelbſt bauen, die ſie ſich nicht zu widerſprechen getrauen würden, nämlich der Lehre von dem einzigen Gott: ſo will ich nur Eine Frage an ſie richten. Wenn jene dem Chriſtenthum angeblich allein angehörige Lehre von dem dreieinigen Gott nicht auf irgend eine beſondere Weiſe zuſammenhängt, ja im letzten Princip identiſch iſt mit dem Monotheismus, wie wollen ſie erklären, was doch am Tage liegt und ſie auf keinen Fall in Abrede ziehen können, daß der Monotheismus erſt mit dem Chriſtenthum und durch daſſelbe weltgeſchichtlich geworden iſt? Die andern aber, welche jene chriſtliche Lehre zwar nicht im abſoluten Geheimniß (denn gepredigt ſoll ſie doch werden), aber wenigſtens gern in der Unverſtändlichkeit erhalten wollen, möchte ich fragen, ob ſie denn nicht ſchon an der offenbaren und nicht zu verhüllenden Verlegenheit, in der ſie ſich befinden, wenn ſie die Lehre von dem einzigen Gott entwickeln ſollen, bemerken könnten, daß auch *dieſe* keineswegs eine ſo ganz von ſelbſt ſich verſtehende Lehre iſt, als insgemein und von *ihnen* ſelbſt angenommen wird.

Wenn nach allem dieſem jede Lehre, der es an dem Begriff des all-einen Gottes fehlt, nur Theismus ſeyn kann, ſo war es ein richtiger Takt, welcher die der Offenbarung und daher auch allen *poſitiven* Lehren derſelben Abholden, die von ihren Gegnern Naturaliſten genannt wurden, bewog ſich ſelbſt Deiſten zu nennen. Insbeſondere verſteht man unter Deiſten die ſogenannten Unitarier, d. h. alle, die die Mehrheit in Gott leugnen. In neuerer Zeit (genau weiß ich nicht, wem dieſe ſinnreiche Erfindung gebührt) haben ſich die Theiſten von ihnen unterſcheiden wollen, wahrſcheinlich nur um ſich nicht unbedingt als Naturaliſten zu bekennen, oder weil jede Sekte gern noch eine andere unter ſich hat, gegen die ſie ſich als rein und lauter darſtellen kann. Kant erklärt den Unterſchied ſo: Deiſt ſey derjenige, dem Gott eine bloße blinde Wurzel des Seyns, alſo vorzüglich etwa der Spinoziſt; Theiſt aber ſey der, welcher einen vernünftigen Welturheber annehme. Aber die, welche ſich ehmals Deiſten nannten, z. B. die engliſchen Naturaliſten des 17. Jahrhunderts, waren *auch* nicht alle Spinoziſten, und im Gegentheil, die meiſten derſelben waren vielleicht zu gemäßigte und vernünftige Leute, als daß ſie den Glauben an einen vernünftigen Welturheber nicht ebenſo gut mit ihrem Rationalismus zu vereinigen gewußt hätten, als manche, die ſich heutzutag reine Theiſten oder Rationaliſten nennen. Denn beides kommt doch auf eins heraus. Was nicht Monotheismus iſt, heiße es nun Deismus oder Theismus, iſt dem Chriſtenthum nicht angemeſſen; denn letzteres iſt weſentlich Monotheismus, ſo daß ſein ganzer Unterſchied von der ſogenannten bloßen Vernunftreligion nur darin beſteht, Monotheismus zu ſeyn, und daß die Annahme oder Verwerfung dieſes Monotheismus über die Annahme oder Verwerfung des Chriſtenthums ſelbſt entſcheidet.

Es iſt mir unmöglich, hier eine andere auf die Theologie ſich beziehende Bemerkung zu unterdrücken. Wenn es an dem iſt, und ich glaube den unwiderleglichen Beweis davon geführt zu haben, daß wir nur erſt wirklich von Gott reden, wenn wir von dem — *weſentlich* oder *wirklich* — All-Einigen reden, ſo kann man fragen, wofür wohl dasjenige zu halten ſey, was in der gewöhnlichen Theologie in dem Artikel de Deo vorgetragen wird, dem der Artikel de Deo ut trino erſt folgt? Was kann man dort, wo man die Drei- d. h. die All-Einheitslehre des eigentlichen Monotheismus noch ausſchließt, anders vertragen als eben bloßen Theismus? Wenn dem ſo iſt, ſo kann man ſich nicht ſonderlich wundern, daß der Kampf, den die Theologen gegen den Rationalismus führen, bisher von ſo weniger Folge begleitet war; denn er iſt nicht auf dem Punkt, wo er bis jetzt geführt wird, zu entſcheiden, er muß viel früher entſchieden werden. Auch lehnen ſich die Rationaliſten doch nur gegen die Unverſtändlichkeit der Hauptlehren auf, mit denen das Chriſtenthum ſteht oder fällt, und übrigens iſt es ein ganz billiges Verlangen, daß jeder mit dem was ihm zu glauben angemuthet wird, wenn er es auch nicht ganz einſieht (dazu gehört freilich mehr), aber daß er doch wenigſtens einen Begriff, irgend einen Sinn oder Verſtand damit verbinde. Die Rationaliſten verlangen allgemein menſchliche Lehren. Nur ſehen ſie dieſe freilich in den chriſtlichen nicht — aber die Theologen auch nicht; beide haben ſich alſo nichts vorzuwerfen. Die Unverſtändlichkeit aber kommt nicht von den Lehren ſelbſt, ſondern von den Grundſätzen her, welche die Theologen ſelbſt gleich vornherein aufſtellen. Von dieſen aus gibt es allerdings keinen Weg in das Chriſtenthum, denn ſie ſind ſo leer, in ſich ſo wenig poſitiv (in dem Sinn, in welchem auch die Lehren der Philoſophie poſitive ſeyn ſollen), daß von ſolcher Leerheit und Negativität zu den chriſtlichen Lehren kein verſtändlicher Uebergang iſt, nicht weil ſie chriſtliche oder ihrer Entſtehung nach poſitive, ſondern weil ſie ihrem Inhalt nach poſitive ſind.

Was aber die Meinung betrifft, daß der Begriff der Dreieinheit ein ausſchließlich chriſtlicher ſey, ſo werden wir in der Folge Gelegenheit genug haben, zu zeigen, daß er dieß nicht ſey. Von jeher war es daher gewöhnlich, Fußtapfen und Anzeigen der chriſtlichen Idee in den heidniſchen Religionen aufzuſuchen. Man braucht nicht gerade nur an die indiſche Trimurti zu denken, die, wie ſich ſpäter ergeben wird, nur eine ſehr partielle Form dieſer Idee iſt, — aber eine Dreizahl von Potenzen zeigt ſich als eigentliche Grundlage derſelben[1]. Was ſoll es aber überhaupt heißen: dieſe Idee ſey eine ſpeciell chriſtliche? Aus dem Monotheismus iſt alle Religion, alſo natürlich auch die chriſtliche erwachſen. Das wahre Verhältniß iſt daher gerade das umgekehrte von dem, was man damit ausdrücken will. Nicht das Chriſtenthum hat dieſe Idee, ſondern umgekehrt, dieſe Idee hat das Chriſtenthum erſchaffen; ſie iſt ſchon das ganze Chriſtenthum im Keim, in der Anlage, ſie muß darum älter ſeyn, als das in der Geſchichte erſcheinende Chriſtenthum. Uebrigens iſt meine Meinung nur dieſe: die letzte Wurzel der chriſtlichen Dreieinigkeit liege in der All-Einheits-Idee. Niemand denke alſo, es ſey mit dem, was bis jetzt vorgetragen worden, mit dem Begriff des Monotheismus, auch ſchon jene chriſtliche Lehre mit all' ihren Beſtimmungen gegeben (unſere ganze gegenwärtige Entwicklung hat überhaupt die Mythologie, nicht die Offenbarung im Auge). Es läßt ſich wohl denken, daß dieſer Baum aller Religion, der ſeine Wurzeln im Monotheismus hat, zuletzt nothwendig in die höchſte Erſcheinung des Monotheismus, d. h. in das Chriſtenthum, ausgehe. Die chriſtliche Dreieinigkeitslehre enthält materiell daſſelbe, was unſer Begriff des Monotheismus enthält, aber ſie enthält es in einer Steigerung, bis zu welcher wir jetzt nicht fortgehen können[1]. Daher ich nun vielmehr wünſchen muß, daß Sie dieſe Erinnerung vorerſt ganz bei Seite ſetzen und der fernern Entwicklung als einer rein philoſophiſchen folgen. Ich habe dieſes Zuſammenhangs nicht erwähnt, um etwas darauf zu gründen, vielmehr um jede voreilige Einmiſchung abzuwehren, und kehre daher in die rein wiſſenſchaftliche Entwicklung zurück.

---

[1] Man ſehe nur, wie Plutarch, ohne von dieſer chriſtlichen Lehre etwas zu wiſſen, dieß nachzuweiſen ſucht, de Isid. et Osir. c. 36.

---

[1] Es ſind nur die erſten Linien gezogen, welche vielleicht am Ende und in der letzten Ausführung bis in jene hohe Lehre fortreichen; aber dieß muß ſich erſt zeigen. Noch größer Unrecht würde mir aber geſchehen, wenn man meine Erörterung, die, wie geſagt, ſich auf den Begriff des Monotheismus rein beſchränkt und noch kein weiteres Abſehen hat, wenn man dieſe Erörterungen jenen Deduktionen der Dreieinigkeitslehre gleichſtellen wollte, mit denen man heutzutag ſo leicht bei der Hand iſt.

Fünfte Vorleſung.

Wir haben bis jetzt den bloßen *Begriff* des Monotheismus. Gott, wenn er wirklich iſt, *kann* nur als der All-Einige ſeyn; dieß iſt Reſultat des Bisherigen. Von einem wirklichen Seyn war noch überall nicht die Rede. Jetzt aber fragt es ſich um das wirkliche Seyn. Die beſtimmtere Frage iſt: *Wie* kann Gott auf die jetzt zum voraus beſtimmte Weiſe ſeyn? Unter dieſem Seyn wird ein wirkliches, ein mit Actus verbundenes Seyn verſtanden. Denken wir uns nun Gott unmittelbar auf die vorbeſtimmte Weiſe ſeyend, nämlich ſo, daß er in der erſten Potenz als das rein nicht *Seyende* (als — A), in der zweiten als das rein Seyende (reines + A), in der dritten als *im* nicht Seyn (d. h. im Potenz-Seyn) *ſeyend*, und umgekehrt im ſeyend-Seyn als *nicht* ſeyend (als Potenz, als *Macht* zu ſeyn) geſetzt iſt: denken wir ihn auf dieſe Weiſe ſeyend, ſo iſt leicht einzuſehen, daß in *dieſem* Seyn durchaus *kein* Actus, daß alſo dieſes Seyn auch kein actuelles, *wirkliches* ſeyn würde. Ich ſage: in *dieſem* Seyn wäre kein Actus. Denn Actus, der immer zugleich Bewegung iſt, iſt nur, wo Anfang, Mittel und Ende *außer* einander und ſich ungleich ſind. Wo Anfang, Mittel und Ende in eins fallen oder ineinander ſind, da iſt Nichtbewegung, Nichtactus. Nun ſind aber in dem angenommenen Seyn dieſe drei termini, der terminus a quo, der terminus per quem und der terminus ad quem, dieſe drei ſind nicht *wirklich* auseinander zu bringen. Denn das ſeyn Könnende, ſolange es nur *dieſes* und nicht das *wirklich* Seyende iſt (ſo lang nicht ſelbſt ſeyend), ſo lang iſt es ja dem rein Seyenden oder dem Zweiten *Subjekt*, oder: es iſt das Zweite (in dem prägnanten Sinn, den wir dem iſt früher vindicirt haben), alſo es iſt ihm nicht ungleich, ſondern gleich. Ihm ungleich wird es erſt, wenn es ſich ſelbſt in das Seyn erhebt; ſolang es aber innerhalb des nicht Seyns ſtehen bleibt, iſt es was 2 iſt, nämlich, wie wir ebenfalls früher geſehen haben, eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit mit dieſem. Alle Unterſcheidung macht die Selbſtheit; wo keine Selbſtheit, iſt kein Gegenſatz. Das Seynkönnende iſt in dem rein Seyenden ohne Störung und ohne Widerſpruch. Wir haben 1 (die erſte Potenz) beſtimmt als das ſelbſtiſch ſeyn Könnende, 2 (die zweite Potenz) als das nicht ſelbſtiſch ſeyn Könnende, als das an ſich Unſelbſtiſche. Aber das ſelbſtiſch bloß ſeyn Könnende, nicht Seyende, ſolang es dieſes iſt, iſt wie das an ſich Unſelbſtiſche. Beide ſchließen ſich nicht aus; das ſelbſtiſch bloß ſeyn Könnende ſchließt das Unſelbſtiſche von ſich erſt aus, wenn es wirklich ſelbſtiſch iſt. Die Identität beider Geſtalten beruht eben darauf, daß ſie gegeneinander keine Selbſtheit haben. 1 haben wir beſtimmt als das nicht actu Seyende. Aber auch die zweite Potenz, das rein Seyende, + A, das wir als actus purus beſtimmt haben, iſt eben darum, weil es actus purus iſt, kein actu Seyendes, und inſofern iſt der actus purus = der potentia pura. Ich ſage: was actus purus iſt, iſt eben darum kein actu Seyendes. Denn ein actu-Seyn wird nur da wahrgenommen und angenommen, wo ein Uebergang a potentia ad actum ſtattfindet, wo durch das Seyn irgend ein Widerſtand überwunden wird. Aber gerade dieß fehlt hier, denn als actus purus haben wir eben das erklärt, das ſeyend iſt ohne Uebergang a potentia ad actum. Das auf ſolche Weiſe ſeyende iſt daher auch = Nichts, inwiefern es nicht als ein actu, mit Actus Seyendes gedacht werden kann.

Vergleichen wir die beiden erſten Potenzen mit der dritten, ſo iſt 1, das lautere Seynkönnen, wie das als ſolches ſeyende Seynkönnen, alſo wie 3. Denn 3 iſt von 1 nur dadurch unterſchieden, daß es das als ſolches ſeyende Seynkönnen iſt. Aber dieß iſt eine bloße Beſtimmung in unſerem Begriff, in unſerem Denken, weil 3 doch nicht wirklich das als ſolches ſeyende Seynkönnen iſt. Das als ſolches ſeyende könnte es nur ſeyn, wenn es das nicht als ſolches ſeyende von ſich ausſchlöße. Da aber der Vorausſetzung nach 1 (die erſte Potenz) auch noch reines Seynkönnen iſt, ſo kann 3 es nicht von ſich ausſchließen, d. h. es kann ſich nicht ihm gegenüber als ſolches ſetzen. Solange 1 ſelbſt lauteres Seynkönnen bleibt, iſt es eodem loco mit 3 und von dieſer Stelle nicht zu vertreiben. Um uns dieß anſchaulich zu machen, wollen wir uns ſo ausdrücken: Die erſte Potenz iſt durch den Begriff Gottes als das nicht ſeyn Sollende (als das zum nicht Seyn, zum Myſterium Beſtimmte) geſetzt, dagegen iſt durch eben dieſen Begriff die dritte Potenz geſetzt als das, was ex-iſtiren, das offenbar ſeyn ſoll, als das, dem gebührt zu ſeyn, als das ſeiner Natur nach Seyende, wie 1 das ſeiner Natur nach nicht Seyende iſt. Das nicht ſeyn Sollende aber, ſolang es nur dieſes iſt, nicht wirklich hervortritt, iſt es dem ſeyn Sollenden nicht ungleich; es wird ihm erſt ungleich, wenn es wirklich iſt, wie z. B. in dem Kind das Böſe noch im Guten verborgen und nicht von ihm auszuſchließen iſt. Vergleichen wir nun ebenſo die zweite Potenz mit der dritten, ſo iſt die dritte die als ſolches ſeyende Potenz. Nun haben wir aber ſchon gezeigt: actus purus = potentia pura. Alſo ſchließen ſich auch dieſe beiden nicht aus. Wir haben zwar die dritte Potenz (das als ſolches ſeyende Seynkönnen) als ausgeſchloſſenes Drittes beſtimmt, aber dieſe Ausſchließung iſt keine reelle, ſondern eine bloß logiſche. Die drei ſind eodem loco; denn auch 2 tritt, weil es das nicht actu, ſondern das nur ſeiner Natur, ſeinem Weſen nach ſeyende iſt, ſo tritt es nicht über das Weſen heraus, und alle Unterſchiede gehen in das bloße Weſen zurück. Das ſeiner Natur nach nicht Seyende, ſolang es das actu nicht Seyende iſt, und das ſeiner Natur nach Seyende, ſolang es das auch nicht actu ſeyende iſt, ſind ſich eben darin, gleich, daß jedes bloß naturâ, d. h. bloß weſentlich iſt, was es iſt.

Faſſen wir dieſes Verhältniß vom höchſten Standpunkt auf, ſo iſt Gott von dem bloßen Weſen nur dadurch unterſchieden, daß er das als ſolches ſeyende Weſen iſt. Aber das als ſolches ſeyende Weſen iſt wie das bloße Weſen; es iſt wohl ein Unterſchied im Begriff, im Denken, aber kein realer Unterſchied, kein Unterſchied im Seyn, denn das Seyn des als ſolches ſeyenden Weſens iſt ſelbſt noch (bis jetzt nämlich und wenn nichts anderes geſchieht) = dem Weſen oder ein vom Weſen nicht unterſcheidbares Seyn. Deutlicher vielleicht: das als ſolches ſeyende Weſen iſt vorläufig — ſoweit wir es bis jetzt erkannt haben — ſelbſt auch nur noch im Weſen, im Begriff, nicht im Seyn geſetzt. Ich will mich des ſchon früher gebrauchten Gleichniſſes wieder bedienen. Der geometriſche Punkt läßt ſich auch anſehen als Kreis von unendlich kleinem Durchmeſſer, wo alſo Peripherie, Durchmeſſer und Mittelpunkt zuſammenfallen. Wie ſich nun der Punkt, der Kreis iſt, d. h. den ich als Kreis denke, zu dem bloßen Punkt verhält, ſo verhält ſich das als ſolches ſeyende Weſen, ſolange ich dieß ſelbſt noch bloß denke, zu dem bloßen Weſen. Nun können Sie aber dem Punkt, den ich hier etwa an die Tafel machte, nicht anſehen, ob er bloßer Punkt iſt, oder Punkt, der Kreis iſt; dieſer Unterſchied liegt bloß in meinem Gedanken. Der bloße Punkt und der Punkt, der Kreis iſt, ſind dem Seyn nach von einander nicht verſchieden; das Seyn des letzten iſt wie das Seyn des erſten. In dem letzten denke ich zwar Unterſchiede, aber ich kann dieſe gedachten Unterſchiede nicht auseinander bringen. Die Peripherie iſt eben das, was der Mittelpunkt iſt — nämlich Punkt, und ebenſo der Durchmeſſer iſt was die Peripherie und was der Mittelpunkt iſt — nämlich Punkt. Gerade ſo nun iſt der Unterſchied des bloßen Weſens und des als ſolchen ſeyenden Weſens ein bloßer Unterſchied im Begriff, nicht im Seyn, denn ich kann die Unterſchiede (die Potenzen) im letzteren nicht auseinander bringen; das nicht Seyende, das ich in ihm denke, iſt das nicht actu, ſondern das nur ſeiner Natur nach nicht Seyende, und inwiefern das rein Seyende, das ich in ihm gedacht habe, auch nur das ſeiner Natur nach, nicht actu, ſeyende iſt, ſo ſind dieſe beiden nicht reell unterſchieden, und eben dieß gilt auch von dem Dritten; denn das Dritte iſt vorerſt auch nur das ſeiner Natur nach Potenz und Actus zugleich Seyende[1]. Zu einem wirklichen Seyn alſo würde es erſt kommen, wenn das vorjetzt bloß ſeiner Natur nach nicht Seyende zum actu nicht Seyenden würde. Aber dieß kann es nicht anders werden, als indem es durch einen wirklichen Actus als nicht ſeyend geſetzt wird, und ein ſolcher Actus ſeines nicht-ſeyend-Werdens ſetzt, wie Sie ſelbſt ſehen, voraus, daß es zuvor ſeyend geſetzt ſey; denn, wenn es ſchon nicht ſeyend iſt, kann es nicht als nicht ſeyend geſetzt werden. Nun kann es aber auch wieder vermöge des bloßen Begriffs oder vermöge der bloßen Natur Gottes nicht als ſeyend geſetzt werden (denn eben vermöge dieſes Begriffs iſt es nicht ſeyend); alſo bleibt nichts übrig, als daß es durch göttlichen Willen, durch göttliche That als ſeyend geſetzt werde. Nun möchten Sie vielleicht ſagen: aber eben damit würde ja der göttliche Begriff aufgehoben, und weit entfernt, daß dadurch Gott als wirklich ſeyend geſetzt wäre, würde er dadurch vielmehr als nicht ſeyend geſetzt. Aber

---

[1] In Platons viertem Buch von den Geſetzen findet ſich eine merkwürdige Stelle, die dort als ein παλαιὸς λόγος citirt wird — als eine Sentenz der Orphiker vielleicht oder Pythagoreer, die, wenn man in ihren wahren Sinn

---

eingedrungen iſt, etwa ſo zu überſetzen wäre: Gott Anfang, Mittel und Ende der Dinge in ſich begreifend, macht ſich durch ſeine That einen Weg, oder: dringt zur Bewegung durch, während er ſeiner Natur nach unwandeln würde. Dieß iſt ſo zu verſtehen: Wenn Anfang, Mittel und Ende in eins zuſammenfallen, ſo iſt keine Bewegung. Damit eine Bewegung ſey, muß der Anfang oder terminus a quo, das Mittel oder terminus per quem und Ende, terminus ad quem, außer einander ſeyn. Im göttlichen Begriff ſind, wie wir geſehen, Anfang, Mittel und Ende eins und ſchließen ſich nicht aus. Das Seynkönnende, das das Seyn noch vor ſich hat (das lautere Seynkönnen), und das als nicht ſeyendes noch das Gegentheil ſeiner ſelbſt, das blind Seyende, ſeyn kann (dieß das Nächſte am Seyn, alſo der Anfang) dieſes iſt noch = dem als ſolchen ſeyenden und daher bleibenden Seynkönnen, das das Seyn hinter ſich und gleichſam ſchon überwunden hat (welches das Ende iſt); und ebenſo das, was das Mittel iſt, weil es actus purus, aber nicht actu, ſondern ſeiner Natur nach iſt, iſt es ſelbſt dem Seynkönnenden =, und da es dem erſten, iſt es auch dem dritten =. Die Potenzen ſind alſo vermöge des bloßen göttlichen Begriffs nicht auseinander zu bringen. Wollte man ſich hier, ſolang Gott bloß in ſeinem Weſen oder ſeiner Natur iſt, eine Bewegung denken, ſo könnte dieß nur eine rotatoriſche ſeyn. Denn eine rotatoriſche Bewegung iſt die auf Einem Punkt bleibende. Darum heißt es in jener Stelle: ſoll es zu einer wirklichen Bewegung kommen, zu einem wirklichen Weg Gottes (denn Bewegung kommt von Weg, und von einem Weg Gottes ſpricht nicht bloß das A. T. und andere morgenländiſche Schriften, ſondern im Zuſammenhang jener Stelle auch Platon, ferner Pindar), ſoll es zu einem wirklichen Weg kommen, ſo müſſen Anfang, Mittel und Ende ſich ungleich werden.

ſo iſt es nicht. Vielmehr eben weil Gott ſeinem Begriff, alſo ſeiner Natur nach, der ſo ſeyende, nämlich der $-A + A \pm A$ ſeyende, oder kürzer geſagt, weil Gott der ſeiner Natur nach und demnach der nothwendig und unaufheblich all-einige (= abſolute Perſönlichkeit) iſt, eben darum kann er actu das Gegentheil ſeyn, indem er, vermöge der Unaufheblichkeit ſeiner Natur, dadurch doch nicht wahrhaft ein anderer wird. Daraus eben, daß in ſeinem Begriff ſchon die erſte Potenz als ſolche und demnach als das nicht Seyende, als $-A$, geſetzt wird, daraus folgt, daß wenn ſie auch wirklich oder actu das Gegentheil davon iſt, ſie dieſes Gegentheil nur iſt, um als ſolches negirt zu werden, und alſo doch actu wieder $-A$ zu ſeyn. Daraus, daß Gott der ſeiner Natur nach und demnach unauflöslich all-einige iſt, folgt gerade, daß, wenn er in jener Potenz, die durch ſeine Natur zur bloßen Potenz beſtimmt iſt, wirklich hervortritt, zwar das rein Seyende ($+A$) von ihr nun ausgeſchloſſen wird, aber ſie wird darum nicht aufgehoben (dieß erlaubt die göttliche Natur nicht, welche die unzertrennlich all-einige iſt). Das Letzte (daß aufgehoben) iſt unmöglich, weil Gott nicht aufhören kann, der All-Einige, d. h. die Einheit der drei Potenzen, zu ſeyn. Das rein Seyende ($+A$) wird alſo dadurch, daß das nicht Seyende poſitiv oder ſeyend wird, nicht aufgehoben, ſondern im Gegentheil, da es zuvor oder dem bloßen Begriff nach das nicht ſich Seyende war, wird es durch die Ausſchließung von der erſten Potenz nur jetzt ein ſich Seyendes, d. h. es tritt in ein eignes Seyn. Indem die erſte Potenz ihm nicht mehr Subjekt iſt (dieß kann ſie ihm nur ſeyn, ſolang ſie nicht ſelbſt ſeyend iſt), indem die erſte Potenz ſich ihm verſagt, ihm nicht mehr Statt gibt, — nicht mehr das es Seyende iſt, ſo wird es eben dadurch genöthigt, in ſich ſelbſt zurückzutreten, ſelbſt Subjekt zu werden, und indem es zuvor das rein Seyende ohne alles Können war, bekommt das rein Seyende — eben durch die Ausſchließung oder Negation, die die erſte Potenz auf es ausübt, ſelbſt ein Können, eine Potenz in ſich, es wird ſelbſtändige Potenz; da aber dieſes Können gegen ſeine Natur iſt (denn es iſt ſeiner Natur nach das rein ſeyende), ſo muß es ſtreben, dieſes

Können, dieſe Negation (denn alles Können iſt eine Negation des Seyns) in ſich wieder aufzuheben, ſich in das was es ſeiner Natur nach iſt, in actus purus wieder herzuſtellen; dieß kann es aber nur, indem es ſeinerſeits ſtrebt, das es Negirende (das es in Negation — in Potenz — Setzende), indem es ſtrebt, das, gleichſam gegen die Natur oder gegen den Begriff ſeyend, poſitiv Gewordene — eben dieſes wieder in ſein urſprüngliches nicht Seyn, in die ihm gebührende und zukommende Potentialität zurückzuführen, ſo daß es ſich als Actus verwirklicht, nicht ſowohl durch einen Uebergang a potentia ad actum in ſich ſelbſt, als durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm. — Eben weil es das ſeiner Natur nach nicht Potenz, ſondern actus purus Seyende iſt, kann es ſich nicht unmittelbar wie das Erſte verwirklichen, das an ſich Potenz iſt und daher unmittelbar a potentia, d. h. von ſich aus, ad actum übergehen kann, ihm muß erſt eine Potenz gegeben werden, um actu zu ſeyn[1]: — alſo es iſt das nur an der zweiten Stelle ſeyn Könnende, das Seynkönnende der zweiten Potenz, und wenn wir das Seynkönnende überhaupt durch A bezeichnen, ſo wäre alſo das unmittelbar a potentia ad actum übergehen Könnende, weil es ſich unmittelbar, ohne etwas anderes als ſich ſelbſt vorauszuſetzen, verwirklichen kann, ſo wäre dieſes das Seynkönnende der erſten Potenz, alſo A^1; das rein Seyende aber, weil es nicht von ſelbſt ſich verwirklichen, d. h. a potentia ad actum übergehen kann, weil ihm erſt gegeben werden muß, das Leben, d. h. die Beweglichkeit in das Seyn in ſich ſelbſt zu haben, ſo iſt das rein Seyende das Seynkönnende der zweiten Ordnung, A^2. (Leicht zu begreifen iſt jedoch, daß jene erſte Potenz das Seynkönnende der erſten Ordnung und demnach A^1 nur iſt, ſofern ſie das ſeyn Könnende bleibt, in ihrer Latenz, im Nichthervortreten [nur als — A iſt ſie A]; denn ſowie ſie hervortritt, hört ſie, wie früher ſchon gezeigt, auf, Potenz, alſo A zu ſeyn; über dem Seyn hört ſie auf, Macht oder Quelle des Seyns zu ſeyn, ſie wird ein Anderes, ein ſich ſelbſt Ungleiches, wir wollen alſo ſagen, ſie hört auf A zu ſeyn und wird B. Durch B wollen wir auch in der Folge dieſe erſte Potenz in ihrer Erhebung — in ihrem Andersgewordenſeyn — in ihrem blinden Seyn bezeichnen). Dagegen nun das rein Seyende, dieſes wird gerade durch die Ausſchließung, durch die Negation, welche die erſte Potenz in ihrem jetzigen Zuſtande als B auf es ausübt, — dadurch wird das rein Seyende erſt in die Potenz erhoben, als das nicht mehr Seyende, ſondern bloß ſeyn Könnende, demnach als A^2 geſetzt. Weil alſo durch das ſeiner Natur nach nicht ſeyende und demnach nicht ſeyn Sollende, weil durch dieſes, wenn es ſeyend wird, das ſeiner Natur nach Seyende nicht aufgehoben wird (dieß erlaubt die göttliche Alleinigkeit nicht, welche eine durch den Begriff Gottes geſetzte, alſo eine nothwendige und unaufhebliche iſt), und weil die beiden ſich jetzt gegenſeitig ausſchließenden Potenzen (B und A^2) doch nicht auseinander können, ſondern, indem ſie ſich ausſchließen, durch die göttliche Einheit dennoch gezwungen ſind uno eodemque puncto zu ſeyn, ſo kann hieraus nichts anderes entſtehen, als ein Proceß, in welchem das, was das rein Seyende ſeyn ſollte, jetzt aber in ſeinem Seyn gehemmt und negirt iſt, eben das, von dem es negirt iſt, ſeinerſeits wieder zu negiren, es wieder in ſein anfängliches Nichts, in ſeine Potentialität zurückzubringen, und ſo ſich ſelbſt als das rein Seyende, als actus purus wieder herzuſtellen ſucht. Wir nehmen hier, wie Sie ſehen, eine Ueberwindlichkeit der dem rein Seyenden entgegenſtehenden Potenz an. Dieſe Ueberwindlichkeit wird Ihnen begreiflich ſeyn, wenn Sie ſich zurückrufen, was früher bemerkt worden iſt, daß nämlich jene Potenz des Anfangs, jenes unmittelbar Seynkönnende eigentlich nichts iſt, als ein ruhender Wille, der durch bloßes Wollen ſich entzündet, activ wird, daß alſo das Seyn dieſes erſten, oder, wie wir es einmal genannt haben, daß B nichts anderes iſt als ein Wollen. Nun iſt in der Welt nichts, das widerſteht, als ein Wollen (alle Widerſtandskraft beſteht nur in einem Wollen), und ſo wie nichts widerſteht als ein Wollen, ſo iſt auch nichts überwindlich als ein Wollen. Wie ein Wollen, das ſich unverſehens in uns erhebt (z. B. ein Zorn und in dieſer Erhebung für einen Augenblick das Beſſere und Höhere unſrer Natur gleichſam von ſeiner Stelle verdrängt und ausſchließt, wie ein ſolches Wollen durch beſänftigenden Zuſpruch dennoch wieder in ſich ſelbſt zurückzubringen, in ſein anfängliches Nichts, die bloße Potenz, aus der es hervorgetreten war, wieder zurückzuführen iſt, und nun allen jenen höhern und beſſern Mächten wieder Raum gibt, daß ſie unſer Inneres wieder erfüllen können: gerade ſo iſt auch jenes Wollen, in welchem das urſprüngliche Seynkönnen ſich als ſeyend erhob, und das wir, — als einen Willen, der eigentlich nicht wirken, nicht wollen ſollte, in ſeinem wirklichen Seyn, den Unwillen nennen können (ſowie Unthat nicht eine That bedeutet, die nicht geſchehen iſt, ſondern die nicht geſchehen ſollte), gerade ſo, ſage ich, iſt auch jener Unwille, d. h. jener gegen die Natur, gegen das was ſeyn ſollte, wirkend gewordene Wille für die höhere Potenz überwindlich. Es ſucht nun aber dieſe — die höhere Potenz ſucht jenes nicht ſeyn Sollende des Seyns wieder zu entſetzen, nicht um dieſes (das Seyn) für ſich zu nehmen, ſondern im Gegentheil um ſich des eignen Seyns, das ihr durch jenes aufgedrungen war, zu entledigen, ſich in die urſprüngliche Selbſtloſigkeit des Actus purus wieder herzuſtellen. Die erſte Potenz aber kann das eigne Seyn, in das ſie ſich erhoben hatte, nicht aufgeben, ohne an ihrer Stelle, gleichſam an die Stelle, die ſie jetzt leer und unerfüllt läßt, ein anderes als ſeyend zu ſetzen, und ſo geht eigentlich der Proceß nur dahin, daß an die Stelle des nicht ſeyn Sollenden wieder das geſetzt werde, dem gebührt zu ſeyn, das eigentlich ſeyn Sollende, und die zweite Potenz überwindet die erſte, nicht um ſelbſt zu ſeyn, ſondern damit dieſe, indem ſie zum ſich-ſelbſt-Aufgeben, zur Exſpiration gebracht wird, damit dieſe in ihrer Exſpiration wieder (wie ſie es dem Begriff oder der Natur des göttlichen Seyns nach iſt), damit ſie in dieſer Exſpiration zum Aushauchenden, zum Setzenden, oder, um uns gleich in mythologiſcher Sprache auszudrücken, zum Sitz und Thron jenes Höchſten werde, dem allein gebührt zu ſeyn, und das, weil ihm das actuelle Seyn durch zwei Potenzen vermittelt iſt, weil es nicht geſetzt iſt von der erſten, noch von der zweiten, ſondern nur von der durch die zweite überwundenen erſten, weil es alſo beide vorausſetzt, ſo iſt es das nur tertio loco ſeyn Könnende, das Seynkönnende der dritten Ordnung, das wir darum in der Folge, wo wir es der Kürze halber nöthig finden, durch A^3 bezeichnen werden, und das, wie wir früher geſehen haben, der als ſolcher ſeyende, der ſich ſelbſt beſitzende Geiſt, das unzertrennliche Subjekt-Objekt iſt.

---

[1] Das hingegen, was ihm eine Potenz gibt, von dem es in Potenz geſetzt wird, kann nicht ſelbſt ein urſprünglich ſeyendes, dieſes muß ein erſt durch Uebergang a potentia ad actum ſeyendes ſeyn.

Dieſes Seynkönnende der dritten Potenz, das wir alſo das unzertrennliche Subjekt-Objekt nennen, iſt der bei ſich bleiben müſſende, der nothwendige Geiſt, der aber auch als ſolcher immer nur eine der Potenzen, obwohl die höchſte, iſt, nicht das Ueberſchwengliche ſelbſt, nicht Gott. Sie können hier den Unterſchied dieſes Dritten, das Geiſt und doch nicht Gott iſt, beſtimmter und deutlicher als früher auffaſſen. Es iſt, ſagten wir, der nothwendige Geiſt, d. h. was nothwendig Geiſt iſt, nur Geiſt ſeyn kann. Aber Gott iſt mehr als dieß, über dieß; er iſt der freie Geiſt, d. h. der auch über das, worin er Geiſt iſt, ſich ſchwingt und frei davon iſt, auch an ſich als Geiſt nicht gebunden, auch dieſen nur als eine Potenz von ſich behandelt, der alſo nicht bloß Geiſt, ſondern ebenſowohl die andern Potenzen iſt, obwohl keine von ihnen für ſich, ſondern nur in der unauflöslichen und unzerreißbaren Einheit. Denn Gott iſt nur in den drei Potenzen, als der alles in allem wirkende, aber eben darum über ſie erhabene, und obgleich in ihnen wirkend, doch von ihnen durch das Unauflösliche ſeiner Einheit oder All-Einheit unterſchiedene.

Vergleichen wir den jetzt dargeſtellten Proceß mit dem früher abgeleiteten Begriff, ſo iſt in dieſem jene erſte Potenz des Seyns allerdings beſtimmt als das nicht Seyende, als das dem Höheren Unterworfene, was ihm Subjekt und gegen es ſelbſt nicht ſeyend iſt. Es iſt beſtimmt als das nicht Seyende, aber es iſt nicht geſagt, ob es dieß unmittelbar oder mittelbar ſey. Vermöge des göttlichen Begriffs kann es allerdings nur $-A$ ſeyn, aber nichts verhindert, daß es durch göttlichen Willen, göttliche Freiheit, poſitiv, activ werde. Dieſe Freiheit iſt Gott eben durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur, — dadurch gegeben, daß ſeine All-Einheit eine nothwendige iſt, woraus folgt, daß Er immer und nothwendig der All-Eine iſt, wie er auch ſey. In dieſem Sinn oder auf dieſem Standpunkt kann man ſagen, daß die Nothwendigkeit Gottes ſeine Freiheit, inſofern Nothwendigkeit und Freiheit eins in ihm iſt. Aber es kommt bei ſolchen Formeln alles auf den richtigen Verſtand derſelben an. Das Gefährliche der Philoſophie iſt eben, daß durch bloße formelle Combination manche Formel herauszubringen iſt. Aber die Philoſophie iſt nicht wie die Mathematik, die Formeln auch für nicht wirkliche Dinge hat. In der Philoſophie nützt mir die Formel nichts ohne die Sache, und es kann der Philoſophie nichts Schlimmeres geſchehen, als wenn Formeln, die ſich auf die Kenntniß der Sache gründeten, von ſolchen nachgeſprochen oder angenommen werden, welche nie von der Sache wußten. Nichts verhindert, ſagte ich, daß jene Potenz des Seyns, welche dem Begriff nach immer Potenz ſeyn ſollte, in Actus ſich erhebe — nicht um Actus zu bleiben, ſondern um actu negirt, actu als Potenz geſetzt zu werden, wodurch alſo der Begriff (oder die an ſich unaufhebliche und unauflösliche göttliche Natur) ſich dennoch behauptet. Gott iſt nur äußerlich und dem Schein nach ein anderer, innerlich derſelbe. Die Potenzen in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung und ihrer gegeneinander verkehrten Stellung ſind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verſtellte Gott; ſie ſind der verkehrte Eine, inwiefern, dem Schein nach, das was verborgen, nicht wirkend ſeyn ſollte, offenbar und wirkend, das was poſitiv, offenbar ſeyn ſollte, negirt und in Potenz-Zuſtand geſetzt iſt. Die Potenzen in dieſer Stellung ſind inſofern das heraus- oder umgekehrte Eine (deſſen Inneres äußerlich, deſſen Aeußeres innerlich iſt), Universum (denn dieß Wort bedeutet eben nichts anderes als das gleichſam umgewendete Eine. Die Philologen unter Ihnen werden nicht als Einwendung dagegen anſehen, daß Lucretius, der einzige Dichter, bei dem meines Wiſſens das Wort universum oder ein davon abgeleitetes vorkommt, die erſte Sylbe kurz braucht, während die erſte von unus lang iſt. Das Wort war eben im Hexameter nicht anders zu brauchen und kann nichts anders ſeyn als eben — unum versum). — Wenn wir indeß die Potenzen in ihrer jetzigen Geſtalt das Univerſum nennen, ſo dürfen Sie darunter noch nicht das materielle Univerſum denken, das Univerſum inwiefern es aus concreten Dingen beſteht. Dieſes Univerſum iſt noch die Welt der reinen Potenzen, und inſofern noch immer eine rein geiſtige Welt.

Die Potenzen ſind in dieſer Stellung, worin ſie das unmittelbar Aeußerliche der Gottheit ſind, durch eine universio geſetzt; dieſe universio iſt das reine Werk des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit. Indem jene Potenz des Anfangs, die, nach dem Begriff, nicht ſeyend ſeyn ſollte, ſeyend iſt, ſo iſt ſie inſoweit affirmirt, aber da ſie nur affirmirt iſt, um negirt zu werden, ſo iſt ſie ja doch eigentlich negirt, und die ſcheinbare Affirmation iſt nur das Mittel ihrer actuellen Negation, ſowie die ſcheinbare Negation der andern Potenzen nur das Mittel ihrer actuellen Affirmation oder Poſition. Das göttliche Seyn iſt in jener Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, ſondern nur ſuſpendirt, aber die Abſicht dieſer Suſpenſion iſt keine andere, als es wirklich, actu zu ſetzen, was auf andere Weiſe nicht möglich war. Dieſer ganze Proceß iſt nur Proceß der Erzeugung des göttlichen Seyns — der theogoniſche Proceß, deſſen allgemeinſter und höchſter Begriff alſo nun gefunden, deſſen Begriff als ein höchſt reeller dargethan iſt. Und ſo iſt denn nun durch dieſes Wunder der Umſtellung oder Umkehrung der Potenzen das Geheimniß des göttlichen Seyns und Lebens ſelbſt erklärt. Es iſt damit zugleich ein allgemeines Geſetz der göttlichen Handlungsweiſe auf das höchſte Problem aller Wiſſenſchaft, auf die Erklärung der Welt angewendet.

Schon immer haben die, welche am Tiefſten in das Geheimniß der göttlichen Wege hinein geſehen, behauptet, daß Gott alles κατά τινα οἰκονομίαν, d. h. nach einer gewiſſen Verſtellung thue, daß er meiſt das Gegentheil darlege von dem, was er eigentlich will[1]. Niemand hat daran gedacht, dieß auch auf die Erklärung der Welt ſelbſt anzuwenden. Auch das Daſeyn einer von Gott verſchiedenen Welt (denn die Potenzen in ihrer

---

[1] Κατ' οἰκονομίαν fieri aliquid dicitur, cum aliud quidpiam specie tenus geritur, quam quod vel intenditur, vel revera subest. Suicer, Th. E. T. II, p. 450.

Spannung ſind nicht mehr Gott) beruht auf einer göttlichen Verſtellungskunſt, die zum Schein bejaht, was ihre Abſicht iſt zu negiren, und umgekehrt zum Schein negirt, was ihre Abſicht iſt zu bejahen. Was die Welt überhaupt erklärt, erklärt auch den Lauf der Welt, viele große und ſchwere Räthſel, die das menſchliche Leben im Ganzen und im Einzelnen darbietet. Nicht umſonſt werden wir darum ſo oft in der Schrift erinnert, klug zu ſeyn — nicht im gemeinen Sinn des Worts, ſondern daß wir uns durch den äußern Anſchein der Dinge und des Weltlaufs nicht täuſchen laſſen, ſondern im Seyn das Nichtſeyn, im Nichtſeyn das Seyn erkennen. Gott iſt, wie die Schrift ſelbſt ſagt, ein wunderlicher Gott[1].

Ich bemerke über den jetzt erreichten Begriff eines theogoniſchen Proceſſes noch Folgendes: Unſere gegenwärtige Unterſuchung wurde eben veranlaßt durch den Begriff des theogoniſchen Proceſſes, auf den uns formell nothwendige Schlüſſe geführt haben, aber mit dem wir keinen Gedanken zu verbinden wußten. Unſere Meinung war nämlich, daß jener theogoniſche Proceß im Bewußtſeyn ſelbſt objektive Bedeutung habe. Dieß angenommen aber muß der Begriff theogoniſcher Proceß auch unabhängig vom menſchlichen Bewußtſeyn eine Bedeutung haben. Eine Bewegung aber, in der Gott wirklich ſich erzeugte oder erzeugt würde, ſcheint allen angenommenen Begriffen zu widerſtreben. Da Gott ſelbſt oder ſeinem Weſen nach unerzeugt iſt, könnte wenigſtens der Begriff eines gotterzeugenden Proceſſes ſich nur auf ein aufgehobenes göttliches Seyn beziehen. Aber ein ſolches auch nur zu denken, fehlten uns alle Mittel. Durch die bisherige Erörterung über den Begriff des Monotheismus ſehen wir uns nun auf einen Punkt geſtellt, wo eine ſolche Aufhebung des göttlichen Seyns nicht mehr ſo ganz unverſtändlich ſcheint.

---

[1] Schon vor vielen Jahren ſchrieb ich einem berühmten Franzoſen aus der guten alten Zeit, der ſo ziemlich atheiſtiſch geſinnt, dabei aber ein ſehr gutmüthiger Mann war, wie viele dieſer Art (gutmüthiger als die Bigotten, die ihm gefolgt ſind), in ſein Stammbuch: „Die Welt iſt nur das ſuſpendirte göttliche Seyn. Er lacht über die, die ſich dadurch anführen laſſen, und in Berückſichtigung des Vergnügens, das ihm ihre Treuigkeit gewährt, wird er ihnen einſt gnädiglich verzeihen, ihn geläugnet zu haben“.

Die Aufhebung des göttlichen Seyns, welche die Vorausſetzung des theogoniſchen Proceſſes iſt, kann natürlich nicht ſchlechthin geſchehen: dieß iſt unmöglich. Die Aufhebung iſt eine bloß temporäre, ſie iſt nur Suſpenſion. Hiebei verhält ſich nun, wie Sie wohl ſehen, jenes conträre Seyn zunächſt und unmittelbar als das das göttliche Seyn negirende, mittelbar aber und in ſeinem Ende — wo es nämlich wieder in das Können, ins urſprüngliche nicht Seyn überwunden iſt, verhält es ſich als das das göttliche Seyn ausdrücklich ſetzende, Gott bejahende, im Uebergang aber, d. h. im Proceß, als das das göttliche Seyn erzeugende, theogoniſche Princip. Ehe wir jedoch dieß näher entwickeln, liegt uns daran, zu zeigen, wiefern nun mit der universio und der dadurch bewirkten Scheidung der Potenzen Monotheismus als Dogma gegeben, eben damit aber auch die (objektive) Möglichkeit des Polytheismus vorhanden iſt.

Betrachten wir nämlich das Ganze nach oder in der universio, ſo ſind die einander ausſchließenden und in gegenſeitiger Spannung befindlichen Potenzen das Aeußere und Exoteriſche der Gottheit. Sie ſind nun eine wahre, eine wirkliche Mehrheit — (da ſie im Begriff, wie wir geſehen, nicht auseinander zu bringen waren, ſich nicht ausſchloſſen, ſchließen ſie ſich jetzt wirklich aus, indem jede der drei Potenzen in ihr eignes Selbſt und in Spannung gegen die andern getreten iſt. Der Grund der Ausſchließung, die alles ausſchließende, alles in Spannung ſetzende Potenz iſt eben die erſte, jenes Princip des Anfangs, das nicht ſeyend ſeyn ſollte; dieſes als omnia excludens iſt, wenn wir an die andere Bedeutung des lateiniſchen excludere denken, wo es ſo viel als parere bedeutet, die omniparens natura oder potentia *). Die Potenzen

---

*) Von den drei Potenzen verhält ſich die erſte als das ſelbſt nicht Auszuſchließende, aber alles andere Ausſchließende. Als das nur nicht Auszuſchließende — nicht eigentlich zu Bejahende, ſondern nur nicht zu Verneinende haben wir ſie ſchon gleich anfangs kennen gelernt. Aber eben als die ſelbſt nicht auszuſchließende iſt ſie die alles ausſchließende (omnia excludens), wobei es ganz zweckmäßig iſt, nicht bloß die logiſche, ſondern zugleich die reale Bedeutung des Worts excludere im Auge zu haben = parere. (Hier ſieht man, wie die logiſchen Begriffe zugleich reale, lebendige Begriffe ſind, was ſie durch ihre eigne, d. h. ſelbſt wieder

in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung alſo ſind das Aeußere, Exoteriſche, das Innere, Eſoteriſche aber iſt Gott. Er iſt der in allen Potenzen eigentlich Seyende, Er iſt es, der im nicht Seyn ſeyend iſt, Er der alles wirkende, wie ein Apoſtel ſagt: ὁ τὰ πάντα ἐνεργῶν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ[1], wo ſogar der doppelte Wille angedeutet iſt; denn das θέλημα iſt der äußere, der die Spannung ſetzende Wille (der als unzerreißbarer Wille, als abſolut Urſächliches bleibt, ſelbſt nicht in die Spannung eingeht, ob er gleich auch jetzt ebenſowenig, als in der urſprünglichen Einheit, außer den Potenzen zu denken iſt — etwa als Viertes, noch beſonders Exiſtirendes[2], ſondern er iſt in ihnen, ohne darum ſie ſelbſt zu ſeyn — er iſt eben darum in ihnen als der allergeiſtigſte — er iſt nicht außer den verkehrten, ſondern in den verkehrten, der alles in allem wirkende), die βουλή iſt der eigentliche Wille, der Wille, in dem die Abſicht iſt[3], der die Spannung nur als Mittel und vielmehr die Einheit will, die im bloßen Begriff unwirklich war — die Einheit alſo als eine verwirklichte[4]. Nun iſt Gott, der in jeder Potenz etwas anderes thut und will (nämlich dem θέλημα oder dem äußern Willen nach); denn in B will er das blinde Seyn, das er in A^2 negirt und überwindet; aber dem wahren, inneren Willen nach iſt er nur Einer, der nur Eines, nämlich die Einheit will: ſie iſt die Abſicht. Man kann ſagen: Gott ſey in jeder Potenz eine andere Perſönlichkeit; denn die Perſönlichkeit, welche B will, iſt offenbar eine andere, als die, welche B überwindet; aber er ſelbſt wird dadurch nicht Viele oder Mehrere; Er ſelbſt bleibt Einer. Auf dieſem Standpunkt iſt alſo nun etwas der chriſtlichen Lehre von

---

bloß logiſche Bewegung niemals werden können. Gegen dieſe zugleich logiſchen und realen Begriffe mit den bloß logiſchen Begriffen angehen zu wollen, iſt nicht viel beſſer, als mit bleiernen Soldaten gegen wirkliche, lebende zu Feld ziehen).

[1] Eph. 1, 11.

[2] Vergl. den vorhergehenden Band S. 313.

[3] Vergl. das bedeutende „βουληθείς" Jac. 1, 18.

[4] Gott macht die in ſeinem Selbſtbegriff geſetzte Einheit, damit ſie wirklich geſetzt ſey, zum Ziel und Ende eines Proceſſes, der darum nothwendig von einer Aufhebung der Einheit ausgeht.

den drei Perſönlichkeiten Gottes Aehnliches, und wir ſehen, *wie* dieſe Lehre mit dem Monotheismus zwar zuſammenhängt, aber ſchon eine höhere Anwendung des im letzten gedachten Begriffs iſt[1]. Dürfen wir annehmen, was noch nicht nachgewieſen iſt, aber noch nachgewieſen werden wird, daß der durch die universio geſetzte Proceß der Proceß der Schöpfung iſt, ſo beruht die Schöpfung eigentlich auf der Wirkung Gottes in drei verſchiedenen Perſönlichkeiten. Es ſind dieſe Elohim, welche die *innere*, die eſoteriſche Geſchichte der Schöpfung bilden, wie ſie denn in der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte vorgeſtellt ſind, wo ſie miteinander berathſchlagen über die Schöpfung, indem ſie ſagen: Laſſet uns Menſchen machen! Wäre nun der Menſch im Innern geblieben, wie er es urſprünglich war, ſo würde er mit dieſen göttlichen Perſönlichkeiten als ſolchen, dieſen Elohim ſelbſt verkehren. Aber der Menſch iſt aus dem Innern herausgeworfen, und auf dieſem bloß äußern oder exoteriſchen Standpunkt iſt er auch den bloßen Potenzen für ſich anheimgefallen. Auf dieſem Standpunkt iſt nun der Polytheismus *möglich*, und auf eben dieſem Standpunkt hat nun auch der Monotheismus als *Dogma* erſt Bedeutung. Dogma iſt nur was einen Gegenſatz hat. Die Lehren der Mathematik, der reinen Vernunftwiſſenſchaften überhaupt, die keinen Gegenſatz kennen, apodiktiſche Wahrheiten ſind keine Dogmen[2]. Erſt auf dem gegenwärtigen Standpunkt alſo hat der Monotheismus als Dogma *Sinn*. Hier erſt iſt mit Verſtand zu ſagen: daß außer Gott, nämlich außer dem weſentlich All-Einigen kein anderer Gott iſt (nicht: kein anderer Gott ſeyn kann, wie auf dem frühern Standpunkt, wo *alles* Seyn bei Gott, außer ihm alſo — nicht kein anderer, ſondern nicht die *Möglichkeit* eines andern iſt. Hier aber können wir nun ſagen, daß außer Gott, außer dem weſentlich, dem nothwendig all-einigen kein anderer iſt, oder daß der weſentlich All-Einige der einzige *Gott* iſt[1]. Dazu — dieß ſagen zu können, — dazu gehört 1) daß *überhaupt* erſt etwas außer Gott ſey. Denn auch hier iſt der Monotheismus *reſtriktiv*; es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott, ſondern nur, daß das außer *Gott* Seyende (was demnach hier ſchon vorausgeſetzt wird, auf dem allererſten Standpunkte aber, wo Gott nur noch das Seyende ſelbſt, das allgemeine Weſen iſt, nicht vorausgeſetzt werden kann), es wird nicht geleugnet, daß *etwas* außer Gott ſey, ſondern nur, daß das außer Gott Seyende Gott ſey, nicht das Seyn, nur die Gottheit wird von dieſem geleugnet. Der Sinn des Satzes iſt nicht: nur der All-Einige Iſt, ſondern: nur der All-Einige als *ſolcher*, d. h. der weſentlich All-Einige (der All-Einige, der es iſt, und als ſolcher ſelbſt in der Zertrennung beſteht) iſt der wahre Gott. So wie nämlich auf dieſem Standpunkt erſt von dem einzigen Gott die Rede ſeyn kann in dem Sinn, daß ein *Gott außer* ihm geleugnet wird, ſo kann auch hier erſt von dem *wahren* Gott die Rede ſeyn, wie aus Folgendem erhellen wird. Nämlich um [illegible] zu können, daß *außer* Gott kein anderer Iſt, dazu gehört 1) (wie [illegible]en geſagt) daß überhaupt Etwas außer ihm iſt, was erſt auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Fall iſt, da die Potenzen allerdings etwas *außer* Gott (wenn nicht extra doch praeter Deum) ſind; 2) gehört dazu, daß dieſes außer Gott *Seyende* nicht ſchlechthin *Nicht*-Gott ſey, wie es z. B. die concreten und bloß gewordenen Dinge ſind, die ja gar keine Vergleichung mit Gott zulaſſen (wollte man ſagen, es werden doch im Polytheismus auch concrete Dinge göttlich verehrt, z. B. von Fetiſch-Anbetern ſogar Steine, Klötze, Thierklauen u. ſ. w., ſelbſt in Aegypten ſey Thieren, wie dem heiligen Stier Apis, göttliche Verehrung erzeigt werden — allein 1) wäre ja möglich, daß ſelbſt innerhalb des Polytheismus wieder Entartungen oder Ausartungen ſtattgefunden hätten; die *urſprüngliche* Verehrung im Polytheismus bezog ſich gewiß auf etwas anderes als auf concrete Dinge; 2) wenn man dieß nicht annehmen will, ſo iſt z. B. ſelbſt bei dem Fetiſch-Anbeter noch ſehr zweifelhaft, ob ſeine Verehrung dem Concreten als *ſolchem* gilt, und ob dieſes nicht etwas bloß Zufälliges bei ſeiner Andacht iſt) alſo um ſagen zu können, daß außer Gott kein anderer Gott iſt, gehört 2) dazu, daß das außer Gott *Seyende* nicht etwas iſt, das gar nicht als Gott gedacht werden kann, wie die bloß gewordenen Dinge, ſondern das allerdings auf gewiſſe Weiſe als Gott gedacht werden kann, ob es gleich nicht Gott *iſt*, und eben dieß iſt die Natur der jetzt in Spannung und gegenſeitiger Ausſchließung geſetzten Potenzen des göttlichen Seyns: denn ſie ſind allerdings aliquid praeter Deum. Aus der Einheit geſetzt ſind ſie nicht Gott, aber ſie ſind darum nicht Nichts, ſondern allerdings Etwas, und von der andern Seite ebenſowenig ſchon concrete Dinge, ſondern geiſtige Weſen, potentiae purae et ab omni concretione liberae et immunes, wie man lateiniſch ſagen könnte, äußere Elohim, wenn ſie auch nicht jene *inneren* ſind, und obwohl nicht Gott, doch auch nicht ſchlechthin *Nicht*-Gott, nämlich nicht auch dem Stoff nach *nicht* Gott; ſie ſind die aus ihrer Gottheit geſetzten Potenzen, die aber eben darum die Möglichkeit an ſich haben wieder in ihre Gottheit geſetzt zu werden, daher ſie, zwar nicht actu, aber potentiâ oder δυνάμει allerdings Gott ſind, ſo wie ſie ſchon jetzt und ſelbſt in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung wenigſtens die Gotterzeugenden, die *theogoniſchen* Potenzen ſind. — (*Sie* ſehen, wie wir dem Gegenſtand unſrer Unterſuchung nun ſchon ganz nahe gekommen. Nach griechiſchem Sprachgebrauch ſind Mythologie und Theogonie gleichbedeutende Ausdrücke. Herodotos ſpricht ſogar von einer Theogonie der Perſer. Unſere Hauptquelle für griechiſche Mythologie iſt das Gedicht des Heſiodos, welches Theogonie genannt iſt).

---

[1] Der Monotheismus hängt mit der Dreieinigkeitslehre (ſ. oben S. 79) zuſammen, aber iſt nicht daſſelbe.

[2] Seit Kant iſt es allgemein angenommen, den Spinozismus vorzugsweiſe als Dogmatismus, ja als das vollendetſte Syſtem des Dogmatismus vorzuſtellen, wogegen, wenn bloß von der Methode die Rede iſt, nichts Erhebliches einzuwenden ſeyn möchte. Soll es ſich aber auf den Inhalt des Syſtems beziehen, ſo muß man im Gegentheil ſagen: die Eigenthümlichkeit deſſelben beſtehe vielmehr im gänzlichen Mangel alles Dogmatiſchen und Poſitiven, und es ſey das vollendetſte Syſtem des Undogmatismus.

---

[1] Dort kam die Einzigkeit nicht vom Gottſeyn; denn vermöge jener Ausſchließlichkeit (abſoluten Einzigkeit, wie wir ſie nannten) iſt er vielmehr ſelbſt erſt Gott. Hier aber kommt die Einzigkeit vom Gottſeyn. Wir könnten ſagen: ſie iſt nicht bloße *Einzigkeit* Gottes, ſondern *Gottes*-Einzigkeit. — Es iſt hier eine Einzigkeit behauptet, die *in Gott ſelbſt* iſt: nicht eine bloß *natürliche*, *materielle*, ihm bloß vermöge deſſen, was gerade nicht *Er ſelbſt* iſt, zukommende, ſondern eine *formelle*, actuelle, geiſtige und mit einem Wort *göttliche* Einzigkeit.

Man kann den Monotheismus als Lehre, als Dogma auch ſo ausdrücken: Nur der, welcher der Einzige iſt, der ſeines Gleichen nicht hat, iſt Gott. Dieß ſetzt aber voraus, daß es andere gibt, die nicht Einzige ſind, ſondern die ihres Gleichen haben, und dieß iſt der Fall mit den Potenzen, die unter *ſich* ihres Gleichen und deren keine in *dem* Sinn einzig iſt, daß ſie ihres Gleichen nicht hätte. Es iſt, als ob man dem, welchen man Monotheismus lehrt, ſagte: Halte nicht die für Gott, deren Mehrere ſind und die ihres Gleichen haben, ſondern den, den du als den Einzigen erblickſt, als der nicht auf gleicher Linie mit den Mehreren ſteht, ſondern als ihre Einheit *über* ihnen iſt. Damit aber dieſer Unterricht verſtändlich ſey, wird vorausgeſetzt, daß der ſo Belehrte wirklich neben und außer dem Einzigen Mehrere ſehe, und auch dieſe Mehrere müſſen von einer ſolchen Art ſeyn, daß man von ihnen nicht ſchlechthin, ſondern nur ſofern ſie *Mehrere* (außereinander, ſich ausſchließende ſind) ſagt: ſie ſind nicht Gott. Der Monotheismus (nicht mehr bloß als Begriff, ſondern als Lehre) hätte alſo keinen Sinn, wenn nicht in der That Mehrere ſich gegenſeitig ausſchließende und zwar ſolche da wären, die nicht abſolut, ſondern nur *als Mehrere* und in der gegenſeitigen Ausſchließung nicht Gott ſind, an denen man alſo zugleich anerkennt, daß ſie in der Einheit allerdings Gott ſeyn würden, die als äußere Elohim (wie ſie jetzt ſind) freilich nicht Gott ſind, aber als innere Elohim Gott ſeyn würden. Wie könnten wir auch von dem *wahren* Gott ſprechen, wie wir in dem als Lehre ausgeſprochenen Monotheismus von ihm ſprechen — denn deſſen Sinn iſt: derjenige iſt der wahre Gott, der der Einzige iſt[1] —, wie könnte ich ſo reden, wenn ich nicht außer dem wahren Gott Mehrere vorausſetzte, die bloß *materiell* betrachtet nicht ſchlechthin *nicht* Gott, ſondern die nur nicht der wahre Gott, die alſo allerdings ſcheinbare Götter ſind[2]? Die gewöhnliche Theologie hat außer Gott nichts als die concreten, die erſchaffenen Dinge; der Satz, daß nichts außer Gott Gott iſt, hat alſo bei ihr nur den Sinn, daß die Dinge nicht Gott ſind: aber die bloßen Dinge können weder als falſche, noch als wahre Götter betrachtet werden. Falſche Götter können nur diejenigen ſeyn, die wenigſtens einen Schein von Göttern haben. Aber die bloßen Dinge ſind nicht einmal ſcheinbare Götter. Dagegen die Potenzen in ihrer Zertrennung können, wiewohl irrthümlich, dennoch können ſie als Götter betrachtet werden, weil ſie freilich nicht der wahre Gott, aber doch nicht in jedem Betracht Nicht-Gott ſind. Obgleich ſie in dieſer Spannung und ſoweit ſie in derſelben begriffen ſind, in der That nicht mehr Gott ſind, ſo hören ſie darum doch nicht auf, eben das zu ſeyn, was in ſeiner Einheit Gott iſt, und ſind nicht nur nicht Nichts, und auch nicht etwa — Dinge, ſondern lautre Potenzen, reine und inſofern göttliche Mächte, die, obgleich in der Zertrennung[1] nicht Gott, doch eben darum, nur nicht actu Gott ſind, alſo nicht ſchlechthin, nicht in jedem Sinn, nämlich auch der bloßen Kraft nach Nicht-Gott ſind; aber eben darauf, wie etwas nicht der wahre Gott, und doch auch nicht ſchlechterdings Nicht-Gott, ſondern in der That eine herrſchende Macht ſeyn könne, kommt es bei der gegenwärtigen Unterſuchung an, inwiefern ſie nichts anderes zum Zweck hat, als die Erklärung des Heidenthums oder des Polytheismus. Auch das A. T. widerſpricht in ſehr vielen Stellen nicht die Realität der Götter; ſondern ſagt nur, daß keiner von ihnen der wahre, der eigentliche Gott iſt[2]. Der wahre, der eigentliche Gott, lehrt das A. T., iſt immer nur

---

[1] Der Apoſtel drückt den Monotheismus als Dogma mit den Worten aus: ὁ θεὸς εἷς ἐστι (Galater 30, 20), welches man ſo überſetzen kann: derjenige, der Gott iſt, iſt einzig oder iſt Einer.

[2] Im Monotheismus als bloßem *Begriff* (nicht als Dogma) war dieſe Mehrheit eine bloß potentielle, und es war die Möglichkeit gegeben, dieſe Mehrheit als eine *mögliche Mehrheit* von Göttern zu leugnen, und durch eine Art von Anticipation oder Vorausbehauptung (Prolepſis) zu ſagen, daß dieſe Mehrere,

---

wenn ſie auch wirklich als ſolche hervortreten, doch nicht mehrere Götter ſeyn werden, welches ſo viel iſt als ſagen, daß ſie keine möglichen Götter ſind. War dieß ein voraus für unmöglich Erklären künftiger wirklicher Götter, ſo enthält dagegen der Monotheismus als ausgeſprochenes Dogma, daß außer Gott keine wirklichen Götter ſeyen. Beide Behauptungen aber ſetzen voraus, daß dieſe Mehrere allerdings ſcheinbare Götter ſind.

[1] Das Zertrennende, die Einheit Durchkreuzende (τὸ διαβάλλον τὴν ἑνότητα) iſt die erſte Potenz.

[2] z. B. 2. Sam. 7, 23. Moſes ruft aus: Wer iſt unter den Göttern, wie du? (2. Moſ. 15, 11).

der Einzige, d. h. der, welcher der einzige iſt[1]. — Als dieſer Einzige, in ſeiner Einzigkeit erſcheint er wenn die Potenzen in Spannung geſetzt ſind. Denn die Potenzen ſind ihm = und doch nicht Er ſelbſt. Setzt er ſie daher in Spannung, ſo daß ſie ihm nicht mehr =, ſo erſcheint er nun als Er ſelbſt und ſteht, nachdem er gleichſam die Materie ſeines Seyns von ſich ausgeſtoßen hat, in ſeiner abſoluten Bloßheit da, wo ihm das Weſen = (ſtatt des) Seyns[2]. Der Monotheismus in dieſem Sinne iſt dem Spinozismus geradezu entgegengeſetzt, wo Gott die allgemeine Subſtanz oder das Eine iſt. Solange nämlich Gott bloß abſolut geſetzt iſt, iſt der Gott ſelbſt (Er ſelbſt) gleichſam noch zugedeckt von jenem Seyn, das er als ein Verborgenes in ſich hat. Dort iſt er ebenſowohl πᾶν: er muß ſich alſo davon befreien können, um in ſeiner wahren Einzigkeit zu erſcheinen. — Das urſprüngliche Seyn Gottes iſt eben dieß, daß er die Einheit aller Potenzen iſt. Umgekehrt alſo die Potenzen in ihrer Einheit, Nicht-Differenz, ſind das Seyn Gottes. Indem er ſie alſo in Spannung ſetzt, gibt er dieß Seyn eigentlich auf, und ſo ſteht er ſelbſt nun da, nur als Er ſelbſt, in ſeiner über alles erhabenen Einſamkeit und Einzigkeit. Im Begriff der Einzigkeit liegt der Begriff der Abſonderung, der Ausſcheidung, und man kann ſagen, eben dieß ſey der Urbegriff Gottes, der von allem anderen Abgeſonderte und, weit entfernt das allem Gleiche, vielmehr der nichts Gleiche (ἅτερος τῶν ἄλλων, wie die Pythagoreer ſagen) und in dieſem Sinn Einzige zu ſeyn[3]. Man hat oft geſagt, der höchſte

---

[1] Jeſ. 45, 18.

[2] als οὐσία ὑπερούσιος, überſubſtantielles Weſen, wie die alten Theologen ſich ausdrückten, ſo Pachymeres zu Dion. Areop. de div. Nom. c. 5: Κυρίως οὐσία ἐπὶ θεοῦ οὐκ ἂν λέγοιτο, ἔστι γὰρ ὑπερούσιος. Von Späteren vergl. J. Gerhard, Loc. Theoll. T. III, p. 251. §. 60. Johann von Damask ſagt in dieſem Sinne ſogar, Gott ſey ἀνούσιος. Die Beſtimmung der ὑπερουσιότης iſt übrigens ſchon damit geſetzt, daß er ein Er, kein bloßes Es iſt (denn was ein Er iſt, kann freilich immer auch als ein Es betrachtet werden, aber nicht umgekehrt).

[3] Gott ſelbſt iſt nicht abſolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich ſeyn kann), ſondern abſolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das ſchlechthin Beſtimmte (id quod absolute praecisum est), durch ſeine Natur von

Begriff, unter dem Gott gedacht werden könne, ſey der Heilige. Aber der Heilige iſt ſelbſt ſprachgemäß, wenigſtens im Hebräiſchen, woher uns dieſer Begriff doch eigentlich kommt, der Begriff des von allem Abgeſonderten[1].

---

allem Abgeſchnittene, das abſolut Einſame, und mit einem Wort im höchſten Sinn *Einzige*, ein Wort, das ganz falſch angewendet wäre, wenn Gott nur das *allgemeine Weſen* wäre.

[1] *Anmerkung des Herausgebers.* In einem der vorhandenen älteren Manuſcripte, welche Arbeiten über die Theorie des Monotheismus enthalten, (dem ſchon erwähnten), findet ſich über die Anwendbarkeit *des Begriffs des Numeriſchen* auf Gott Folgendes, zu deſſen Mittheilung hier der Ort zu ſeyn ſcheint. Es heißt dort:

Von *dieſem* Gott, der lauterer Actus iſt, und ſofern er nicht abſolut, ſondern mit ausdrücklicher Unterſcheidung von der Subſtanz gedacht wird, von dem wirklichen Gott *als ſolchem* alſo läßt ſich nun allerdings mit richtigem Sinn ſagen, was von Gott ſchlechthin, wie gezeigt, nicht ohne eine völlig leere Tautologie, ja ſogar nicht ohne Widerſinn zu ſagen war, nämlich daß er nach *außen* einzig, oder *daß kein anderer außer ihm ſey*. Denn hier iſt das Subjekt des Satzes ein anderes als dort. Dort war das Subjekt kein anderes als eben der nur ausſchließlich ſeyn Könnende, von welchem zu verſichern, daß kein anderer außer ihm ſey, rein überflüſſig war. Hier aber iſt das Subjekt vielmehr der (ſubſtantiell) *nicht Einzige*, und jene abſolute, urſtändliche, uneigenſchaftliche Einzigkeit iſt hier eben dieſem nur actu Einzigen, indem er jenes ausſchließliche Seynkönnen gleichſam zur Unterlage ſeines als-Gott-Seyns macht, bloß eigenſchaftlich geworden. Selbſt *numeriſch einzig* kann der *beſtimmte* Gott, wohlzumerken in der Abſtraktion von der Subſtanz, genannt werden. Numeriſche Vielheit, deren Ausdruck A + A + A ... iſt, beruht nämlich darauf, daß Mehrere ſind, die dem zu Grunde Liegenden (der Materie, dem Weſen = A) nach eines, dem Actus der Exiſtenz nach aber verſchieden ſind. Inwiefern nun der wirkliche Gott als Actus unterſcheidbar iſt von dem zu Grunde Liegenden, iſt er dadurch *im Allgemeinen* denjenigen Dingen gleich, die numeriſch viele ſeyn können (während die Anwendung dieſes Begriffs auf Gott ſchlechthin abſolut unmöglich war, weil in ihm noch weder von einem zu Grunde Liegenden, was nur im Verhältniß zu einem Actus gedacht werden kann, noch eben darum von einem Actus die Rede ſeyn kann). Nach jener Unterſcheidung alſo fällt der wirkliche Gott als ſolcher unter den Begriff des Numeriſchen überhaupt. Allein im Beſondern iſt er den Dingen, die numeriſch viele ſeyn können, wieder dadurch ungleich, daß das letzteren zu Grunde Liegende ein unbeſtimmbar ſich wiederholen Könnendes, während das ihm zu Grunde Liegende das ſeiner Natur nach nicht mehrmals ſeyn *Könnende* iſt. Inſofern wird er alſo aus dieſer Klaſſe wieder herausgenommen, und er iſt einzig in einem Sinne, in welchem nichts anderes einzig iſt — ſo daß er des eben angeführten Grundes halber nur einzig *ſeyn kann*.

Nämlich: der wirkliche Gott als ſolcher iſt allerdings (nach außen, was hier

Läßt ſich der Polytheismus ohne die Potenzen nicht erklären, und hat der Monotheismus als Lehre nur Sinn im Verhältniß zu dieſen

---

zunächſt immer hinzugedacht werden muß) actu einzig, weil er eben ſelbſt Actus iſt. Gleichwohl, und obſchon der wirklich (actu) exiſtirende, iſt er doch nicht bloß (oder je nachdem man es nimmt, überhaupt nicht) durch den Actus ſeiner Exiſtenz einzig, denn er iſt ſo einzig, daß das Gegentheil unmöglich iſt. Dieſe ſcheinbar widerſprechenden Beſtimmungen — denn das numeriſch Einzig-ſeyn ſetzt ſchlechterdings Actus voraus, das nur einzig in dieſem Sinn ſeyn Können aber iſt etwas Weſentliches, Subſtantielles — dieſe Beſtimmungen laſſen ſich nur in Folge unſerer Herleitung vereinigen. Nämlich der wirkliche Gott in der Abſtraktion (nicht in der bloßen Unterſcheidung) von der Subſtanz betrachtet, iſt keineswegs der weſentlich und in dieſem Sinn nothwendig Einzige (der nur einzig ſeyn Könnende). Denn es iſt in ihm nichts Weſentliches, weil er lauterer Actus iſt. Dieſer für ſich ſelbſt, abstracto von dem betrachtet, was ihm zur Materie geworden, würde nicht der nothwendig einzige ſeyn, ſondern wenn eben dieſes, was ſich zu ihm als bloßes Weſen (Nichtactuelles) verhält, nicht das nur einzig ſeyn Könnende wäre, ſo wäre im Begriff des actuellen ſelbſt nichts, das hinderte, daß auch ein zweiter actueller wäre. Da aber dieſes das ausſchließlich ſeyn Könnende oder das ausſchließlich Seyende in der bloßen Möglichkeit iſt, dem es ſeiner Natur nach unmöglich iſt mehrmals zu ſeyn, ſo iſt inſofern ein zweiter Gott unmöglich. Der wirkliche Gott iſt alſo numeriſch einzig ſofern Actus, der nur numeriſch einzig ſeyn könnende (inſofern auch nicht numeriſch einzig) zufolge des Weſens. Der wahre Sinn des die Einzigkeit nach außen ausſprechenden Satzes iſt: Der, welcher actu der einzige oder der einzige exiſtirende iſt, iſt zugleich der einzige mögliche exiſtirende. Der Grund dieſer Einzigkeit liegt nicht im Actus, er liegt in der Möglichkeit. Es fehlt nur an der Möglichkeit, an der Vorausſetzung und gleichſam, damit wir uns recht deutlich machen, an der Materie zu einem zweiten Gott. Nicht der Gott, der es iſt, ſchließt andere von ſich aus, denn der Begriff Ausſchließlichkeit findet auf Gott durchaus keine Anwendung, ſondern weil jene Möglichkeit Gottes ſelbſt ſchlechthin ausſchließlicher Natur iſt und nicht mehrmals exiſtiren kann, darum iſt der actuelle Gott nur Einer.

Eben dieſe Anſicht erklärt nun auch manches andere, z. B. warum die Theologen, wie man ſich bei J. Gerhard überzeugen kann, ſo zu ſagen, in Einem Athem die numeriſche Einzigkeit bald ſetzen, bald als eine ſolche wieder aufheben. Ferner die Verſchiedenheit des Ausdrucks, warum ſie nämlich, obwohl keiner unter ihnen iſt, der nicht dieſe Einzigkeit nach außen als eine nothwendige anerkennt, dann meiſt ſich begnügen zu ſagen, daß außer Gott kein anderer ſey. Denn von dem, der lauterer Actus iſt, kann man auch in der That nur ſagen, daß er einzig ſey, obwohl dieß nicht aufhebt, daß er in anderer Hinſicht, nämlich der Materie nach, nur einzig ſeyn könne. Ferner die rein negative Erklärung dieſer Einzigkeit. Denn wenn man den Ausdruck hört: Gott iſt einzig, ſo erwartet man

Potenzen, ſo läßt ſich leicht einſehen, warum Philoſophen und Theologen nicht nur große Schwierigkeit gefunden haben, den Polytheismus zu erklären, ſondern daß ſie auch den Monotheismus ſelbſt (die erſte und weſentlichſte aller Lehren) nicht einmal auf ſolche Weiſe ausſprechen können, daß er einen wirklichen Sinn hat und nicht als eine bloße leere Tautologie erſcheint. Nach der gewöhnlichen Erklärung hätte der Monotheismus nur die Bedeutung, daß außer dem all-einigen Gott nicht noch einer iſt, der auch der all-einige iſt, was eine ſinnloſe Ausſage iſt. Der Polytheismus kann nicht darin beſtehen, daß der wahre Gott, d. h. der weſentlich all-einige, mehrmals, ſondern nur darin, daß dieſer überhaupt nicht, ſondern ſtatt ſeiner nur die zertrennten Potenzen erkannt und für eine Mehrheit von Göttern genommen werden. Wenn ſodann die Zertrennung der Potenzen, wie wir annehmen müſſen, einen Proceß zur Folge hat, ſo iſt alſo auf jeder Stufe der Gott gleichſam im Werden, auf jeder Stufe demnach eine Geſtalt dieſes werdenden Gottes — ein Gott, und da dieſes Werden ein fortſchreitendes iſt, ſo entſteht damit eine Folge, eine Succeſſion von Göttern, und ſo erſt eigentlicher Polytheismus — Vielgötterei.

Nur dieſes alſo: daß ein und daſſelbe, nämlich Gott, Eins und nicht Eins ſeyn kann, oder daß eben das, was in ſeiner überſubſtantiellen Einheit Gott iſt, als Subſtanz zertrennt werden kann (und nicht dieſes leugnet der Monotheismus, ſondern nur daß dieſes Zertrennte Gott ſey), dieß allein macht Polytheismus möglich. Wenn daher Verſchiedene, die über die Mythologie philoſophirt haben, an dem Begriff des Monotheismus ein Mittel zu beſitzen glaubten, um die Unmöglichkeit eines eigentlichen Polytheismus darzuthun, und damit ihrer Hypotheſe, wonach die Götter des Heidenthums nur mißverſtandene Perſonificationen von Naturkräften ſeyn ſollten, unter die Arme zu greifen, ſo zeigt ſich dadurch eigentlich nur, daß das, was dieſe Erklärungen Monotheismus nennen, nicht wirklich Monotheismus iſt. Der Monotheismus kann nicht eine nothwendige Einzigkeit

natürlich den poſitiven, in Gott ſelbſt, nämlich in dem, von dem die Einzigkeit ausgeſagt wird, liegenden Grund derſelben zu vernehmen.

in dem Sinn behaupten, daß Polytheismus eine abſolute Unmöglichkeit wäre. Der Monotheismus kann vielmehr ſelbſt nur Dogma ſeyn, inwiefern der Polytheismus etwas und zwar objektiv Mögliches iſt. Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateiniſche decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, von Lehrſätzen gebraucht wird, einen Entſchluß und dann erſt eine Behauptung. Dogma iſt etwas, das behauptet werden muß, das ſich alſo ohne einen Widerſpruch (einen Gegenſatz) nicht denken läßt. Der Glaube, daß ein einiger Gott ſey, welcher nach dem Ausſpruch eines Apoſtels die Teufel, d. h. die von der göttlichen Einheit völlig abgewendeten Naturen erzittern macht, muß ein ganz anderer und kräftigerer Glaube ſeyn, als der unſerer moraliſirenden Theologen, welche, wie man im Sprüchwort ſagt, Gott nur einen guten Mann ſeyn laſſen und ihn weit ab von der Welt und höchſtens in einem bloß negativen Bezug zu der in der Welt geſetzten Zertrennung der Potenzen denken. Wenn die Potenzen, deren überſubſtantielle Einheit Gott iſt, in der Welt das Aeußere und Offenbare ſind, Gott dagegen das Verborgene, und wenn das menſchliche Bewußtſeyn mit ſeinem erſten Schritt über die urſprüngliche Weſentlichkeit hinaus jenem Reich der zertrennten Potenzen anheimfiel, ſo war der Polytheismus ihm etwas Natürliches, und der Monotheismus hätte ihm im Gegentheil nur erſcheinen können als etwas bloß im Widerſpruch mit der Wirklichkeit zu Behauptendes. Wenn uns dieß anders ſcheint, wenn uns der Monotheismus das Einfachſte von der Welt zu ſeyn dünkt, ſo kommt dieß nur daher, weil unſer Bewußtſeyn — auf eine Weiſe freilich, die jetzt noch nicht erklärbar iſt — aus der reellen Spannung der Potenzen geſetzt iſt, in der ſich die frühere Menſchheit befand; aber in Folge der Richtung, welche ſeitdem die freie Reflexion mehr und mehr genommen hat, ſind wir damit ebenſo ſehr oder ebenſo wohl auch aus der lebendigen Einheit geſetzt und ſo in die völlige Nullität gerathen, welche ſie heutzutag die rein geiſtige oder auch die rein moraliſche Religion nennen[1]. Oder liegt es nicht am Tage, daß zugleich und in demſelben Verhältniß, in welchem die Natur immer mehr jeder Göttlichkeit entledigt, zum bloßen, todten Aggregat herabſank, auch der lebendige Monotheismus ſich immer mehr in einen leeren, unbeſtimmten, inhaltsloſen Theismus verflüchtigte? War es bloßer Zufall und nicht vielmehr ein ganz richtig fühlender Inſtinkt, wenn gegen die wiedererwachende höhere Anſicht der Natur ganz insbeſondre und vor allen andern die Anhänger jenes bloß negativen, abſolut impotenten Theismus ſich erheben? Ein heutiger Rationaliſt dünkt ſich weit über dem blinden Heidenthum ſtehend. Aber das worüber man ſtehen ſoll muß man begriffen haben, nicht es mit armſeligen oder abſurden Hypotheſen wegerklären. Das wahre Urtheil über die Bildung des großen Haufens der ſogenannten Gebildeten möchte dahin ausfallen, daß dieſe mit ihrer ſogenannten Bildung ſich nur auf der entgegengeſetzten Seite der Unwiſſenheit und der Blindheit befinden, von welcher das Heidenthum in ſeiner Blindheit die andere darſtellte.

---

[1] Die lebendige Einheit iſt die, welche zugleich Allheit iſt; durch die Allheit wird die Einheit eine erfüllte, lebendige.

Erſt auf dem jetzt erreichten Punkt der Entwicklung erkennen wir den Monotheismus, wie er im allgemeinen Bewußtſeyn und im Leben hervortritt. Allein er mußte ſelbſt im Leben immer mehr ſeine Bedeutung verlieren, da zu dieſer Bedeutung ſchlechterdings etwas erfordert wird, das außer Gott iſt, und doch nicht ſchlechthin nicht Gott iſt. Nun ſteht aber unſrer Theologie und Philoſophie ſchon ſeit geraumer Zeit zwiſchen Gott und den concreten Dingen nichts in der Mitte, ſie kennen nichts außer Gott als die concreten Dinge. Von dieſen nun aber, welche alle Abzeichen des Gewordenen und zwar des höchſt zufällig, ja nur durch eine Reihe von Zufällen, ſo wie ſie ſind, Gewordenen an ſich tragen, von dieſen ſagen, daß ſie nicht Gott ſind, dieß iſt doch wahrlich kein beſonderer Behauptung werther Inhalt. Wer ſonſt nichts zu ſagen wüßte, könnte ſich mit dieſer Lehre höchſtens an die Negervölker im Innern Afrikas oder an andere Fetiſch-Anbeter wenden.

Wenn dieſe Theorie vom Monotheismus zuerſt die Entſtehung des Heidenthums wahrhaft begreiflich macht, ſo erklärt vielleicht auch die Unterſcheidung zwiſchen dem Gott als ſolchen, oder dem Gott in ſich, dem unſichtbaren, und dem Gott außer ſich, wie er in den zertrennten Potenzen noch immer iſt (denn ſie ſind, wie geſagt, nicht ſchlechthin nicht Gott, ſondern nur der außer ſich geſetzte Gott, nur der verkehrte, der umgekehrte Gott ſelbſt); es erklärt vielleicht dieſe Unterſcheidung zugleich manches Räthſelhafte insbeſondere des A. T., namentlich manche Ausdrücke deſſelben, die auf den eigentlichen Gott, den Jehovah, in ſeiner abſoluten Geiſtigkeit unanwendbar ſind, von dem andern aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß ſie auf die gewöhnliche Art als bloß figürliche Redensart erklärt werden könnten. Nämlich — figürlich ſind ſie freilich, aber nur inwiefern Gott durch jene von ihm frei geſetzte Zertrennung der Potenzen, die gleichwohl in dieſer Spannung immer eins bleiben, — nie abſolut getrennt werden, ſo daß nie und keinen Augenblick die eine für ſich ſeyn könnte —, im Gegentheil werden ſie eben in der Zertrennung fortwährend als eins geſetzt, und eben dieß ſetzt ſie in die Nothwendigkeit des Proceſſes; denn könnten ſie ganz auseinander, ſo wäre kein Proceß: — da ſie alſo immer auf gewiſſe Weiſe eins bleiben, ja nur das umgekehrte Eine ſind, ſo ſind ſie in der That nur der aus ſich ſelbſt herausgeſetzte, figürliche Gott, und auf dieſe Weiſe, ſo nämlich daß jene ſogenannten figürlichen Ausdrücke zwar nicht von Gott nach ſeinem Weſen, aber wohl ſofern er in den geſpannten Potenzen exiſtirt, gebraucht werden, — nur auf dieſe Weiſe kann man jene Ausdrücke figürlich nennen. Es iſt ein großer Unterſchied, ob die Potenzen für den Gott ſelbſt, oder ob ſie überall nicht für Gott, nämlich auch nicht für den figürlichen Gott erkannt werden — auch dieß iſt eine Art von Atheismus, und eben darum zeigt ſich der bloß abſtrakte Theismus ſo ganz unfähig, nicht nur jene Ausdrücke[1], ſondern auch ſo manche andere Erſcheinungen zu begreifen, unter denen eben die des Heidenthums und der Mythologie die hervorragendſte iſt.

---

[1] Vielleicht gehört hieher auch jene nicht ſeltene Ironie, wenn gegen die gewöhnliche Art das Hauptwort Gott im Singularis mit dem (ein Thun anzeigenden) Zeitwort in der Mehrzahl verbunden wird, wie Hiob 35, 10: „Gott, meine Schöpfer" d. h. die (actu) Mehrere ſcheinen und nur Einer ſind.

Und ſo habe ich Ihnen denn nicht bloß den wahren Begriff des Monotheismus, ſowohl ſofern er bloß Begriff als inwiefern er Ausſage iſt, gezeigt, ſondern auch gezeigt, wie von dieſem aus Polytheismus als etwas gewiſſermaßen Natürliches — nicht außer aller Möglichkeit Liegendes — erſcheine. Nachdem ich nun dieß vom Monotheismus im Allgemeinen gezeigt, bleibt mir noch übrig, den Monotheismus im menſchlichen Bewußtſeyn und von dieſem den Uebergang zur Mythologie (zum Polytheismus) ebenfalls im menſchlichen Bewußtſeyn zu zeigen.

Sechste Vorleſung.

Wir fragen alſo: Hat der Monotheismus ein urſprüngliches Verhältniß zum menſchlichen Bewußtſeyn? Um aber dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir zuvor den Proceß erklären, durch welchen Bewußtſeyn überhaupt geſetzt iſt. Wir kehren daher wieder auf den durch die göttliche universio geſetzten Proceß zurück, von welchem wir bereits wiſſen, daß er ein theogoniſcher iſt. Die ganze lebendige Verkettung, in der wir die Potenzen während der Spannung ſehen, wo ſie ſich gegenſeitig ausſchließen, ohne doch auseinander zu können, dieſe ganze lebendige Verkettung iſt nur die Verwirklichungsweiſe des (auf andere Art) nicht ſeyn könnenden abſoluten Geiſtes, der in ſeiner letzten Produktion, im Ziel dieſes ganzen, ſeinen Zweck per contrarium erreichenden Wirkens, der alſo, wenn die drei Potenzen ſich wieder decken, wenn das blind Seyende zum reinen Seynkönnenden zurückgebracht iſt = dem als ſolchem geſetzten Geiſt iſt — dann, ſage ich, iſt jener Geiſt wirklich als abſoluter, über allen Potenzen ſtehender Geiſt verwirklicht.

Wozu nun aber, kann man fragen, dieſer Proceß, in welchem ſich der Gott als ſolcher verwirklicht?[1] Für ihn ſelbſt bedarf es dieſer

---

[1] Vor dem Proceß hat ſich Gott im Vorbegriff ſeines Seyns als den All-Einen. Es wurde dieſes auch ſein urſprüngliches Seyn genannt. Durch den Proceß verwirklicht er ſich als den All-Einen, d. h. er macht ſich actu zu dem, was er zuvor ſchon naturâ iſt. Wäre er nicht naturâ oder dem Begriff nach der All-Eine, könnte er ſich auch nicht actu dazu machen.

Verwirklichung nicht. Auch ohne dieſelbe weiß er ſich als den unüberwindlichen All-Einen. Für ihn wäre alſo dieſe Bewegung, dieſer Proceß ohne Reſultat. Was kann ihn alſo zu dem freien Entſchluß bewegen, in dieſem Proceß hervorzutreten? Der Grund zu dieſem Entſchluß kann nicht ein Zweck ſeyn, den er in Bezug auf *ſich* erreichen wollte. Es muß etwas außer ihm (praeter ipsum) ſeyn, was er durch dieſen Proceß erreichen will, das noch nicht *iſt*, aber durch dieſen Proceß entſtehen ſoll. Dieſes noch nicht Seyende, aber durch jenen Proceß Mögliche könnte nun, wie Sie leicht einſehen, nur das Geſchöpf ſeyn, das Gott als ein künftiges, mögliches erſähe. Hieraus folgt alſo, daß jenem Proceß, den wir bereits als theogoniſchen bezeichnet haben, entweder *kein* Zweck zu denken, oder daß er zugleich der Proceß der Schöpfung ſeyn muß. Dieß iſt aber vorerſt ein bloß dialektiſcher Schluß. Es iſt noch nicht durch die That nachgewieſen und gezeigt. Es muß alſo dargelegt werden, daß der von uns als theogoniſch erkannte Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung (der indeß von Schöpfungsthat zu unterſcheiden, nur die Folge von dieſer iſt[1]), es muß gezeigt werden, daß die Principien oder Potenzen, die wir als Potenzen eines theogoniſchen Proceſſes kennen gelernt haben, daß eben dieſe zugleich als Urſachen eines *möglichen* Entſtehens *zuvor nicht vorhandener Dinge* ſich verhalten. Bemerken *Sie* hiebei: bis jetzt war noch nichts Concretes. Bis hieher war in unſrer Entwicklung noch alles rein geiſtig. Selbſt jenes conträre Princip, das als Stoff, als modificables Subjekt dem ganzen Proceß zu Grunde liegt, iſt für ſich noch nichts Concretes, es iſt = einem wirkend gewordenen Wollen, bis jetzt, d. h. ehe es von der entgegengeſetzten Potenz afficirt iſt, in ſeiner Schrankenloſigkeit vielmehr das allem Concreten Entgegengeſetzte. *Hier gehen* wir alſo erſt zum Concreten fort. Denn dieſes entſteht erſt aus der Zuſammenwirkung der Potenzen. Um dieſes zu zeigen, und alſo zugleich zu zeigen, wie aus dieſer Zuſammenwirkung zuvor nicht Vorhandenes hervorgehe, müſſen wir uns noch einmal den durch die Spannung und die gegenſeitige Ausſchließung der Potenzen geſetzten Proceß im Allgemeinen vergegenwärtigen. Ich wiederhole gern. Denn mit dieſen Potenzen haben wir im ganzen folgenden Verlauf zu thun. Es iſt wichtig, ſie oft zu betrachten und mit ihnen vertraut zu werden, um ſie künftig in jeder Geſtalt wieder zu erkennen.

---

[1] Von der Schöpfungs*that* kann erſt in der Darſtellung der poſitiven Philoſophie die Rede ſeyn, nicht hier, wo die Abſicht nur die war, auf *analytiſchem* Wege den Monotheismus zu begreifen und mit dieſem den Schlüſſel zum Verſtändniß des Polytheismus (der theogoniſchen Bewegung) zu finden. Die Schöpfungstheorie wird nur entwickelt, ſoweit es für dieſen Zweck nöthig iſt. D. H.

Weil die Potenzen ſich gegenſeitig ausſchließen und doch nicht abſolut auseinander können, ſondern genöthigt ſind, in einem und demſelben zu beſtehen, gleichſam in einem und demſelben Punkte zu ſeyn, iſt zwiſchen den ſich ausſchließenden und doch nicht abſolut auseinander könnenden nothwendig ein Proceß geſetzt. Jenes durch unmittelbaren göttlichen Willen entſtehende Seyn wirkt ausſchließend auf das rein Seyende. Dieſes alſo iſt nun negirt und tritt in ſich ſelbſt zurück. Es wird eben durch die Ausſchließung genöthigt, ein für ſich Seyendes zu ſeyn; alſo es wird durch dieſe Ausſchließung hypoſtaſirt, ſubſtantialiſirt. Durch das gleichſam unverſehens entſtandene, völlig neue Seyn, durch B, wird es ſelbſt ex actu puro geſetzt, potentialiſirt (alle dieſe Ausdrücke ſagen nur daſſelbe); die Negation, oder daß es als nicht *ſeyend* geſetzt wird, gibt ihm in ſich ſelbſt zu ſeyn, zuvor war es außer ſich, ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt; die Negation macht es zum ſeyn (ſich in das Seyn herſtellen) Müſſenden, das nicht frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, es kann ſeiner Natur nach nichts anders ſeyn, als der Wille, jenes Princip, das eigentlich *nicht* ſeyn ſollte, wieder in ſeine urſprüngliche Potenz zurückzubringen (wie ein Wille zurückgebracht werden kann). Aber dieſes, ſeiner Natur nach bloß vermittelnde Princip negirt das erſte, nicht ſeyn ſollende, nicht *um* das Seyn, das dieſe Potenz aufgibt, für ſich ſelbſt zu nehmen, ſondern, wie geſagt, um das überwundene, zum ſich ſelbſt aufgeben gebrachte, um dieſes ſelbſt zum Seyenden jenes Höchſten zu machen, des Seynſollenden, deſſen, dem allein gebührt zu ſeyn, welches der als ſolcher ſeyende Geiſt iſt. Dieſes Seynſollende iſt das erſt tertio loco ſeyn Könnende. Denn das ſeyn Sollende iſt wirklich nur durch Ueberwindung des nicht ſeyn Sollenden = B; ſein Wirklichwerden ſetzt daher voraus 1) das nicht ſeyn Sollende = B (dieſes muß zuerſt wirklich ſeyn), 2) ſetzt es voraus das das nicht ſeyn Sollende Regirende oder Ueberwindende = A^2. Es ſelbſt iſt alſo erſt das Seynkönnende der dritten Ordnung, A^3. Es ſelbſt kann nicht (unmittelbar) das nicht ſeyn Sollende überwinden, denn ſonſt wäre es das ſeyn Müſſende, und käme im Seyn an als das Wirkende, nicht als das, dem es freiſteht zu wirken oder nicht zu wirken, das mit ſeinem Seyn thun und anfangen kann, was es will[1]. Der Proceß alſo iſt dieſer. Erſt wird durch bloßes göttliches Wollen das nicht ſeyn Sollende = B geſetzt (nicht als *Böſes* zu denken; denn nichts was durch göttlichen Willen iſt, und ſofern es durch dieſen iſt, kann böſe ſeyn, es iſt nur nicht das, was ſeyn *ſoll*, nicht was *Zweck* iſt, d. h. es iſt *Mittel*. Kein Mittel iſt das, was eigentlich ſeyn ſoll; denn ſonſt wäre es Zweck, nicht Mittel. Darum iſt aber das Mittel an ſich nicht böſe). Das zuerſt im Seyn Hervorgetretene = B wirkt unmittelbar ausſchließend auf das rein Seyende und ſetzt es als das Seynmüſſende, mittelbar aber auch auf das Dritte; denn wo das nicht ſeyn Sollende iſt, kann das ſeyn Sollende nicht ſeyn. Wenn aber jenes Princip, das im Seyn hervortretend alles andere vom Seyn ausſchließt, wieder in ſich zurückgebracht iſt, ſo läßt es den Raum, den es zuvor einnahm, ſo zu ſagen, unerfüllt, es kann daher nicht ſelbſt in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an ſeiner ſtatt, an der von ihm jetzt leer gelaſſenen Stelle ein anderes zu ſetzen, — nicht das, von dem es überwunden werden, und welches eben nur Iſt, um es zu überwinden, und das gar nichts anderes verlangt, als in ſein urſprüngliches potenzloſes, gelaſſenes Seyn zurückzutreten (gelaſſenes = in dem kein Wille iſt; der Wille iſt erſt durch Negation in es geſetzt; es hat nichts zu wollen, denn es iſt ja das rein Seyende, es muß nicht-ſeyend werden um zu wollen): B alſo, wenn zur Exſpiration gebracht, läßt den Raum, den es ſelbſt einnahm, daß ich ſo ſage, leer und kann daher nicht in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an ſeiner ſtatt ein anderes zu ſetzen, nicht das, von dem es überwunden worden, ſondern ein Drittes, nämlich eben jenes ſeyn Sollende, von dem wir auch zum voraus ſchon eingeſehen, daß es nur an der dritten Stelle ſeyn kann.

---

[1] Mit andern Worten: Als das ſeyn *Sollende*, inſofern nicht *Seyende*, muß es negirt, vom Seyn *abgehalten* ſeyn; damit es aber ſey, muß dieſe Negation überwunden werden, aber nicht durch es ſelbſt; denn ſonſt käme es in der Wirklichkeit nicht an als das reine Freiheit iſt, zu thun und nicht zu thun. Die Negation muß alſo überwunden werden durch ein Mittleres, Vermittelndes, ſo daß alſo das ſeyn Sollende *beides* vorausſetzt, ſowohl das, durch welches es ausgeſchloſſen iſt vom Seyn, als das, wodurch dieſes es Ausſchließende zum Nichtſeyn, zur Exſpiration gebracht wird.

In den Potenzen ſind alſo ebenſo viele Urſachen (*αἰτίαι*) überhaupt gegeben, und zwar reine (reingeiſtige) Urſachen, insbeſondere aber jene drei Urſachen, welche ſtets zuſammenwirken müſſen, damit irgend etwas entſtehe oder zu Stande komme, und die vor Ariſtoteles ſchon die Pythagoreer erkannten. Nämlich 1. die causa materialis (ſo wird diejenige genannt, aus welcher etwas entſteht). Die causa materialis iſt das nicht ſeyn Sollende = B; denn dieſes iſt, was in dem Proceß verändert, modificirt, ja ſucceſſiv in nicht Seyn, in bloßes Können umgewandelt wird. 2. Die causa efficiens, durch welche alles wird. Dieſe iſt in dem gegenwärtigen Proceß A^2; denn dieſe iſt das Verwandelnde, Umändernde der erſten Potenz, des B. 3. Die causa finalis, zu welcher oder in welche als Ende oder Zweck alles wird. Dieſe iſt das A^3. Damit etwas zu Stande komme, iſt immer eine causa finalis nothwendig. Denn zu Stande kommen heißt zum Stehen kommen, wie es im A. T. von Gott heißt: Er ſpricht und es ſteht (nicht wie gewöhnlich überſetzt wird: es ſteht da), d. h. es bleibt ſtehen, es entwickelt ſich nicht weiter; denn nur dadurch iſt es dieſes, dieſes Beſtimmte, nichts anderes. — Eine andere Art, dieſe drei Urſachen auszudrücken, iſt dieſe, welche ebenfalls ſchon bei den Alten ſich findet: Das erſte Princip, B, iſt die *αἰτία προκαταρκτική*, die voranfangende Urſache, welche den erſten Anlaß und Anfang zum ganzen Proceß gibt, die zweite iſt die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich ſchöpferiſche Urſache, die dritte iſt die *τελειωτική*, die alles zur Vollendung bringende, die gleichſam jedem Entſtehenden das Siegel aufdrückende.

Dieſe drei Urſachen aber werden zu gemeinſchaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung nur durch den beſtimmt, welcher die causa causarum, die Urſache der Urſachen, iſt, wie ſchon die Pythagoreer Gott genannt haben. Der Wille, in welchem die drei Urſachen zur Hervorbringung eines beſtimmten Gewordenen ſich verſtehen, kann immer nur der göttliche, der Wille der Gottheit ſelbſt ſeyn. Inſofern iſt jedes Gewordene das Werk eines göttlichen Willens. Es iſt eine ganz gewöhnliche Redensart: in jedem Ding offenbare ſich die Gottheit, nur in dem einen unvollkommener, verdeckter, in dem andern vollkommener, offenbarer. Was die drei Potenzen thun, thut die Gottheit, und umgekehrt. Die natürliche Erklärung der Dinge (die Erklärung aus den drei Urſachen) ſchließt daher die religiöſe nicht aus, und umgekehrt.

Dieſe Urſachen ſind die Principien oder *ἀρχαί*, deren Unterſuchung und Erforſchung von den älteſten Zeiten an als Hauptaufgabe der Philoſophie betrachtet worden. Philoſophie iſt nichts anderes als *ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν*, Wiſſenſchaft der reinen Principien. Sie können auf verſchiedene Weiſe abgeleitet und benannt werden, aber ihr Verhältniß und das Weſen einer jeden *ἀρχή* wird ſich unter jedwedem Ausdruck als daſſelbe darſtellen. Annähernd an die platoniſche Darſtellung verhält ſich das erſte Princip als das aus ſeiner Potenz und dadurch aus ſeiner Schranke geſetzte, als das unbegrenzte, **τὸ ἄπειρον**, das einer Grenze bedürftige. Die zweite *ἀρχή* verhält ſich als die beſtimmende, als die ratio determinans der ganzen Natur, als die Grenze ſetzende. (Wo etwas iſt, das + oder —, ſeyend und nichtſeyend ſeyn kann, da muß eine determinirende Urſache ſeyn). Die dritte *ἀρχή* iſt die ſich ſelbſt beſtimmende Urſache, die Urſache, die ſich ſelbſt Stoff oder Gegenſtand und Urſache der Beſtimmung und Begrenzung iſt: Subjekt und Objekt = Geiſt. Die Folge ſtellt ſich alſo hier ſo dar: 1. das Unbegrenzte, Unbeſtimmte, 2. das Begrenzende, Beſtimmende, 3. die ſich ſelbſt begreifende, ſich ſelbſt beſtimmende Subſtanz, als welche ſich nur der Geiſt darſtellt.

Wir haben dieſe Urſachen oder Principien Potenzen genannt, weil ſie ſich als *ſolche* wirklich verhalten — im göttlichen Vorbegriff als die Möglichkeiten des noch künftigen, von Gott verſchiedenen Seyns — im wirklichen Proceß (nachdem ſie ſelbſt in Wirkung geſetzt worden) als Potenzen des göttlichen, gottgleichen Seyns, das durch ſie hervorgebracht werden ſoll[1]. Man hat den Ausdruck Potenzen, beſonders den einer erſten, zweiten, dritten Potenz, tadeln wollen als einen aus der Mathematik in die Philoſophie herübergenommenen. Allein dieſer Tadel beruht auf bloßer Unwiſſenheit und Unkenntniß der Sache. Potenz (δύναμις) iſt ein *mindeſtens* ebenſo urſprünglicher Ausdruck der Philoſophie als der Mathematik. — Potenz bedeutet das ſeyn Könnende, τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι, wie es Ariſtoteles nennt. Nun haben wir geſehen, daß das Seynkönnende, unter dem wir ſpeciell das *unmittelbar* ſeyn Könnende verſtehen, das Seynmüſſende und das Seynſollende, — daß dieſe insgeſammt Seynkönnende, demnach Potenzen ſind, nur Seynkönnende verſchiedener Ordnung, indem das ſpeciell *ſo* genannte — das *unmittelbar* ſeyn Könnende, das Seynmüſſende nur mittelbar ſeyn Könnendes iſt, das ſeyn Sollende aber das doppelt vermittelte, alſo das Seynkönnende der dritten Ordnung. Etwas anderes wird nicht gemeint, wenn wir von einem A der erſten, einem A der zweiten und einem A der dritten Potenz ſprechen — nichts anderes wird gemeint, als daß das Seynkönnende hier wirklich in einer Steigerung und auf verſchiedenen Stufen erſcheint. Was aber dieſe Lehre allerdings manchen unverſtändlich oder unannehmlich macht, iſt Folgendes. Die Meiſten begreifen nur das Concrete oder das Paßable, was ihnen als einzelner Körper, als einzelne Pflanze u. ſ. w.

---

[1] Vor dem Proceß iſt in ihnen nichts von *Potenz* und ſie können daher auch nicht eigentlich Potenz genannt werden. Ihre Potenz, d. h. ihre Möglichkeit, auch das Gegentheil von dem zu ſeyn, was ſie im göttlichen Vorbegriff ſind, iſt ganz aufgehoben durch den Actus des urſprünglichen göttlichen Lebens; ſie ſind ganz hingeriſſen gleichſam und verſchlungen in das göttliche Leben und keine etwas für ſich. Aber um ſie zu *denken* als die in dem göttlichen Leben aufgegangenen, müſſen wir ſie nothwendig auch denken als die unabhängig vom göttlichen Leben etwas ſeyn *könnten*. Wir negiren ihr für-ſich-Seyn, aber um es zu negiren, denken wir es unwillkürlich, und inſofern können wir ſie dann als Potenzen bezeichnen. (Aus einem anderen Manuſcript hinzugefügt.)

vor die Sinne tritt. Ein Palpables nun ſind jene reinen Urſachen nicht, ſondern ſie ſind nur mit dem reinen Verſtande zu faſſen und zu ergreifen. Außer dem Sinnenfälligen, Palpablen finden manche in ſich nichts weiter als einen Vorrath abſtrakter Begriffe, denen durchaus keine Exiſtenz außer uns zukommt, Begriffe wie: Daſeyn, Werden, Quantität, Qualität, Subſtantialität, Cauſalität u. ſ. w., ja eine neuere Philoſophie hat ſogar geglaubt, auf ein Syſtem dieſer abſtrakten Begriffe — wobei ſie übrigens ſelbſt auch ein ſucceſſives Aufſteigen von Begriff zu Begriff, eine ſucceſſive Steigerung, ein Fortſchreiten vom inhaltsleerſten Begriff zum erfüllteſten als Methode annahm — die ganze Philoſophie begründen zu können. Dieſes Kunſtſtück einer übel angewendeten und daher auch nicht verſtandenen Methode ſcheiterte aber und erlitt einen ſchmählichen Schiffbruch, ſowie dieſe Philoſophie zur wirklichen Exiſtenz, zunächſt zur Natur, fortzugehen hatte.

Die Potenzen, von denen wir reden, ſind weder etwas Palpables, noch ſind ſie bloße Abſtraktionen (abſtrakte Begriffe); ſie ſind reale, wirkende, inſofern wirkliche Mächte, ſie ſtehen zwiſchen dem Concreten und den bloß abſtrakten Begriffen inſofern in der Mitte, als ſie nicht weniger wie dieſe, nur in einem höheren Sinn, wahre Universalia ſind, die doch zugleich Wirklichkeiten ſind, nicht wie abſtrakte Begriffe Unwirklichkeiten. Aber eben dieſe Region der wahren, d. h. reellen Univerſalien iſt ſehr vielen unzugänglich. Kraſſe Empiriker ſprechen, als ob in der Natur nichts wie Concretes und Palpables wäre, ſie ſehen nicht, daß z. B. Schwere, Licht, Schall, Wärme, Elektricität, Magnetismus, daß dieß keine palpablen Dinge, ſondern wahre Universalia ſind, noch weniger bemerken ſie, daß eben dieſe allgemeinen Potenzen der Natur das allein der Wiſſenſchaft Werthe, Intelligenz und wiſſenſchaftliche Forſchung Beſchäftigende ſind. Zu dieſen Univerſalien in der Natur (Schwere, Licht) verhalten ſich unſere nur noch mit dem Verſtande zu faſſenden, und in dieſem Sinn rein intelligibeln Potenzen als die Universalissima, und es wird ſich wohl auch in dieſer Entwicklung Gelegenheit finden zu zeigen oder wenigſtens anzudeuten, daß jene Universalia nur von dieſen Universalissimis abgeleitet ſind. Ich bemerke übrigens hier gelegenheitlich noch, daß jene ἀρχαί, Potenzen oder Principien ebenſowohl einer ſtreng und rein rationalen Ableitung fähig ſind[1], wie ſie hier, der beſonderen Natur des Gegenſtands gemäß, von einem Standpunkt abgeleitet wurden, auf welchem Gott bereits vorausgeſetzt iſt.

Nach dieſen Erklärungen nun, welche ſich auf die wirkenden Urſachen, Mächte oder Potenzen des Proceſſes beziehen, den wir 1) als einen theogoniſchen bezeichnet haben, weil in ihm das aufgehobene göttliche Seyn wiederhergeſtellt, erzeugt wird, 2) als Proceß der Schöpfung, indem gezeigt wurde, wie aus der Zuſammenwirkung der unauflöslich verketteten Potenzen nothwendig concretes Seyn entſteht, das zuvor nicht war, gehen wir jetzt zu weiterer Betrachtung des Proceſſes ſelbſt fort. Wenn dieſer Proceß — Proceß der Schöpfung iſt, ſo wird er nicht bloß concretes Seyn überhaupt, ſondern das concrete Seyn in der ganzen Mannichfaltigkeit ſeiner Abſtufungen und Verzweigungen hervorbringen müſſen. Zu dieſem Ende iſt nun aber ſchlechterdings vorauszuſetzen oder anzunehmen, daß jener Proceß bloß ſtufenweiſe geſchehe, d. h. daß das Princip, das im Proceß Gegenſtand der Ueberwindung iſt, nur ſucceſſiv überwunden werde, was freilich nur denkbar iſt als Folge des ausdrücklichen göttlichen Willens, daß eine Mannichfaltigkeit von Gott verſchiedener Dinge hervorgebracht werde.

Würde jenes Princip, welches das ὑποκείμενον, das Subjekt, die Unterlage oder der Gegenſtand des ganzen Proceſſes iſt, würde dieſes in einer unabſetzlichen Wirkung oder That, gleichſam im Nu überwunden, ſo würde die Einheit unmittelbar wiederhergeſtellt ohne alle Mittelglieder; nach der göttlichen Abſicht aber ſollen Mittelglieder ſeyn, damit alle Momente des Proceſſes nicht bloß als unterſcheidbare, ſondern als wirklich unterſchiedene in das letzte Bewußtſeyn eingehen, um das es eigentlich zu thun iſt. Wird nun aber einmal eine ſucceſſive Ueberwindung angenommen, ſo wird nicht ſogleich jene höchſte Einheit erreicht werden, die das Ziel des Proceſſes iſt; indeſſen wird doch in jedem Moment jener Wille, welcher Gegenſtand der Ueber windung iſt, von dem wir ſagen können, daß er nur Sich will, auf eine gewiſſe Weiſe überwunden ſeyn, der andere Wille aber, der ihn überwindet, und der nur in dem überwundenen oder negirten erſten Willen ſich ſelbſt verwirklicht, dieſer alſo wird ebenfalls in jedem Moment in gewiſſem Maß verwirklicht ſeyn, und alſo wird auch immer und nothwendig auf gewiſſe Weiſe das Dritte, das eigentlich ſeyn Sollende geſetzt ſeyn. Auf dieſe Weiſe erzeugen ſich alſo beſtimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchſten Einheit ſind, die das Urbild alles Concreten, das immateriell Concrete iſt, wie die Dinge das materiell Concrete, — es erzeugen ſich, ſage ich, Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchſten Einheit ſind, Bildungen, die darum, weil ſie alle Potenzen in ſich darſtellen, auch in ſich ſelbſt vollendet, abgeſchloſſen, d. h. eigentliche Dinge ſeyn werden. Dieſe Dinge, von denen nun nicht einzuſehen wäre, wo wir ſie ſonſt zu ſuchen hätten als eben in den wirklichen Dingen der reellen Natur, dieſe Dinge ſind alle Erzeugniſſe des aus der bloßen Potenz hervorgetretenen, aber in ſie mehr oder weniger zurückgebrachten Seyns, doch eben darum nicht dieſes allein, ſondern ebenſowohl der es in die Potenz zurückbringenden Urſache, und weil das überwundene nur ſich aufgeben kann, um das höchſte, das eigentlich ſeyn Sollende zu ſetzen, das ihm gleichſam als Muſter, als die Idee dient, nach der es ſich richtet, die es in ſich auszudrücken ſucht, ſo ſind die entſtehenden Dinge ebenſoſehr auch Werke der höchſten, alles vollendenden und beſchließenden Potenz. Alſo jedes Ding iſt das gemeinſchaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein concretes, gleichſam aus mehreren zuſammengewachſenes. Weil aber in jedem, ſo entfernt es auch noch von der höchſten Einheit ſeyn mag, auf gewiſſe Weiſe die Einheit ſchon geſetzt iſt, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines beſtimmten Dings einig oder einträchtig werden, immer nur der Wille der Gottheit ſelbſt ſeyn kann, ſo geht durch jedes Ding wenigſtens ein Schein der Gottheit, oder, um einen leibniziſchen Ausdruck zu gebrauchen, jedes Ding iſt wenigſtens eine coruscatio divinitatis. Sie begreifen, daß alle dieſe

---

[1] die in der rein rationalen Philoſophie gegeben iſt. D. H.

Beſtimmungen, ſo wichtig ſie in anderer Beziehung ſind, doch hier nur berührt werden können.

Es iſt alſo hiemit gezeigt, auf welche Weiſe der von uns als theogoniſch bezeichnete Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung ſey. Es ergibt ſich hieraus, daß der wahre Monotheismus die (freie) Schöpfung mit ſich bringt, und umgekehrt Schöpfung nur denkbar und begreiflich iſt mit Monotheismus.

Eben damit iſt ferner gezeigt (und dieß iſt ein neuer Punkt), daß dieſer Proceß auch der menſchliches Bewußtſeyn ſetzende iſt. Denn das menſchliche Bewußtſeyn iſt das Ziel und Ende des ganzen Naturproceſſes. Im menſchlichen Bewußtſeyn alſo wird jener Punkt erreicht ſeyn, wo die Potenzen wieder in ihrer Einheit, d. h. wo das Gott Aufhebende des Proceſſes (dafür iſt früher ſchon B erklärt worden), wo alſo dieſes Gott Aufhebende wieder in das Gott Setzende umgewendet iſt.

Alle anderen Dinge ſind nur verſchobene Bilder der Einheit; zwar jedes iſt eine gewiſſe Einheit der Potenzen, aber nicht die Einheit ſelbſt, nur ein Idol, ein Scheinbild derſelben. In allen andern Dingen iſt nur ein Schein der Gottheit, in dem Menſchen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit ſelbſt ein. Der urſprüngliche Menſch iſt aber weſentlich nur Bewußtſeyn; denn er iſt weſentlich nur das in ſich ſelbſt zurückgebrachte, zu ſich ſelbſt wiedergekommene B; das zu ſich ſelbſt Gekommene iſt aber eben das ſich ſelbſt Bewußte.

Die Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns iſt daher eben jenes B, das in der ganzen übrigen Natur mehr oder weniger außer ſich, im Menſchen in ſich iſt; aber eben dieſes B hat ſich uns in ſeiner Potentialität oder Centralität, es hat ſich im Vorbegriff als der Grund der ganzen Gottheit, als das Gott ſetzende gezeigt; in ſeiner Excentricität, wo es einem nothwendigen Proceß unterworfen iſt, zeigt es ſich als das Gott nur mittelbar, nämlich eben durch einen Proceß wieder ſetzende, d. h. es zeigt ſich als das Gott erzeugende, theogoniſche. Als ſolches, als theogoniſches Princip, geht es durch die ganze Natur. Im menſchlichen Bewußtſeyn, wo es zu der urſprünglichen Stellung wieder gebracht, in ſich ſelbſt zurückgewendet und wieder = A geworden iſt, verhält es ſich wieder als das Gott *ſetzende*. Doch iſt es dieß nur, ſofern es in dieſer ſeiner reinen Innerlichkeit beharrt, nicht wieder *heraus*tritt und zu einem neuen Seyn ſich erhebt. Alſo iſt die reine Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns (das ihm zu Grunde Liegende), und zwar in ſeiner reinen *Subſtanz*, d. h. vor allem Actus, an *ſich* iſt es das natürlich (von Natur, ſeinem erſten Herkommen nach) Gott ſetzende; und daher freilich nicht von einem urſprünglichen Atheismus laſſen wir das menſchliche Bewußtſeyn ausgehen, aber ebenſowenig von einem Monotheismus, dem entweder ſelbſt erfundenen oder durch Offenbarung ihm mitgetheilten. Denn *vor* aller Erfindung und Wiſſenſchaft, und ebenſo *vor* aller Offenbarung, ja eh' eine ſolche möglich iſt, mit Einem Wort, ſchon durch ſeine Natur, durch die Subſtanz ſeines Bewußtſeyns ſelbſt iſt es das — nicht actu, nicht mit Wiſſen und Wollen, für welches alles hier kein Raum iſt, ſondern vielmehr das im Nicht-Actus, im Nicht-Wollen, Nicht-Wiſſen Gott ſetzende Princip.

Hier ſehen wir uns demnach zurückgeführt auf jene *Subſtanz* des Bewußtſeyns, die ſich uns früher als der wahre Anfangs- und Ausgangspunkt jeder die Mythologie erklärenden Entwicklung dargeſtellt hatte. Das *erſte* wirkliche Bewußtſeyn zeigte ſich als ein ſchon mythologiſch afficirtes; jenſeits des erſten *wirklichen* Bewußtſeyns ließ ſich aber nichts mehr denken, als die reine Subſtanz des Bewußtſeyns; an dieſer alſo mußte dem Menſchen der Gott *haften*[1]. Die Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns aber iſt eben jenes *Prius*, jenes Princip der Schöpfung, das als widerſtrebend der Einheit und in dieſer ſeiner Anderheit = B iſt; aber in ſich ſelbſt zurückgewendet und wieder = A geworden, iſt es eben *menſchliches* Bewußtſeyn und zugleich nun das Gott *Setzende*.

Denken *Sie* ſich die Sache nun ſo: als B iſt dieſes Princip, wie früher bemerkt, das *außer* Sich ſeyende, außer ſich ſelbſt geſetzte. In ſich ſelbſt zurückgebracht und wieder = A geſetzt, iſt es alſo das zu ſich ſelbſt *wiedergebrachte*, das zu ſich gekommene, alſo Bewußtſeyn. Aber eben dieſes iſt das ins Gott Seyende wieder umgewendete, und alſo das in dieſem ſeinem Inneſtehen *nothwendig* Gott ſetzende. Alſo iſt auch das menſchliche Bewußtſeyn an und vor ſich, *vor* dem Wiederanfang einer neuen Bewegung, *in* ſeinem Inneſtehen iſt es das — nicht *actu*, vielmehr das im Nicht-Actus *Gott ſetzende*. Alſo (um es zu wiederholen) weit entfernt von der Behauptung eines urſprünglichen A-theismus des menſchlichen Bewußtſeyns, zu dem ſich alle diejenigen bekennen müßten, welche eine Götterlehre ohne Gott herausbringen wollen[1], bin ich doch eben ſo weit entfernt, die Menſchheit von einem Syſtem oder auch nur von einem *Begriff* Gottes ausgehen zu laſſen. Das menſchliche Bewußtſeyn iſt vielmehr urſprünglich mit dem Gott gleichſam verwachſen — (denn es iſt ſelbſt nur das Erzeugniß des in der Schöpfung *ausgeſprochenen* Monotheismus, der verwirklichten All-Einheit)[2] — das Bewußtſeyn hat den Gott *an* ſich, nicht als Gegenſtand *vor* ſich. Schon durch ſeine erſte Bewegung iſt das Bewußtſeyn dem theogoniſchen Proceß unterworfen. Wir können alſo nicht fragen, wie es zu dem Gott *komme*. Es hat keine Zeit, ſich erſt Vorſtellungen oder Begriffe von Gott zu *machen*, und dann wieder ebenſowenig Zeit, dieſe Begriffe in ſich zu verdunkeln oder zu entſtellen. Seine erſte Bewegung iſt nicht eine Bewegung, durch die es den Gott ſucht, ſondern eine Bewegung, durch die es ſich von ihm entfernt. Es hat alſo den Gott a priori, d. h. vor aller wirklichen Bewegung oder — weſentlich an ſich. Diejenigen, welche die Menſchheit von einem *Begriff* Gottes ausgehen laſſen, werden niemals erklären können, wie aus dieſem Begriff Mythologie entſtehen konnte; aber nicht bloß dieß, ſondern ſie haben wohl auch nicht überlegt, daß, wie immer ſie ſich die Entſtehung dieſes Begriffs denken, mögen ſie den Menſchen dieſen Begriff durch eigne Thätigkeit erwerben oder durch Offenbarung erlangen laſſen, daß ſie in beiden Fällen ſelbſt einen urſprünglichen Atheismus des Bewußtſeyns behaupten, dem ſie in anderer Hinſicht ſich entgegenſtellen.

---

[1] ſ. die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie S. 185 ff.

---

[1] Wenn wir überhaupt die unbedingte Eigentlichkeit der Mythologie in Bezug auf den Begriff der *Götter* behaupten, ſo verbindet ſich uns damit der beſtimmte Begriff, daß den Göttern wirklich *Gott* zu Grunde liege, Gott alſo die wahre Materie und der *letzte* Inhalt der mythologiſchen Vorſtellungen ſey.

[2] Man hat dieſe Verwachſenheit erſt durch das Bild einer Vermählung des menſchlichen Weſens mit Gott dargeſtellt, eine Anſicht, die den mythologiſchen Vorſtellungen verwandter ſich zeigen wird, als man vorläufig ſich vorſtellen möchte.

Es iſt weder eine mitgetheilte, noch eine ſelbſterzeugte Erkenntniß Gottes, die wir dem urſprünglichen Menſchen zuſchreiben; es iſt ein allem Denken und Wiſſen vorausgehender Grund, es iſt ſein Weſen ſelbſt, durch welches er dem Gott zum voraus und vor allem wirklichen Bewußtſeyn verpflichtet iſt. Denn das Princip der Anderheit, oder B, welches nicht in ſeiner Abſolutheit, ſondern nur in ſeiner Ueberwindung der Grund des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, iſt in eben dieſer Ueberwindung oder reinen Potentialität auch das unmittelbar Gott ſetzende. Es iſt daher das Gott ſetzende nicht ſofern es ſich bewegt, ſondern ſofern es ſich nicht bewegt, in ſeiner reinen Weſentlichkeit oder Nichtactualität. Wenn wir nun aber ſagen: es iſt das Gott ſetzende nicht ſofern es ſich bewegt, ſondern ſofern es ſich nicht bewegt, ſo ſcheinen wir vorauszuſetzen, daß es allerdings ſich bewegen, den Ort, an dem es erſchaffen worden, wieder verlaſſen könne, daß es frei ſey von dieſem Ort wieder auszugehen, an dem es nur als reine Potenz ſeyn kann, — alſo frei, wieder poſitiv zu werden. Wie läßt ſich dieſes denken? Die Antwort liegt in unſrer ganzen bisherigen Entwicklung.

Das Weſen, die Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns iſt nicht mehr = dem bloßen lautern B, welches das Prius der Schöpfung iſt; denn es iſt vielmehr das aus B in A umgewandelte B, B, das = A geſetzt iſt, alſo es iſt ein eignes, von B unabhängiges Weſen. Es iſt aber von der andern Seite ebenſowenig einfaches, bloßes A, ſondern es iſt A, dem B zu Grunde liegt. Es iſt hier etwas Neues entſtanden. Vorher war nur reines B auf der einen und reines A' auf der andern Seite. Das menſchliche Bewußtſeyn iſt ein Mittleres, Drittes gegen beide, und wie es dadurch, daß es A iſt, unabhängig iſt von dem B, ſo iſt es von der andern Seite dadurch, daß es nicht einfaches A iſt, ſondern A, dem B als Potenz zu Grunde liegt, dadurch iſt es ebenſo unabhängig von der zweiten — von der es als A ſetzenden Potenz —, und indem es auf dieſe Weiſe in die Mitte zu ſtehen kommt zwiſchen die erſte Potenz, die lauteres B iſt, und zwiſchen die zweite, welche die dem B entgegengeſetzte, es als A ſetzende Potenz iſt — vermöge dieſer Mitte zwiſchen beiden Potenzen wird es von beiden frei, d. h. es wird ein von beiden verſchiedenes, eignes, unabhängiges Weſen. Dieſes eigne, neuerzeugte Weſen, das vorher auf keine Weiſe da war, welches durch das an ihm hervorgebrachte A unabhängig iſt von dem bloßen B, und dadurch, daß es in ſich B, zwar nur als Potenz, aber doch als Potenz bewahrt, unabhängig iſt von der A an ihm hervorbringenden Urſache, dieſes eigne Weſen, welches auf dieſe Art = frei iſt, iſt eben geradezu der Menſch (verſteht ſich, der urſprüngliche Menſch), den wir daher auch beſchreiben als A, das B als Potenz in ſich hat, das alſo eben dieſes potentielle B auch durch eigne That, unabhängig von Gott, wieder in Wirkung ſetzen, wieder in ſich erheben kann. Eben darum auch, wenn dieſe im Menſchen geſetzte Potenz[1] ſich wieder zum wirklichen B aufrichtet, iſt es nicht das urſprüngliche, der Schöpfung zu Grunde liegende, ſondern es iſt das ſchon geiſtige B, es iſt das ſchon einmal in A umgewandelte und zurückgebrachte B, das mit der Geiſtigkeit, die es dem früheren Proceß verdankt, ſich wieder erhebt, aber, weil es doch ſeiner Natur nach nur das Gott ſetzende ſeyn kann, durch dieſe Wiedererhebung unmittelbar nur einem neuen Proceß anheimfällt, durch den es in das urſprüngliche Verhältniß zurückgebracht, alſo wieder in das Gott ſetzende verwandelt wird, und der darum als theogoniſcher erkannt werden muß. Dieſer theogoniſche Proceß kann nur eine Wiederholung des urſprünglichen Proceſſes ſeyn, durch den das menſchliche Weſen das Gott ſetzende geworden war. Der Anfang und der Anlaß — ferner das Vermittelnde und ebenſo das Ziel dieſes Proceſſes — alſo überhaupt die Potenzen dieſes theogoniſchen Proceſſes ſind durchaus die jener früheren, allgemeinen theogoniſchen Bewegung; nur iſt hier Gott nicht mehr initiens (nicht mehr der Urheber), es iſt eine natürliche Bewegung, und es unterſcheidet ſich dieſe zweite Bewegung, dieſe Bewegung im Bewußtſeyn, von der erſten und allgemeinen nur dadurch, daß daſſelbe Princip denſelben Weg ins Menſchliche, Gott Setzende (beides iſt eins, es iſt nur menſchliches, inwiefern Gott ſetzendes, und umgekehrt), daß es denſelben Weg ins Menſchliche, Gott Setzende, nur nachdem es ſchon Princip des menſchlichen Bewußtſeyns geworden iſt und als ſolches zurücklegt, woraus folgt, daß dieſer ganze Proceß, obwohl an ſich ein realer, d. h. ein von der Freiheit und dem Denken des Menſchen unabhängiger — inſofern objektiver — doch nur im Bewußtſeyn, nicht außer demſelben, alſo nur durch Erzeugung von Vorſtellungen verläuft[1].

---

[1] ſie iſt in ihm nicht vernichtet, ſondern nur als Potenz geſetzt, aber eben dadurch beſänftigt.

Ueber das zuletzt Vorgetragene wird, hoffe ich, folgende Bemerkung ein erwünſchtes Licht verbreiten.

Jenes hinlänglich beſchriebene Princip der Natur, dieſes jetzt als ausſchließlich angenommene Weſen iſt als ſolches außer Gott, ein außergöttliches. Denn das Ausſchließliche eben iſt das Gegentheil der göttlichen Natur; Gott iſt der nichts ausſchließende, der All-Einige. Gott — iſt allerdings der unmittelbar wollen oder, was daſſelbe iſt, der unmittelbar ſeyn Könnende, aber er iſt dieß in ſich ſelbſt nicht ausſchließlich, und nicht als dieſes, nicht als 1, ſondern nur als 1 + 2 + 3, als der All-Einige — iſt er Gott. Eben darum iſt er in jenem Willen, wenn er für ſich oder in der Ausſchließung hervortritt, nicht Gott; dieſer ausſchließende Wille iſt inſofern außer Gott. Nun haben wir aber angenommen, dieſer Wille ſey in ſeiner Ausſchließung nur hervorgetreten, um wieder in jenes Verhältniß zurückgebracht zu werden, wo er anſtatt der ausſchließende der anderen Potenzen, vielmehr durch ſein eigen nicht-Seyn ihnen Subjekt, ihr Seyendes, ihnen Sitz und Thron iſt. Dieſe Ueberwindung oder Umwendung könnte nun ſo verſtanden werden, als ob dadurch der Wille, in Gott ſelbſt zurückgeſetzt, aufhörte ein außergöttlicher zu ſeyn. Aber dann wäre nur wieder die allererſte Einheit geſetzt, wir wären wieder eben da, wo wir im Anfang waren. So kann es alſo nicht gemeint ſeyn. Jener ausſchließliche Wille bleibt in ſich ſelbſt, was er im Anfang war, ein Außergöttliches, etwas das relativ außer Gott iſt; denn Gott nimmt nichts zurück; was er einmal gethan hat, bleibt gethan; alſo der Wille hört im Proceß nicht auf in Bezug auf Gott etwas Aeußeres zu ſeyn. Die Abſicht iſt eben, daß er in dieſer Aeußerlichkeit oder als ein außergöttlicher wieder in die Innerlichkeit (nämlich in ſeine eigne) zurückgebracht werde; er ſoll ein außergöttlicher bleiben und in dieſer Außergöttlichkeit wieder ein göttlicher ſeyn — ihn ganz zurückzunehmen, wäre gegen die erſte Abſicht, denn da würde nichts hervorgebracht; indem er aber in ſeiner Außergöttlichkeit bleibt, aber in dieſer zur Göttlichkeit (nämlich zur Innerlichkeit, zur Nichtausſchließlichkeit) zurückgebracht wird, ſo iſt eben damit etwas von Gott Verſchiedenes (aliquid praeter Deum) hervorgebracht, das doch Gott = iſt, ein Außergöttlich-Göttliches, und dieß iſt der (urſprüngliche) Menſch, der in der That nur der äußerlich hervorgebrachte, der geſchaffene, gewordene Gott iſt, der Gott in kreatürlicher Geſtalt. Eben darum aber, weil jener ausſchließliche Wille, weil das B nicht eigentlich in Gott zurückgeht — aus dieſem Grunde bleibt es auch im Weſen des Menſchen als Möglichkeit, als Potenz aufbewahrt, was nicht ſeyn könnte, wenn es Gott zurückgenommen hätte. Das was jetzt geſetzt iſt und was Sie als Gegenſtand der ferneren

---

[1] Wäre unſere Meinung etwa dieſe: der Menſch von einem mächtig, aber dunkel, unentwickelt in ihm liegenden Begriff getrieben, den Gott zu ſuchen, kann nur ſtufenweiſe, von Gegenſtand zu Gegenſtand fortſchreiten, bis einer nach dem andern ihm zur leeren Hülle herabſinkt, und er den Gott zuletzt gar nicht mehr anders, als außer und über allen Dingen, ja über der Welt, rein geiſtig zu denken vermag, wäre alſo dieſes und dem Aehnliches (denn pſychologiſche Erklärungen der Art ſind, wie bekannt, unendlicher Abänderungen fähig) der Sinn unſerer Erklärung: ſo könnten wir hoffen verſtanden zu werden und vielleicht ſogar Beifall zu finden; höchſtens würde das Geſuchte des Ausdrucks getadelt werden, daß wir nämlich ein ſolches Fortſchreiten eine ſubjektive Theogonie genannt hätten. Aber dieß iſt nicht unſere Meinung. Die Mythologie erzeugende Bewegung iſt eine ſubjektive, inwiefern ſie im Bewußtſeyn vorgeht, aber das Bewußtſeyn ſelbſt vermag nichts über ſie; es ſind vom Bewußtſeyn ſelbſt (wenigſtens jetzt) unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; alſo die Bewegung iſt im Bewußtſeyn ſelbſt doch eine objektive.

Betrachtung ins Auge faſſen müſſen, iſt A, das B als Potenz in ſich enthält, ein völlig neuer Begriff; denn von Gott, obwohl er von einer ſeiner Seiten betrachtet der B ſeyn Könnende war, von Gott könnte man darum doch nicht ſagen, daß er B als Potenz enthalte, er war Herr, B zu ſeyn und nicht zu ſeyn, wie ich Herr bin, meinen Arm zu bewegen oder nicht zu bewegen, aber B lag nicht als eine Möglichkeit in ihm, ſo etwa wie in dem geſunden Menſchen die Krankheit als Potenz, als Möglichkeit liegt, dagegen in dem Menſchen iſt B allerdings als Potenz, als Möglichkeit geſetzt, die er wieder in Bewegung ſetzen kann. Denn der Menſch iſt nichts anderes als das ſich ſelbſt Beſitzende der Natur. Das Beſitzende iſt = A (das Hervorgebrachte an ihm), das als was es ſich beſitzt (subjectum) iſt B, das ad potentiam zurückgebrachte. Er beſitzt es alſo nur als Potenz, um es als Potenz zu bewahren. Gleichwohl als der es Beſitzende kann er es auch wieder bewegen — aus ſeiner Ruhe ſetzen. (Daß er frei iſt, alſo eines unabhängigen Thuns fähig, haben wir bereits geſehen). Aber das Weſen des Menſchen iſt auf ſolche Weiſe mit dem göttlichen verwachſen, daß es ſich nicht bewegen kann, ohne daß ſich ihm der Gott ſelbſt bewegt. Unmittelbar durch ſeine Wiedererhebung ſchließt B zunächſt diejenige Potenz von ſich aus, die in ſeiner Ueberwindung (in der Ueberwindung von B) ſich ſelbſt verwirklichen ſollte (A^2 — denn ich habe früher ſchon gezeigt, daß A^2 nicht durch Uebergang a potentia ad actum in ihm ſelbſt, ſondern nur durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm ſich verwirklichen kann. Indem es B ab actu ad potentiam bringt und dadurch ſelbſt actus purus wird, iſt es in dieſem jetzt potentiell geſetzten B verwirklicht; dieſes iſt gleichſam der Stoff ſeiner Verwirklichung). Zunächſt alſo ſchließt das wiedererhobene B — A^2, mittelbar aber auch A^3 (die höchſte Potenz) aus: es iſt alſo wieder dieſelbe Spannung der Potenzen, wie in der urſprünglichen universio; nur jetzt bloß im Bewußtſeyn geſetzt, d. h. es ſind alle Faktoren eines theogoniſchen Proceſſes wieder gegeben, jedoch eines bloß im Bewußtſeyn vorgehenden.

Die Macht oder die Gewalt, welche das menſchliche Bewußtſeyn in dieſer Bewegung feſthält, kann nicht eine zufällige ſeyn — alſo auch nicht ein bloß zufälliges Wiſſen von Gott; — ebenſowenig kann es ſein eignes Wollen ſeyn, wodurch es in dieſer Bewegung feſtgehalten iſt; wir haben alle Urſache anzunehmen, daß es dieſer Bewegung gern entfliehen möchte, wenn es könnte: alſo nur durch ſein Weſen, das unabhängig von ihm ſelbſt und eher iſt als es ſelbſt in ſeinem jetzigen zugezogenen Seyn — nur durch dieſes kann es in der Bewegung erhalten werden. Das Tiefſte im (urſprünglichen) Menſchen iſt das Gott Setzende nur an ſich — nicht durch Actus, ſondern durch Nicht-Actus. Es iſt das Gott Setzende ohne ſein Zuthun, ohne eigne Bewegung, nicht ſo, daß es der Bewegung, durch die es das Gott Setzende geworden iſt, ſich ſelbſt bewußt ſeyn könnte. Denn es iſt erſt Bewußtſeyn am Ende des ganzen Wegs, den es, gleichſam durch die Stufen der Schöpfung hindurch, geführt worden. Inſofern iſt alſo zu ſagen, daß es — um dieſes Wegs ſich bewußt zu werden, um dieſen ganzen Weg ſelbſt mit Bewußtſeyn zurückzulegen — um alſo jenes letzte Gottesbewußtſeyn, das es gleichſam von Natur, ohne ſich ſelbſt, ohne ſein Zuthun, ohne eignes Verdienſt iſt, daß es, ſage ich, um dieſes mit Bewußtſeyn zu ſeyn, daß es zu dieſem Ende aus ſeiner urſprünglichen Verwachſenheit mit dem Gott ſich habe losreißen, daß zu dieſem Ende jene Potenz des Gott Setzens wieder aus dieſem Verhältniß habe heraustreten müſſen. Denn dadurch ſetzte er ſich zwar in Widerſpruch mit der allgemeinen theogoniſchen Bewegung, die wir in der Schöpfung nachgewieſen haben, aber eben dieſe Gewalt der allgemeinen Bewegung, welche das menſchliche Weſen als ihr eignes wahres Ende, als ihren eignen Ruhepunkt fordert, eben dieſe Gewalt der allgemeinen Bewegung führt den Menſchen, obgleich widerſtrebend, in dieſelbe zurück, und unterwirft ihn einem Proceſſe, deſſen Ende iſt, daß er als der an ſich Gott ſetzende auch für ſich ſelbſt verwirklicht iſt. Man kann daher den ganzen folgenden Proceß anſehen als Uebergang von jenem bloß weſentlichen, in das Weſen des Menſchen gleichſam eingewachſenen Monotheismus zum frei erkannten Monotheismus, eine Anſicht, bei welcher der Polytheismus als Uebergangserſcheinung eine andere Bedeutung und in Bezug auf den allgemeinen Plan der Weltvorſehung eine andere Rechtfertigung erhält, als bei jener andern Annahme, welche den Polytheismus erklärt — aus einem zu nichts führenden, zu nichts als Uebergang dienenden, für nichts und wieder nichts erfolgenden Auseinandergehen eines — für urſprünglich ausgegebenen, eigentlich aber ſelbſt nur als Lehre, als Syſtem, d. h. als zufällig vorgeſtellten — Monotheismus.

Nach allem dieſem ſind wir nun alſo berechtigt, die Mythologie zu erklären als Erzeugniß eines Proceſſes, in den das Bewußtſeyn des Menſchen im erſten Uebergang zur Wirklichkeit verwickelt wird, eines Proceſſes, der nur Wiederholung der allgemeinen theogoniſchen Bewegung iſt, und von dieſer nicht etwa durch das Princip ſelbſt, ſondern nur dadurch ſich unterſcheidet, daß daſſelbe Princip den Weg ins Menſchliche, Gott Setzende nun als Princip des menſchlichen Bewußtſeyns, oder nachdem es ſchon Princip des menſchlichen Bewußtſeyns geworden iſt, alſo auf einer höheren Stufe durchläuft, den es in der Schöpfung auf einer früheren Stufe zurückgelegt hatte, daher denn dieſer Proceß, gleich ſeinem Princip oder ſeinem Grunde — ebenſowohl als ſeinen Urſachen nach ein realer, objektiver, dennoch nur im Bewußtſeyn verläuft, alſo auch zunächſt nur durch Veränderungen dieſes Bewußtſeyns ſich kundgibt, die ſich als Vorſtellungen verhalten[1].

Hier ſehen wir uns alſo auf das Pſychiſche, auf die pſychiſche Seite der mythologiſchen Vorſtellungen geführt, worüber ich denn zum Schluß dieſer Unterſuchung, ehe wir zur Mythologie ſelbſt fortgehen, folgende Sätze aufſtellen will.

1. Die mythologiſchen Vorſtellungen verhalten ſich im Allgemeinen als reine innere Ausgeburten des menſchlichen Bewußtſeyns. Sie

---

[1] Da ſich in dem mythologiſchen Proceß der Proceß der Schöpfung wiederholt, ſo kann es uns zum voraus nicht wundern, daß die Mythologie ſo viele Beziehungen auf die Natur darbietet, wie denn auch zum voraus erhellt, daß indem wir den Mythologie erzeugenden Proceß darſtellen werden, eben damit eine Naturphiloſophie nur gleichſam in einem höheren Reflex gegeben ſeyn werde. Der Bezug, den die mythologiſchen Vorſtellungen auf die Natur haben, iſt ſelbſt ein natürlicher, und braucht nicht etwa daraus erklärt zu werden, daß man als Urheber der Mythologie eine Art von philoſophiſchen Naturforſchern in der Urzeit annimmt.

können nicht von außen in den Menſchen hineinkommen, er kann ſich derſelben nicht als bloß äußerlich an ihn gebrachter (etwa wie Hermann meint, durch Lehre mitgetheilter) bewußt ſeyn. Wären ſie an das Bewußtſeyn nur von außen gebracht worden, ſo hätte ſich dieſes, das übrigens in den gewöhnlichen Theorien als unſerem gegenwärtigen Bewußtſeyn ganz ähnlich und gleich angenommen wird, gegen jene Vorſtellungen nicht anders als das unſrige verhalten, d. h. es hätte ſie ebenſowenig in ſich aufnehmen können, als unſer Bewußtſeyn ſie auf- und annimmt. Der Menſch mußte ſich dieſer Vorſtellungen als in ihm ſelbſt mit unwiderſtehlicher Gewalt erzeugter bewußt ſeyn; ſie konnten nur *mit* dem einmal außer ſich ſelbſt geſetzten Bewußtſeyn entſtanden und gewachſen ſeyn. Sie konnten alſo

2) nicht als Erzeugniſſe irgend einer beſondern *Thätigkeit*, z. B. der Phantaſie u. ſ. w. erſcheinen, ſondern nur als Erzeugniſſe des Bewußtſeyns ſelbſt in ſeiner Subſtanz. Dadurch allein begreift ſich ihre Subſtantialität, ihr Verwachſenſeyn mit dem Bewußtſeyn, ihre Untrennbarkeit mit demſelben, die allein erklärt, wie es eines Jahrtauſende langen, in einem Theil der Menſchheit ja noch nicht geendigten, mit Gründen aller Art verbundenen Kampfes bedurfte, um ſie *mit* ihren Wurzeln aus dem Bewußtſeyn zu reißen. Von Anfang an zeigen ſich die polytheiſtiſchen Vorſtellungen auf eine Weiſe mit dem Bewußtſeyn verwebt, wie niemals Vorſtellungen, die Erzeugniſſe der beſonnenſten Ueberlegung und einer aller Gründe ſich bewußten Erkenntniß ſind, mit dieſem verwebt ſind. Doch können ſie

3) auch nicht betrachtet werden als Hervorbringungen des Bewußtſeyns in ſeiner reinen Weſentlichkeit oder Subſtantialität, ſondern als Hervorbringungen zwar *nur* des ſubſtantiellen, aber des *aus* ſeiner Weſentlichkeit herausgetretenen, *inſofern außer ſich ſeyenden* und einem unwillkürlichen Proceß hingegebenen Bewußtſeyns. Ferner, obwohl Hervorbringungen des menſchlichen Bewußtſeyns, ſind ſie doch

4) nicht Erzeugniſſe deſſelben, ſofern es menſchliches Bewußtſeyn iſt, ſondern im Gegentheil, *ſofern* das Princip des menſchlichen Bewußtſeyns aus dem Verhältniß herausgetreten iſt, in welchem allein es

Grund des *menſchlichen* Bewußtſeyns iſt, nämlich aus dem Verhältniß der Ruhe, der reinen Weſentlichkeit oder Potentialität. Sie ſind Erzeugniſſe des aus ſeinem Grunde *hervorgetretenen* menſchlichen Bewußtſeyns, das erſt wieder *durch* dieſen Proceß in das Verhältniß zurückgeführt wird, wo es wirklich menſchliches Bewußtſeyn iſt. Inſofern können oder müſſen die mythologiſchen Vorſtellungen betrachtet werden als Erzeugniſſe eines relativ *vormenſchlichen* Bewußtſeyns — nämlich zwar als Erzeugniſſe des menſchlichen Bewußtſeyns (auch inſofern des ſubſtantiellen Bewußtſeyns), aber ſofern dieſes wieder in ſein vormenſchliches Verhältniß zurückverſetzt iſt. Man kann in dem von uns angegebenen Sinn die mythologiſchen Vorſtellungen mit den Bildungen und Hervorbringungen der vormenſchlichen Zeit der Erde vergleichen, wie Alexander v. Humboldt — in welchem Sinn getraue ich mir freilich nicht zu beſtimmen — gethan hat (der doch wohl ſchwerlich das Ungeheure beider hat andeuten wollen). Ich kann hiebei nicht umhin, *die* Bemerkung einzuſchalten, wie völlig verkehrt es iſt, die Mythologie Gegenſtände der wirklichen Natur perſonificiren zu laſſen. Die Ideen der Mythologie gehen über die Natur und über den gegenwärtigen Zuſtand der Natur hinaus. Das menſchliche Bewußtſeyn iſt in dem Mythologie erzeugenden Proceß wieder in jene Zeit des Kampfs zurückgeſetzt, der eben mit dem Eintritt des *menſchlichen* Bewußtſeyns — in der Schöpfung des Menſchen ſein Ziel gefunden hatte. Die mythologiſchen Vorſtellungen entſtehen gerade dadurch, daß die in der äußern Natur ſchon beſiegte Vergangenheit im Bewußtſeyn wieder hervortritt, jenes in der Natur ſchon unterworfene Princip jetzt noch einmal ſich des Bewußtſeyns ſelbſt bemächtigt. Weit entfernt, in der Erzeugung der mythologiſchen Vorſtellungen *innerhalb* der Natur zu ſeyn, iſt der Menſch vielmehr außerhalb derſelben, aus der Natur gleichſam entrückt und einer Gewalt anheim gefallen, die man gegen die beſtehende (zum Stehen, zur Ruhe gekommene) Natur oder im Vergleich mit dieſer eine übernatürliche oder doch außernatürliche Gewalt nennen muß. Aus dieſer Geneſis der mythologiſchen Vorſtellungen begreift ſich nun endlich

5) erſt auch, was nach keiner andern Entſtehungsweiſe begreiflich

war, wie dieſe Vorſtellungen der in ihnen befangenen Menſchheit ſelbſt als objektiv-wahre und wirkliche erſcheinen konnten. Zuerſt negativ, da ſie ſich nämlich dieſer Vorſtellungen nicht als von ihr ſelbſt herrührender, frei erzeugter bewußt ſeyn konnte, denn ſie waren Erzeugniſſe eines gegen den Menſchen objektiv gewordenen — das Verhältniß, in welchem es Grund des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, überſchreitenden — Princips, das nur zuletzt in ſeiner wiederhergeſtellten Subjektivität wieder menſchliches Bewußtſeyn ſetzt.

Aber auch poſitiv mußten ſie als objektiv-wahre erſcheinen, weil der erzeugende Grund dieſer Vorſtellungen das objektiv oder an ſich theogoniſche Princip iſt, wodurch es eben geſchieht, daß das Bewußtſeyn ſeine eigne Bewegung als eine Bewegung Gottes empfindet. Nur dadurch wird die Realität erklärt, die wir dem Götterglauben zugeſtehen müſſen. Denn ſolange wir es nicht dahin bringen, begreiflich zu machen, wie der Göttergläubige ſelbſt von der Realität dieſer Vorſtellungen auf eine allen Zweifel benehmende Weiſe überzeugt ſeyn mußte, werden wir wohl dieß und jenes verſuchen das Phänomen zu erklären, aber es nie wirklich begriffen und eigentlich ergründet haben. Die Mythologie war nicht ein Werk oder eine Erfindung des Menſchen — ſie beruht auf der unmittelbaren Gegenwart der wirklichen theogoniſchen Potenzen —, es ſind die urſprünglichen, die an ſich theogoniſchen Kräfte, deren Streit im menſchlichen Bewußtſeyn die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugt. Wenn aus dieſem Grunde jemand ſich vielleicht berechtigt glaubte zu ſagen, die Mythologie ſey durch eine Art von Eingebung, von Inſpiration, hervorgebracht, ſo hätte ich nichts dagegen einzuwenden, wenn man nur darunter nicht eine göttliche, ſondern eine ungöttliche Inſpiration verſteht. Denn jener theogoniſche Grund, wenn er im Menſchen ſich wieder bewegt und aus ſeiner Stille hervortritt, iſt inſofern nicht göttlich zu nennen; göttlich wie menſchlich wird er erſt im Moment ſeiner völligen Zurückbringung, da wo er in ſein urſprüngliches Myſterium zurücktritt*.

---

* Das Bewußtſeyn iſt auch urſprünglich nur ein göttlich geſetztes, nur in dieſem Sinn göttliches; da nur ein geſetztes, ſo bleibt die Möglichkeit in ihm, wieder nicht göttliches zu werden.

Es könnte wohl auch andere geben, welche die Vorausſetzung eines ſolchen Proceſſes im Bewußtſeyn der Menſchen mit der göttlichen Verſehung nicht vereinigen zu können glaubten, wie man ja auch wegen des vielen andern, Widerwillen und zum Theil Entſetzen Erregenden in der Natur gewiſſermaßen eine Entſchuldigung und Rechtfertigung Gottes nöthig findet. Allein es iſt zu bemerken, daß wenn die Mythologie erzeugende Bewegung in ihrem Verlauf eine unwillkürliche iſt, und ſogar in ihrem Urſprung als eine in gewiſſem Sinn unvermeidliche erſcheint (wie das Heraustreten des Menſchen aus Gott überhaupt auf gewiſſe Weiſe — nämlich bloß natürlich genommen — als ein unvermeidliches erſcheint), daß deſſen ohngeachtet der erſte Anfang und Anlaß dieſer Bewegung nur des Bewußtſeyns eigne, wenn auch ihm ſelbſt in der Folge unergründliche, That iſt — und ſo ſind wir denn auf den wirklichen Anfang der theogoniſchen, d. h. der Mythologie erzeugenden Bewegung geführt und eben damit an den Anfang einer wirklichen Philoſophie der Mythologie geſtellt.

Zweites Buch.

Die Mythologie.

Siebente Vorleſung.

Bisher wurde die Mythologie allgemein als Gegenſtand bloß empiriſch-geſchichtlicher Forſchung betrachtet, woran die Philoſophie nur den Antheil haben könne, der ihr an jeder, auch übrigens rein empiriſchen, Unterſuchung zuſtehen muß. Es war daher natürlich, wenn ſchon der Titel Philoſophie der Mythologie Anſtoß erregte. Auch in der Alterthums- wie in der Naturwiſſenſchaft gibt es ſogenannte reine, d. h. alle Philoſophie ausſchließende Empiriker, und man ſtellt ſich den reinen Empiriker gewöhnlich vor — und er ſelbſt gibt ſich meiſt — als einen ſolchen, der nur reine Thatſachen zulaſſe. Wie dieß in den Naturwiſſenſchaften gemeint, erhellt aus der Unzahl von Hypotheſen in allen möglichen empiriſchen Forſchungen, am Deutlichſten an den ſogenannten phyſikaliſchen Theorien, die großentheils auf Vorausſetzungen beruhen, die gerade empiriſch ganz unerweislich ſind, z. B. die ſogenannten Molecülen, mit denen man jetzt wieder ſelbſt zum Theil in Deutſchland die geiſtigen Erſcheinungen des Lichtes und die ſtöchiometriſchen Thatſachen der Chemie erklärt. Warum finden nun deſſenungeachtet Theorien dieſer Art Beifall oder werden wenigſtens tolerirt, während ſofort ein Geſchrei ſich erhebt, wenn eine Idee laut wird, welche die Forſcher zu denken auffordert? Die Urſache des Beifalls, den jene Theorien finden, kann eben nur die ſeyn, daß ſie jemanden in den Stand ſetzen, ſich den Hergang der Erſcheinungen ohne alle Anwendung höherer geiſtiger Facultäten, ja nöthigenfalls und ſogar ohne Anwendung der höheren geiſtigen Sinne, etwa mit Hülfe des bloßen Taſtſinnes, vorzuſtellen; denn z. B. jenes Hin- und Herſchieben von Molecülen, aus denen zumal franzöſiſche Phyſiker optiſche und andere Erſcheinungen erklären, kann man ſich allenfalls auch bloß mit Hülfe der fünf Finger verdeutlichen. Ein großer Theil unſerer optiſchen Theorien iſt von der Art, daß man ſie, wenn es ſeyn müßte, ſogar den Blinden erklären könnte, und es iſt in dieſem Sinn allerdings möglich, daß der Blinde von der Farbe redet. Wenn man nun, um zu unſerem Gegenſtand zurückzugehen, den Ernſt betrachtet, mit welchem z. B. Hermann in ſeiner Erklärung der Mythologie Dinge vorträgt, die er ſchlechterdings nicht wiſſen kann — von den Weiſen im Morgenland, die über die Natur nachdachten, Theorien erſannen, und wie künſtlich ſie es angeſtellt, daß das Volk ihre poetiſch eingekleideten Ideen verſtehen konnte, doch nicht ſchlechthin verſtehen mußte u. ſ. w. — wer alſo dieſen Ernſt, ja die Salbung ſieht, mit welcher ein übrigens ſo achtungswerther Alterthumsforſcher ſolche ſchlechterdings unerweisliche Dinge verbringt, während er alles, was nur von fern auf eine geiſtige Idee zielt, Schwärmerei nennt, der wird geſtehen müſſen, daß vielmehr eine ſolche unerweisliche Thatſachen erdichtende Theorie, eine — höchſt nüchterne zwar und von aller Idee verlaſſene — aber darum doch nicht weniger eine wahre Schwärmerei ſey. Und doch wird man ſeine Theorie nicht ſo nennen, weil ſie die Erſcheinung der Mythologie aus keinen andern Verhältniſſen oder Ereigniſſen zu erklären ſucht, als ſich täglich bei uns zutragen können, oder die im Kreis unſrer gemeinen Erfahrung vorkommen; deßwegen nennt man dann eine ſolche Theorie eine beſonnene, eine bei ſich bleibende, d. h. eigentlich eine bei uns, im Kreis unſrer alltäglichen Erfahrung bleibende Theorie; wogegen es leicht geſchehen könnte, daß eine Theorie, die es unternähme, eine Erſcheinung, die an Tiefe, Dauer und Allgemeinheit nur der Natur ſelbſt vergleichbar iſt, auch aus allgemeinen Urſachen zu erklären, ſchwärmeriſch geſcholten würde, geſetzt ſelbſt, daß ſie wirklich erklärt, was nach allen bisherigen Theorien ganz unerklärbar war.

Es ſind noch nicht 50 Jahre, da hätten über einen Ausleger, der den Steinregen, der im Buch Joſua erwähnt iſt, für einen wirklichen Steinregen und nicht für ein bloßes Hagelwetter erklärt hätte, alle altteſtamentlichen Philologen ſich luſtig gemacht; denn das iſt ja die einfachſte Gemüthserleichterung, die ſich jemand gegen ihm ungelegen kommende Ideen geben kann. Daſſelbe wäre dazumal jedem geſchehen, der den berühmten, bei Aegos Potamos gefallenen Meteorſtein oder die häufig wiederkehrenden Erzählungen des Livius, lapidibus pluisse, nicht für leere Fabeleien und ſinnloſen Aberglauben erklärt hätte. Heutzutag wird dieß freilich, was die Erzählung vom Steinregen betrifft, nicht mehr geſchehen, und ſo darf man hoffen, es werde in der Folge auch das nicht mehr auffallen, wenn den mythologiſchen Vorſtellungen Wahrheit zugeſchrieben wird, verſteht ſich, mit ſolchen nähern Beſtimmungen, als wir früher mit dieſer Behauptung verbunden haben.

Bei jeder Erklärung iſt das Erſte, daß ſie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren laſſe, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verſtümmle, damit es leichter zu begreifen ſey. Hier fragt ſich nicht, welche Anſicht muß von der Erſcheinung gewonnen werden, damit ſie irgend einer Philoſophie gemäß ſich bequem erklären laſſe, ſondern umgekehrt, welche Philoſophie wird gefordert, um dem Gegenſtand gewachſen, auf gleicher Höhe mit ihm zu ſeyn. Nicht, wie muß das Phänomen gewendet, gedreht, vereinſeitigt oder verkümmert werden, um aus Grundſätzen, die wir uns einmal vorgeſetzt nicht zu überſchreiten, noch allenfalls erklärbar zu ſeyn, ſondern: wohin müſſen *unſere* Gedanken ſich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältniß zu ſtehen. Wer aber aus was immer für einer Urſache vor einer ſolchen Gedanken-Erweiterung Scheu trüge, der ſollte, anſtatt die Erſcheinung zu ſeinen Begriffen herabzuziehen und zu verflachen, wenigſtens ſo aufrichtig ſeyn, ſie in die Zahl der Dinge zu ſetzen, deren es für jeden Menſchen noch immer ſehr viele gibt, in die Zahl der Dinge, die er nicht begreift; und wenn er unfähig iſt, ſich ſelbſt zu dem den Erſcheinungen Gemäßen zu erheben, ſollte er wenigſtens ſich hüten das ihnen völlig Unangemeſſene auszuſprechen.

In früheren Beſtrebungen die Mythologie zu erklären war es nicht ſchwer, den Einfluß gewiſſer, *vor* aller Unterſuchung und ganz unabhängig von den Thatſachen (a priori, wie man ſagt) angenommener und für philoſophiſch gehaltener Grundſätze zu erkennen; daher auch hier daſſelbe unlautere Gemiſch von Empirie und vermeinter Philoſophie, das wir in andern Wiſſenſchaften unter dem Namen der Theorien antreffen, wo nämlich Philoſophie und Empirie nebeneinander ſtehen, ohne ſich gegenſeitig durchdrungen zu haben. Wer aber ſeine Philoſophie nicht dahin erweitern kann, daß ſie dem Gegenſtande gleich — auf derſelben Höhe mit ihm — ſteht, ſo daß er im Stande iſt eine Theorie aufzuſtellen, die zugleich ganz wiſſenſchaftlich und ganz geſchichtlich, ganz empiriſch und ganz philoſophiſch iſt, ſollte ſich überhaupt beſcheiden eine ſolche aufzuſtellen.

Eine Theorie, welche die mythologiſchen Vorſtellungen nur in ihrer Vereinzelung und nur ohngefähr erklärt, ohne ihren ebenſo tiefen, als weitgreifenden Zuſammenhang zu zeigen, und ohne ſie in ihrer Beſtimmtheit wiederzugeben, zeigt ſich ſchon dadurch als weder wahrhaft geſchichtlich, noch wahrhaft wiſſenſchaftlich. Das *wahrhaft* Geſchichtliche iſt mit dem Wiſſenſchaftlichen ganz eins. Ein Gegenſatz von hiſtoriſcher und philoſophiſcher Schule iſt in Bezug auf Gegenſtände, wie der vorliegende, ganz unſtatthaft. Denn das wahrhaft Geſchichtliche beſteht nicht darin, daß man zu ſeinen Behauptungen *einzelne* Thatſachen äußerlich hinzubringt (wer kann das nicht, beſonders in der Alterthumsforſchung? Hat doch vor nicht allzu langer Zeit ein nicht ungelehrter Mann Thatſachen aufgefunden, mit denen er belegt, daß das Paradies im Königreich Preußen gelegen habe). Das *wahrhaft* Geſchichtliche beſteht darin, daß man den in dem Gegenſtand ſelbſt liegenden, alſo den innern, objektiven Entwicklungsgrund auffindet; ſowie aber dieſes Princip der Entwicklung im Gegenſtand ſelbſt gefunden iſt, müſſen dann alle vorgreifenden, eignen Gedanken gleichſam verleugnet werden; von nun an muß man bloß dem Gegenſtand in ſeiner Selbſtentwicklung folgen.

Von einer ſolchen zugleich philoſophiſchen und empiriſchen, wiſſenſchaftlichen und geſchichtlichen — an und mit dem Gegenſtand ſich ſelbſt entwickelnden — Theorie iſt alſo in der Folge allein die Rede. Auf den Standpunkt, von dem wir jetzt die Mythologie betrachten werden, haben nicht *wir* die Mythologie, ſondern hat die Mythologie *uns* geſtellt. Von nun an alſo iſt der Inhalt dieſes Vortrags nicht die von uns erklärte, ſondern *die ſich ſelbſt erklärende* Mythologie. Bei dieſer Selbſterklärung der Mythologie werden wir auch nicht genöthigt ſeyn die Ausdrücke der Mythologie ſelbſt zu vermeiden, wir werden ſie großentheils ihre eigne Sprache reden laſſen, nachdem uns dieſe durch den jetzt gewonnenen Standpunkt verſtändlich geworden iſt. Die Ausdrücke der Mythologie, ſagt man, ſind bildlich. Dieß iſt auf gewiſſe Weiſe wahr, aber ſie ſind für das mythologiſche Bewußtſeyn nicht uneigentlicher, als der größte Theil unſrer ebenfalls bildlichen Ausdrücke für das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn uneigentlich iſt. Indem wir alſo dieſe — der Mythologie eigentlichen — Ausdrücke in unſrer Entwicklung da ſetzen, wo ſie zufolge des Zuſammenhangs verſtändlich werden *müſſen*, erlangen wir, daß nicht wir die Mythologie, ſondern dieſe ſich ſelbſt erklärt, und daß wir nicht nöthig haben, den mythologiſchen Vorſtellungen einen uneigentlichen Sinn (sensum improprium) zu ſuchen, ſie allegoriſch zu verſtehen, wie z. B. die Rationaliſten, wenn im Chriſtenthum von einem Sohn Gottes die Rede iſt, dieß nur uneigentlich, allegoriſch verſtehen wollen. Wir werden die mythologiſchen Vorſtellungen in ihrem eignen Sinn belaſſen, weil wir in den Stand geſetzt ſind ſie in ihrer Eigentlichkeit zu verſtehen. Wäre dann aber jemand, der dieſe Selbſterklärung der Mythologie nicht allzuwohl übereinſtimmend fände mit ſeiner eignen, ſchon anderwärts fertigen und bereiten Philoſophie, ſo müßten wir dieſen bitten, die Sache nicht mit uns, ſondern mit der Mythologie ſelbſt auszumachen, indem es nicht in unſrer Gewalt ſteht, dieſe den gewöhnlichen, oder gerade jetzt oder in einem gewiſſen Kreis geltenden Begriffen gerecht und gemäß, oder überhaupt *anders* zu machen.

Schon die Hartnäckigkeit, mit welcher ſich die Mythologie bisher allen Erklärungen verſchloſſen zeigte, dient zum Beweis, daß ſie unter die Dinge gehörte, deren vollkommenes Verſtändniß von einer höhern

Entwicklung des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt abhing; daß man nicht hoffen konnte, das Dunkel, das ebenſowohl ihren Sinn, als ihren Urſprung umgibt, anders zu überwinden, als in Folge einer *allgemeinen* Erweiterung der menſchlichen Gedanken. Solange die Philoſophie überhaupt den gegenwärtigen Zuſtand der Dinge und des menſchlichen Bewußtſeyns als allgemeinen und alleingültigen Maßſtab vorausſetzte, dieſen Zuſtand als einen *nothwendigen*, im logiſchen Sinn ewigen anſah, ſo lange konnte ſie nichts begreifen, was über den gegenwärtigen Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns hinausgeht, ihn transſcendirt. Wäre die Mythologie durch pſychologiſche Ableitungen der gewöhnlichen Art, durch geſchichtliche Vorausſetzungen, die den im Bereich *unſrer* Kenntniß liegenden analog ſind, wäre ſie überhaupt aus Erklärungsgründen begreiflich, wie ſie in dem *gegenwärtigen* Bewußtſeyn ſich finden, ſie müßte längſt begriffen ſeyn, während jeder aufrichtige Denker geſtehen wird, daß dieſe, übrigens in allen Zeiten ſo viel beachtete, Erſcheinung bis Jetzt noch immer als ein unbegriffenes Phänomen in der Geſchichte der Menſchheit daſtand. Dieſe Thatſache wird uns aber ganz erklärlich, wenn wir annehmen, daß die Mythologie unter Verhältniſſen entſtanden iſt, die mit denen des gegenwärtigen Bewußtſeyns keine Vergleichung zulaſſen und die man nur begreift, inwiefern man es wagt über dieſe hinauszugehen.

Wir finden darum auch nicht, daß die Erſten, welche auf dieſe Erſcheinung frei reflektirten und übrigens ihrer Entſtehung ſo viel näher ſtanden als wir, ſie am beſten begriffen hätten. Im Gegentheil, gerade die erſten Verſuche der Griechen, dieſes ihnen um ſo viel näher liegende Phänomen begreiflich zu machen, zeigen ſich der Tiefe deſſelben völlig unangemeſſen, ja jedes Verſtändniß der Mythologie ſcheint abgeſchnitten, ſobald ſie da und völlig erzeugt iſt, d. h. ſobald die freie Wiſſenſchaft eintritt, zum Beweis, daß die Entſtehung derſelben einem ganz *andern* Bewußtſeyn angehört, als dem, welches mit der freien Reflexion eintritt, und daß hier, wie es auch ſonſt oft der Fall iſt, nicht die der *Zeit* nach Näherſtehenden, ſondern gerade die Entfernteren beſſer ſehen, nämlich die, welche ſelbſt ſchon wieder der letzten Entwicklung des gegenwärtigen Bewußtſeyns näher ſtehen. Darum iſt die Erforſchung des Entſtehens und der Bedeutung der Mythologie eine wichtige und der Philoſophie unſrer Zeit würdige Aufgabe. Es war nicht Zufall, nicht die Abſicht, mich in ein neues, meinen frühern Arbeiten ſcheinbar fremdes Fach zu werfen, was *mich* insbeſondere bewogen hat, öffentlich über dieſen Gegenſtand zu reden. Was mich dazu beſtimmte, war vielmehr die natürliche Verbindung, in welcher die Erforſchung dieſes Gegenſtands mit den eigenthümlichſten Forderungen, ja mit den tiefſten Anliegen unſrer — ſich ſelbſt und ihre Aufgabe, wenn nicht immer deutlich erkennenden, doch recht wohl *fühlenden* Zeit ſteht.

Dieſe Erklärung hielt ich noch für nöthig, um *Ihnen* die Art der folgenden ſpeciellen Entwicklung zum voraus begreiflich und mein Verfahren bei derſelben vollkommen verſtändlich zu machen. Jetzt zur Sache.

* * *

Das Princip, der Ausgangspunkt der Entwicklung iſt uns durch die frühere Auseinanderſetzung gegeben. Der Menſch (der urſprüngliche, verſteht ſich) iſt nichts anderes als jenes Seynkönnende, das in der ganzen Natur *außer* ſich war, im Menſchen aber zu ſich ſelbſt wiedergebracht, alſo das ſich ſelbſt Gegebene, ſich ſelbſt Beſitzende, ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen iſt. Dieſes ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen (der Menſch) iſt demnach 1) das des Seynkönnens Mächtige, aber 2) eben darum hat es das Seynkönnen als *das*, *deſſen* es mächtig, gleichſam als unſichtbare ὕλη — als Materie *ſeiner* Macht — in ſich. Es iſt, ſo zu ſagen, ein doppeltes Seynkönnen: 1) das, welches des Seynkönnens mächtig iſt, 2) das, *deſſen* jenes mächtig iſt, und dieſes Seynkönnen iſt zwar *jetzt* — actu, wirklich — das *in* ſich (nicht mehr außer ſich) Seyende, aber nur die Wirklichkeit, nicht auch die Möglichkeit des außer-ſich-Seyns iſt an ihm überwunden, und eben dieſe an ihm haftende, von ihm nicht wegzubringende — nicht eigentlich geſetzte, aber auch nicht zu verneinende Möglichkeit — dieſe an ihm haftende, *nicht* auszuſchließende Möglichkeit des Andersſeyns — dieſe unüberwundene und unüberwindliche Doppelheit iſt der — obwohl äußerlich noch verborgene und vor jetzt bloß mögliche, aber doch mögliche

Anfang einer neuen Bewegung —: *dieſes* Seynkönnen, das in dem ſeiner ſelbſt Mächtigen beſteht, kann ſich wieder umwenden, dieſe Möglichkeit iſt ihm nicht benommen, es iſt die zweideutige Natur (natura anceps), τὸ περιφερές, wie die Pythagoreer dieſes Princip nannten, was ſich umdrehen kann und unter der Hand ein anderes werden; es iſt die Zweiheit oder Dyas, denn Δυάς oder Zweiheit iſt ſeiner Natur nach jedes Princip, welches das, was es *iſt*, z. B. A, iſt und nicht iſt: iſt, jetzt nämlich und ſofern es ſich nicht bewegt, *nicht* iſt, nicht ſo nämlich, daß es nicht das Gegentheil noch werden könnte. Die bloße Möglichkeit jedoch iſt für ſich nichts, ſie iſt nur Etwas, wenn ſie den Willen, das, in deſſen Gewalt ſie gegeben iſt, an ſich zieht, wenn das ſeiner ſelbſt Mächtige ſelbſt ſich zu ihr ſchlägt, — ſie will. *Inſofern*, als dieſe Möglichkeit für ſich nichts vermag und unfruchtbar iſt (nichts gebiert), wenn nicht der Wille (das ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnende) ſich zu ihr ſchlägt, — inſofern erſcheint dieſe Möglichkeit als bloße *Weiblichkeit*, der Wille als Männlichkeit — hier iſt ſchon ein mythologiſcher Ausdruck, und hier iſt ſchon der Grund gelegt zu der nachher immer-fortgehenden und immer weiter ſich verzweigenden Geſchlechtsdoppelheit der mythologiſchen Gottheiten. — Wir müſſen nun ferner ſogar bemerken: Als abſolut-erſtes Moment iſt zu denken, daß dieſe Möglichkeit dem ſeiner ſelbſt Mächtigen ſich noch gar nicht zeigt, wo dieſes noch in ſeliger Unwiſſenheit über ſie iſt. Aber eben dieſes noch in der Unwiſſenheit über ſich ſelbſt Seyn macht das ganze *Seyn* dieſes Moments, das Seyn des ſeiner ſelbſt Mächtigen ſelbſt zum zufälligen, inſofern auch anders ſeyn könnenden und ſo weit ſelbſt noch zweideutigen Seyn. Dieſe Zweideutigkeit darf, ſo zu ſagen, nicht bleiben, ſie *muß* entſchieden werden. Sie *darf* nicht bleiben, ſage ich, und ſpreche damit gleichſam ein Geſetz aus, das verbietet, daß etwas in der Unentſchiedenheit verharre, ein Geſetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, beſtimmt und entſchieden ſey, damit jeder Feind überwunden und ſo erſt das vollkommene, beruhigte Seyn geſetzt werde. In der That eben *dieß* iſt das alleinige, das höchſte über allem ſchwebende Weltgeſetz.

Inwiefern alſo von dem ſeiner ſelbſt mächtigen Seynkönnen jene Möglichkeit nicht auszuſchließen iſt, wodurch es auch das Gegentheil ſeiner ſelbſt werden kann, muß dieß entſchieden werden; entſchieden werden aber kann es nur, inwiefern der Wille jener Möglichkeit inne wird. Demnach iſt es vermöge deſſelben Weltgeſetzes auch nothwendig, daß dieſe Möglichkeit dem Willen gezeigt werde (denn erſt, wenn das, in welchem die Möglichkeit iſt, dieſe Möglichkeit erſehen hat und ſie nicht will, iſt es mit ſeinem eignen Wollen das, was es iſt, und alſo an dem Ort befeſtigt, an dem es jetzt zwar iſt, aber unabhängig von ſich ſelbſt, d. h. relativ auf ſich ſelbſt bloß zufällig iſt). Zufolge jenes höchſten und einzigen Weltgeſetzes, das nichts Zufälliges duldet, iſt es, ſage ich, nothwendig, daß jenem ſeiner ſelbſt mächtigen Seynkönnen, jenem bis jetzt noch ruhenden Willen die an ihm — ohne ſein Wiſſen und Wollen haftende — Möglichkeit gezeigt werde, oder vielmehr es iſt nothwendig, daß ſie in ihm erregt, und daß ſie auf dieſe Weiſe in den Stand geſetzt werde, ſich ihm zu zeigen, ſich vorzuſtellen. Als die Urſache dieſer Anregung, wodurch der bis jetzt einige Wille auch für ſich ſelbſt ein doppelter, oder der ruhende Wille erſt in den Fall geſetzt wird zu wollen oder nicht zu wollen, als die Urſache dieſer Anregung kann eben nur jenes höchſte Weltgeſetz ſelbſt gedacht werden. Dieſes Weltgeſetz, die dem Ungewiſſen, dem Zweideutigen, ſowie dem Zufälligen überhaupt abholde Macht iſt Nemeſis.

Wenn wir die Erklärung anwenden, welche Ariſtoteles in der Rhetorik von dem Wort *νεμεσᾶν* gibt, ſo iſt Nemeſis nichts anderes als die Macht, die unwillig iſt über den unverdient, ohne ſein Verdienſt Glücklichen[1]. Ein ſolches ohne ſein Verdienſt, ohne ſein eignes Zuthun Glückliches war jenes ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen in ſeiner Lauterkeit, da es Gott gleich war, und der Gott, der nicht will, daß es das, was es iſt, bloß zufällig ſey, der Gott ſelbſt iſt inſofern der, welcher die Möglichkeit, das, was es iſt, auch nicht zu ſeyn, ihm zeigt, — nicht damit es das Gegentheil wirklich werde, ſondern damit es, das Gegentheil vielmehr nicht wollend, das, was es iſt, mit Freiheit, mit freiem Willen ſey. So hoch iſt in ſeinen Augen die Freiwilligkeit angeſehen, daß er es nicht achtet, das Höchſte, ſeine erſte Schöpfung, wieder nur als den möglichen Grund einer zweiten Schöpfung, einer zweiten, aber eben darum nur höhern Offenbarung ſeiner ſelbſt zu behandeln. In der That, was iſt die Natur gegen die lebensvolle Geſchichte, die ſich aufthut, indem der Menſch den in der Natur ſchon abgeſchloſſenen Kreis wieder eröffnet! Die ganze Natur ſinkt zum bloßen Moment herab — ſie hat gleichſam keine Geſchichte mehr, wird ungeſchichtlich, alles Intereſſe iſt jener höhern Geſchichte zugewendet, deren Urheber der Menſch iſt.

---

[1] Arist. Rhet. IX. (Sylb. 80, 7): *εἰ γάρ ἐστι τὸ νεμεσᾶν, λυπεῖσθαι ἐπὶ τῷ φαινομένῳ ἀναξίως εὐπραγεῖν.*

Die Anſicht, daß die Gottheit ſelbſt jene willenloſe Seligkeit des Geſchöpfs nicht will und das menſchliche Weſen abſichtlich in den Doppelfall ſetzt, jene Seligkeit entweder als eine ſelbſterworbene zu beſitzen oder ihrer verluſtig zu werden, dieſe Anſicht iſt keineswegs bloß eine heidniſche. Die Art, wie in der Erzählung des A. T., die ich hier gar nicht einmal als göttliche Offenbarung, ſondern nur als Urkunde einer dem Heidenthum entgegengeſetzten Religion betrachten will, die Art, wie hier dem Menſchen die Möglichkeit des Gegentheils, die Möglichkeit, das, was er iſt, auch nicht zu ſeyn, aber darum, es mit ſeinem Willen zu ſeyn — die Art, ſage ich, wie ihm der Gott dieſe Möglichkeit zeigt, beſteht bekanntlich darin, daß der Gott ihm verbietet, die Frucht von dem Baum der Erkenntniß des Guten und des Böſen zu eſſen. Aber eben durch dieß Verbot, durch das Geſetz wird ihm die Möglichkeit des Gegentheils geoffenbart, wie der Tiefſinnigſte der Apoſtel ſagt: Ich wüßte nichts von der Luſt, wo das Geſetz nicht geſagt hätte: Laß dich nicht gelüſten — die Sünde nahm Urſach am Gebot — und ohne das Geſetz war die Sünde todt (wie jene Möglichkeit todt war, d. h. war, aber als wäre ſie nicht) — da aber das Gebot kam, ward die Sünde lebendig. Wenn nun ſelbſt nach der chriſtlichen Anſicht das Geſetz und zwar das Gottgegebene Geſetz die veranlaſſende Urſache der Sünde, d. h. die Abweichung von dem urſprünglichen Seyn war, ſo iſt die mythologiſche Vorſtellung, nach welcher Nemeſis die Urſache des unheilbringenden Uebergangs iſt, dem weſentlichen Gedanken nach ganz dieſelbe, wie ohnehin ſchon νόμος (das Geſetz) und νέμεσις dem Wortlaut und der Etymologie nach Verwandte ſind.

Ich kann jedoch nicht umhin, zur Verhütung von Mißverſtand hier folgende Bemerkung einzuſchalten. Einmal mythologiſch afficirt, einmal jener es als *menſchliches* Bewußtſeyn aufhebenden und überſchreitenden Gewalt anheimgefallen (eine ſolche iſt in der Mythologie, der Menſch durch dieſelbe in den vormenſchlichen Zuſtand zurückverſetzt) iſt das Bewußtſeyn dadurch von ſeinem frühern Seyn abgeſchnitten, und es folgt ihm in den gegenwärtigen Zuſtand keine Erinnerung aus dem früheren. Wenn ich daher unter den verſchiedenen mythologiſchen Geſtalten die Nemeſis als diejenige bezeichne, welche gedacht werden ſey als Veranlaſſerin jenes Uebergangs, ſo iſt meine Meinung nicht, daß dieſe Vorſtellung der Nemeſis ſich von dem Urſprung der Mythologie ſelbſt herſchreibe. Vielmehr, wenn im Anfang des mythologiſchen Proceſſes das Bewußtſeyn einer völlig blinden und ihm ſelbſt unbegreiflichen Gewalt anheimgegeben iſt, wie ich dieß im Allgemeinen ſchon und in der Folge noch beſtimmter zeigen werde, ſo wird das mythologiſche Bewußtſeyn über ſeinen Anfang erſt im *Ende* ſich klar, da nämlich, wo jene blinde Gewalt für es ſelbſt und in ihm ſelbſt ſchon wieder überwunden oder doch der Ueberwindung näher gebracht iſt. Der Begriff der Nemeſis ſelbſt ſchreibt ſich alſo aus den letzten Zeiten der ſchon über ſich ſelbſt frei gewordenen, ſich ſelbſt zu begreifen ſuchenden und zu begreifen anfangenden Mythologie her. Und in der That, zuerſt kommt ſie bei Heſiodos vor, deſſen theogoniſches Gedicht, wie *Sie* ſich erinnern werden, ſchon früher erklärt worden iſt für ein Erzeugniß nicht der entſtehenden, ſondern der ſchon über ſich ſelbſt klar zu werden anfangenden, ſich ſelbſt bewußt werdenden Mythologie. (Die Mythologie kann im Anfang nicht ſich ſelbſt erklären, ihren eignen Anfang begreifen, aber *wir* erklären ihren Anfang ſo, wie die zu Ende gekommene und ſich bewußt gewordene ihn ſelbſt erklärt hat.) Die Nemeſis erſcheint bei Heſiodos unter den Kindern der Nacht, d. h. der erſten Unentſchiedenheit, jener Indifferenz des Willens — „es gebar aber auch die verderbliche

(Verderben bringende) Nyx Nemeſis, ein Unheil den Sterblichen", d. h. die den Sterblichen unheilbringende Nemeſis[1]. Jene ganze Stelle des Heſiodos, wo von den Kindern der Nacht, alſo auch von der Nemeſis die Rede iſt, enthält offenbar die Trümmer einer tiefen, obwohl nicht dem Urſprung der Mythologie gleichzeitigen, übrigens noch mit mythologiſcher Verworrenheit kämpfenden philoſophiſchen Anſicht. Recht deutlich ſieht man hier, wie Philoſophie — nicht der Mythologie voraus, aber — wie ſie aus ihr hervorgeht, wie das von ihr ſich losreißende, ihr entkommende Bewußtſeyn ſich unmittelbar zu Philoſophie wendet. Der Zuſatz, mit dem Heſiodos die Nemeſis bezeichnet, *πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι* — Unheil des ſterblichen Menſchengeſchlechts — ſpricht hinlänglich für unſere Deutung derſelben, nach welcher ſie gedacht iſt als die Veranlaſſerin jenes Uebergangs in den Zuſtand der Unſeligkeit, dem die jetzt ſterbliche Menſchheit unterworfen iſt. Nicht weniger ſpricht für dieſe Deutung ein ſpäterer Name der Nemeſis. Sie hieß auch Adraſteia: nicht, wie einige ſpätere Griechen erklärten, von einem Altar, den der König Adraſtos ihr errichtet. In ſolchen Erklärungen kann man ſich nur wenig auf die Griechen verlaſſen, auch bedarf vielmehr dieſer König Adraſtos, der in einer Erzählung des Herodot ebenfalls als eine mythologiſche Perſon erſcheint, ſelbſt der Erklärung. Sein Name iſt ſo gut als der Name Adraſtea ein mythologiſch-entſtandener und mythologiſch-bedeutender. Adraſtea heißt Nemeſis als die, welche das Ungeſchehene zum Geſchehen, das bloß Mögliche zur Vollendung, zur That bringt[2]. *Τὸ ἄδραστον* bedeutet das Unbewegliche, was ſich nicht bewegen, nicht von der Stelle will. Adraſtea iſt alſo die Macht, welche das gegen die Bewegung ſich Sträubende, gleichſam ſich zu bewegen noch Zweifelhafte, den Willen, zur Bewegung bringt, und ich brauche Ihnen nicht auseinanderzuſetzen, wie ganz dieß mit unſrer Erklärung der Nemeſis übereinſtimmt. Denn Nemeſis iſt nichts anderes als die Macht eben jenes höchſten, alles in Bewegung bringenden Weltgeſetzes, das nicht will, daß irgend etwas verborgen bleibe, das alles Verborgene zum Hervortreten antreibt und gleichſam moraliſch zwingt ſich zu zeigen. Bei Pindar[1] heißt Nemeſis die doppelwillige (διχόβουλος Νέμεσις), die einen doppelten Willen hat. Wie dieß zu verſtehen ſey, dürfen wir nicht weit ſuchen. Es reicht hin, an das Horaziſche: tollere in altum, ut lapsu graviore ruat, zu denken. Hier iſt ein doppelter Wille; zuerſt erhebt ſie das zum Untergang Beſtimmte — dieſes iſt ihr unmittelbarer Wille —, aber ſie erhebt es nur, damit es deſto tiefer ſtürze; dieß iſt der zweite Wille, wobei ich nicht unterlaſſen will, mich gelegenheitlich über ein Wort zu erklären, deſſen ich mich oft bedient habe und auch in der Folge wohl noch bedienen werde. Ich meine, daß ich jenen unheilbringenden Uebergang eine Wiedererhebung genannt habe (nämlich eine Wiedererhebung aus der Potenz), da man ſonſt gewohnt iſt, dieſen Uebergang als einen Fall zu beſchreiben. Beides ſtimmt aber wohl zuſammen. Wenn ich dieſen Uebergang als Erhebung beſchreibe, ſo nenne ich das antecedens; wer ihn als einen Fall beſchreibt, nennt das consequens pro antecedente.

---

[1] *Τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι*
Νὺξ ὀλοή. Theog. v. 223 — (ed. van Lennep).

[2] Creuzers Zuſammenſtellungen Theil II, S. 501 und 502, würden hier noch zu manchen Beſtätigungen und Erläuterungen Anlaß geben.

Es iſt übrigens hier nur um die Urbedeutung der Nemeſis zu thun. Dieſe hat man nicht mehr in Zeiten zu ſuchen, die von der Entſtehung der Mythologie zu weit entfernt ſind. Wenn alſo ſpäterhin der Begriff der Nemeſis ſich mit dem anderer weiblicher Gottheiten, z. B. dem der Aphrodite, vermiſcht haben ſollte, ſo iſt dieß nicht beweiſend: — wie man ſich denn vor nichts mehr zu hüten hat, als vor einem Ineinander-Arbeiten des Spätern und des Frühern. Wenn unter anderm nach einer bekannten Erzählung der Künſtler Agorakrites (Schüler des Phidias) das Bild in Athen, das bei einem Wettkampf den Preis als Aphrodite nicht erhalten hatte, der Stadt Rhamnus (wo vorzüglich Nemeſis verehrt wurde) mit dem Beding überläßt, daß es dort als Bild der Nemeſis aufgeſtellt werde[2], ſo beweiſt dieß nichts gegen jene erſte Bedeutung der Nemeſis, die bei Heſiodos beſonders auch dadurch ſichtbar wird, daß ihr dieſer ſogleich auch den Betrug, die Ἀπάτη, als Schweſter beigeſellt. Dieſen Zuſammenhang zu erklären, will ich Folgendes bemerken. Jenes Können, welches ſich dem Bewußtſeyn darſtellt, als ein tranſitives iſt es ein bloß ſcheinbares, betrügliches. Es iſt Können, aber nur an ſich, nur intranſitiv, d. h. wenn es innerlich bleibt, in der Immanenz; aber es hört auf Können zu ſeyn, ſowie es äußerlich, tranſitiv wird. Jenes Können iſt Potenz eines Seyns, aber nicht um ſeyend zu ſeyn, nicht um ins Seyn überzugehen, ſondern um Können zu bleiben. Die Ἀπάτη unter den älteſten Weſen des Heſiodos bedeutet alſo nicht gemeinen Trug oder gewöhnliche Täuſchung, ſondern die Ur-täuſchung, diejenige, von der alle nachfolgenden, von der das ganze täuſchungsvolle Leben des ſeinem Urſeyn entfremdeten Menſchen ſeinen Urſprung hat. Wie tief dieſe Ἀπάτη von den Griechen empfunden werden, dürfte man vielleicht daraus ſchließen, daß ſie ein eignes Feſt unter dem Namen Apaturien (Trugfeſt) hatte; jedenfalls iſt es zu bedauern, daß wir von dieſer Feier ſo wenig nähere Kenntniß haben. Creuzer will die griechiſchen Apaturien aus Indien herleiten. Solche hiſtoriſche, übrigens hiſtoriſch unerweisliche Herleitungen mag man verſuchen, ſolang man die mythologiſchen Begriffe als bloß zufällige anzuſehen gewohnt iſt. Hat man ſich dagegen überzeugt, daß dieſe Begriffe, zumal die Urbegriffe der Mythologie (worunter auch die Ἀπάτη gehört) nicht zufällige, ſondern nothwendige und in ihrer Art ewige ſind, ſo kann man von dergleichen hiſtoriſchen Herleitungen nichts mehr halten; ſie ſind nicht beſſer, als wenn man z. B. die Begriffe Materie und Form, Urſache und Wirkung, oder ähnliche allgemeine, aus Indien herleiten wollte, weil ſich ihrer unſtreitig die Indier früher als die Griechen bedient, oder wenn man, weil die älteſte bekannte Logik eine in Sanskritſprache verfaßte iſt, in welcher, wie ganz natürlich, die Eigenſchaften und Formen des Syllogismus nicht viel anders als ſpäter von Ariſtoteles abgehandelt ſind, wie wenn man aus dieſem Grunde ſagen wollte: der Syllogismus ſey von den Indiern erfunden. Creuzer bringt behufs jener

---

[1] Olymp. VIII, 114.

[2] Vgl. Winkelmanns Anmerkungen zur Geſchichte der Kunſt S. 90 (Dresdener Ausg.), der jedoch eine Vermuthung anderer Art zu Hülfe nimmt.

Herleitung die *Ἀπάτη* des Heſiodos mit der indiſchen Maja zuſammen. Aber dieſe gehört mehr der indiſchen Philoſophie als der indiſchen Mythologie an. Beides wird nur verwechſelt, weil die indiſche Philoſophie überhaupt, beſonders gegenüber den abſtrakten Philoſophien der Europäer, ſelbſt einen durchaus mythiſchen Charakter hat. Die indiſche Maja iſt allerdings auch die Möglichkeit des anders- oder des außer-ſich-Seyns, aber die Urmöglichkeit nicht, inwiefern ſie dem Menſchen oder dem Urbewußtſeyn ſich darſtellt, ſie bedeutet in der indiſchen Philoſophie die dem Schöpfer ſich ſelbſt darſtellende Möglichkeit des anders-Seyns, und demnach der Welthervorbringung. Sie wird vorgeſtellt als die Netze des Scheins (dieſer iſt eben das andere Seyn), als die Netze des Scheins ausſpannend, um damit den Schöpfer zu fahen, der nur in einer Art von ſcheintrunkner Selbſtvergeſſenheit die Welt wirklich hervorbringt. Das Weſen der ganzen Welt iſt nach der indiſchen Philoſophie Maja, Magie, es iſt kein wahres, es iſt bloß täuſchendes Seyn; der, welcher der Welt ſich hingibt, liegt in den Banden dieſer Maja gefangen. Die Wahrheit dieſes Seyns, das in der Sinnenwelt uns vorgeſpiegelt wird, liegt in ſeinem nicht Seyn, wenn es wieder in die bloße Möglichkeit zurückkehrt, wie es in dem reinen Urbewußtſeyn, in dem Menſchen, wieder in die bloße Möglichkeit zurückgebracht war. Daß im Allgemeinen die indiſche Maja jene Urmöglichkeit iſt, die (auch nach unſrer Anſicht) dem Schöpfer ſich darſtellt, dieß möchte übrigens ſchon aus dem Namen erhellen. Ich hatte früher die Vermuthung geäußert, die indiſche Maja könnte mit Magia zuſammenhangen. In ſeiner Ausgabe des Bhagawadgita hat A. W. Schlegel in der lateiniſchen Ueberſetzung überall dem Wort Maja in Parentheſe Magia beigefügt, auch W. v. Humboldt in ſeiner Abhandlung über dieſes indiſche Gedicht thut daſſelbe. Im Perſiſchen heißt Mog (mit dem Gai): der Magier. Die jetzige, in Folge der muhammedaniſchen Eroberung verſtümmelte perſiſche Sprache kennt kein Zeitwort, von dem dieß Subſtantiv herzuleiten wäre. Um ſo weniger zweifle ich, bei der anerkannten Grundverwandtſchaft, die zwiſchen der perſiſchen Sprache insbeſondere und den germaniſchen Sprachen ſtattfindet, daß das Perſiſche Mog ſeine Wurzel in einem, unſerm deutſchen Mögen entſprechenden perſiſchen Wort hatte. Vom deutſchen Mögen aber ſtammt unſer deutſches Möglichkeit, Macht, ſowie noch in vielen Mundarten Deutſchlands: ich mag nicht, ſo viel bedeutet als: ich kann nicht. Magie und ſo auch die indiſche Maja bedeutet daher auch nichts anderes als Macht, Möglichkeit. Und in der That, das ganze Weſen jenes noch im Willen ruhenden Könnens iſt — Magie. Denn nach innen gewendet, iſt es das alles Vermögende, das ſelbſt den Gott an ſich zieht und feſt hält. Dieſes Können in ſeiner Hineinwendung, dieſes eben iſt das Gott Setzende, wie es in ſeiner Herauswendung das Gott im Bewußtſeyn Aufhebende wird. Es iſt das — Gott, wie wir uns ausdrückten, nicht durch Actus, ſondern im Gegentheil, durch Nicht-Actus, alſo recht eigentlich magiſch Setzende. Denn magiſch wird alles gewirkt, was nicht durch den wirkenden, ſondern den bloß weſentlichen, d. h. ruhenden Willen gewirkt wird. Daſſelbe aber, was in ſeiner Hineinwendung das alles (ſelbſt Gott) Vermögende iſt, inwiefern es dem Willen ſich als Potenz eines andern Seyns darſtellt, inſofern iſt es auch eine Magie, ein durch Willen an ſich lockender Zauber, aber es iſt nicht die wahre, es iſt die falſche, die täuſchende Magie. Es liegt hier der Grund, warum in dem Alten Teſtament die Abgötterei mit falſcher Magie zuſammenhangend, ja als eins mit derſelben angeſehen wird. So weit alſo will ich die Vergleichung der heſiodiſchen Ἀπάτη mit der indiſchen Maja oder Magia zugeben.

Alſo — um in den Zuſammenhang zurückzukehren — die erſte Veranlaſſerin der Bewegung iſt Nemeſis, welche dem noch nicht wollenden Willen die in ihm ruhende Möglichkeit, das in ihm ruhende Können zeigt. Aber jetzt ſtellt ſich dieſes Können ſelbſt dem Willen dar. Dieſes Können iſt jedoch nur ein Können, wenn es in ſich bleibt, alſo es iſt nur ein ſcheinbares Können, nämlich nicht auch ein Können für das Seyn, oder wenn es aus ſich heraustritt; inwiefern es ſich aber dem Bewußtſeyn darſtellt als unbedingtes Können, inſofern iſt es ein trügliches Können, eine betrügliche Magie, eine Ἀπάτη. In dieſem, ſich dem Willen ſich als unbedingt darſtellenden Können liegt die Verſuchung. Eine Verſuchung bedarf es jedenfalls, um den Willen zum Heraustreten aus ſich zu bewegen. Darüber iſt in allen Vorſtellungen des Alterthums kein Zweifel. Das unmittelbar Verſuchende war eben jene nicht auszuſchließende, täuſchende Möglichkeit, deren Doppelſinnigkeit nur ſpät beſiegt wird; ſie iſt die alte Schlange, weil ſie die mit dem Menſchen geborene und ſo alt iſt als das Bewußtſeyn ſelbſt, die er in ſeinem Buſen hegt, ſowie er da iſt — die Schlange, die ebenſo ſpät auch beſiegt wird, die ein neuteſtamentliches Buch nur am Ende der Dinge in dem Abgrund verſiegelt werden läßt. Schlangen vereinigen ſich mit allem, was in den Gebräuchen des Alterthums auf dieſen geheimnißvollen Vergang Bezug hat. In Geſtalt einer Schlange nähert ſich, wie wir bald hören werden, nach dem griechiſchen Mythus dem bis dahin freien und über alle Nothwendigkeit erhabenen Bewußtſeyn die bethörende Macht, von der es in den mythologiſchen Proceß fortgezogen wird. Eine Schlange wurde in gewiſſen Einweihungen, von denen Clemens der Alexandriner ſpricht, dem Einzuweihenden durch den Buſen gezogen[1]. Ein Sinnbild jener unglücklichen Doppelſinnigkeit war die Schlange wohl darum, weil ſie in ſich ſelbſt ſich zurückkrümmend, das zu ſich ſelbſt Gebrachte darſtellend, ein Bild der Ruhe, des in ſich ſelbſt Beſchloſſenen iſt, aber wenn ſie ſich aufthut, unverſehens ſich aufrichtet und erhebt, mit tödtlichem Biß verwundet. So weit wäre alſo nun erklärt, wie dem Willen die Möglichkeit gezeigt wird.

---

[1] Clem. Alex. Protrept. p. 14.

Achte Vorleſung.

Wir ſind bisher durch folgende Momente fortgeſchritten: a) Menſchliches Bewußtſeyn, und zwar Urbewußtſeyn — Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtantialität. Dieſes haben wir gleichgeſetzt dem zu ſich ſelbſt gebrachten, alſo ſeiner ſelbſt mächtigen Seynkönnen; in dieſem aber iſt als nicht Auszuſchließendes, weil ihm zu Grunde Liegendes, die Möglichkeit wieder in das Seyn überzugehen. b) Die Macht, die das bloß Zufällige nicht duldet. Zufällig nennen wir insgemein das, was ſeyn konnte und nicht ſeyn konnte; aber auch das bloß ſeyn und nicht ſeyn kann, iſt ein Zufälliges, weil es das, was es iſt, nämlich Seynkönnendes, iſt und nicht iſt, nämlich nicht ſo iſt, daß es nicht das Gegentheil ſeyn könnte. Ein Zufälliges iſt ferner auch, was unabhängig von ſich ſelbſt, alſo in Anſehung ſeiner ſelbſt zufällig — ohne ſein Wollen — iſt, was es iſt. Ein Zufälliges iſt eben darum auch das unverdient Glückliche. Die Macht alſo, welche (um dieſe verſchiedenen Bedeutungen zuſammenzufaſſen) dem unentſchiedenen, dem, das, was es iſt, bloß zufällig — inſofern unverdient — Seyenden, abgeneigt iſt, dieſe Macht iſt Nemeſis. Dieſe alſo iſt es auch, welche dem bis jetzt bloß zufällig als ſeiner ſelbſt Mächtiges Geſetzten die Möglichkeit zeigt, aus der reinen Subſtantialität hervorzutreten, ihm jene in ihm verborgene Potenz zeigt. Das dritte Moment (c) iſt daher eben dieſe Möglichkeit, ſofern ſie wirklich dem Bewußtſeyn ſich darſtellt. Dieſe Möglichkeit iſt aber, wie ſchon gezeigt, eine täuſchende, trügeriſche, ja ſie iſt gleichſam der erſte Betrug. In dieſem Sinn iſt die

Ἀπάτη bei Heſiodos zu verſtehen, welche er ebenfalls zur Tochter der Νύξ macht.

Nachdem nun alſo dem Willen dieſe Möglichkeit gezeigt und er in den Fall geſetzt iſt ſich zu entſcheiden, ſo iſt das Nächſte auf unſerm Weg, alſo das vierte Moment (d), daß der bis jetzt ruhende Wille das ihm gezeigte Seyn wirklich will, alſo aus dem lautern Seynkönnen, das er iſt, ſich wirklich erhebt in das zufällige, zugezogene Seyn. Von dem Vorgang ſelbſt läßt ſich nun weiter nichts ſagen, als eben, daß er ſich ereignet, daß er ſich begeben hat; er iſt, daß ich ſo rede, die Urthatſache ſelbſt (Anfang der Geſchichte), das Factum — das Geſchehene κατ᾽ ἐξοχήν. Er iſt in Anſehung des menſchlichen Bewußtſeyns das Erſte, was ſich überhaupt begibt, das Urereigniß, die unwiderrufliche That, die, einmal geſchehen, nicht zurückgenommen, nicht wieder ungeſchehen gemacht werden kann. Dieſer Vorgang fällt — wie ohnedieß alles ihm ſelbſt Vorausgegangene — noch *ganz* ins Uebergeſchichtliche, und iſt das, deſſen ſich das Bewußtſeyn ſelbſt in der Folge nicht mehr bewußt ſeyn kann. Er iſt jener übergeſchichtliche Anfang der Mythologie, auf den wir früher geführt worden. Er iſt der älteſte Urzufall ſelbſt, er in jener Fortuna primigenia dargeſtellt, welche zu Präneſte als ein uraltes, bis vom Urſprung des römiſchen Staats ſich herſchreibendes Bild verehrt wurde, in welcher das ſeyn und nicht ſeyn Könnende (das iſt Fortuna) als das erſte Princip, die erſte Macht alles Seyns gefeiert war. Jener Vorgang iſt das *unvordenkliche Verhängniß*; das unvordenkliche, weil er der Vorgang iſt, vor dem ſich das Bewußtſeyn nichts denken, nämlich nichts ſich erinnern kann. Ein *Verhängniß* aber iſt er, nicht allein weil er in einem zwiſchen Beſinnung und Beſinnungsloſigkeit zweifelhaften — in der Mitte ſchwebenden — Zuſtand ſich ereignend gedacht werden muß, ſondern vorzüglich, weil ſich der Wille durch den Erfolg, den *nicht beabſichteten*, auf eine ihm ſelbſt in der Folge nicht mehr begreifliche Weiſe überraſcht ſieht. Denn er glaubte, in der Wirklichkeit noch eben daſſelbe bleiben zu können, was er in der Möglichkeit war, aber eben darin findet er ſich getäuſcht, er iſt alſo ſelbſt von der Folge ſeiner That überraſcht, ſie ſtellt ſich ihm dar als das nicht Gewollte, Unverſehene, Unerwartete.

Nur die Folge der That bleibt im Bewußtſeyn. Bis zu dem Vorgang ſelbſt reicht keine Erinnerung zurück. Denn das jetzt — nach der That — entſtehende Bewußtſeyn iſt das erſte wirkliche Bewußtſeyn (vor ihm iſt nur das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtantialität); dieſes erſte wirkliche Bewußtſeyn kann aber des Acts, durch den es entſtanden iſt, nicht ſich ſelbſt wieder bewußt ſeyn, weil es durch dieſen Act ein völlig anderes geworden und von ſeinem früheren Zuſtand abgeſchnitten iſt. Zur Erinnerung gehört Identität (Einerleiheit) des jetzt Seyenden (ſich Erinnernden) und deſſen, welches Gegenſtand der Erinnerung iſt. Wo dieſe Identität aufgehoben iſt, findet keine Erinnerung ſtatt, wie uns die ſogenannten Somnambülen zeigen, die im höchſten Zuſtande der ſogenannten clairvoyance ein ſehr helles, erleuchtetes Bewußtſeyn zeigen, aber im darauf folgenden wachenden Zuſtand ſich nichts von dem erinnern, was ſie während des Hellſehens gethan oder geſprochen haben, weil es in der That eine andere Perſon iſt, die ſich in jenem, und eine andere, die ſich in dem gewöhnlichen wachen Zuſtande befindet.

Jener Vorgang ſelbſt alſo, durch welchen das Bewußtſeyn von nun an einem unabwendlichen Schickſal unterworfen iſt, dieſer Vorgang verſinkt für das nun wirklich gewordene, ſich ſelbſt entfremdete Bewußtſeyn nothwendig in eine ihm unergründliche Tiefe.

Die dunkeln Spuren dieſes Vorgangs finden ſich darum erſt in der ſpätern Mythologie. Denn was im Anfang eines Proceſſes iſt, wird erſt durch das Ende klar. Die Mythologie entſteht aber in einem Proceß, deſſen Ende in der griechiſchen Mythologie iſt. Deßwegen finden wir die Geſtalten, welche dieſen erſten Momenten des mythologiſchen Proceſſes entſprechen, vorzüglich erſt in der griechiſchen Mythologie. So in Anſehung der Nemeſis, oder der erſten, veranlaſſenden Urſache des Proceſſes. Und ſo auch die Spuren des wirklichen Vorgangs, durch den das Bewußtſeyn der mythologiſchen Nothwendigkeit unterworfen worden, auch dieſe finden ſich nur in der griechiſchen

Mythologie, insbeſondere in den zur Perſephone-Lehre gehörigen Mythen, welche ich darum zuletzt erwähne, weil wir in der Geſtalt der Perſephone für ſich allein alle jene bis jetzt unterſchiedenen Momente vereint antreffen. Eh' ich jedoch ausführlich den Begriff der Perſephone erkläre, iſt es nöthig, einiges vorauszuſchicken.

Das urſprüngliche Weſen des Menſchen iſt das ſeiner ſelbſt Mächtige = A, aber nicht bloßes A, ſondern es iſt A, das B, zwar nur als Materie und ſo als Potenz, aber eben darum als *Möglichkeit* des anders-, des *nicht* = A-Seyns in ſich hat. An dieſem A, das B als Potenz in ſich hat, iſt A das Hervorgebrachte, Erſchaffene, A iſt der eigentliche Menſch (B iſt älter als der Menſch, das verführende Princip, darum auch mächtiger als der Menſch)[1]. Dieſem A, alſo dem Menſchen, iſt jene Potenz gleichſam zur Bewahrung übergeben, ſie iſt in ſeine Gewalt gegeben, oder A ſelbſt iſt eben der Wille, in den B geſtellt iſt. Wir bemerkten dabei zugleich, daß dieſe Möglichkeit für ſich nichts ſey und nichts vermöge, wenn ſich der Wille nicht zu ihr ſchlage, und wir ſahen uns dabei unwillkürlich veranlaßt zu ſagen, dieſe für ſich nichts vermögende Möglichkeit ſey bloße Weiblichkeit, der Wille deſſen, durch den ſie erſt etwas ſey oder werden könne, Männlichkeit. Dieſer Ausdruck war nicht ein künſtlicher, ſondern ein natürlicher und von ſelbſt ſich ergebender, und darum auch dem mythologiſchen Bewußtſeyn nur natürlich. — Nicht von der Geſchlechtsdoppelheit in der Natur iſt er hergenommen und nur übergetragen auf jene intelligibeln Principien, ſondern umgekehrt, von dem erſten Princip alles Daſeyns leitet ſich die Geſchlechtsdoppelheit in der Natur her. Hat doch ein ſpäteres, ſchon philoſophiſches Bewußtſeyn in den Pythagoreern nicht umhin gekonnt, die Zahlen als Kinder anzuſehen, welche die Monas (die Einheit, als das Männliche) mit der Dyas (dem + und — ſeyn Könnenden, als dem Weiblichen) erzeuge. War aber jene im Bewußtſeyn geſetzte Möglichkeit des anders-Seyns einmal als weiblich gedacht, ſo wurde ſie unvermeidlich auch als Perſon vorgeſtellt. Es bedurfte dazu keiner künſtlichen Perſonification. Können doch wir ſelbſt, wenn wir von jener Urmöglichkeit ſprechen, die dem Schöpfer ſich darſtellte, uns nicht enthalten, ſie als weibliches Weſen, und demnach als perſönlich zu denken, um ſo mehr, als wir ſie ja als die Urmöglichkeit, d. h. als die Möglichkeit, die ihres Gleichen nicht hat, gedacht haben, wodurch ſie ja ſchon etwas Individuelles und Perſönliches erhält. Freilich, die bloß abſtrakten Begriffe einer gewöhnlichen Philoſophie wird man nicht verſucht ſeyn als Perſonen vorzuſtellen. Aber die Philoſophie, auf deren Boden wir uns hier befinden, hat nicht mit bloßen Begriffen, ſondern mit wahren Realitäten, wirklichen Weſenheiten zu thun. Jene Urmöglichkeit iſt nicht eine Kategorie, ſie iſt ein wirkliches, wenn auch bloß mit dem Verſtand zu faſſendes, intelligibles Weſen, und nichts Allgemeines (nicht die Möglichkeit überhaupt), ſondern die beſtimmte Möglichkeit, welche die einzige in ihrer Art iſt, die nur einmal exiſtirt. Ebenſo nun, wenn wir ſagen: die im Urbewußtſeyn geſetzte, ihm zu Grunde liegende Potenz des anders-Seyns, *dieſe* Potenz iſt *Perſephone*, ſo meinen wir nicht, ſie werde durch Perſephone *bedeutet*; der mythologiſchen Vorſtellung iſt ſie Perſephone, und umgekehrt, Perſephone *bedeutet* nicht bloß jene Potenz des Urbewußtſeyns, ſie iſt ſie ſelbſt. Nun muß ich aber noch an etwas erinnern, das ſich auch früher ſchon gezeigt hat. Das ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen hat, eben weil das *ſeiner ſelbſt* mächtige — weil Bewußtſeyn —, *ſich* als Möglichkeit in ſich; dieſe im Bewußtſeyn geſetzte Möglichkeit, alſo dieſes *im* Bewußtſeyn geſetzte Seynkönnende und das im Bewußtſeyn *Seyende* ſind alſo nicht zweierlei, nicht außereinander, ſondern ineinander und wahrhaft ein und daſſelbe. Inwiefern alſo im Bewußtſeyn das Seyende (das ſich als Männliches oder als Wille verhält) und das Seynkönnende (die Möglichkeit des anders-Seyns, die ſich als Weibliches verhält) noch ineinander ſind — ſie ſind aber noch ineinander, denn das bloße *nicht* A ſeyn Könnende iſt inſoweit ſelbſt noch = A, und von dem A *ſeyenden* nicht verſchieden —, inwiefern ſie alſo ineinander ſind, inſofern ſind in dem Bewußtſeyn auch Männliches und Weibliches ineinander, d. h. das Bewußtſeyn ſelbſt iſt gleichſam androgyner Natur.

---

[1] Sowie es B iſt, iſt es nicht mehr Er (der Menſch). *Er* iſt es, inwiefern A. Denn A iſt das Erſchaffene.

Dieſes vorausgeſetzt — vorausgeſetzt, daß Perſephone nichts anderes iſt als die Möglichkeit des anders-Seyns, die ſich aber dem Willen nach gar nicht gezeigt hat, auch nicht einmal als entgegenſtehend, d. h. als Weibliches, ſich weiß —, ſolang alſo jene Potenz auch im Nichtwiſſen über ſich ſelbſt iſt, iſt ſie, wie wir ja auch zu ſagen gewohnt ſind, im Zuſtande der Unſchuld, da Männliches und Weibliches nicht geſchieden ſind (keine Unterſcheidung beider iſt). Unſchuld, die von Geſchlechtsdoppelheit nichts weiß, iſt Jungfräulichkeit — Jungfräulichkeit iſt nicht insbeſondere Weiblichkeit (ſie kann ja auch von dem männlichen Geſchlecht prädicirt werden), ſondern Geſchlechtsunentſchiedenheit. Perſephone iſt daher die Jungfrau, *κόρη*, und zwar *κατ' ἐξοχήν*, da ſie ſo, *ἡ Κόρη*, die Jungfrau genannt wird. Perſephone iſt im Bewußtſeyn das Seynkönnende — inſofern das Weibliche, aber das dem Männlichen noch nicht entgegengeſtellt, noch nicht als das Weibliche geſetzt iſt — daher das Jungfräuliche. Solang nun das Seynkönnende in dieſer reinen Weſentlichkeit (Gegenſatzloſigkeit) bleibt, iſt es keiner Nothwendigkeit unterworfen, über alle Anfechtung erhaben[1]. Darum alſo wird Perſephone ſchon in älteren (noch griechiſchen) mythologiſchen Philoſophemen dargeſtellt, als in einer unzugänglichen Burg wohnend, keiner Gefahr zugänglich, als die, der nichts anzuhaben, die gegen jeden Umſturz geſichert iſt. Dieſer Ausdruck: Perſephone ſey wie in einem ſichern Verwahrſam, erinnert an das Wort der Pythagoreer, indem ſie nämlich ſagten: *ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιειλῆφθαι τὸ πᾶν* (von Gott ſey das All' wie in einem Verwahrſam gehalten; erinnern Sie ſich, was ſich früher gezeigt, wie insbeſondere der Menſch zwiſchen den drei göttlichen Potenzen eingeſchloſſen ſey). Aber näher noch liegt, daß ganz übereinſtimmend damit die älteſte Erzählung (die moſaiſche) den urſprünglichen Menſchen in den Ort der Freude, der Wonne verſetzt, und zwar der Freude, der Seligkeit *κατ' ἐξοχήν*. Denn hier iſt alles urſprünglich; wie die Möglichkeit, von der wir reden, die Urmöglichkeit iſt, die Möglichkeit aller andern Möglichkeiten, wie der Zufall, daß der Menſch von ſeinem Weſen abweicht, ihm abtrünnig wird, nicht ein bloß zufälliger Zufall, ſondern der Urzufall iſt, die wahre Fortuna primigenia, der Zufall, von dem erſt alle andern Zufälle herkommen, ſo iſt auch jener Ort der Freude, der Ort der Freude κατ' ἐξοχήν. Was nun in jenem Mythus von der Perſephone, ſowie bei den Pythagoreern, eine göttliche Burg oder Verwahrſam genannt wird, iſt in der Erzählung des A. T., die ich auch hier wieder nur als Urkunde des höchſten Alterthums betrachte, im Grunde ganz ebenſo bezeichnet. Denn auch dieſer iſt jener Ort der Freude ein umhegter Raum, auch ſie verſetzt den urſprünglichen Menſchen nicht in das Weite und Grenzenloſe (ἄπειρον) — dahin wird er vielmehr ſpäter hinausgeſtoßen —, ſondern jener Ort der Freude iſt ihr ein Garten. Ein Garten iſt aber auch nichts anderes als ein geſchloſſener, verwahrter Raum. Das Verbum, von dem das Wort Garten im Hebräiſchen herkommt, bedeutet: circumclusit, circum-munivit, septo conclusit, das arabiſche: texit, protexit, tutatus est. Auch der Begriff göttlicher Beſchirmung gehört hieher. Das Große iſt ſich überall gleich; die Gefühle, durch die ein Sophokles uns bewegt, die Gedanken, durch die uns Pindar anlockt, ebenſo was in der Mythologie Wahres iſt (und das eben ſuchen wir, nicht der Meinung, ſie ſey eitel Fabel), und die Anſichten, die dieſe Alten vom menſchlichen Schickſal und Leben ausſprachen, ſie lagen bereits in der Mythologie und waren in dieſer präformirt, und die Anſichten dieſer großen Alten, ſie finden ſich auch im Hiob und in den Pſalmen. Perſephone vor ihrem Fall iſt wie in göttlichem Verwahrſam — und ſelig, ſagt ein Pſalm, der Menſch, der im Schatten des Höchſten ruht und im Schirm des Allmächtigen wohnt. Derjenige wohnt im Schirm des Allmächtigen, der ſein Können bewahrt, es nicht vergeudet. Denn wie derjenige ein edler Mann heißt, der nicht alles thut was er kann (z. B. er könnte ſich rächen, aber er rächt ſich nicht), ſo verdient der ein Frommer zu heißen, der ſein Können Gott unterwirft, es in Gott verſchließt und bewahrt. Die Principien, mit denen wir hier uns beſchäftigen, ſind auch die innerſten der Philoſophie; aber eben daran erkennt man die Tiefe in der Wahrheit philoſophiſcher Principien, daß ſie zugleich ren der tiefſten ſittlichen Bedeutung ſind. Sehen Sie daher dieſe ſittlichen Betrachtungen nicht als Abſchweifung an. Erkennen Sie daran den tiefen Ernſt der Principien, die ich Ihnen zu verdeutlichen ſuche. — Auch im Deutſchen bedeutet das Wort Garten urſprünglich jeden eingeſchloſſenen, verwahrten Platz; — verwandt mit dem franzöſiſchen garder, behüten, hat es die allgemeine Bedeutung eines befriedigten, umſchirmten, eingehegten Raumes, ja in den älteſten Zeiten bedeutete Gard auch eine Burg, wie aus den Namen ſo vieler auf „gard“ ſich endenden Schlöſſer und feſten Städte erhellt.

---

[1] Vgl. hiezu Creuzer Th. IV. S. 546.

Wenn ich einen Zug der Perſephonelehre mit dem verglichen habe, was die Erzählung der Geneſis von dem Aufenthalt des erſten Menſchen ſagt, ſo würde eine ſolche Uebereinſtimmung ganz unrecht benutzt, wenn man ſie anwenden wollte, zu beweiſen, daß alle mythologiſchen Vorſtellungen nur Entſtellungen bibliſcher, geoffenbarter Wahrheiten ſeyen. Dieß könnte nur ſeyn, wenn wir jene Vorſtellung ſelbſt als bloß zufällige anſehen dürften. Allein ich habe gezeigt, oder vielmehr die Natur dieſer Vorſtellungen ſelbſt hat gezeigt, daß ſie mit Nothwendigkeit ſich erzeugende ſind, aus der tiefſten, innerſten Natur des Bewußtſeyns hervorgehen. Sie ſind aus derſelben Quelle geſchöpft, aus welcher auch die Offenbarung geſchöpft iſt, nämlich aus der Quelle der Sache ſelbſt, und wenn ich auf dieſe Uebereinſtimmungen aufmerkſam gemacht, ſo war es hauptſächlich, um Ihnen dieſe Gedanken als nothwendige Gedanken zu zeigen, wie es überhaupt ſelbſt Abſicht dieſer ganzen Entwicklung iſt, Sie wieder auf jene uralten, jene Urgedanken zu leiten, die, wie die Urberge, an denen ſo viele Menſchengeſchlechter vorübergegangen ſind, noch ſtehen werden, wenn ſo manche Gedanken, die nur von geſtern ſind, völlig verweht ſeyn werden. — So viel überhaupt zur Erklärung der Jungfräulichkeit der Perſephone, d. h. eben des Urbewußtſeyns in ſeinem Urzuſtand, zur Erklärung insbeſondere jenes Ausdrucks, daß ſie in dieſem Zuſtand wie geborgen in einer unzugänglichen Burg war, erhaben über alle Nothwendigkeit. Indeß eben die, welche in dieſer Innerlichkeit und Abgeſchiedenheit ſich ſelbſt gleich iſt, kann ſich ungleich werden. Schon griechiſche Philoſophen, Pythagoreer und dann wieder

Neuplatoniker, haben daher die Doppelheit in der Perſephone erkannt und eine doppelte Perſönlichkeit unterſchieden, 1) die, wie ſie ſagen, ganz drinnen, innerlich bleibende (ἔνδον ὅλη μένουσα[1]), 2) die herausgegangene (προϊοῦσα). Selbſt in dem lateiniſchen Namen Pro-serpina iſt der Ausdruck des unerwarteten Hervor- oder Herausgehens zu finden. Das eigentliche Seyende dieſes Moments iſt das aufgerichtete ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen, aber eben dieſes hat das Seynkönnen (die Potenz des anders-Seyns) in ſich als etwas von dem es nichts weiß; die Potenz iſt das vom Seyenden nur nicht Auszuſchließende, das ohne ſein Wiſſen in ihm iſt. Wie ſie aber in dem Seyenden iſt, ohne von ihm bemerkt zu ſeyn, ſo hat ſie für dieſes, wenn ſie ihm erſcheint und ſich bemerklich macht, etwas Ueberraſchendes und durch Ueberraſchung es Bethörendes. Dieſes Hervortreten iſt inſofern ein pro-serpere; es liegt in dieſem Ausdruck die Andeutung des Stillen, Unerwarteten, nicht Vorgeſehenen der Bewegung, und auch hier erinnert der Name (Proserpina) wie die Sache an die Schlange (serpens), die eben von der unbemerkten, leiſen Bewegung ihren Namen hat.

In ihrem Herausgang alſo (in ihrem πρόοδος, ein Wort, das die Pythagoreer von der Dyas gebraucht haben), wie ſie zuerſt (ideal) hervortritt und im Seyenden ſich zeigt, iſt ſie das Unverſehene, Nichtgedachte, ſchon als dieſes wird ſie darum auch Fatum, Verhängniß, Μόρος genannt, deßgleichen Fortuna (alles Begriffe, mit denen ſchon ältere Philoſophen das Weſen der Perſephone bezeichnen). Fortuna im Allgemeinen iſt das ſtets Bewegliche, ſich ſelbſt niemals Gleiche, das Unſtete überhaupt. Aber als wirklich hervorgetretene iſt Perſephone beſtimmt Fortuna adversa, Unglück, Mißgeſchick, und zwar wird ſie wieder, nicht als das ſelbſt bloß zufällige Unglück gedacht, ſondern als das Unglück κατ' ἐξοχήν, als das erſte Unglück, als der Ur-Unfall, von dem erſt alle andern Unfälle ſich herſchreiben[2], lauter Beſtimmungen, deren freilich das mythologiſche Bewußtſeyn in der erſten Erzeugung dieſer ſeiner Vorſtellungen ſich nicht ſelbſt bewußt ſeyn konnte, die es aber doch in Folge einer uns wohl begreiflichen Nothwendigkeit in derſelben niederlegte. Uebrigens bemerke ich noch, daß die Pythagoreer nicht die Perſephone aus ihrer Lehre von der Dyas, ſondern umgekehrt ihre Lehre von der Dyas durch Anſpielungen und Beziehungen auf die Perſephone zu erläutern ſuchten. Die Δυάς iſt den Pythagoreern nichts anderes als die Potenz, die hineingewendet der μονάς gleich, erſt herausgewendet ihr ungleich iſt. (Der Begriff dieſer Potenz mit dem Anfang der Philoſophie.) Wer ſich über dieſen Zuſammenhang weiter unterrichten will, den verweiſe ich auf das Creuzerſche Werk, wo er einen eignen Excurs über den Zuſammenhang der Perſephone mit der Dyas finden wird; denn ein Vorzug des genannten Werks iſt eben dieſer, daß es gerade die Perſephone-Lehre mit beſonderer Liebe und großer Ausführlichkeit behandelt hat. In der That iſt in dieſen auf Perſephone ſich beziehenden Mythen der Schlüſſel der ganzen Mythologie durch dieſe ſelbſt gegeben, und es iſt inſofern nur zu verwundern, wie dieſe bis in die innerſten Tiefen des menſchlichen Daſeyns und Bewußtſeyns zurückgehenden Anfänge der Mythologie, die ſich eben in der Perſephone-Lehre darſtellen, wie dieſe den gelehrten Creuzer nicht davon überzeugten, daß die Quellen der Mythologie tiefer zu ſuchen ſind, als in einem bloß empiriſch, bloß äußerlich und geſchichtlich in der Menſchheit vorauszuſetzenden Monotheismus. Die Mythologie iſt mit ihren letzten Wurzeln, wie eben die Perſephone-Lehre zeigt, in das Urbewußtſeyn des Menſchen ſelbſt eingewachſen.

---

[1] Vgl. ebendaſelbſt S. 546.

[2] Ebendaſelbſt S. 543.

Aelter als jene auf die Perſephone-Lehre Bezug nehmenden Philoſopheme der Pythagoreer ſind die auf die Perſephone ſich beziehenden Lehren der griechiſchen Myſterien. Unter den Myſterien verſteht man bekanntlich eine neben der öffentlichen Götterlehre (der Mythologie) hergehende und neben ihr beſtehende, geheime, d. h. nur den Eingeweihten mitgetheilte Götterlehre. Da die Myſterien nichts anderes als das Innere, das Eſoteriſche der Mythologie ſelbſt ſind, und dieſes, wie mehrmals bemerkt, erſt am Ende des Proceſſes dem Bewußtſeyn ſelbſt ſich erklärt, ſo gehören auch die Myſterien allerdings nicht der Urzeit der Mythologie, ſondern ihrer letzten Entwicklung an, wie ſich uns dieß in der Folge noch genauer zeigen wird. Die myſteriöſen Vorſtellungen ſind alſo immer noch Erzeugniſſe des mythologiſchen, aber gegen das Ende des Proceſſes auch über die Anfänge klar gewordenen Bewußtſeyns. Inſofern freilich ſind ſie nicht der mythologiſchen Urzeit gleichzeitige, aber darum doch nicht weniger vom Urſprung der Mythologie ſich herſchreibende Vorſtellungen, wie die Frucht einer Pflanze der äußern Erſcheinung nach das Letzte iſt und dennoch im Keim ſchon prädeſtinirt war. In einer ſolchen, zur Myſterienlehre gehörigen Vorſtellung wird alſo der Uebergang ſo beſchrieben: die bis jetzt jungfräuliche und in jungfräulicher Abgeſchiedenheit verborgene Perſephone wird in Geſtalt einer Schlange von Zeus (Jupiter) beſchlichen, der ihr Gewalt thut (βιάζεται ὑπὸ τοῦ Διός), alſo ſie aus ihrer Jungfräulichkeit ſetzt. — Daß es hier erſtens überhaupt der Gott iſt, der Perſephone zu Fall bringt, iſt ganz natürlich. Denn eben weil das Bewußtſeyn in der Folge ſich der eignen That nicht erinnert, ſo ſchreibt es auch dieſen Uebergang in den Zuſtand der Unſeligkeit der Gewalt zu, die ihm überhaupt ein Gott angethan. Daß es aber Zeus, d. h. das Haupt der letzten Götterdynaſtie, darum ſelbſt der letzte unter den mythologiſchen, aufeinander folgenden Göttern iſt, der dieſe Gewalt verübt, zeigt nur wieder an, was wir ſchon wiſſen, daß dieſe myſteriöſe Vorſtellung der ſpäteſten Zeit des mythologiſchen Bewußtſeyns angehört; erklärt aber wird es durch folgende Erwägung. Für das mythologiſche Bewußtſeyn der Griechen hatten alle früheren Götter in Zeus geendigt. Alle früheren Götter waren nur Uebergänge zu ihm. Inſofern waren nun auch alle früheren Götter Zeus; denn alles Fortſchreitende wird in der Regel nach dem benannt, wozu es ſich zuletzt beſtimmt. In allen früheren Göttern war eigentlich nur Zeus, ſie waren alle nur vorläufige und daher unvollkommene Erſcheinungen deſſen, der in ſeiner letzten Geſtalt als Zeus hervortrat. Hier entſtand der bekannte Spruch der Orphiker: Zeus der erſte und Zeus der letzte, Zeus der Anfang, das Mittel und das Ende. Inwiefern alſo Zeus gleichſam der Erbe aller früheren Götter war, konnte die mythologiſche Imagination ihm auch das zuſchreiben, was unbeſtimmbar lange vor ſeiner Zeit ſich ereignet hatte. Zeus, können wir ſagen, iſt das Ende, alſo auch die Endurſache der ganzen mythologiſchen Bewegung der Griechen, und wird darum auch als bewirkende Urſache vorgeſtellt. Ohne das Herausgehen der Perſephone wäre gar keine Mythologie, und ohne Mythologie kein Zeus. Es iſt daher, ſo zu reden, das Intereſſe, und demnach auch, wenn man aufs Ende ſieht, das Werk des Zeus. Doch ſolang Perſephone, die Potenz des Urbewußtſeyns, in jener reinen, ſich ſelbſt nicht kennenden Abgeſchiedenheit bleibt, iſt ſie durch nichts zu bewältigen, gleichſam an einem ſichern Ort, gegen alle Gefahr geborgen. Aber ſowie ſie ſich als die unheilbringende Möglichkeit weiß, iſt ſie ſchon die leidige That, ſchon in Gefahr, der Lauterkeit verluſtig zu werden. Sobald ſie ſich aber wirklich aus der jungfräulichen Zurückgezogenheit erhebt, ſich nach außen wendet, da ſie vielmehr als die göttlich geſetzte, Gott *ſetzende*, innerlich, in einem nicht bloß uneigentlichen, ſondern im eigentlichen, ja wörtlichen Verſtand in Gott, das wahre *Innere* der Gottheit bleiben ſollte — ſowie ſie ſich wirklich nach außen neigt, iſt ſie von nun an einem unabwendlichen Proceß unterworfen und ſchon jetzt eigentlich das dem Untergang geweihte Bewußtſeyn; denn dem zugezogenen Seyn nach iſt ſie ja das *nicht* ſeyn Sollende, und ſo — als die vom Anfang an dem Untergang geweihte, dem Gott der Unterwelt, dem Hades, der ſie in der Folge wirklich raubt, verfallene, wird Perſephone durchgängig, und zwar nicht bloß in den Myſterien, ſondern auch in der öffentlichen Götterlehre, in der eigentlichen Mythologie dargeſtellt.

Perſephone kommt in der wirklichen Mythologie, ſie kommt z. B. in dem theogoniſchen Gedicht des Heſiodos nicht eher vor, als da, wo ſie dem Hades wirklich verfällt, von ihm geraubt wird. Aber — ſie Iſt *von Anfang an in* der Mythologie; ſie wird als das, was ſie iſt, nur erſt erkannt, indem ſie auch im mythologiſchen Bewußtſeyn ſelbſt als das nicht ſeyn Sollende, als das Unrechte, das Siniſtre, erklärt wird.

So viel nun vor jetzt von Perſephone, die das dem mythologiſchen Bewußtſeyn unterworfene, den ganzen Proceß erduldende Bewußtſeyn iſt, und ſo viel überhaupt von jenem verhängnißvollen Uebergang, durch den in weiterer Folge der mythologiſche Proceß als eine unausweichliche Nothwendigkeit geſetzt iſt.

Faſſen wir alle bisherigen Beſtimmungen zuſammen, ſo wird dieſer Uebergang veranlaßt: erſtens durch eine Selbſttäuſchung des Bewußtſeyns, in der jene Möglichkeit = die dem Menſchen anvertraute und gleichſam zur Bewahrung übergebene Potenz, ihm erſcheint als eine ihm auch zur Verwirklichung übergebene, da ſie ihm doch nur übergeben iſt, um ſie als Möglichkeit zu erhalten. Der Menſch, d. h. das Seyende des Bewußtſeyns, ſtellt ſich vor, jene Potenz oder Möglichkeit werde ihm auch dann noch unterthan ſeyn, wenn ſie ſich zur Wirklichkeit erhebt, da ſie ihm doch nur unterthan iſt als Potenz und ſofern ſie innerhalb der Schranken des bloßen Könnens bleibt. Aber wenn er ſie zur Wirklichkeit erhebt, wendet ſie ſich gegen ihn ſelbſt und zeigt ihm ein ganz anderes Antlitz, und ſtatt ihm unterthan zu ſeyn, macht ſie vielmehr Ihn ſich unterthan, und Er iſt nun vielmehr in der Gewalt dieſes Princips, das auch nicht mehr in den Schranken des menſchlichen Bewußtſeyns ſich hält. Denn das zu Grunde Liegende des menſchlichen Bewußtſeyns war es eben als bloße Möglichkeit. Zur Wirklichkeit wieder erhoben überſchreitet es dieſe Schranken. Der Menſch war darin Gott gleich, daß er jenes Urprincip des Seyns in ſich hatte, aber er hatte es nur in ſich als ein ihm gegebenes, keineswegs ſo, wie es Gott in ſich hatte, als ein ganz in ſeiner Freiheit ſtehendes. Indem der Menſch es wieder in Wirkung ſetzt, will er wie Gott ſeyn; aber dieſes Princip ward ihm nur übergeben, um es als Möglichkeit zu bewahren, und nicht, um es in Wirkung zu ſetzen. In der Erzählung des A. T. heißt es von dem Menſchen: Gott ſetzte ihn in den Garten, daß er ihn bauete und bewahrete (beide Ausdrücke). Bauen wird im Hebräiſchen durch ein Wort ausgedrückt, das, wie das colere, Deum und terram bedeutet. Die Grundbedeutung von colere ſchimmert vielleicht noch in occulere (verbergen) durch. Jenes Princip, das im Geheimniß, verborgen, erhalten, beſtändig verſöhnt werden ſoll, iſt der Gegenſtand alles urſprünglichen Cultus. Denn indem der Menſch dieſes Princip in ſich niederhält, erbaut er gleichſam die Gottheit in ſich (macht es zum Grund der Gottheit). Jenes Princip war ihm übergeben, um es in ſeinem Looſe, alſo in der Potenz, zu erhalten, und um es zu bauen, d. h. es in dieſer Subjektion (als Grund der Gottheit) zu erhalten, daß die früheren, durch den Naturproceß ſchon überwundenen Gewalten nicht wieder aufſtehen. Er jedoch will das Princip, das ihm nur übergeben iſt, um es als Möglichkeit zu bewahren, wie Gott in Wirkung ſetzen und inſofern als Gott ſeyn[1].

Aber eben dadurch, daß der Menſch jenes Princip wieder poſitiv (herrſchend) macht, geht er ſeiner Gottähnlichkeit verluſtig. Bekanntlich ſagt in der Erzählung des A. T. der Jehovah von dem Menſchen nach dem Fall: Siehe, der Menſch iſt worden wie einer von uns. Von jeher war dieſe Stelle ein wahres Kreuz der Auslegung, denn ſie konnte nicht umhin, jene *mutationem in pejus*, die ſich mit dem urſprünglichen Menſchen zugetragen hatte, als einen Verluſt der Gottähnlichkeit anzuſehen, und doch ſagt in der Erzählung des A. T. der Gott, der ſo eben dem Menſchen die Folgen ſeines Ungehorſams angekündigt hat, mit deutlichen Worten: Siehe, der Menſch iſt worden als unſer einer, worin alſo zu liegen ſcheint, daß er dem Gott vielmehr ähnlich als unähnlich geworden ſey. Alle bisherigen Verſuche, dieſe Schwierigkeit zu heben, müſſen einer unbefangenen und vorurtheilsfreien Prüfung als bloße Nothhülfe erſcheinen. Z. B. hätte man gern überſetzt: Siehe, der Menſch iſt geweſen wie unſer einer; aber außer dem, daß dieß, nach dem was vorhergegangen, eine ſehr überflüſſige Aeußerung geweſen ſeyn würde, ſo erlaubt auch die Analogie der Sprache dieſe Ueberſetzung nicht. Man half ſich alſo damit, die Stelle ironiſch zu erklären, als ob ſie dieſen Sinn hätte: Adam iſt ſchön wie unſer einer geworden. Aber dieſer Hohn über den eben gefallenen Menſchen wäre, auch bloß menſchlich genommen, im Munde der Gottheit empörend. Zudem haben alle dieſe Erklärungen den gemeinſchaftlichen Uebelſtand, daß dieſe Redensart: „Adam iſt worden wie unſer Einer", ſo lautet, als ob wirklich mehrere Götter wären, zu denen einer hinzukommen könnte. Das kann der Sinn nicht ſeyn. Allein man überſetze nur wörtlich, nicht: Adam iſt worden wie wir, ſondern: er iſt worden wie Einer von uns, ſo iſt der Sinn: Siehe, der Menſch iſt worden wie Einer von uns (nämlich den Elohim), d. h. wie könnte man es anders verſtehen, als wie ich es früher bereits in anderer Abſicht erklärt habe[1]: der Menſch, der der ganzen Gottheit gleich war, iſt Einem von uns — nämlich dem, der B iſt — gleich geworden, er hat ſich aus der göttlichen Einheit, in die er erſchaffen war, wieder geſetzt, und iſt nur noch = Einem von uns, aber eben dadurch nicht mehr = der Gottheit. So verſtanden, drückt alſo die Stelle gerade aus, was man in ihr ausgedrückt wünſchte, nämlich, daß der Menſch Gott unähnlich geworden, ſeine Aehnlichkeit mit Gott verloren habe. Denn Gott iſt nicht Einer im Sinn ausſchließlicher Einzigkeit, ſondern, wenn er Einer, d. h. ausſchließlich iſt, iſt er ſoweit ſelbſt außer ſeiner Gottheit, ein anderer von Sich. Der Menſch alſo, indem er iſt wie Einer von den Elohim, iſt eben dadurch Gott unähnlich.

---

[1] Mit dem „Bauen des Gartens" konnte ja nicht gemeint ſeyn, daß der Menſch das Feld des Gartens bearbeiten ſollte; die Arbeit wird vielmehr erſt nach dem Fall als Fluch verhängt. Den Garten bauen wird alſo hier nur analogiſch geſagt. Die göttliche Offenbarung (wenn wir die Erzählung im A. T. als eine ſolche betrachten) konnte den Vorgang nur den Schranken des damaligen menſchlichen Bewußtſeyns gemäß darſtellen. Eine Analogie findet hier wirklich ſtatt. Auch der Feldbau iſt ein Kampf gegen das wilde, widerſtrebende Princip der Natur, das niedergehalten werden muß. Auch lateiniſch ſagt man *subigere agrum*, worin alſo ein *subjicere* liegt, ebenſo wie im hebräiſchen Worte (עָבַד), das auch tranſitiv bedeutet: zum Sklaven machen, unterwerfen.

Aber noch mehr — dieß iſt eigentlich der Hauptpunkt, der uns nun erſt den Uebergang zum wirklichen Anfang des Polytheismus gewährt — der Eine, welcher die andern ausſchließt, und ſofern er ſie ausſchließt, iſt nicht der wahre Gott; denn der wahre Gott iſt nie bloß B oder 1, ſondern ſtets 1 + 2 + 3; alſo wenn es möglich wäre, Gott als bloß B zu ſetzen, ſo würde nicht der wahre, ſondern der falſche Gott, der Ungott geſetzt. Nun aber eben dieß thut der Menſch. Was an ſich, d. h. in Anſehung Gottes ſelbſt unmöglich iſt, geſchieht im menſchlichen Bewußtſeyn. Die in dieſem geſetzte Potenz, die dem Menſchen übergeben war, um ſie als Potenz — als Myſterium — zu bewahren, indem er dieſe wieder in das Seyn erhebt, ſchließt er eben damit die nächſt höhere Potenz, das göttliche A² von ſich aus, d. h. er negirt es in Bezug auf ſich, denn dieſes A² hatte ſich eben in dem völlig überwundenen, als Potenz geſetzten B verwirklicht. Wenn aber irgend eine Materie, irgend ein Stoff ſeine, durch eine höhere Potenz in ihm geſetzte, Beſchaffenheit ändert, ſo ſchließt er dieſe nothwendig von ſich aus. Um dieß durch ein aus der Natur hergenommenes Beiſpiel zu erklären, ſo iſt bekannt, daß jede flüſſige Subſtanz eine gewiſſe Quantität Wärme, wie man ſagt, *abſorbirt*, d. h. als Wärme unwirkſam und unfühlbar macht: man nennt dieſe eben darum latente Wärme — ſie erſcheint nicht *als* Wärme; denn ſie wird bloß verwendet, um das Flüſſige, das Waſſer z. B., in dieſem Zuſtande zu erhalten. Die Wärme erſcheint dabei als der flüſſigen Subſtanz völlig inwohnend, mit ihr identificirt, in ihr ſo verwirklicht, daß ſie kein Seyn *außer* ihr hat, nicht *als* ſolche fühlbar wird. Dagegen wenn nun dieſe Subſtanz auf irgend eine Weiſe veranlaßt wird, ihren Zuſtand zu ändern, nämlich ſtarr zu werden, wenn ſie z. B. gefriert, ſo wird im *Moment* dieſes Uebergangs die zuvor abſorbirte, in dem Flüſſigen gleichſam *verlorene* Wärme auf einmal fühlbar, d. h. das jetzt Erſtarrende ſchließt ſie *im* Moment des Erſtarrens von ſich aus, ſie wird gleichſam *bloß*geſtellt und eben damit *als* ſolche fühlbar. Analogien, die dem Vorgang, um deſſen Erklärung es hier zu thun iſt, noch näher liegen, würde allerdings die organiſche Natur darbieten; ein großer Theil, und zwar der ſignificanteſten Krankheitserſcheinungen oder Symptome, z. B. die Hitze beim Fieber, fordert eine ganz ähnliche Erklärung; ſie entſtehen ebenfalls durch die Ausſchließung eines höhern Princips, dem der organiſche Stoff nicht mehr angemeſſen iſt. Dieß würde uns jedoch hier zu weit abführen, und ſchon jenes aus der allgemeinen Naturlehre hergenommene Gleichniß reicht völlig hin den gegenwärtigen Vorgang zu erklären. Denn ganz ſo verhält es ſich mit *dem* Princip des Bewußtſeyns, das wir durch B bezeichnen. In dem überwundenen B hat ſich die höhere Potenz verwirklicht; denn dieſe höhere Potenz hat gar keinen andern Willen, oder iſt vielmehr ſelbſt nichts anderes, als der Wille, jenen vorausgehenden conträren Willen in ſeine Potenz, und dadurch zur Ruhe zurückzubringen; nur in dem beruhigten verwirklicht ſie ſich demnach. Sowie alſo jenes Princip aus ſeiner Ruhe heraustritt, ſich ins Bewußtſeyn wieder erhebt, das Bewußtſeyn gleichſam einnimmt, anſtatt bloß deſſen Grund zu ſeyn, ſchließt es die höhere Potenz wieder von ſich aus, und zwar nicht zufälliger, ſondern nothwendiger Weiſe; denn es verſagt ihr gleichſam den Raum, die Stätte oder Statt, die es ihr gegeben hatte. Ferner, wie wir früher geſehen: eben dieſes durch A^2 völlig überwundene B, indem es ſich ſelbſt aufgibt, — in ſeiner Exſpiration, indem es gleichſam den eignen Geiſt aufgibt, — ſetzt es A^3, den wahren Geiſt. Wenn es alſo ſein Leben wieder an ſich nimmt, gleichſam durch eine neue Inſpiration, verſagt es ſich auch der höchſten Potenz, deren Sitz und Thron es war, und ſchließt ſie von ſich aus. Es iſt alſo mit Einem Wort in dem Bewußtſeyn jetzt bloß B, B abgeſchnitten von A^2 und A^3, ja im Gegenſatz mit dieſen geſetzt. Alſo der im Bewußtſeyn verwirklichte Gott iſt wieder aufgehoben. Darum aber, daß die höheren Potenzen vom Bewußtſeyn ausgeſchloſſen, ſind ſie nicht überall negirt, völlig aufgehoben; denn ſie ſind objektive, vom Bewußtſeyn unabhängige Mächte, ſie ſind vielmehr nun eben nur als vom Bewußtſeyn ausgeſchloſſene, wenn gleich nicht für das Bewußtſeyn ſelbſt geſetzt, denn eben dadurch, daß in ihm B ausſchließlich herrſchend iſt, hat es ſich für die höheren Potenzen verſchloſſen, ſich unempfänglich für ſie gemacht; aber ſie ſind — wenn auch nicht ſogleich für das Bewußtſeyn ſelbſt, doch für uns — als vom Bewußtſeyn ausgeſchloſſene, die ſich in ihm wieder verwirklichen ſollen, geſetzt. Aber eben damit iſt die Anlage zu einem künftigen ſucceſſiven Polytheismus ſchon jetzt vorhanden. Denn das im Bewußtſeyn Herrſchende iſt der ausſchließliche = der falſch-Eine Gott, der den andern Potenzen die Gottheit verſagt. In dieſer Ausſchließung ſind ſie aber auch nicht der wahre Gott, und da ſie doch nicht Nichts und auch nicht ſchlechthin nicht Gott ſind, ſo ſind ſie als Götter geſetzt. An die Stelle des Einen, des all-einigen Gottes ſind daher jetzt drei Potenzen geſetzt, die aber erſt ſucceſſiv, alſo auch nur als ſucceſſive Götter ins Bewußtſeyn eintreten. Die Anlage zum ſucceſſiven Polytheiſmus (eine Explication) iſt daher gegeben, obwohl noch nicht er ſelbſt. Denn noch iſt das Bewußtſeyn ausſchließlich eingenommen von B und daher verſchloſſen für die höheren Potenzen. Indeß kann es doch auf keinen Fall ſo bleiben; ſchon darum, weil das Bewußtſeyn in dieſem Zuſtand gleichſam einen Raum vorſtellt, der dem göttlichen Leben entzogen und verſchloſſen iſt. Das göttliche Leben aber iſt von nichts auszuſchließen und nimmt gegen alles ſich ihm Entziehende die Geſtalt des nothwendig Seyenden, nothwendig ſich Wiederherſtellenden an. Ein Proceß iſt alſo vorauszuſehen, obgleich er im gegenwärtigen Augenblick noch nicht angefangen hat, ſondern nur deſſen Vorbedingung gegeben iſt.

Bis jetzt ſind zugleich die Präliminarien der Mythologie, nicht wie vorher philoſophiſch, ſondern in der Mythologie ſelbſt nachgewieſen, ſo wie ſich die Mythologie ſelbſt ihrer bewußt geworden iſt.

Neunte Vorleſung.

Das jetzt im Bewußtſeyn Herrſchende iſt nicht das *wahre* πᾶν, das nichts ausſchließende, ſondern das einſeitige, ausſchließliche, inſofern widergöttliche πᾶν. Dieß kann nun nicht unmittelbar wieder in ſeine Potenz zurücktreten, nur durch einen Proceß kann es dahin zurückgebracht werden, und nicht von ſelbſt, ſondern nur durch die nothwendige Wirkung der zweiten Potenz iſt es in die Innerlichkeit, in die Potenz zurückzubringen. Aber um von der höheren Potenz überwunden, muß es ihr zuerſt *zugänglich* werden; noch aber gibt es dieſer gar keine Statt, noch iſt dieſe gänzlich von ihm ausgeſchloſſen. Zwar in dieſer abſoluten Ausſchließlichkeit kann es im Bewußtſeyn ſo wenig bleiben, als in der Natur, und wie es ſich in der *erſten* Schöpfung gleich zur Ueberwindung anlaſſen muß — ebenſo auch im Bewußtſeyn. Es fragt ſich nur, was dieß heiße: ſich zur Ueberwindung *anlaſſen*. Eh' es *wirklich* überwunden wird, muß es Gegenſtand einer *möglichen* Ueberwindung ſeyn, es muß ſich der höhern Potenz *überwindlich* machen, es muß ihr zum *Gegenſtand* und gegen ſie peripheriſch werden. Um dieß zu erklären, bitte ich *Sie* Folgendes zu überlegen. Das, was jetzt als B erſcheint, iſt urſprünglich der Grund, alſo das Tiefſte, das Innerſte, das Subjekt = Urſtand des Bewußtſeyns – das kann es aber nur in ſeiner Negation ſeyn, nur inwiefern es reine *Potenz* iſt; ſowie es alſo poſitiv wird, müßte es *ausgeſtoßen* werden von dem Ort, an dem nur das lautere Seynkönnen ſeyn kann, es müßte loco cedere, aus dem Centrum weichen, objektiv und peripheriſch werden. Aber eben gegen dieſe Ausſtoßung ſetzt es ſich, es will, obwohl ſich ſelbſt ungleich geworden, noch immer eodem loco ſeyn, wo es zuvor war, noch immer als Urſtändliches, Inneres, Centrales ſich behaupten. — Als lauteres Seynkönnen war es Geiſt und dem Geiſt gleich; übergegangen in das Seyn, iſt es ſeiner Natur nach ungeiſtig, und ſollte ſich auch als ſolches erkennen, der höhern Potenz ſich unterordnen, ſich gegen ſie materialiſiren, ihr zur Materie, zum ſelbſtlos Seyenden werden, um ſo wieder in ſeine Latenz und die Geiſtigkeit, die ihm allein auf dieſe Weiſe zuſteht, zurückzukommen[1]. Dieſem Materiellwerden (als nothwendigem Uebergang) widerſetzt es ſich aber in ſeiner Blindheit, und der nächſte Moment — der zweite, jenem erſten des Andersgewordenſeyns unmittelbar folgende Moment — iſt daher ein Moment des Kampfes, in welchem das zum falſchen Seyn erhobene Princip der ſtillen Gewalt jener göttlichen Nothwendigkeit, die es als Centrum, als Geiſt, nicht mehr duldet, entgegen ſich doch noch als Geiſt behaupten will. Hier verhält ſich alſo das Princip, in deſſen Gewalt ſich das Bewußtſeyn befindet, einerſeits als ein durch höhere Nothwendigkeit immerwährend materiell, peripheriſch geſetztes, durch ſeine eigne Blindheit aber ebenſo immerwährend wieder als Centrum ſich ſetzendes. Aus dieſem Kampf alſo zwiſchen einem ſich als geiſtig zu behaupten Strebenden und einer es als ungeiſtig ſetzenden Potenz, aus dieſem Kampf eines materiell ſeyn ſollenden, aber der Materialiſirung ſich widerſetzenden, inſofern ſelbſt noch geiſtigen Princips — wir können auch ſagen: aus dieſem Kampf eines central, d. h. ſtatt alles andern und ausſchließlich ſeyn wollenden, aber durch die ſtille Gewalt einer höheren Potenz ſtets wieder vom Centro ausgeſtoßenen, peripheriſch geſetzten Princips, durch dieſen Kampf muß eine *Zerreißung* entſtehen, in welcher dem Bewußtſeyn jenes Eine, das es *als das* ſchlechthin oder ausſchließlich Eine, als abſolutes Centrum behaupten will, unvermeidlich zu einer Vielheit gebrochen, in eine Vielheit verwandelt wird, die es *nicht* will, in der es daher auch immer noch nur die *Einheit* zu ſetzen ſucht, und da es der im Bewußtſeyn herrſchende Gott iſt, der ihm auf dieſe Art zerriſſen, in eine Vielheit verkehrt wird, ſo iſt das nothwendige Erzeugniß dieſes Kampfes für das Bewußtſeyn die *erſte* Götter- oder vielmehr Gottesvielheit, der erſte ſimultane Polytheismus. Ich habe ſchon in der allgemeinen Einleitung[1] bemerkt, daß der bloß ſimultane Polytheismus noch immer auf gewiſſe Weiſe Monotheismus iſt, hier aber iſt dieß ganz beſonders der Fall, wie aus folgender näherer Betrachtung erhellen wird.

---

[1] In der urſprünglichen Lauterkeit, als reines Seynkönnen war es Subjekt im Sinne von Urſtand — der Zauber, der alles an ſich zog; ſowie es aber aus jener Lauterkeit hervortritt, kann es nicht mehr Subjekt in dieſem Sinne ſeyn, in dem Sinne nämlich, wo Subjekt ein ſeiner ſelbſt Mächtiges bedeutet; aus ſeiner Urſprünglichkeit geſetzt, kann es nur noch Subjekt ſeyn in dem Sinn, daß es das dem Höheren Unterworfene, nicht Urſtand, ſondern Unterſtand, Unterlage, Materie ſeiner Verwirklichung iſt.

Wie bereits bemerkt, ſo iſt die hier entſtehende Vielheit eine vom Bewußtſeyn nicht gewollte, eine ihm unwillkürlich, ja gegen ſein Wollen entſtehende, in der es eben darum die Einheit noch immer zu behaupten ſucht; die entſtehende Vielheit iſt alſo nicht eine *bloße* Vielheit, ſondern ſie iſt nur das in Vielheit heraus- oder umgewendete Eine = B. Das Bewußtſeyn hält es immer noch als das *Eine* feſt, dieſes iſt das Weſentliche, die Vielheit, die es für das Bewußtſeyn gegen deſſen Willen annimmt, iſt das Zufällige — auch im Sinn des nicht Gewollten. Die Vielheit iſt *wahrhaft* nur das *als* Vielheit *geſetzte* Eine, ſie iſt nur ein unum *versum*. Das *hier* in Vielheit gebrochene Eine iſt nur das falſch-Eine. Das hier geſetzte Univerſum entſteht durch die Materialiſirung des an ſich immateriellen und noch immer, wenn auch falſch-geiſtigen B. Hier alſo iſt es ein zwar noch nicht materielles, aber doch auf dem Uebergang zur Materialiſirung befindliches Univerſum, von dem wir reden. Unmittelbar ſetzt das Bewußtſeyn immer noch die Einheit; daß es dieſe Einheit nur als eine Vielheit ſetzen kann, iſt das von ihm nicht Gewollte, Unwillkürliche. Daher iſt die Vielheit nicht eine aufgelöſte, in der keine Einheit mehr iſt, ſondern eine ſolche, in der die Einheit noch immer beſteht und feſtgehalten wird; noch immer und in jedem Element wird eigentlich nur das ausſchließlich Eine geſetzt, nur das allgemeine Seyn empfunden. B iſt hier noch nicht in wirklicher Ueberwindung, ſondern im Kampf gegen die Entſelbſtung, Materialiſirung, welche Bedingung, Vorausſetzung der wirklichen Ueberwindung iſt. Es befindet ſich hier noch im Uebergang von abſoluter Immaterialität (wo es ſich zu Nichts als Materie, als ὑποκείμενον, als Objekt verhält) zur Materialität, unter welcher hier noch nicht körperliche zu verſtehen iſt, ſondern noch unkörperliche Materialität. (Wenn wir ſagen, B ſoll zur Materie der höheren Potenz werden, ſo nehmen wir hier Materie noch immer im philoſophiſchen Sinn, wo Materie das nicht mehr ſelbſt Seyende, ſondern einem andern als Stoff ſeiner Verwirklichung ſich Unterordnendes bedeutet).

---

[1] Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 120 ff.

Die in dem gegenwärtigen Kampf zwiſchen Immaterialität und Materialität entſtehenden Elemente haben ſich uns demnach ſo beſtimmt: 1) als ſolche, die in ihrer Vielheit doch nur das extendirte Eine ſelbſt ſind, in denen alſo das ausſchließlich Eine noch immer fortbeſteht; 2) als ſolche, in denen eben darum noch kein verſchiedenartiges, ſondern bloß das Eine, überall ſich ſelbſt gleiche, wüſte, leere Seyn empfunden wird. Aber 3) als entſtanden aus einem Streit, in welchem das Eine oder B beſtändig Centrum zu ſeyn verlangt, aber ebenſo unabläſſig wieder vom Centrum ausgeſchieden und peripheriſch geſetzt wird, müſſen ſie überhaupt als in einem beſtändigen Streben begriffene, als ſtrebende, alſo nie ruhig ſeyende, und daher in einer unabläſſigen Bewegung erſcheinen. Denn ſie ſtreben, oder in ihnen ſtrebt B nach dem Ort, an dem es nicht ſeyn kann, dem Centrum, während es an dem Ort, an dem es ſeyn könnte, der Peripherie, nicht ſeyn will, alſo beſtändig aus dieſem Ort ſich wieder erhebt, ſich ihm entzieht. Sie erſcheinen daher als ſolche, die von einer höheren Macht ſtets peripheriſch geſetzt werden, aber dieſem Ort, d. h. der Materialiſirung, beſtändig wieder zu entwerden, ſich zu entziehen ſuchen, und wenn für das Bewußtſeyn (das wir uns in einem völlig unfreien, außer ſich geſetzten, ekſtatiſchen Zuſtand zu denken haben) — wenn für dieſes durch die Zerreißung des Einen, ſubſtantiellen Princips überhaupt zuerſt ein Außereinander von Elementen entſteht, ſo werden dieſe Elemente dem Bewußtſeyn erſcheinen als räumliche überhaupt, insbeſondere aber als immer ſtrebende, unabläſſig bewegliche. Da ſie aber an die Stelle, nach der ſie ſtreben, nicht gelangen, und dagegen an den Ort, den ſie nicht wollen und zu verlaſſen ſuchen, immer wieder geſetzt werden, ſo wird ihre Bewegung im Reſultat = Nichtbewegung ſeyn, Bewegung, die = Ruhe iſt: eine ſolche Bewegung iſt aber nur die nicht fortſchreitende, immer in ſich ſelbſt zurückkehrende, kreisartige. Daher werden jene Elemente 4) erſcheinen nicht bloß als in einer unabläſſigen Bewegung überhaupt, ſondern als in einem beſtändigen Umlauf begriffene. — Wenn daher keine anderen Gründe entgegenſtünden, könnte man gar wohl der Meinung des Platon beipflichten, der im Kratylos die alten Pelasger ihre erſten Götter von dem immerwährenden Lauf (vom Verbum ϑέω) ϑεούς benennen läßt[1]. Und ich brauche nun weiter nicht hinzuzuſetzen, daß jene räumlichen Götter, in welche ſich dem Bewußtſeyn zuerſt das ausſchließlich Seyende verwandelt, Sterngötter ſind. Denn als ſolche natürlich wandelnde, in einem ihnen nicht zufälligen, ſondern weſentlichen, zu ihrer Natur gehörigen Umlauf begriffene Weſen kennen wir nur die Sterne.

Ich hätte Sie nun alſo zu dem Punkt geführt, wo erhellt, daß der erſte Polytheismus jene aſtrale Religion war, welche nicht ſowohl die Sterne als Götter, ſondern umgekehrt die Götter als Sterne anſah. Denn es iſt aus meiner ganzen Ableitung erſichtlich, daß ich nicht gemeint bin, die ſogenannte Sternenverehrung von außen, durch eine empiriſche Anſchauung und darauf erfolgte Vergötterung der wirklichen, noch dazu etwa als körperlich vorgeſtellten Sterne entſtehen zu laſſen. Dieß iſt die gewöhnliche Erklärung. „Die wohlthätigen und mächtigen Wirkungen der Himmelskörper (zunächſt doch wohl nur der Sonne und des Mondes) mußten den noch ſinnlichen Menſchen veranlaſſen, dieſen Himmelslichtern eine beſondere Verehrung zuzuwenden“. Ich gebe die gerühmte Leichtigkeit dieſer Erklärung zu (wenig Mühe), aber daß die Geſtirne erſt für bloße materielle Lichter oder Körper gehalten, — dann vergöttert worden, iſt gegen alle Natur. Meine Meinung iſt vielmehr, daß dieſe aſtrale Religion ganz von innen heraus, durch eine innere Nothwendigkeit entſtanden ſey, in der man ſich das Bewußtſeyn ſo gut im *Anfang* wie im *Verlauf* des Polytheismus zu denken hat. Daß dieſe Anſicht die richtige iſt, würde ſich auch geſchichtlich *inſofern* erweiſen laſſen, als es nicht ſchwer iſt, geſchichtlich zu zeigen, daß unter den urſprünglich verehrten Sterngöttern nicht körperliche Weſen gedacht wurden. Der Gegenſtand dieſer älteſten Verehrung war vielmehr noch immer das reine B, d. h. eben das rein Aſtrale. Wir ſind zwar gewohnt die Sterne *Weltkörper* zu nennen, aber jeder nur einigermaßen Nachdenkende wird ſich unſchwer überzeugen, daß das eigentliche Geſtirn — der Erde z. B. — oder daß die Erde als rein aſtrales und kosmiſches Weſen doch eher ſeyn mußte, als die einzelnen körperlichen Dinge, die auf oder in ihr angetroffen werden, daß daher die Erde als Geſtirn, als astrum, nicht körperlich iſt. Das eigentliche *Geſtirn*, das eigentliche und wahre *Selbſt* des nur ſo genannten und nur *äußerlich* und in bloß *partieller* Auffaſſung ſo erſcheinenden *Weltkörpers* kann ſelbſt nichts Körperliches, ſondern nur etwas Ueberkörperliches ſeyn.

---

[1] Plat. Cratyl. p. 397 D.

Nun eben dieſes *Ueber*körperliche, dieſes rein Aſtrale, das eigentliche Geſtirn war es, was für göttlich geachtet wurde. Das allein urſprünglich Gemeinte und Gewollte war nichts Concretes, ſondern das reine B, d. h. jenes reine Ur-ſeyn, das, wenn es hervorträte, gegen das ſpätere, gebildete Seyn nur verzehrend erſcheinen könnte, das eben zur *Materie* einer höheren-Potenz werden muß, *damit* das einzelne, concrete Seyn entſtehe. Das Seyn in ſeiner Bloßheit (Ungeformtheit) iſt gegen die Fülle und Mannichfaltigkeit des ſpäter gebildeten Seyns öde und wüſte, daher es auch im Anfang der Geneſis heißt: Die Erde (die eben geſchaffene) war öde und wüſte. Man kann die Sterne unter keine der Kategorien des concreten Seyns ſubſumiren; ſie ſind nicht unorganiſche, nicht organiſche Weſen, nicht Stein, nicht Pflanze, nicht Thier. Nicht die Natur, ſondern was noch vor und über der Natur iſt, wurde in ihnen verehrt. Das Bewußtſeyn wandelte hier noch in einer höhern Region über der Natur, wie das Geſtirn ſelbſt einer höhern Sphäre als der bloßen Natur angehört. Wer empfände nicht ein Widerſtreben, die Sterne in demſelben Sinn Werke der Natur zu nennen, in welchem wir unbedenklich die andern Dinge ſo heißen? Auch iſt es bezeichnend, daß der Name „Geſtirn" nach der Analogie ſolcher Wörter gebildet iſt, von denen man den Pluralis ungern braucht. In allem Geſtirnartigen iſt das eigentliche Geſtirn nur Eins, und dieſes Eine war Gegenſtand jener älteſten Religion, die das erſte wirkliche Bewußtſeyn der Menſchen war. Die urſprüngliche Verehrung galt ſogar nicht einmal den einzelnen Geſtalten, in welche jenes Urſeyn gebrochen erſcheint, den Sternen ſelbſt, z. B. Sonne und Mond (dieſe materielle Sternverehrung iſt von ſpäterem Datum, es wird ſich uns wohl in der Folge der Uebergang zu dieſer zeigen), aber die urſprüngliche Verehrung bezog ſich alſo nicht einmal unmittelbar auf die Sterne, auf dieſe einzelnen Geſtalten als ſolche, ſondern nur auf jenes reine Seyn ſelbſt, das zwar ſchon gebrochene, aber innerlich noch immer poſitive Princip, das in dieſer äußern Welt längſt überformt, erſt in dieſer Ueberformung das individuelle Seyn zum Produkt gibt, jenes Princip, das eben darum mit ſinnlichem Auge nicht geſehen werden kann, weil es, um ſichtbar zu ſeyn, eben ſchon überwunden ſeyn muß. Wenn nun dieß der Sinn jener älteſten aſtralen Religion war, ſo ſind wir berechtigt, von dieſem Sinn auch wieder umgekehrt auf den Urſprung zu ſchließen, und da ergibt ſich denn von ſelbſt: 1) die älteſte Menſchheit konnte nicht von der ſinnlichen Anſchauung aus auf jenes Aſtrale geführt werden, jenes Aſtrale war nicht ſinnlich anzuſchauen, es iſt gerade das nicht ſinnlich Anzuſchauende. Ebenſowenig wird man 2) ſich geneigt fühlen zu behaupten, daß jene älteſte Menſchheit dieſes Urprincip des Seyns mit dem Verſtande erkannt habe, ſo wie wir es allerdings mit dem Verſtande erkennen. Man wird alſo auch genöthigt ſeyn, zuzugeben, daß die älteſte Menſchheit nur durch einen innern, wenn auch ihr ſelbſt unbegreiflichen Vorgang in die Sphäre jenes rein Aſtralen verſetzt wurde, und daß, was ſie in den Sternen allein eigentlich meinte und verehrte, nicht das Bewegliche, Materielle ſelbſt, ſondern vielmehr das Princip, der innere verborgene Grund aller himmliſchen oder ſideriſchen Bewegung war[1].

Ich habe noch einen Beweis hinzuzufügen, aus welchem meines Erachtens unwiderſprechlich erhellt, daß dieſe älteſte Religion nicht auf einer ſubjektiven Vorſtellung, ſondern auf einem realen Grunde beruhte, dem das Bewußtſeyn unterworfen war. Doch eh' ich dieſen auseinander ſetze, will ich meine Erklärung der aſtralen Religion noch einmal zuſammenfaſſen; es iſt von Wichtigkeit, daß Sie gleich dieſe erſte Stufe des mythologiſchen Proceſſes ſich deutlich einprägen.

Das Bewußtſeyn des gegenwärtigen Moments will eigentlich das ausſchließliche Seyn, den ausſchließlichen Gott; aber eben dieſer wird ihm durch eine höhere Gewalt — zwar auf eine ihm ſelbſt nicht begreifliche Weiſe (denn noch iſt ihm ſelbſt jene Gewalt nicht offenbar) — aber jener ausſchließliche Gott wird ihm unwillkürlich, ja gegen ſeinen Willen in eine Vielheit, das Eine in ein All verwandelt. Die hier entſtehenden Götter ſind eigentlich nicht Götter, ſondern der Eine in Vielheit auseinander geſetzte Gott. Auf keinen Fall ſind ſie materielle Götter. Die Vielheit entſteht zwar aus einem Kampf des ſich als immateriell behaupten wollenden Princips und der entgegenſtehenden Potenz, die es als Materie ſich unterordnen will. Aber das eigentlich Gewollte und daher auch eigentlich als göttlich Verehrte iſt nicht das Materielle, ſondern eben jenes der Materialiſirung widerſtrebende Immaterielle; das eigentlich-Gewollte iſt nicht die Vielheit, dieſe iſt das immer Negirte, das Gewollte iſt das Eine, das ausſchließlich Seyende, das durch eine dem Bewußtſeyn ſelbſt noch unſichtbare, nicht erkannte, bloß fühlbare Macht gleichſam gebeugt, zur Materialiſirung gebracht werden ſoll, aber *wegen* ſeines Widerſtrebens nur eben zerbrochen oder zerriſſen wird. Dieſe in Vielheit gebrochene Einheit entſteht dem Bewußtſeyn durch denſelben Streit, durch welchen urſprünglich das Weltſyſtem entſteht (denn durch die Wiedererhebung des ausſchließlich Seyenden *in ſich* iſt das Bewußtſeyn wieder dem Anfang, dem Prius der Natur, d. h. dem Aſtralen, anheimgefallen). Aus dieſem Grunde alſo ſind auch die dem Bewußtſeyn hier entſtehenden Götter den Sternen ähnliche, d. h. Sterngötter. Denn auch die Sterne ſind ja nichts als ebenſo viele peripheriſch geſetzte Centra, an denen eben deßhalb die urſprüngliche Tendenz, Centrum, ausſchließlich Seyendes zu ſeyn, noch immer, obwohl eben bloß als *Tendenz*, als Streben, als Sollicitation, Zuckung, erſcheint, und der Grund der immerwährenden, unabläſſigen Bewegung iſt. — Nicht von den *wirklichen*, den ſinnlich erkannten Sternen ging das Bewußtſeyn aus, um ſie zu vergöttern. Der eigentliche Hergang iſt ein ganz anderer. Das urſprüngliche Bewußtſeyn, das ja ſeiner Subſtanz nach nichts anderes als das zu ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt zurückgekommene Weſen der Natur, alſo das durch die ganze Natur hindurchgegangene iſt, dieſes urſprüngliche Bewußtſeyn bewahrt, und hat alſo gleichſam *in ſich* aufgehoben, alle jene früheren Momente, durch die es hindurchgegangen iſt — gerade ſo, wie jeder einzelne Menſch alle Erfahrungen ſeines Lebens in ſeinem gegenwärtigen Bewußtſeyn, ſeiner gegenwärtigen Bildung bewahrt —, aber dieſe früheren Momente ſind in dem Bewußtſeyn gleichſam beſchworen, niedergehalten, als Vergangenheit geſetzt. Das menſchliche Bewußtſeyn ſollte ſie *als* Einheit dermaßen unter ſich (*ſich* unterworfen) enthalten, daß ſie in ihrer Succeſſion — in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung — nicht mehr hervortreten. Aber eben dieſe Einheit hat das Bewußtſeyn, wie wir jetzt vorausſetzen, in ſich aufgehoben; indem es jenes Prius des Anfangs, jene erſte Grundlage ſeines eignen Seyns, jenes Princip der Natur, in ſich wieder excitirt, wirkſam gemacht hat, ſchließt es eben damit alle ſpäteren Momente von ſich aus, und indem es wieder ganz jenem erſten Moment anheimgefallen, indem es ſelbſt wieder geworden iſt, wie es in jenem erſten Moment war, iſt es weſentlich ſelbſt aſtral[1]; es iſt für alles andere als das Aſtrale verſchloſſen, es lebt und iſt nur in dieſer Region; gleichwie denn überhaupt dieſer erſte Moment den höchſten Grad des von- oder außer-ſich-Seyns, der Ekſtaſis der Menſchheit, darſtellt. Es gab hier für das Bewußtſeyn noch gar keine Außenwelt, die Natur war für den Menſchen wie gar nicht vorhanden. Die Geneſis dieſer aſtralen Religion liegt daher nur in dem Verhältniß des Bewußtſeyns zu dem Princip, zu dem reinen B, und dieſer Zabismus (ich werde mich ſogleich über dieſes Wort äußern) — Zabismus im Bewußtſeyn — iſt der erſte. Alles iſt hiernach ein innerer, ganz nur im Innern vorgehender Proceß. Die Sterne ſind noch in einer Innenwelt[2]. Zu eigentlichen Sterngöttern entſchließt das Bewußtſeyn ſich erſt ſpäter.

---

[1] Da das Bewußtſeyn jener Zeit doch ein Verhältniß zu dieſem Princip hatte, ſo iſt klar, da es kein ideales ſeyn konnte, daß es ein reales ſeyn mußte, und dieſes reale Verhältniß zu jenem Princip, aus dem allein die älteſte aſtrale Religion zu erklären iſt, dieſes reale Verhältniß ſelbſt wieder läßt ſich nur denken als eine wirkliche Verſetzung (Verzückung) des Bewußtſeyns in jenen inneren Siderismus, ſo nämlich, daß das Bewußtſeyn dem Aſtralen, deſſen Gewalt äußerlich ſchon zur Vergangenheit geworden war, innerlich wieder unterworfen wurde.

Ich begreife ſehr wohl, und würde mich nicht im Geringſten darüber verwundern, wenn den meiſten die Erklärung dieſer älteſten aſtralen Religion aus einem rein innern Vorgang des Bewußtſeyns abſtrus, ja unglaublich vorkäme, und wenn ſie uns jene gewöhnliche, man kann behaupten, allgemein angenommene Erklärung entgegenhalten, die, wie ſie ſagen, doch ſo leicht und einfach ſey.

Ich nannte die aſtrale Religion Zabismus. Ich wünſchte nämlich ſtatt des gewöhnlichen Sternverehrung, Sternendienſt u. ſ. w., der doch immer den Nebengriff von einer Verehrung der materiellen Sterne mit ſich führt, einen einfachen und für uns wenigſtens nicht dieſem Nebenbegriff unterworfenen Ausdruck zu gebrauchen. Als ein ſolcher bietet ſich der ſchon bekannte und angenommene Name Sabeismus dar. Nur muß ich bemerken, daß dieſe Form des Worts nicht ganz richtig iſt. Wahrſcheinlich zuerſt von Franzoſen gebraucht, iſt ſie nachher auch von Deutſchen, z. B. Leſſing in der Erziehung des Menſchengeſchlechts[3], angenommen worden. Dieſe Form kann unter anderm auch zu dem Mißverſtändniß verleiten und hat dazu verleitet, als käme dieſer Name der

[1] Das ausſchließlich Seyende in der Natur gebrochen — peripheriſch geſetzt = Aſtrales. Auf gleiche Weiſe alſo auch das Bewußtſeyn ins Aſtrale verſetzt.

[2] In Außenwelt gehts erſt mit Urania über (Randbemerkung im Manuſcript).

[3] §. 49.

älteſten Religion von den Sabäern her, einem bekannten Volk des glücklichen Arabiens, die zufällig auch Sternverehrer waren[1]; allein die wahre Ableitung des Worts (von der man nicht glauben ſollte, daß ſie je hätte angezweifelt werden können) iſt von dem ebräiſchen und arabiſchen Zaba, das Heer (exercitus) und dann insbeſondere das himmliſche Heer, wovon auch der altteſtamentliche Name Jehovah Zebaoth, Herr der Heerſchaaren, herkommt. Denn da der mythologiſche Proceß ein allgemeiner war und von dem die ganze Menſchheit ergriffen, ſo mußte auch die Offenbarung ihre Sprache und zum Theil ſelbſt den Inhalt ihrer Lehre den verſchiedenen Stufen und Momenten jenes Proceſſes gleichſam annähern; denn daß alle Offenbarung nur eine ſucceſſive, nicht auf einmal enthüllende iſt, wird ja zugeſtanden — im Gegenſatz alſo gegen jene Völker, die das himmliſche Heer und zwar in ſpäterer Ausartung nun ſchon die materiellen Sterne ſelbſt anbeteten, im Gegenſatz gegen ſolche (denn dieſer Name wird erſt in den ſpätern Büchern zur Zeit der Könige gebraucht) wurde an den Herrn der Heerſchaaren, den wahren geiſtigen Gott, erinnert. Von dem Wort Zaba heißt im Arabiſchen Zabi, oder nach der gelinderen Ausſprache Sabi, ein Sternverehrer, Zabiah die Sternverehrung ſelbſt, woraus erhellt, daß die richtige Form des Worts Zabiismus, zuſammengezogen Zabismus iſt, deſſen ich mich daher in der Folge bedienen werde. Im Koran werden die Zabier mehrmals neben den Juden mit Ehren als Unitarier, Anhänger eines einzigen Gottes, genannt, und ihnen auch ein beſſeres Loos in der künftigen Welt als den Götzenanbetern verſprochen. Auch unter den erſten Anhängern Muhammeds werden ſie genannt, ja Muhammed wurde ſelbſt ein Zabi genannt, wahrſcheinlich von den idololatriſchen Arabern, die ſeine Lehre von dem einzigen Gott als eine Rückkehr zum Zabismus anſahen. Späterhin bedeutet das Wort nicht mehr einen Sternanbeter insbeſondere, ſondern jeden, der nicht der wahren Religion anhängt. Wenigſtens wird es in der arabiſchen Ueberſetzung des N. T.

---

[1] So auch v. Bohlen, die Geneſis hiſtor. krit. erläutert, S. 124, vergl. mit S. 496. Allein der Name wird ganz anders geſchrieben, als das arabiſche Wort für Sternverehrer im Koran.

einmal ſo gebraucht für Ἕλλην, d. h. Heide im Gegenſatz des Juden. Dieſe allgemeine Bedeutung von Götteranbetern hat das Wort צבאים auch in dem ziemlich confuſen und unhiſteriſchen Traktat des Maimonides über den Urſprung der Idololatrie, den Gerhard Voß ſeinem Werk de origine Idololatriae angehängt hat. Hier werden unter Zabiim ſchon völlige idololatrae verſtanden, ganz gegen den urſprünglichen Sinn. Unter anderm hat ſich Spencer auch verleiten laſſen, aus den Zabiern eine Art von weitverbreitetem Urvolk zu machen. Allein dieß Wort bedeutet urſprünglich kein beſonderes Volk, ſondern die älteſten Verehrer des ausſchließlichen (und in dieſem Sinn Einen) Gottes, des kosmiſchen, des Weltgottes, und ſo mittelbar auch der Sterne als derjenigen Elemente, in welchen die innerliche, noch ungebrochene Kraft dieſes Gottes gegenwärtig iſt. Unſtreitig ſind unter Ihnen mehrere, die auch von Zabiern oder Sabäern in einem andern Sinn gehört haben, nämlich den ſogenannten Johanneschriſten, deren Religionsbücher in neuerer Zeit die Aufmerkſamkeit europäiſcher Gelehrten erregt haben. Ich bemerke alſo nur mit Einem Wort, daß dieſe hieher gar nicht gehören, und daß ihr Name auch von einem ganz andern Wort herkommt, nämlich von Zaba (mit ע), das im Syriſchen taufen bedeutet. Sie heißen Täufer als Anhänger Johannis des Täufers[1].

Nach dieſer Bemerkung werde ich alſo künftig dieſe älteſte Religion Zabismus nennen.

Daß der Zabismus nicht auf einer bloß ſubjektiven Vorſtellung, ſondern auf einer realen Gewalt beruhte, der das Bewußtſeyn unterworfen war, erhellt, um nun den letzten Beweis anzuführen, auch daraus, daß dieſe Gewalt nicht bloß die Vorſtellung, ſondern ebenſowohl das Leben der älteſten Menſchheit beſtimmte und beherrſchte. Der Zabismus beruht, wie gezeigt, zuletzt auf einem außer-ſich-Seyn des Bewußtſeyns, indem das, was in ihm ruhen, der Grund des Bewußtſeyns ſeyn ſollte, als ſolcher aufgehoben, weil in Wirkung geſetzt iſt. Dieſes außer-ſich-Seyn des Bewußtſeyns zeigt ſich nun ebenſo in dem äußern Leben jener älteſten Menſchheit. Denn der Zabismus iſt die Religion desjenigen Theils der Menſchheit, der noch nicht zum geſchichtlichen Leben, zum Völkerleben übergegangen iſt. Das Leben der vorgeſchichtlichen Menſchheit iſt das unſtete, herumſchweifende, das man das nomadiſche nennt. Solang der Menſch von jenem ausſchließlichen, dem beſtimmten, concreten Leben ſich widerſetzenden und in dieſem Sinn *allgemeinen* Princip eingenommen und beherrſcht iſt, kann er auch ſelbſt nicht zu einem beſtimmten, concreten Leben gelangen, deſſen erſte Bedingung feſte, bleibende Wohnſitze ſind, ſo lang ſucht er auch ſelbſt das Weite, Grenzenloſe, Unbeſchloſſene auf. Die Wüſte iſt ſein natürlicher Aufenthalt. Sich ſelbſt fremd, weil er in einem Zuſtand der Selbſtentfremdung ſich befindet, iſt er auch ein Fremdling auf der Erde, heimathlos wie der ſchweifende Stern (deſſen Princip B — stare loco nescit), ohne feſtes, d. h. unbewegliches Eigenthum (ſein Eigenthum iſt ſelbſt nur ein bewegliches, ſeine Heerde). Einen Ort der Ruhe gibt es nach ſeinem Begriff nur für die Todten — die Vorväter der Israeliten z. B. blieben lange noch Nomaden, als andere Völker ſchon zum geſchichtlichen Leben übergegangen waren, und der erſte Acker, den Abraham von den ſchon feſten Beſitz kennenden Hethitern kaufte, iſt für das Erbbegräbniß beſtimmt [1] —, alſo nur die Geſtorbenen gelangen zur Ruhe; die Lebenden ſind Fremdlinge auf Erden, nirgends angeſiedelt; die Zeit ihres *Lebens* iſt, wie der ſterbende Jakob ſich ausdrückt, die Zeit ihrer *Wallfahrt*. (Ich erinnere hier an das früher über den Namen Ibri Bemerkte [2]).

---

[1] Vergl. Neanders Kirchengeſchichte, zweite Auflage, zweiter Band, erſte Abth., S. 650.

Mit dem feſten Beſitz kommt auch erſt bürgerliche Geſellſchaft, bürgerliches Geſetz und Verfaſſung. Beſitzen kann nur, was ſich ſelbſt beſitzt. Etwas beſitzen heißt etwas in ſeiner Gewalt haben. Aber der Menſch iſt jetzt ſelbſt in fremder Gewalt; ſowie er ſelbſt etwas in ſeine Gewalt bekommt (und dieß heißt Beſitz), iſt dieß ein Zeichen, daß er ſelbſt nicht mehr in fremder Gewalt. Der Beſeſſene (sui haud compos) kann nicht beſitzen. In dem gegenwärtigen Zuſtand aber iſt der

---

[1] 1. Moſ. 23.

[2] ſ. Einleitung in die Ph. d. M. S. 157

Menſch ſich ſelbſt entfremdet, außer ſich ſelbſt geſetzt. Obgleich nun aber von einer blinden Gewalt regiert — von derſelben Gewalt, welche auch die Sterne in ihrer Bahn erhält — fühlt er ſich nicht unfrei. Unfrei fühlt ſich nur der, der von zwei Principien beherrſcht und zwiſchen dieſen zweifelhaft iſt. Alles Entſchiedene erſcheint als frei. Im Menſchen herrſcht bloß B, das ſeiner Natur nach Grenzenloſe, Allgemeine. Weit entfernt alſo, daß in dem gegenwärtigen Zuſtand er ſich unfrei fühlte, folgt er dem Zug dieſer ihn außer ſich ſetzenden Gewalt vielmehr mit dem Gefühl einer weit vollkommneren Freiheit, als ihm ſpäter ſie zu Theil wird, wenn jenes allgemeine Princip ihm anfängt innerlich begrenzt zu werden, und das Gefühl der individuellen Freiheit entſteht, das ihn vom Ganzen und Allgemeinen abzieht, ihn in Zwieſpalt ebenſowohl mit ſich ſelbſt als mit der Welt ſetzt. Als goldenes Weltalter, d. h. als Weltalter des lautern, ganzen, unverkümmerten und darum geſunden Seyns, ſchwebt daher das Bild dieſer vor der Freiheit noch freien Zeit auch den ſpäteſten Völkern, der längſt mit ſich ſelbſt und dem Allwaltenden entzweiten Menſchheit vor. — An den beiden Endpunkten des ſittlichen Lebens erſcheinen Freiheit und Nothwendigkeit als Eins, die bloße Nothwendigkeit, von der im gegenwärtigen Moment der Menſch beherrſcht iſt, wird als Freiheit empfunden, wie an dem entgegengeſetzten Ende die Freiheit in ihrem höchſten Selbſtbewußtſeyn wieder als mit Nothwendigkeit handelnd erſcheint, z. B. in den ſittlichen Heroen. Weil der Menſch jener Urzeit das Geſetz, dem er folgt, als Geſetz des reinen, noch ungekränkten Seyns empfindet, darum folgt er dem Zug deſſelben mit jenem ſtolzen, durch keinen Gegenſatz gedemüthigten Gefühl der Freiheit, von dem wir nur etwa noch in jenen Söhnen der Wüſte, die ſich den Wirkungen der ſpätern Zeit bis jetzt zu entziehen gewußt haben, ein Bild ſehen, oder von dem wir uns jene Thiere der Wildniß beſeelt denken mögen, von denen in dem großen alten Naturgedicht Gott ſagt: Wer hat das Wild ſo frei gehen laſſen, wer hat die Bande des Wildes gelöſt, dem ich das Feld zum Hauſe gegeben habe und die Wüſte zur Wohnung?

Es bedarf nicht erſt des Beweiſes — denn es iſt nicht beſtritten werden —, daß jene Religion, die dem Menſchen die Erde entzog, ihn verhinderte auf der Erde ſich anzubauen, ihn einen Fremdling auf Erden ſeyn ließ — daß der Zabismus mit Einem Wort das ſchlechthin älteſte Syſtem der Menſchheit ſey. Ich ſage: dieß ſey nie beſtritten worden; denn wenigſtens hiſtoriſch iſt es nicht zu beſtreiten; dagegen indirekt durch die gewöhnlichen Erklärungen iſt es freilich beſtritten worden. Dieſe Erklärungen halten für möglich, daß die Menſchen in den Sternen — wir wiſſen nicht genau was — aber auf jeden Fall etwas anderes als Götter geſehen haben; hernach aber — man weiß nicht, nach wie langer Zeit — in Folge der empfundenen wohlthätigen Wirkungen und hierauf gegründeten Ueberlegung haben ſie wohlbewußt und willkürlich dieſelben Sterne als Götter ſich vorgeſtellt. Allein was der Menſch einmal für etwas anderes genommen, verwandelt er ſich nicht ſo leicht und ſo willkürlich in einen Gott. Dieſe Erklärungen lauten, als könnte der Menſch ſich zum Gott machen, was er wollte. Aber dem Selbſtgemachten hätte die Menſchheit ſich nie ſo unterwerfen können, wie wir die älteſte Menſchheit jener aſtralen Religion unterworfen ſehen. Die Menſchen hatten gar nicht erſt die Zeit, von einem natürlichen Standpunkt ausgehend durch Reflexion oder Nachdenken zu einer Religion zu gelangen. In ſeiner erſten Bewegung ſchon zog ſich das Bewußtſeyn die Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes zu, und ſchon früher iſt bemerkt worden, daß der Menſch, indem er dem mythologiſchen Proceß anheimfiel, nicht etwa, wie man wohl gerne ſich vorſtellt, in die Natur zurückfiel, daß er vielmehr der Natur entrückt, durch eine wahre Verzauberung außer die Natur verſetzt, in jenes noch vor-materielle — noch geiſtige — Prius aller Natur (das reine noch nicht unterworfene B) verſetzt wurde, das die Natur als ſolche für ihn aufhob. — Es iſt wohl eine nothwendige Aufgabe zu erklären, wie der Menſch aus dieſer Verzauberung wieder ſich losgewunden und zu der menſchlichen Anſicht der Natur ſich befreit habe. Aber das Umgekehrte für möglich halten, ihn erſt in demſelben freien und beſonnenen Verhältniß zur Natur zu denken, in welchem wir uns jetzt befinden — ihm alſo die Sterne z. B. als bloße Naturgegenſtände empfinden und hernach erſt ſie willkürlich vergöttern laſſen — dieß kann man nicht anders als abſurd nennen. Wer nun aber überdieß nicht den einzelnen Moment, ſondern den ganzen Verlauf in Betracht zieht, wird wohl in der Mythologie eine vom *erſten Keim* ſich herſchreibende Nothwendigkeit entdecken, die alle zufällige Entſtehung, welche mit der Anregung durch ſinnliche Eindrücke und auf dieſelbe gebaute Schlüſſe nothwendig verbunden iſt, auch von dem *erſten* Syſtem entſchieden ausſchließt. Der Zabiſmus beruhte darauf, daß das Bewußtſeyn den Gott, der ſich ihm zu materialiſiren drohte, noch immer als immateriellen, geiſtigen und eben damit ausſchließlichen behauptete. Daraus entſtand die aſtrale Religion. Ohne jenen ganz geiſtigen Sinn hätte ſich der Begriff der himmliſchen Heerſchaaren nicht mit dem Begriff von *Engel* identificiren können, wie offenbar im A. T. geſchehen iſt, wo im Buch Nehemia geſagt iſt: das himmliſche Heer betet dich an, was doch von bloß materiellen Lichtern nicht zu ſagen war[1].

Der Zabiſmus iſt das älteſte Syſtem überhaupt, insbeſondere nun aber das Syſtem der noch ungetrennten Menſchheit. Wenn es einer Urſache bedarf, welche die Zertrennung der Menſchheit in Völker erklärt, ſo bedarf es nicht minder eines Princips, um die der Zertrennung vorausgegangene Einheit des menſchlichen Geſchlechts begreiflich zu machen[2]. Nur jene allgemeine, das Seyn überall einförmig und ſich ſelbſt gleich erhaltende, dem mannichfaltigen, frei entwickelten Leben unholde Macht erklärt die *Ruhe* und die *Stille* der vorgeſchichtlichen Zeit, die nur der tiefen, feierlichen Stille des Himmels vergleichbar iſt. Denn wie der Himmel keine Ereigniſſe kennt und in lautloſer Stille iſt heute wie vor Jahrtauſenden, ſo jene Zeit. Wenn dem vorgeſchichtlichen Menſchengeſchlecht die Natur immer nur dieſes einförmige Angeſicht zuwendet, wenn nur das *Allgemeine*, das *Allwaltende* in ihr ein Verhältniß zu ihm hat, dagegen der Reiz des unendlich mannichfaltigen und wechſelnden Lebens an ſeinem Gemüth ohne Rührung und gleichſam ſpurlos vorübergeht, unvermögend, den hohen Ernſt des nur dem ausſchließlich Einen zugewendeten Bewußtſeyns zu ſtören, wenn auf dieſe Weiſe der reine Himmelsverehrer auch geiſtig wie in der Wüſte lebt, ſo läßt ſich dieß aus einer bloß ſubjektiven Vorſtellung oder Anſicht nicht erklären, es läßt ſich nur erklären, wenn man ihn ganz eingenommen denkt von einer Gewalt, die ihn in das ausſchließlich Seyende ſelbſt verſetzt und ſeinen Blick für die freie, lebensvolle Natur verſchließt.

---

[1] Nehemia 9, 6.

[2] Vgl. Einleitung in die Ph. d. M. S. 104.

Wir haben früher Theorien kennen gelernt, nach welchen zur Entſtehung der Mythologie nichts weiter erfordert wird, als daß eine willkürliche Phantaſie nach Belieben oder nach zufälliger Einſicht, jetzt dieſen, jetzt einen andern Gegenſtand aus der Natur heraushebt, um eine Eigenſchaft oder irgend ein Vermögen deſſelben perſönlich vorzuſtellen. Nach einer ſolchen Theorie gibt es, wie Sie leicht ſehen, keine geſetzliche Aufeinanderfolge, keine beſtimmte Abſtufung in der Entſtehung der mythologiſchen Vorſtellungen. Gewöhnlich läßt man dieſes Perſonificiren von den nächſten Erſcheinungen und Kräften anfangen, wie dieß auch — eine ſolche Entſtehungsweiſe angenommen — ganz natürlich ſeyn würde, indeß geſchichtlich die Mythologie in der That vom Entfernteſten, vom Himmel angefangen hat; ſo früh ſich auch dem Menſchen der wohlthätige Einfluß der Himmelslichter bemerklich gemacht haben mag, andere concrete Gegenſtände lagen ihm doch materiell näher. Geſetzt aber auch, man ließe dieſes Perſonificiren zufällig vom Himmel anfangen, entweder, daß die Weltkörper ſelbſt, oder die ſie bewegenden und umtreibenden Kräfte als Götter vorgeſtellt wurden, ſo wäre doch kein Verweilen. Dieſes willkürliche Perſonificiren, einmal im Zug, würde nicht ſäumen, auch mit den andern, mehr ſpeciellen Naturkräften daſſelbe zu thun; es würde alſo der ganze Haufe der mythologiſchen Vorſtellungen im bunten Durcheinander auf einmal entſtehen. Dieß iſt aber gegen alle Geſchichte und ein neuer Beweis, wie ſehr jene Theorien, die ſich angeblich auf dem rein empiriſchen Standpunkt halten, vielmehr der wahren Erfahrung, welche hier die wahre Geſchichte iſt, entgegenſtehen. Denn die Geſchichte zeigt mit unwiderleglicher Beſtimmtheit, daß in der Mythologie verſchiedene Syſteme nacheinander hervorgegangen ſind, eines dem andern gefolgt, und je das frühere dem ſpätern zu Grunde gelegt worden iſt.

Dieſes Verweilen des mythologiſchen Bewußtſeyns in den einzelnen Momenten iſt eine unleugbare Thatſache, welche keine wahre oder auch nur auf Vollſtändigkeit Anſpruch machende Theorie aus den Augen ſetzen oder unbeachtet laſſen darf. In dieſem Verweilen eben zeigt es ſich, daß die Entwicklung keine geſetzloſe iſt, ſondern nach einem beſtimmten Geſetz erfolgt, daß auch dieſe ſcheinbar ganz regelloſe Bewegung des Gott entfremdeten Bewußtſeyns nicht sine numine geſchieht.

Es war nicht zufällig, wenn die älteſte Menſchheit den Mächten des Himmels diente, nicht zufällig, wenn ſie dem inneren Leben gleichſam geſtorben und ganz entfremdet, jenem äußern, bloß aſtralen, koſmiſchen Geiſt anheimfiel. Eine höhere Macht erhielt ſie unter dem Geſetz dieſer Religion; es war die Zeit, in der nach dem großartigen Ausdruck des A. T. der Herr das Heer des Himmels verordnet hatte allen Völkern, d. h. der noch ungetheilten Menſchheit[1]. In der Himmelsverehrung, als der erſten Religion des Menſchengeſchlechts, erhielt ſich das religiöſe Bewußtſeyn überhaupt — damit war die religiöſe Bedeutung des ganzen folgenden Proceſſes gegeben. Ein Kirchenvater ſagt: Gott gab ihnen Sonne und Mond zur Verehrung, er machte ſie ihnen, damit ſie nicht ganz Gottloſe (ἄθεοι) würden[2]. Gegen den ſpätern, auf hinfällige und vergängliche Dinge ſich beziehenden Aberglauben wurde die Himmelsverehrung auch von Kirchenvätern als eine reinere Religion, noch immer als ein relativer Monotheismus betrachtet, ebenſo wie von Muhammed, der die Zabier den Heiden entgegenſetzt. Eine höhere Macht alſo war es, die die Menſchheit unter dem Geſetz dieſer Religion erhielt. Die Menſchheit ſollte in dieſem Zuſtand des außer-ſich-Seyns bleiben, bis die Zeit der Einkehr in ſich ſelbſt, aber eben damit auch die der innern gegenſeitigen Abſtoßung und der Zertrennung der Menſchheit gekommen war.

---

[1] 5. Moſ. 4, 19.

[2] Clemens von Alexandrien. Die Stelle lautet: Ἔδωκεν δὲ καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, καὶ τὰ ἄστρα εἰς θρησκείαν, ἃ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῖς ἔθνεσιν, ἵνα μὴ τέλεον ἄθεοι γενόμενοι τέλεως καὶ διαφθαρῶσιν. οἱ δὲ κἂν ταύτῃ γενόμενοι τῇ ἐντολῇ ἀγνώμονες, γλυπτοῖς προσεσχηκότες ἀγάλμασι, κἂν μὴ μετανοήσωσι, κρίνονται. Stromat. Lib. VI, c. 14.

Wie ein ſchwüler Himmel zog ſich dieſe noch nicht in wirkliche Vielheit aufgeſchloſſene, nur mit Vielheit ſchwangere Einheit, dieſer ſtumme Monotheismus über die Welt, und erhielt ſie in der Stille und Erwartung der Dinge, die da kommen ſollten, in einem Zuſtand von Vorbereitung für die künftige lebensvolle Bewegung. In dieſem Zuſtand, der ſeiner *Natur* nach nicht bleiben konnte, und von Anfang an ſchon zum Grund eines folgenden beſtimmt war, wurde der Stoff der künftigen Völker vorbereitet. Hier iſt gleichſam die Werkſtätte und die Vorrathskammer, aus welcher *Er* die Völker hervorruft, jedes zu ſeiner Zeit und in dem Augenblick, wo der *Moment* des theogoniſchen Proceſſes gekommen iſt, den jedes in ſich ausſprechen und darſtellen ſoll.

Die Dauer dieſer vorgeſchichtlichen Zeit iſt daher eine durchaus relative. Denn die Meinung iſt nicht, daß die Völker alle zugleich, ſondern daß ſie in gemeſſener Folge aus jenem Zuſtand hervorgetreten ſeyen, woraus folgt, daß manche noch in dieſer vorgeſchichtlichen Zeit und unter dem Geſetz derſelben zurückbehalten wurden, als bereits andere zum geſchichtlichen Leben ſich losgeriſſen hatten.

Ich bemerke noch zum Schluß: Die drei Potenzen, von denen wir vor dem Uebergang zur aſtralen Religion ſagten, ſie ſeyen nun als — ſucceſſive — Götter an der Stelle des wahrhaft-Einen, des all-einigen Gottes geſetzt (geſetzt zwar noch nicht *für* das Bewußtſeyn, aber doch relativ auf das Bewußtſeyn) — ſie ſind gleichſam die Urgötter, nämlich die eigentlich verurſachenden Götter, die ſich in dem ganzen Proceß als *Urſachen* deſſelben verhalten; wir werden ſie auch die *formellen* Götter nennen. Aus ihrer Wirkung erſt entſtehen die nicht verurſachenden, die materiellen Gottheiten.

Zehnte Vorleſung.

Jener Zuſtand, den wir bisher beſchrieben, konnte nicht bleiben. Dieß folgt ſchon daraus, daß er auf einem Kampf, einem Streben, einer Spannung beruhte, jede Spannung aber endlich erſchlafft, jeder Kampf endlich ſein Ziel findet, und alles, wie es ſich auch ſträube und widerſetze, doch zuletzt an die ihm gebührende Stelle treten muß. Da alſo der Uebergang natürlich und nothwendig iſt, ſo bedarf es nicht erſt des Beweiſes für einen folgenden Moment, ſondern es kann nur darauf ankommen, die Art und Weiſe des Fortgangs zu einem folgenden Moment deutlich und beſtimmt zu erkennen.

Schon der vorhergehende Moment ging darauf, das ausſchließliche Princip gegen die höhere Potenz zu materialiſiren und ſo überhaupt eine Succeſſion einzuleiten, nur daß es ſich dieſer Materialiſirung widerſetzte. Dieſes Beſtreben, das, was beſtimmt iſt materiell zu werden, noch als geiſtig feſtzuhalten, erzeugte den Zabismus [1]. Der nächſte Moment muß alſo der ſeyn, wo das ſchlechthin Ausſchließliche ſeine Ausſchließung aufgebend, ſich gegen ein Höheres wirklich zur Materie, d. h. ihr überwindlich, macht.

Sie können ſich den Begriff, um den es hier zu thun iſt, und der, wie Sie von ſelbſt und ohne mein Erinnern begreifen, nicht bloß für die Mythologie, ſondern allgemein wichtig iſt, auch ſo denken. Jenes gegen die Beſtimmung (nachdem einmal unterworfen) poſitiv gewordene Princip ſoll nicht etwa unmittelbar wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden zurücktreten — dieß wäre ein völlig rückgängiger, ſinnloſer Proceß — nicht zurücktreten, ſondern *poſitiv* bleiben ſoll es, und dennoch, indem es poſitiv bleibt, nicht *in ſich ſelbſt* zwar, aber *relativ* gegen die höhere Potenz potentiell werden. (Ueberwindlich werden — zur Materie werden — zur Potenz werden — dieß ſind lauter ganz gleichbedeutende Begriffe. Die rohe Materie z. B. iſt einerſeits mehr als reine Potenz und doch verhält ſie ſich wieder als die bloße Möglichkeit, als der bloße Keim aller der materiellen *Dinge*, die aus ihr hervorgehen, d. h. die ſie für ſich ſelbſt nicht hervorbringen würde, wenn ſie nicht eine höhere Potenz an und aus ihr hervorriefe). Alſo: das poſitiv gewordene Princip ſoll poſitiv bleiben, aber als dieſes in ſich poſitive nicht *in ſich* — denn dieß wäre ein Widerſpruch — wohl aber relativ, nämlich eben gegen jene höhere Potenz, doch zur Potenz, potentiell werden.

---

[1] Der Zabismus im Bewußtſeyn iſt die völlige Flucht des B, das nun, um zu beſtehen, ſich materialiſiren muß.

Hier entſteht uns alſo der Begriff einer bloß *relativen* Potentialität, oder der Begriff eines *actu-potentiellen* Weſens, d. h. eines Weſens, das in ſich actuell und dennoch zugleich nach außen oder gegen ein anderes Princip potentiell iſt, ſeyend — nicht ſeyend. Der Begriff eines ſolchen actu-potentiellen Weſens iſt aber eben gerade der Begriff der Materie, inwiefern dieſe bereits als reelle, wenn gleich nicht körperliche, Materie verſtanden wird. (So: B ſoll der höheren Potenz zur Materie werden: ſo allgemein geſprochen könnte es dieß auch werden, wenn es ganz zurückginge in die abſolute Potentialität. Aber in dieſem Sinn geht es nicht in die Potentialität zurück; ſondern in relative Potentialität geht es zurück, und dieß = reelle Materie[1], die jedoch von körperlicher Materie noch immer unterſchieden werden muß). Umgekehrt können wir ſagen: die Auflöſung jenes ſcheinbaren Widerſpruchs, daß ein und daſſelbe zugleich in ſich actuell und relativ gegen ein anderes potentiell ſeyn ſoll — die Auflöſung dieſes Widerſpruchs wird eben angeſchaut im Begriff der reinen, d. h. noch unkörperlichen Materie.

---

[1] oder phyſiſche = Materialität; vergleiche S. 423 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

Ich verſuche dieſen allerdings ſchwierigen Uebergang noch auf eine andere Weiſe, oder durch einen andern Ausdruck deutlich zu machen.

Solang das im Bewußtſeyn gegen die urſprüngliche Abſicht und Beſtimmung poſitiv gewordene Princip in dieſem Zuſtande der Erhebung, der Aufrichtung blieb, war es blind für die höhere Potenz. Aber beſtändig beſtritten von dieſer höheren, obwohl noch unerkannten Gewalt, und unfähig ſich gegen ſie zu behaupten, kann und will es von der andern Seite doch auch nicht in die innere Potentialität zurück (denn dieß wäre ein völlig rückgängiger Proceß). In dieſem Drang ſeiner Noth alſo, da es nicht wieder ſchlechthin potentiell werden kann und doch von der andern Seite ebenſo wenig ſchlechthin (nämlich ausſchließlich) actuell bleiben kann — in dieſem Drang ſeiner Noth findet es die Auskunft oder Ausflucht (ich bediene mich dieſes Ausdrucks nicht willkürlich, ſondern als eines ſolchen, der in der Mythologie ſelbſt begründet iſt) es findet, ſage ich, die Auskunft oder Ausflucht, ſeyend in ſich und doch zugleich auch nicht ſeyend zu ſeyn, gegen eine höhere Potenz — wir wollen ſagen, es wird ein Drittes, indem es nicht nichtſeyend (nicht bloßes Können), und doch auch nicht mehr im Gegenſatz oder in der Ausſchließung gegen die höhere Potenz ſeyend iſt. Aber eben damit daß es aufhört das ausſchließliche Seyn zu ſeyn, und inſofern zwar nicht in die innere Potentialität zurücktritt, aber wenigſtens äußerlich potentiell wird, öffnet es ſich zugleich der höhern Potenz, und wird zum Gewahrwerden, zum Erkennen der erſt ausgeſchloſſenen relativ geiſtigen Potenz gebracht[1].

So — die relativ geiſtige Potenz — wollen wir das jetzt auftretende A^2 nennen. Denn gegen das jetzt zur Materie werdende Princip — gegen B, ſofern es ſich zur Materie hingibt — iſt die höhere Potenz relativ die geiſtige. Jenes hat das Centrum verlaſſen, darum iſt nun dieſe (A^2) im Centro. Denn indem die gegen die urſprüngliche Beſtimmung poſitiv gewordene Potenz = B ihre Ausſchließung aufgibt, kann ſie nicht in die Latenz des Subjekts zurück, aus der ſie ſich eben erhoben hat — da wäre wieder alles wie zuvor; es wäre ein rückgängiger, kein fortſchreitender Proceß —, wohl aber kann ſie das Subjekt-Seyn ſelbſt aufgeben, ſich zum Objekt entſchließen, um an ihrer Statt das, was zuvor das Ausgeſchloſſene und inſofern Objekt war — ſtatt ihrer nun dieſes als Subjekt zu ſetzen; ſie kann peripheriſch werden und dem zuvor Ausgeſchloſſenen, d. h. Peripheriſchen, das Centrum überlaſſen; oder — denn alle dieſe verſchiedenen Ausdrücke ſagen nur daſſelbe — ſie kann ſich materialiſiren, entgeiſtigen, um das zuvor Ausgeſchloſſene als Selbſt, als relativ geiſtige Potenz zu ſetzen. Sie thut dieß zwar nur, weil ſie nicht anders kann. Denn die höhere Macht, welche da iſt, will B immer wieder in die Potentialität zurückziehen, dem entgegen es aber real (ausſchließend, inſofern nicht materiell) bleiben will, das am Ende dadurch ſich ausgleicht, daß B objektiv, peripheriſch, A^2 ſubjektiv geſetzt wird [1]. Wenn das geſchieht, ſo erſcheint die zum Nichtſubjekt gewordene Potenz als das den relativ geiſtigen Gott Setzende. Denn daß die Potenzen dem Bewußtſeyn ſucceſſiv zu Götter werden, haben wir ſchon gezeigt. Auf dieſe Art wird das zuvor den relativen Gott Ausſchließende, Regirende zum Setzenden des Gottes, aber 1) weil es nicht innerlich, nur äußerlich gegen ihn potentiell wird, auch nur das äußerlich Setzende des Gottes, 2) da es das Setzende des Gottes wird, nicht ſofern es actuell, ſondern gerade ſofern es relativ potentiell, materiell wird, kann es nicht als das zeugende, ſondern als das gebärende Princip des Gottes erſcheinen. Dieß liegt ſchon in dem, daß wir ſagten, es materialiſirt ſich, d. h. es macht ſich zur Materie künftiger Verwirklichung für die höhere Potenz. Es macht ſich zur Materie, heißt: es macht ſich zur Mutter des Höheren. Mater und materia ſind im Grunde nur ein Wort, wie die Sache ſelbſt im Begriff übereinſtimmt. Das dem Bewußtſeyn zu Grunde liegende Princip, das ſich aber aus ſeiner Tiefe erhoben hatte und ſelbſt poſitiv geworden war — wir wollen es als das zu Grunde liegende das ſubſtantielle nennen — das ſubſtantielle Princip des Bewußtſeyns = B materialiſirt ſich, heißt: der Gott ſelbſt, den das Bewußtſeyn im Zabismus noch geiſtig erhalten wollte, materialiſirt ſich (denn B, ſowie es aufgehört hat A — reine Potenz — zu ſeyn, wird vom Bewußtſeyn nicht mehr enthalten, es wird eine das Bewußtſeyn überſchreitende, gegen es objektive Macht, es wird ihm zum Gott): dieſer Gott = B materialiſirt ſich alſo jetzt dem Bewußtſeyn[1]. Im Zuſtande der Erhebung, in der Spannung, welche zugleich eine Ausſchließung der höhern Potenz war, konnte der Gott dem Bewußtſeyn nur als *männlich* erſcheinen; inſofern kann ſich der Uebergang von der höchſten Spannung gegen den bisher ausgeſchloſſenen Gott zur Selbſtunterordnung unter den Gott, dieſer Uebergang, ſage ich, des erſten Gottes von der höchſten Spannung zur Erſchlaffung — ein Uebergang, der noch überdieß als ein plötzlicher gedacht werden muß — dieſer kann ſich dem Bewußtſeyn nicht wohl anders darſtellen, als wie ein Uebergang vom Männlichen zum Weiblichen, d. h. wie ein *weiblich Werden des erſt Männlichen* — nicht vermöge einer künſtlichen, bloß willkürlichen, poetiſirenden Einkleidung, wie man dieß ſonſt erklärt, ſondern vermöge einer in der Natur der Sache ſelbſt liegenden Nothwendigkeit, alſo vermöge einer durchaus natürlichen, ja nothwendigen Vorſtellung.

---

[1] Solange es ſich noch im Centrum behaupten will, ſchließt es die höhere Potenz von ſich aus und iſt ihr unzugänglich. Obgleich daher ſchon jetzt von ihr beſtritten, erkennt es ſie doch nicht. Denn eben durch ſein Streben im Centro zu bleiben verſchließt es ſich ihr. Es konnte darum bis jetzt auch noch nicht davon die Rede ſeyn, daß es durch die höhere Potenz wirklich überwunden, ſondern nur daß es ihr zugänglich (obnoxium), d. h. überwindlich werde, und an dieſem Punkt ſind wir nun.

---

[1] Das poſitiv gewordene Princip (B) hat, daß ich ſo ſage, ſeine centrale Stellung verwirkt, und ſoll nun auch wirklich (äußerlich) peripheriſch werden — was es als aus ſeiner Innerlichkeit herausgetretenes von Rechtswegen ſchon iſt.

Ich begreife es wohl, daß es manchem bei ſolchen Ausdrücken unheimlich werden kann, aber nicht ich mache dieſe Ausdrücke, ſondern die Mythologie ſelbſt drückt ſich ſo kühn aus; meine Aufgabe iſt, die Sachen, wie ſie ſind, zu zeigen, und an der rechten Stelle jederzeit auch das eigentliche, das natürliche Wort zu ſetzen, wie es ſich dem mythologiſchen Bewußtſeyn ſelbſt mit Nothwendigkeit aufgedrungen hat.

Jener Uebergang zur bloß relativen oder äußerlichen Potentialität war alſo ein Uebergang von Männlichkeit zu Weiblichkeit, von dem männlichen Gott zu einer weiblichen Gottheit. An die Stelle des himmliſchen Herrſchers, jenes Königs des Himmels, der in der erſten Religion ausſchließlich verehrt wurde, tritt daher jetzt die Himmels-Königin, Meleketh haschamaim — wie ſie ausdrücklich im A. T. genannt wird[1] —, und jener Uebergang zur relativen oder äußerlichen Potentialität iſt daher in allen Mythologien der Vorwelt bezeichnet durch die an die Stelle des himmliſchen Herrſchers tretende weibliche Gottheit, die unter verſchiedenen Namen als *Mylitta*, als *Aſtarte*, als *Urania* von ſo vielen Völkern verehrt wurde. — Urania iſt nach dieſer Ableitung nur Uranos ſelbſt in weiblicher Geſtalt, der weiblich gewordene Uranos, d. h. der reale Gott, der ſeine Spannung gegen den höhern, den relativen geiſtigen Gott, wie wir ihn ſchon benannten, aufgegeben hat.

---

[1] Die Einheit wird dann zum bloßen *Grund*.

Die griechiſche Mythologie, die einem viel ſpätern Momente, ja die dem letzten Moment der mythologiſchen Entwicklung angehört, hat darum die frühern Momente nicht weniger in ſich, nur, wie ſich verſteht, auf eigenthümliche Art aufgenommen. In einer andern Wendung konnte nämlich jener Uebergang ja auch vorgeſtellt werden als ein entmännlicht, entmannt Werden des zuerſt ausſchließlich herrſchenden Gottes. So iſt der Uebergang in der helleniſchen Mythologie vorgeſtellt, wo Uranos entmannt wird — warum ſie ihn durch ſeinen Sohn Kronos entmannen läßt, der ihm in der Herrſchaft folgt, iſt nicht ſchon begreiflich, wird ſich aber in der Folge erklären. — Hiedurch unterſcheidet ſich alſo die helleniſche von der aſiatiſchen Vorſtellung, welche an die Stelle des männlichen Gottes unmittelbar eine weibliche Gottheit, die Urania, ſetzt; aber die weſentliche Identität der helleniſchen Vorſtellung mit der aſiatiſchen zeigt ſich darin, daß die griechiſche Theogonie aus dem Schaum der abgeſchnittenen und ins Meer geworfenen Zeugungstheile des Uranos die Aphrodite entſtehen läßt, die in der That nur das helleniſche Gegenbild der aſiatiſchen Himmelskönigin iſt, und inſofern ja ebenfalls Urania heißt, wenn es auch nicht gerade eine Tochter iſt. Hier iſt alſo Aphrodite oder Urania wenigſtens mittelbar *Folge* der Entmannung des Uranos; auf jeden Fall geht ihr dieſe voraus. Sowie das Bewußtſein ſich innerlich zu dem Uebergang neigt, wird ihm ſein Verhältniß zu dem ausgeſchloſſenen Gott als Spannung fühlbar. Das plötzliche Nachlaſſen dieſer Spannung kann ihm nur erſcheinen als ein dem Gott weich, nachgiebig, weiblich Werden, als ein θηλύνεσθαι τῷ θεῷ, eine Vorſtellung, die ſo tief eingewurzelt in den Gedanken des Heidenthums, daß ein in ſeinen Schriften vorzüglich mit dem Heidenthum und ſeinem Verhältniß zum Chriſtenthum beſchäftigter Kirchenvater, daß Clemens von Alexandrien ſogar keinen Anſtand nimmt, mit Anſpielung auf ein hohes Geheimniß des Chriſtenthums, die kühnen Worte zu brauchen: „Das Unausſprechliche Gottes iſt der Vater, aber das uns Verwandte in ihm wurde Mutter, liebend wurde der Vater weiblich[1].

---

[1] Jerem. 7, 18. 44, 17. 18 19. 25.

Es iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen, in welchem Sinn etwa dieſe Aeußerung des Kirchenvaters ſich verſtehen ließe; ich führe ſie nur an als Beweis, mit welcher von aller Willkür des Einkleidens unabhängigen Nothwendigkeit auch dem philoſophiſchen Bewußtſeyn dieſe Ausdrücke von männlich und weiblich, ferner von weiblich-werden ſich erzeugen mußten, wie natürlich alſo im Grunde die Mythologie iſt.

Wir haben hiemit der Urania eine beſtimmte Stelle angewieſen. Um nun aber dieſe Stelle noch genauer, als es bisher durch die Natur der Sache geſchehen iſt, nämlich auch hiſtoriſch zu rechtfertigen, ſo wird dieſe Stellung der Urania hauptſächlich dadurch beſtätigt, daß Herodotos, der in allem, was er geſehen und gehört, unſer größtes Vertrauen verdient, dieſe Verehrung der Urania gerade von den älteſten geſchichtlichen Völkern herkommen läßt, d. h. von denen, die zuerſt aus der Einheit der urſprünglichen Menſchheit ausgeſchieden, den Aſſyriern, Arabiern, Perſern. Am deutlichſten als angehörig jener erſten Zeit des Hervorgehens aus dem Zabismus iſt ſie insbeſondere beſtätigt durch das, was Herodotos in Beziehung auf die Verehrung der Urania von den Perſern ſagt.

---

[1] Clem. Alex. Τίς ὁ σωζόμενος; cap. 7: Ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη, καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἐθηλύνθη· καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ· ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη· καὶ τούτου μέγα σημεῖον, ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ ἑαυτοῦ κ. τ. λ.

Ich werde die ſämmtlichen Stellen des Herodotos, welche von der Urania handeln, nacheinander durchgehen, zuerſt aber von derjenigen ausgehen, wo ſie bei Gelegenheit der Perſer erwähnt iſt, weil da die Stellung am deutlichſten.

Hier ſagt er: Die Perſer opfern auf den Gipfeln der höchſten Gebirge, vor allem dem allgemeinen Himmelsumſchwung, als dem höchſten Gotte, dem Zeus, und dann auch der Sonne, dem Mond, dem Feuer, dem Waſſer und den Winden [1]. Hier iſt Verſchiedenes in Erwägung zu ziehen. 1) Herodotos ſagt, daß ſie τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Zeus nennen. Gewöhnlich: der ganze Umkreis des Himmels. Allein κύκλος iſt hier vielmehr aktiv zu nehmen als die Umkreiſung, als der Umſchwung, mit dem die Urſache (als unzertrennlich) gemeint iſt. Auch hier galt die urſprüngliche Verehrung dem großen Einen, deſſen unüberwindliche Kraft ſich vorzüglich in dem lebendigen Cirkel der Himmelsbewegungen kund gibt. Dieſes war ihnen Zeus, d. h. es war ihr höchſter Gott. Denn die Bemerkung, daß Herodotos hier vielleicht ſogar den perſiſchen Namen des höchſten Gottes, der nämlich im Perſiſchen Dew gelautet, durch *Δία* habe ausdrücken wollen, iſt ganz grundlos. Herodotos nimmt auch anderwärts nicht Anſtand, den höchſten Gott z. B. der Skythen mit dem griechiſchen Namen Zeus zu benennen. Bei dem Bewußtſeyn der innern Identität zwiſchen ihren Gottheiten und denen der andern Völker hatten die Griechen kein Bedenken, auch dieſe mit griechiſchen Namen zu benennen, wovon ſich in der Folge mehr als ein Beiſpiel zeigen wird. Was alſo aus dieſer Stelle ſich abnehmen läßt, iſt nur, daß die Perſer den erſten, den höchſten Gott eben in dem lebendigen Himmelsumſchwung erkannt und verehrt haben, und dann erſt an zweiter Stelle als untergeordnete Naturen Sonne, Mond, ferner dann auch das Feuer, das Waſſer, die Winde, d. h. die Luft in ihren

---

[1] Lib. I, c. 131. Ebenſo ſagt Strabo (L. XV, c. 3, p. 732) von den Perſern: Θύουσι δὲ ἐν ὑψηλῷ τόπῳ. Deßgleichen Xenophon (ſ. die Stelle S. 206) ἐπὶ τῶν ἄκρων (=בָּמוֹת). Vgl. Hoseas 4, 13.

Bewegungen, kurz die *Elemente* verehrt haben. — Hier werden wir alſo auf die Verbindung geführt, in welcher ſich überall die Verehrung der Elemente mit dem Sternendienſt zeigt. Ich halte nämlich letzteren für das urſprüngliche; daß aber ſich den Sternen bald, oder wenigſtens nach der Erſcheinung der Urania, d. h. nach der eingetretenen Materialiſirung des reinen Zabismus, auch die Elemente beigeſellt, iſt begreiflich. Denn auch die Elemente haben, um vorerſt nur dieß anzuführen, mit den Sternen gemein, daß ſie ebenſowenig als dieſe in eine beſtimmte Klaſſe von Körpern geſetzt werden können, auch ſie in einem gewiſſen Sinn noch überkörperlich ſind. *Feuer*: dieß am meiſten jener alles verzehrenden Kraft, jenem Princip der Natur verwandt, das eigentlich noch nicht Natur, ſondern Gegenſatz der Natur iſt, daher Heraklit ſagt: Das Feuer lebt den Tod der Erde[1]. Ferner, wenn die Alten ſagten: die Sterne ſeyen reines Feuer, ſo iſt dieß eines mit unſrer Anſicht ganz übereinſtimmenden Sinnes. Aber auch in den andern Elementen, als in welche alles ſich auflöst, wie alles aus ihnen hervorzugehen ſcheint, kann man jenes allverzehrende Weſen gegenwärtig glauben, das in den Sternen urſprünglich allein verehrt wurde. Wer kann die der *Luft*, dem Waſſer inwohnende, verzehrende Kraft verkennen? — Die Luft insbeſondere ſcheint, wie jenes erſte, paſſiv gewordene Princip nur relativ materiell, aber *in ſich ſelbſt* noch ganz geiſtig zu ſeyn, wie ja außer der Fortpflanzung des Schalls ſchon jene alles verzehrende oder aſſimilirende Kraft beweiſen würde, mit der ſie alles, was von der Oberfläche der Erde ſich erhebt, in ſich aufnimmt, aber ſogleich dergeſtalt verwandelt, daß keine Spur von ihm weiter zu finden iſt. Dieſe bloß relative Materialität der Luft beweiſen ebenſo ſehr die neueren Verſuche über die ſogenannte gegenſeitige Perſpirabilität der Luftarten, woraus offenbar erhellt, daß verſchiedene Luftarten in denſelben Raum ſich nicht ausſchließen, daß ſie alſo gegeneinander oder *unter ſich* nicht körperlich ſind. — Auch das andere Element, das *Waſſer*, gehört noch nicht der concreten, körperlichen Natur an. Ich erinnere nur an das gänzliche Verſchwinden des Waſſers im Dunſtkreis und ſein Wiederhervortreten im Regen. — Die *Erde*, die man ſonſt als viertes Element nennt, wurde natürlich nicht als Element, ſondern unmittelbar als Geſtirn verehrt, wobei ich übrigens bemerke, daß die Sterne (z. B. im N. T.) ebenſo gut Elemente *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* genannt werden, als die einzelnen Elemente. So viel zur Erklärung davon, daß mit der Sternenverehrung ſich überall zugleich die Verehrung der Elemente verbindet, in denen ſelbſt noch etwas Himmliſches iſt, wobei ich nur noch daran erinnern will, daß nicht nur die Erde im Ganzen kosmiſch iſt, ſondern ebenſo auch das Waſſer in der Ebbe und Fluth des Meers kosmiſche, alſo geſtirnartige Natur zeigt. Ebenſo die Luft in ihren regelmäßigen Bewegungen, zu denen z. B. die beſtändigen Winde, hauptſächlich innerhalb der Wendekreiſe gehören; und ſelbſt in ihren weniger beſtändigen Bewegungen zeigt ſie ſich kosmiſchen Einflüſſen, Regungen jener alles durchwaltenden Kraft unterthan, der auch die himmliſchen Naturen folgen, für deren bloß irdiſche Stellvertreter man eben darum die Elemente anſehen konnte.

---

[1] Man vgl. die Stelle bei Brandis, Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie, I. Theil, S. 160, Anm. c. (vgl. mit S. 162, Anm. g und h).

Unſtreitig alſo, ſolang der Zabismus ſich in ſeiner urſprünglichen Geiſtigkeit erhielt, wurde auch in den Elementen das *Geiſtige* verehrt. Die Elemente wurden ebenſowenig als die Sterne perſonificirt. Die Perſer verehrten die Erde, die Gewäſſer, das Feuer, die Winde; ſie perſonificirten ſie aber nicht, ſondern ſie hielten ſie für geiſtige Weſen, oder doch für Erſcheinungen geiſtiger Weſen, in der Sprache des A. T. gleichſam für Engel; wie denn in dieſem auch von Gott geſagt iſt: Er macht ſeine Engel zu Winden und ſeine Diener zu Feuerflammen[1], und wie es im erſten Vers des zweiten Kapitels der Geneſis heißt: Alſo ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer, wo das Wort Zaba, von dem Zabismus herkommt, zum Beweis dient, daß auch die Elemente der Erde mit zu den allgemeinen, zu den kosmiſchen Weſen gerechnet wurden.

Auch der Elementardienſt alſo hatte urſprünglich geiſtige Bedeutung;

---

[1] Pſalm 104, 4.

als aber der urſprüngliche Zabismus eben in jenem Uebergang zum Theil in materiellen Sternendienſt ausartete, oder dazu herabſank, verlor natürlich auch die Verehrung der Elemente ihre urſprüngliche, geiſtige Bedeutung.

Eine zweite Bemerkung, zu der uns dieſe Stelle des Herodotos Anlaß gibt, iſt folgende. Herodotos erkennt oder ſieht ſehr beſtimmt das noch Unmythologiſche in der Religion der Perſer. In demſelben Zuſammenhang, in welchem er ſagt, daß ſie auf den Gipfeln der Berge vorzüglich dem Himmelsumſchwung opfern, bemerkt er, daß ſie von Tempeln, Altären, Götterbildern und überhaupt menſchenartigen Göttern nichts wiſſen, „ja, ſagt er, ſie ſtrafen diejenigen, welche ſolche errichten, und zwar, wie ich glaube, weil ſie ſich die Götter nicht menſchenartig vorſtellen". In der That, jene Götter, die im Zabismus verehrt wurden, waren noch weit von menſchenähnlichen Göttern und ſolchen, die man durch Bilder darzuſtellen zu können glaubte, entfernt. Der Zabismus war noch nicht Idololatrie, und wenn man nicht auf das Fortſchreitende der ganzen Bewegung ſieht, kann man ſogar nicht umhin zu ſagen, daß der Zabismus noch eine reinere Religion war, wenn man darunter die unſinnlichere verſtehen will, als die der ſpäteren menſchenähnlichen und durch Bilder darſtellbaren Götter. Herodotos ſtellt alſo die Perſer noch dar als jenſeits des eigentliche Mythologie erzeugenden Proceſſes ſtehend. In der That iſt der Zabismus für ſich noch unmythologiſch und ungeſchichtlich, weil kein einzelnes Glied für ſich ſchon eine Folge, eine Fortſchreitung bildet; was aber nicht verhindert, daß er wenigſtens für uns auch jetzt ſchon jenes erſte Glied und Element der künftigen Fortſchreitung, d. h. der künftigen Mythologie ſey, das im Allgemeinen ſchon zum voraus erkannt iſt.

Nachdem nun aber Herodotos die Himmelsverehrung der Perſer bezeugt, erwähnt er der Urania als Uebergang ins Mythologiſche mit den Worten, die ich gleich anführen werde. „Sie opferten dem Himmelsumſchwung als höchſtem Gott, der Sonne, dem Mond u. ſ. w." Dieſer Stelle fügt er folgende Worte bei: „Wenigſtens opferten ſie anfänglich nur dieſen; dazu haben ſie aber auch von den Aſſyriern und Arabiern gelernt[1] der Urania opfern, welche die erſten Mylitta, die zweiten Aſtarte, ſie ſelbſt Mitra nennen". Dieſe Worte des Herodotos ſind alſo vollkommen beſtätigend für die Stelle, welche wir der Urania angewieſen. Herodotos läßt ihre Verehrung bei den Perſern unmittelbar folgen auf die Verehrung des Himmels, der Sterne und der Elemente. Urania iſt alſo überhaupt die erſte Gottheit, welche auf den reinen Zabismus folgt; ſie iſt der unmittelbare Uebergang zu der geſchichtlichen, d. h. zu der eigentlichen Mythologie. Wenn das erſte ausſchließliche Princip = B dem höhern überwindlich geworden, dann fängt die wirkliche Succeſſion an, dem ausſchließlichen Gott kann ein anderer, der gegen ihn oder relativ geiſtige, folgen. Damit iſt ſucceſſiver Polytheismus geſetzt. Urania alſo iſt der Wendepunkt zwiſchen der ungeſchichtlichen und geſchichtlichen Zeit der Mythologie.

Beſtätigend für unſere Erklärung der Urania iſt aber nicht minder der Name Mitra. Daß dieſer Name nichts anderes als die Mutter bedeutet, nämlich die Mutter κατ' ἐξοχήν, die erſte, die höchſte Mutter, kann um ſo weniger bezweifelt werden, als durch alle Sprachen des Sprachſtamms, zu dem die perſiſche gehört, dieſer Name mit geringen Veränderungen derſelbe iſt, und im Perſiſchen in der That mader Mutter bedeutet[2].

Da ich hier über den Namen Mitra rede, ſo will ich über den andern, Mylitta bemerken, daß derſelbe nicht etwa von מוֹלֶדֶת (Molädät), was Nachkommenſchaft heißt, herkommt. Dieſe Ableitung iſt ſchon der Form nach falſch, vielmehr kommt er von dem Verbum מָלַט (Malath), das in der paſſiven Form errettet werden, entkommen, bedeutet. Mylitta iſt hienach effugium, salus, Ausflucht, Auskunft, wie wir früher uns ausgedrückt.

---

[1] *Ἐπιμεμαθήκασιν*, alſo nicht bloß praeterea addidicerunt, was aus der lateiniſchen Ueberſetzung ſich weiter verbreitet hatte, und die geſchichtliche Folge aufhebt, die gerade für uns wichtig iſt, indem dadurch die Stelle, alſo der wahre Sinn des Uraniadienſtes erhellt. Zu vergl. iſt damit: *οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταί* II, 49.

[2] Schon Seldenus, de Diis Syris II, p. 255, berief ſich darauf, und Abraham Hinckelmann in Detectio fundament. Böhm. ſoll dieſelbe Herleitung wiederholt haben.

Das, was nachher als Materie erſcheint, iſt daſſelbe Princip, das wir uns urſprünglich im Gedräng eines Widerſpruchs vorſtellen müſſen, der nur dadurch ausgeglichen wird, daß das B ſeine Stellung im Innern oder als Subjekt, wo es eben auf die höhere Potenz ausſchließend wirkt, aufgibt, dagegen ihm nun als Objekt, als Nichtſubjekt, poſitiv zu bleiben verſtattet iſt. Die Materie in ihrem letzten Zuſtande iſt alſo das Entkommen eines Widerſtreits und heißt als ſolche Mylitta.

Mylitta iſt nur eine andere Form des Namens, den die phönikiſchen Schiffer (die phönikiſche Sprache iſt auch ein ſemitiſcher und zwar dem Hebräiſchen nächſt verwandter Dialekt) der Inſel Melite, heutzutage Malta, gaben, weil ſie ein Zufluchtsort für Schiffbrüchige war; wie der Apoſtel Paulus dort nach erlittenem Schiffbruch zu Lande kommt. — Es iſt derſelbe Gedanke, der in dem 90. Pſalm ſo ausgedrückt iſt: Herr Gott, du biſt unſere Zuflucht für und für; nämlich indem Gott ſein verzehrendes Princip materiell gemacht hat, iſt er unſere Zuflucht, da in jenem Princip nichts Concretes oder Geſchöpfliches bleiben könnte — du gewähreſt uns Raum, eine Stätte, wo wir bleiben können, wie das Princip B zum Bleiben oder Beſtehen gelangt, indem es ſich materialiſirt.

Dieſer Vorgedanke, daß die Materie Entkommenes, Gerettetes iſt, erſtreckt ſich, wie wir ſchon in einem früheren Zuſammenhang geſehen[1], in der griechiſchen Sprache ſogar noch auf den Ausdruck für Körper.

Aſtarte betreffend, ſo kommt dieſe häufig im A. Teſtament unter dem Namen Aſthoreth vor. Nur leider weiß man dieſem ſelbſt keine ſichere Etymologie zu finden. Denn ſich auf das Syriſche berufen, wo das Subſtantiv Eſthra für Stern gebraucht wird, iſt unſicher, da in die ſyriſche Sprache ſo viel aus der griechiſchen aufgenommen iſt, und jenes Subſtantiv im Syriſchen wohl nur das aufgenommene griechiſche ἄστρον iſt.

Urania iſt alſo in der Mythologie die erſte Niederwerfung des einſt im Zuſtand der Aufrichtung befindlichen Princips, daß ich ſo mich ausdrücke, die erſte Katabole. Sie iſt in der Mythologie derſelbe Moment, den wir uns in der Natur als den eigentlichen Anfang der Natur, als Uebergang zu ihr, denken müſſen, als aus dem urſprünglich Geiſtigen alles ſich allmählich zur Materie anließ, die dann erſt der höhern, demiurgiſchen Potenz zugänglich wurde; es iſt der Moment, wo der Welt Grund gelegt wird, d. h. wo das, was erſt ſelbſt Seyendes, Aufgerichtetes iſt, zum relativ nicht Seyenden, zum Grund wird; zum Grund der eigentlichen Welt, wenn man unter Welt den Inbegriff der mannichfaltigen, voneinander abgeſtuften und verſchiedenen Dinge, kurz die Welt des getheilten Seyns verſteht. Denn zuvor iſt nur ungetheiltes Seyn.

---

[1] S. Einleitung in die Ph. d. M. S. 132.

Hiebei, bei dem Schluß, den wir auf die perſiſche Mitra bei Herodotos gründen, iſt jedoch nun zu erwähnen, daß eben dieſe von Herodotos genannte Mitra inſofern zu Bedenken Anlaß gibt, als man es auffallend findet, daß, wie man vorgibt, er allein von einer perſiſchen Mitra ſpricht, von der andere Schriftſteller nichts wiſſen, während er dagegen von einer andern männlichen Perſönlichkeit — dem Mithras — nichts weiß, von der nicht bloß bei griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern, ſoviel ihrer perſiſcher Dinge erwähnen, die Rede iſt, ſondern deren Exiſtenz und große Bedeutung durch die heiligen Schriften der Perſer, die unter dem Namen des Zendaveſta, der Zendbücher, bekannt ſind, ſowie durch zahlreiche Denkmäler bezeugt iſt. Zur Löſung dieſes Räthſels bedarf es nun einer beſonderen Erörterung, die ſich nicht allein auf den Mithras und ſeine Bedeutung, ſondern in Folge davon auf die ganze, dem Serduſcht oder Zoroaſter zugeſchriebene Lehre zu erſtrecken hat. Was aber die Mitra betrifft, ſo läßt ſich ein Irrthum des Herodotos unmöglich annehmen. Gewiß hatte er Heiligthümer derſelben geſehen; offenbar aber verwundert es ihn ſelbſt, dieſe weibliche Gottheit bei den Perſern anzutreffen, denen ſie ſo fremd ſcheint, daß er ſie dieſe Gottheit eben deßwegen von den Aſſyriern und Arabiern annehmen läßt. Sie erſcheint ihm als etwas zu der urſprünglichen Religion der Perſer nur Hinzugekommenes: „ἐπιμεμαθήκασι"; was, wie bereits bemerkt worden, nicht außerdem (praeterea) heißt, ſondern dazu, zu den Göttern, welchen ſie urſprünglich allein opferten: alſo nach dieſen lernten ſie auch der Mitra opfern. Um ſo weniger, da er ſich darüber verwundert, iſt hier an einen Irrthum zu denken. Er muß Heiligthümer der Mitra geſehen haben. Daß er ſolche ſehen konnte, würde ſchon aus einer Erzählung des Plutarch im Leben des Themiſtokles[1] erhellen, die zugleich zeigt, daß keineswegs Herodotos allein von einer perſiſchen Mitra weiß. Jener nämlich beſchaute unter anderm, während ſeiner unwillkommenen Muße zu Sardes, wohin er von Athen geflohen war, auch einmal die Einrichtung der Tempel und die daſelbſt aufbewahrten Weihgeſchenke und fand unter anderm in dem Tempel der Mutter, *ἐν Μητρὸς ἱερῷ*, nicht ohne große Gemüthsbewegung das waſſertragende Mädchen von Erz, zwei Ellen hoch, das er ſelbſt in Athen einſt als Vorſteher der Waſſerleitungen aus den Geldſtrafen der Waſſer Stehlenden und heimlich Ableitenden hatte verfertigen laſſen und das Xerxes auf ſeinem Feldzug nach Griechenland geraubt hatte[2]. Die Gottheit, welche hier die Mutter ſchlechthin genannt wird und die ein Heiligthum zu Sardes hatte, mußte wohl dieſelbe ſeyn, die Herodotos Mitra nennt; denn unter den andern etwa bekannten perſiſchen Gottheiten kommt keine weibliche vor, der man den Namen Mutter ſo geradezu beilegen konnte. Es iſt zu bedauern, daß in den bisherigen Unterſuchungen dieſe Stelle überſehen worden. Mit der Annahme, daß jene perſiſche *Μήτηρ* die Mitra geweſen, ſtimmt auch der Umſtand überein, daß das Bild des waſſertragenden Mädchens (*ὑδροφόρος Κόρη*) in ihrem Heiligthum aufgeſtellt war. Denn eben jene erſte weibliche Gottheit wurde durchgängig als die dem feuchten Element verwandte gedacht. Das Waſſer ſchien der reinſte Ausdruck jener erſten Materialiſirung, des zuvor ausſchließlichen, alles verzehrenden Princips. Waſſer iſt nur das gedämpfte, materialiſirte Feuer, wie ja im Grunde die neuere Chemie unwiderſprechlich dargethan hat. Daher jene erſte weibliche Gottheit, dieſes erſte paſſive Princip der Mythologie, in andern aſiatiſchen Mythologien ſogar ausdrücklich als Waſſergottheit erſcheint, namentlich in der ſyriſchen Derketo, die halb menſchlich, halb fiſchartig abgebildet wird, und ſelbſt in der griechiſchen Mythologie taucht Aphrodite aus dem Meer auf und ſchwimmt, von den Meereswellen getragen, an das kypriſche Eiland. Wenn alſo Themiſtokles ein Heiligthum der Mitra in Sardes ſah, ſo konnte wohl Herodotos, der nicht allzulang nach ihm in Perſien war, ebenfalls ein ſolches geſehen haben.

---

[1] cap. 31.

[2] Ich bemerke, daß hier von Tempel-bildern die Rede iſt: von den alten Göttern iſt bekannt, daß ſie tempel- und bildlos.

Nach dieſen Thatſachen, der ſich in der Folge noch andere beigeſellen werden, möchte es ſchwer ſeyn zu leugnen, daß jene weibliche Gottheit, welche wir bei allen andern unmittelbar aus dem Zabismus hervorgetretenen Völkern finden, im perſiſchen Bewußtſeyn ganz gefehlt habe. Wenn die Mitra dem ſpäteren perſiſchen Syſtem, der Lehre von den zwei Principien, der mehr antimythologiſch als mythologiſch zu nennenden Lehre des Serduſch fremd ſcheint, oder vielmehr wenn ſie durch dieſe zurückgedrängt iſt, ſo folgt daraus nur, daß dieſe Lehre ſpäteren Urſprungs iſt, ja daß vielleicht eben dieſe Zertrennung des Bewußtſeyns in eine männliche und eine weibliche Gottheit, die als Mutter der erſten gedacht wurde, die Veranlaſſung zu jenem ſogenannten Dualismus wurde, der die beiden Principien, das die Kreatur ausſchließende, ihr inſofern feindliche, und das ihr wohlwollende zu einer abſoluten Einheit verband, und ſo die mythologiſche Bewegung aufhielt, der die anderen Völker unaufhaltſam zu folgen beſtimmt waren.

Eilfte Vorleſung.

Am Schluſſe meines letzten Vortrags habe ich auf ein antimythologiſches Element innerhalb der Mythologie hingedeutet. Indem wir nämlich den Uebergang zum nicht aufzuhaltenden mythologiſchen Proceß machen, müſſen wir bemerken, daß gleich im Anfang eine Oppoſition gegen denſelben vorhanden war und ein der Mythologie entgegengeſetztes Syſtem vom Anfang bis herab in die indiſche Mythologie ſich in der Stille immer fort erhalten hat, das freilich nicht umhin konnte ſelbſt auch mit ins Verderben geriſſen zu werden. Obgleich nun das wirkliche Hervortreten dieſer antimythologiſchen Richtung erſt in einen ſpäteren Zeitraum fällt, ſo ſind wir doch veranlaßt, ſchon hier auf dieſelbe einzugehen, theils weil ſie von dieſem Punkt der Entwicklung ihren Ausgang genommen hat (alſo am einfachſten abzuleiten iſt), theils aber auch weil es uns dadurch möglich wird, die bereits angeregte Schwierigkeit wegen des Mithras und ſeiner Nichterwähnung durch Herodotos, wie wir hoffen, befriedigend zu löſen. Denn auffallend bleibt es immer, theils daß Herodotos von einem männlichen Mithras nichts weiß, theils daß im Gegentheil in ſpäteren Denkmälern die Spur der Mitra beinahe verſchwindet. Auf jeden Fall, da der männliche Mithras durch ſo viele Denkmäler beſtätigt iſt, muß erklärt werden, in welchem Verhältniß derſelbe zu der Mitra ſteht. Um nun hierüber ins Klare zu kommen, wollen wir noch einmal uns deutlich vorſtellen, was Herodotos von perſiſcher Götterlehre weiß. Er kennt alſo nur jene alten, ohne Tempel, Altäre und Bilder, angebeteten Götter, welche auch in der ſpäteren perſiſchen Geſchichte noch immer als die altväterlichen Götter, als *θεοὶ πατρῷοι*, und demnach im Gegenſatz mit jüngeren Göttern erwähnt werden, jenen höchſten Gott des Himmels, den auch andere Griechen den perſiſchen Zeus nennen, Sonne und Mond ſammt den Elementen. Wer erinnert ſich nicht an jenes Opfergebet des Kyros in der Kyropädie: Väterlicher Zeus und die Sonne und alle Götter nehmt dieß an[1]; einer Menge ähnlicher Stellen nicht zu erwähnen, aus denen noch erhellt, daß jene alten Götter in Perſien nicht antiquirt waren, noch immer verehrt wurden, woraus zu ſchließen iſt, daß die ſpätere religiöſe Entwicklung in Perſien nicht denſelben Weg wie unter anderen Völkern, z. B. den Griechen, genommen hat, welche auf Verehrung von Sonne und Mond als barbariſch herabſahen[2]. Außer jenen alten Göttern, deren Verehrung Herodotos in Perſien noch ganz als beſtehend und allgemein herrſchend antrifft, lernte er nun noch jene weibliche Gottheit kennen, die er ſelbſt als eine neuere bezeichnet. Dieß liegt in dem ſchon mehrfach erwähnten *ἐπιμεμαθήκασιν*: ſie lernten dazu — alſo auf jeden Fall auch hernach — die Urania kennen, und ſelbſt darin, daß er nicht ſagt, wie ich eben anführte: „ſie lernten“, ſondern: „ſie haben aber auch gelernt, der Urania opfern, die ſie Mitra nennen“, liegt der Ausdruck von etwas Späterem, Neuerem und in Bezug auf das Erſte und Aeltere Fremdem; ja die Mitra erſcheint ihm etwas ſo wenig zu dem übrigen perſiſchen Syſtem Paſſendes, daß er ſie eben darum die Perſer von den Aſſyriern und Arabiern annehmen läßt. Warum weiß er nun nichts von Mithras? Man kann freilich ſagen, Herodotos weiß auch nichts von einem Zoroaſter. Bekanntlich geſchieht die erſte Erwähnung des Zoroaſter in dem für pſeudo-platoniſch erkannten Geſpräch, dem erſten Alkibiades. Es könnte ſogar begreiflicher erſcheinen, daß Herodotos von Mithras nichts erfahren, als daß er von Zoroaſter nichts vernommen. Immer bleibt die Frage, da ſowohl eine Mitra als ein Mithras (gleichviel, ob von jeher und gleichzeitig) verehrt wurden, wie hängen beide zuſammen? Denn daß beide gar kein Verhältniß zueinander gehabt haben ſollen, ſcheint doch zu unglaublich. Es läge ſehr nahe, das Verhältniß beider ſich ſo zu denken. Mitra iſt jene erſte weibliche Gottheit, zu welcher der erſt ausſchließliche Gott erſinkt, indem er ſeine Ausſchließlichkeit, ſeine Centralität aufgibt, alſo peripheriſch wird und nun ſtatt ſeiner ſelbſt im Centro den relativ-geiſtigen Gott, unſer A², ſetzt. Inſofern erſcheint dieſe erſte weibliche Gottheit zugleich als Seyendes und zwar als materiell Seyendes, d. h. als Mutter jenes höheren Gottes. Wie natürlich alſo zu denken, Mitra ſey die Mutter, Mithras der Sohn, alſo er ſey eben jener relativ geiſtige Gott! So hat das Verhältniß unter anderen Creuzer genommen[1]. Aber dieſe Vorſtellung wird durch anderes, durch Attribute des Mithras widerſprochen, der ſelbſt noch in den Zendbüchern weit mehr das Anſehen eines ſelbſt materiellen, als eines relativ, d. h. einſeitig geiſtigen Gottes hat. Zwar iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wäre dieſer höhere Gott der der Materie und alſo der Leiblichkeit überhaupt entgegengeſetzte, denn vielmehr iſt er ja der materialiſirende. Ohne ihn keine Materie, wie keine Mannichfaltigkeit. Aber eben, weil er dieß, iſt er nicht ſelbſt der materielle. In den Zendbüchern heißt aber Mithras z. B. der Keim der Keime, d. h. der Urpotentielle. Daß dieß auf den relativ geiſtigen Gott, der vielmehr der Gegenſatz des Potentiellen, reiner Actus iſt, nicht paßt, leuchtet ein. Ferner waren ihm vorzüglich Grotten und natürliche Höhlen eigen geweiht; in ſolchen wurden auch ſeine Myſterien begangen. Auch dieß bezeichnet mehr den großen, allgemeinen Naturgott als einen einſeitig geiſtigen Gott. Ferner wäre Mitra die Mutter, Mithras der Sohn, ſo wäre es unbegreiflich, wie der Mithras die Mitra ſo ganz hätte verdrängen können; in dieſem Verhältniß konnten nicht bloß, ſondern beide mußten zuſammen beſtehen. Wenn Mithras der Sohn, ſo ſetzte er die Mutter voraus; war er der ins Geiſtige erhöhte Gott, der Gott der höheren

---

[1] Die Stelle lautet: *Εὐθὺς οὖν λαβὼν ἱερεῖα ἔθυε Διί τε πατρῴῳ καὶ Ἡλίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς ἐπὶ τῶν ἄκρων, ὡς Πέρσαι θύουσιν, ὧδε ἐπευχόμενος: Ζεῦ πατρῷε καὶ Ἥλιε καὶ πάντες θεοί* . . . Lib. VIII, c. 7, §. 3.

[2] Man findet dieſe Stellen bei Brissonius, de reg. Pers. princ. p. 347.

---

[1] A. a. O. Th. 1, S. 731.

Potenz (A^2), ſo ſetzte er das ihn Erhöhende, die Gottheit der niederen Potenz, voraus.

Aber wie wurde denn nach unſrer Anſicht Mitra ſo auffallend durch Mithras verdrängt? Dieß iſt eine nothwendige Frage, und nur durch Beantwortung derſelben werden wir uns über dieſes ganze Verhältniß, ſowie über die eigentliche Natur der perſiſchen Religion völlig aufklären.

Um dieſe Frage zu beantworten, muß ich zunächſt wieder an Früheres erinnern. Jener erſte, ausſchließliche Gott, den wir Uranos nennen können, will ſich natürlich nicht aus dem Bewußtſeyn, aus dem Centrum verdrängen laſſen, er widerſetzt ſich der Succeſſion; er iſt der ſeiner Natur nach ungeſchichtliche Gott, der Gott, der nicht in die Zeit will — geſchichtlich wird er eben nur, indem er als Vergangenheit geſetzt wird. Ferner jener erſt ausſchließliche Gott, indem er nun von ſeiner Stelle gewichen und peripheriſch geworden iſt, hat ſich dem höheren nur eben erſt überwindlich gemacht, aber noch iſt er nicht überwunden. Er iſt nur gegen den höheren Gott äußerlich, d. h. relativ potentiell geworden, aber in ſich, alſo innerlich noch immer was er zuvor war, poſitiv oder reines B. Aber da mit dieſer ſeiner Stellung wenigſtens die Möglichkeit der Ueberwindung gegeben iſt, ſo fängt nun die wirkliche Ueberwindung, der eigentliche Kampf an. Aus dieſem Kampf zwiſchen dem nun erſt als überwindlich geſetzten Gott und dem höheren, relativ geiſtigen Gott, welcher den materiellen überwindet, aus dieſem Kampf entwickeln ſich, wie wir ſeiner Zeit ſehen werden, die ſpäteren Momente der Mythologie, entwickelt ſich z. B. das Götterſyſtem der Phöniker, der Karthager, der Aegypter, der Indier und ſelbſt der Hellenen. Nun aber eben dieſe ſpäteren Momente fehlen in der perſiſchen Religion ganz. Noch zu Herodots Zeiten verehren die Perſer den Himmel, Sonne, Mond und die Elemente, tempel- und bilderlos, auf eine Weiſe, wie ſie weder von den Phönikern, noch von den Aegyptern, Indern oder Griechen verehrt werden. Bei allen Gebeten, Opfern und andern heiligen Gebräuchen werden noch immer jene väterlichen, d. h. die alten Götter zuerſt angerufen. Die Perſer haben ſich alſo offenbar jenem ſpäteren mythologiſchen Proceß entzogen. Und gleichwohl zeigt ſich bei ihnen der Uebergang zu demſelben in der Mitra. Wie ſoll man ſich dieß erklären, dieſes Stillſtehen auf dem Wege des mythologiſchen Proceſſes? — Dieſes Stillſtehen iſt ein Factum, und wir begreifen nun erſt dadurch die Art, wie Herodotos von der Mitra ſpricht. Sie war das einzige Weſen der Perſer, das er mit ähnlichen anderer aſiatiſcher Völker vergleichen konnte, das ihn an die Mylitta der Babylonier, die Alitta der Arabier u. ſ. w. erinnerte. Und dennoch ſieht er unter den Perſern nicht *die* Folge, die ſie unter den andern Völkern hatte. Aus dieſem Grunde, weil ſie für die Perſer ohne Conſequenz, meint er, ſie hätten ſie nur von den Aſſyriern und Arabiern *angenommen* — *gelernt*, wie er ſagt. Dieſe Vermuthung iſt nun freilich ungegründet. Ich bin überzeugt, daß die Perſer ebenſo urſprünglich auf die Mitra, als die Aſſyrier auf die Mylitta und mehr oder weniger alle Völker auf dieſelbe Gottheit gekommen ſind. Denn ihr Begriff iſt nicht ein zufälliger Begriff, ſondern das natürliche Erzeugniß eines nothwendigen Uebergangs. Aber Herodotos iſt ſelbſt da, wo er eine irrige Vermuthung vorträgt, noch lehrreich.

Wie ſollen wir es alſo nun erklären, daß die Mitra ſo ohne Conſequenz für die Perſer blieb? Wären die mythologiſchen Gottheiten freie, willkürliche Erfindungen, ſo könnte man ſich dieß freilich nicht erklären; man würde nicht einſehen, warum die Phantaſie einmal auf dem Weg einer vollſtändigen mythologiſchen Götterlehre plötzlich ſtill ſtünde. Aber die mythologiſchen Göttervorſtellungen ſind, wie ich hinlänglich bewieſen, unwillkürliche Erzeugniſſe eines außer ſich ſelbſt geſetzten Bewußtſeyns; alſo auch für das perſiſche Bewußtſeyn war jene weibliche Gottheit nur eine unwillkürliche Anwandlung, aber, indeß andere Völker der mythologiſchen Anmuthung folgten, war es nicht unmöglich und es erſcheint ſogar (weil doch in jeder geſchichtlichen Entwicklung in der Regel alle Möglichkeiten repräſentirt werden) als natürlich, daß unter einem Volk das Bewußtſeyn gerade bei dieſem Punkt ſtehen blieb, der weitern Folge, ſobald es dieſe gewahr wurde, ſich widerſetzte. In Israel ſelbſt ſehen wir das Volk denſelben natürlichen Anwandlungen zum mythologiſchen Polytheismus ausgeſetzt, die wir unter den anderen, den ſogenannten heidniſchen Völkern finden. Wäre Herodotos nach Jeruſalem gekommen zur Zeit abgöttiſcher Könige, vielleicht wußte er auch nur von den Sterngöttern der Aſtarte und nichts von dem Jehovah. Dieſer Hang des Volks wird von den Prieſtern und Propheten immerwährend — obſchon großentheils ohne Erfolg — beſtritten. Dagegen ſcheint es in Perſien einer mächtigen Prieſterſchaft wirklich gelungen zu ſeyn, dem Proceß, der in andern Völkern unaufhaltſam, in Indien bis zur äußerſten Verwirrung ſich fortſetzte, Einhalt zu thun und ihn zu hemmen. Auch in der perſiſchen Religion hatte das Bewußtſeyn den Uebergang gemacht, den wir in der Mythologie aller Völker durch die Urania bezeichnet finden. Aber eben hier, wo nun das Bewußtſeyn der andern Völker gleichſam in ein Doppeltes ſich ſchied, in das Bewußtſeyn des realen Gottes auf der einen und des ihm entgegenſtehenden geiſtigen auf der andern Seite, widerſetzte ſich das perſiſche Bewußtſeyn dieſer Entzweiung; es hielt auch noch jetzt die Einheit feſt, d. h. der materiell gewordene Gott, zu dem der Uebergang in der Mitra geſchehen war, und der relativ geiſtige Gott, gegen welchen der andere ſich materialiſirte — alſo der materialiſirte und der materialiſirende — waren ihm Ein Gott, der nun nothwendig ein abſoluter Gott, ein Allgott war — kein Gott, der einen andern (A^2) neben ſich hat —, und dieſer war Mithras. An die Stelle des relativen Monotheismus des vorhergehenden Moments, der eben durch die Kriſis des Bewußtſeyns, welcher durch die Urania bezeichnet iſt, als ein relativer auch erklärt wurde (denn früher war er dem Bewußtſeyn allerdings abſolut) — an die Stelle des bloß noch relativ Einen Gottes, der nur der relativ Eine war, weil ihm der andere, der geiſtige, entgegenſtand (wenigſtens potentiell der relative) trat ein Allgott, der eine Zweiheit in ſich, aber eben darum nicht relativ, ſondern abſolut Einer war. Dieſer (materielle) Allgott war Mithras, der alſo der materialiſirende und materialiſirte in Einem iſt. — Indem ſich das perſiſche Bewußtſeyn dem entſchiedenen Polytheismus widerſetzte, konnte es zwar nicht mehr zu dem vormateriellen, geiſtigen Gott zurück, der Gott blieb ihm materiell, aber nicht relativ gegen einen höheren, ſondern ſo, daß er eben als dieſer materielle ſelbſt der höchſte und abſolute wurde, und auch nicht erſchien als der gegen einen höheren, ſondern als der durch ſich ſelbſt, durch ſein eignes Wollen materiell gewordene, als der freiwillig aus jener unzugänglichen Geiſtigkeit, aus der Geiſtigkeit, die keine Kreatur zuließ, ſich ſelbſt herausgeſetzt und zur Natur gemacht hat. Daß Mithras dieſer Gott war, nicht ein einzelner, ſondern der höchſte, der abſolute, dieß erhellt ſchon aus einer Gloſſe bei Heſychios, wo er ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός genannt wird. Dieſer Allgott aber konnte dem Bewußtſeyn nicht wohl anders erſcheinen als wie der Gott, der aus Liebe zur Kreatur ſich ſelbſt materialiſirt, d. h. ſich ſelbſt peripheriſch und zur Natur gemacht hatte. In dieſem Sinn iſt jene Rede des perſiſchen Chiliarchen, der dem Themiſtokles ſagt: das ſey ihr ſchönſtes Geſetz, den König ehren als Bild des alles errettenden oder befreienden Gottes[1]. Hier wird alſo der Gott, deß Bild der König iſt, angeſehen als der alles errettende. Jede Errettung aber ſetzt eine Gefahr, eine Enge, angustias, voraus. Dieſe Enge war eben das urſprünglich centrale Seyn, das für die Kreatur keinen Raum ließ. Wie die entſprechende weibliche Gottheit, nach dem was ich gleich anfangs erinnert und in der Folge noch beſtimmter nachweiſen werde, wie dieſe ebenfalls angeſehen wurde als die erſte Errettung, als die erſte Ausbreitung, als der erſte Sieg über das Centrum, ebenſo war Mithras der Gott, der ſich ſelbſt materialiſirend Natur überhaupt ſetzte und dem Geſchöpf Raum gab, der alles Errettende, d. h. der das Geſchöpf gleichſam aus dem Feuer, aus dem Centrum der urſprünglichen Einheit herausrettete in die Weite des materiellen, des Naturſeyns. Eben darum hieß Mithras auch vorzugsweiſe der Vater Mithras, was von keinem einzelnen Gott wäre geſagt worden, Schöpfer von Allem, des Werdens Herr (γενέσεως δεσπότης[2]), bei dem es ſtand, ob überhaupt ein Werden ſtatthaben ſollte[3]. Aber dieſe Materialiſirung des Gottes war nicht etwas einfürallemal Geſchehenes, ſondern immerfort Geſchehendes. Denn wenn der Gott einfürallemal die Immaterialität aufgab, ſo war er ein todtes Materielles, ein Gewordenes, nichts weiter Vermögendes. So aber erſchien er dem perſiſchen Bewußtſeyn nicht. Ein ſolcher todter Pantheismus, eine ſolche todte Subſtanz, der die Dinge als bloße Affektionen, an denen ſie ſelbſt keinen thätigen Theil hat, nur paſſiver Weiſe inhäriren, war der ſpäteren Zeit der philoſophiſchen Abſtraktion vorbehalten. Dem Bewußtſeyn der Perſer blieb vielmehr der Gott die ſtets lebendige, ewig bewegliche Mitte zwiſchen Expanſion und Contraktion, er war ſtets ebenſowohl der der Kreatur wohlwollende, als der der Kreatur entgegengeſetzte, ſo daß ſein Weit-Werden (alſo der Kreatur Raum-Geben) ſtets als ein durchaus freiwilliges, liebevolles und eben darum preiswürdiges, den Dank und Jubel der Geſchöpfe forderndes erſchien.

---

[1] εἰκόνα θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σώζοντος.

[2] Bei Porphyrius de antro Nymph. p. 22. ed. van Goens.

[3] „Mithras omnipotens" in mehreren Inſchriften bei Gruter, p. 33, 10. 34, 1.

Dieſe Mitte zwiſchen Contraktion und Expanſion, wovon jene als das Geſchöpfwidrige, dieſe als das dem Geſchöpf Holde erſchien, dieſe Mitte des Mithras erhellt auch aus den zu Ehren des Mithras gefeierten Feſten und deren Unterſchied. Denn natürlich nur jene gegen das Geſchöpf liebevolle Eigenſchaft des Mithras wurde mit Freudenfeſten begangen[1]. So wurde im alten Perſien wenige Tage nach der winterlichen Sonnenwende, wenn die Sonne wieder ſteigt und der Tag zunimmt, ein großes Mithrafeſt unter dem Namen Mihragan gefeiert. Denn Mithras war es, der die Sonne zurückführte. Er war, wie die Zendbücher ſich ausdrücken, der Erde zum Mittler gegeben, ſie weit zu machen in Ormuzds Reich, d. h. im Reiche des Lichts. Dieſe Feſte, welche ſich auf die Expanſion des Mithras in die Natur bezogen, waren öffentliche, allgemeine Volksfeſte. Unſtreitig war eben dieſes nach der Winter-Sonnenwende gefeierte Feſt jener Mithrastag, von welchem das bei Creuzer angeführte Bruchſtück des Geſchichtſchreibers Duris redet; denn dieſer Mithrastag wird beſchrieben als ein Feſt der Ausgelaſſenheit, d. h. eben der Expanſion, des Wohllebens. Wie die babyloniſche Mylitta ſelbſt die Aus- und Freigelaſſene — die Ausflucht aus der erſten, urſprünglichen Einheit — war, ſo erſchien dem perſiſchen Bewußtſeyn die ganze wiederbelebte Natur als Moment einer Entlaſſung, Auslaſſung aus dem centralen Seyn, als eine Expanſion des Mithras. An dieſem Tage der Ausgelaſſenheit allein ziemte es auch dem Könige bis zur Trunkenheit zu trinken, an dieſem Tag allein den Volkstanz zu tanzen[1]. Dieſes alſo war das öffentliche, das allgemeine Feſt. Dagegen wird ausdrücklich bemerkt, daß die Mithrasmyſterien im Frühjahr, alſo um die Frühlings-Tag und Nachtgleiche gefeiert wurden, um die Zeit, wo Contraktion und Expanſion, Nacht und Tag, Finſterniß und Licht gleich gewogen erſcheinen. (NB. Dieſe Feier geſchah in Rom, nicht in Perſien; alſo wenn die römiſchen Mithrasmyſterien falſche waren, beweiſt dieß nichts.) Hieraus erhellt denn wohl, daß jene höchſte Idee des Mithras als Vermittler, als das zwiſchen Poſitivem und Negativem, Expanſion und Contraktion in der Mitte ſtehenden, der Geheimlehre, den Myſterien angehörte. (In den Myſterien überhaupt eigentlich der *Cultus*. Die der Kreatur entgegengeſetzte Kraft war der eigentliche Gegenſtand des Cultus. Sie war id quod colendum erat, was verſöhnt werden mußte). Die poſitive Seite war die *allgemeine*, allen verſtändliche und zugängliche; die negative Seite des Mithras, alſo auch Mithras, ſofern er zwiſchen poſitiv und negativ iſt, gehörte nur dem höheren Wiſſen an, in welches außer dem König und dem herrſchenden Stamm der Paſargaden niemand eingeweiht wurde, wodurch denn ganz begreiflich wird, daß Herodotos von Mithras nichts weiß, während die ſpäteren, in Perſien nach der macedoniſchen Eroberung mehr einheimiſchen Griechen von ihm als dem Hauptgott der Perſer allein reden, indem nun vielmehr die Geſtalt der Mitra ihnen unbedeutend blieb, als die nur Uebergang geweſen war, nur als Uebergang gedient hatte und natürlich gegen die höhere Idee des Mithras mehr und mehr verſchwinden mußte.

---

[1] Hyde, Historia Vet. Persarum, p. 245.

Da ich hier das Verhältniß der Mithrasfeſte zu den verſchiedenen Punkten der Sonnenbahn berührt habe, ſo kann ich nicht umhin, von dem Verhältniß des Mithras zu der Sonne ſelbſt etwas zu ſagen.

---

[1] Creuzer a. a. O. Th. I, S. 732.

Unſtreitig haben jene Mithrasfeſte Veranlaſſung gegeben, den Mithras mit der Sonne zu verwechſeln, was ſo allgemein und ſelbſt von Griechen, z. B. Strabo, geſchehen iſt, und was einige ſogar dahin ausdehnen zu dürfen glaubten, die weibliche Mitra alsdann für den Mond zu erklären und dieß für Herodotos Meinung zu halten, eine Meinung, die in dem Zuſammenhang, in welchem er von der Mitra ſpricht, durchaus keinen Sinn hätte. Er läßt, wie wir wiſſen, dieſe Vorſtellung der Mitra auf den ältern Sternen- und Elementendienſt folgen, und erwähnt der Mitra offenbar in einem gewiſſen Gegenſatz mit dieſen früheren Gottheiten; welchen Sinn hätte nun die Stelle, wenn nach ſeiner eigenen Meinung die Mitra nur wieder der Mond, der Mithras, den er nur unterlaſſen hätte ausdrücklich zu nennen, die Sonne wäre? Am weiteſten hat dieſe Identität des Mithras mit der Sonne der bekannte Dupuis ausgedehnt, der in ſeiner Origine de tous les Cultes überhaupt alles auf Sonnendienſt zurückführt und ſo weit geht zu behaupten, weil in derſelben Zeit, wo in Perſien der Mithrastag begangen wurde, um das Winterſolſtitium, in Rom der Natalis solis invicti gefeiert wurde, und weil die chriſtliche Kirche für gut fand, das Geburtsfeſt des Welterlöſers auf dieſelbe Zeit zu verlegen, ſo ſey Chriſtus ſelbſt jener sol invictus, Eins mit Mithras, und das Chriſtenthum nur ein Zweig, nur eine beſondere Sekte der Mithrasgeheimniſſe. Die Frühlingsſonne war allerdings nur das Zeichen des wiedererſcheinenden Mithras, nämlich des Mithras von der Seite der Expanſion genommen; die Sonne war gleichſam die beſtändige Begleiterin des Mithras, weil durch ſie nach der Starrheit und Dunkelheit des Winters die Erde wieder weit wurde; daher ſo viele Inſchriften: Deo invicto mithrae et socio (zuweilen auch comiti) soli sacrum[1]. Mithras war der unbeſiegliche Gott, weil er aus jeder Verdunkelung — Contraktion — wieder ſiegreich, in neuer Expanſion hervortrat. Die Sonne aber erſcheint ſtets nur in ſeinem Geleit oder Gefolge. Nicht Er kommt mit der Sonne, ſondern ſie kommt mit ihm, wenn er die Welt wieder *weit* macht.

---

[1] Dieſe Inſchrift: D. I. M. ET. SOCIO. SOLI. SAC. findet ſich in Muratoris Anecdotis T. I, p. 128.

(Warum ſteigt die Sonne wieder? Dieß bedurfte einer Erklärung). Auf einigen Inſchriften ſteht allerdings auch Deus Sol invictus Mithras, ſo daß die Sonne ſelbſt Mithras und Mithras sol genannt zu werden ſcheint. Aber theils kann ja dieß immer noch nur als eine Redefigur ausgelegt werden, theils folgt daraus bloß, daß in jenen Zeiten, welchen dieſe ſämmtlichen Inſchriften angehören — die ja nicht aus Perſien ſelbſt abſtammen —, daß alſo in ſpätern Zeiten allerdings Mithras zum Theil mit der Sonne verwechſelt werden, was unter den angegebenen Umſtänden ebenſo leicht als in unſern Zeiten geſchehen konnte. Denn daß die Verwechslung nicht allgemein war, erhellt aus den zahlreichen andern Inſchriften, wo die Sonne als bloßer comes des Mithras ausdrücklich von dieſem unterſchieden wird. Es käme noch darauf an zu unterſuchen, welche von beiden Inſchriften die älteren ſind. In vielen Inſchriften zu Ehren des Mithras iſt ſie nicht einmal erwähnt.

Daß Mithras in den Zendbüchern nicht die Sonne iſt, darüber ſind die bedeutendſten Auktoritäten einig. Anquetil (der erſte Herausgeber der Zendbücher), Kleuker (der deutſche Bearbeiter des Zendaveſta), ſelbſt Eichhorn geſteht es zu; ſtatt aller aber brauchte ich bloß Silveſtre de Sacy zu nennen, einen Mann, der durch ſeinen Charakter ebenſo ſehr als durch ſeine Kenntniſſe verdient, in allem, was das Orientaliſche betrifft, als ein Orakel verehrt zu werden.

Ich kehre zurück auf die Idee des Mithras als Mittler, für welche ich noch eine bedeutende Beſtätigung anzuführen habe.

Dem Herodotos freilich mußte der perſiſche Mithras gewiſſermaßen ſchon durch ſeine Bedeutung unzugänglich ſeyn; denn der mythologiſche Grieche — und Herodotos insbeſondere zeigt ſich noch ganz in die mythologiſchen Vorſtellungen eingetaucht — konnte für eine unmythologiſche Religion, die außer allem Vergleich ſtand mit dem, was er ſonſt kannte, keinen Sinn haben. Wenn ihm alſo ſchon darum die Idee des perſiſchen Mithras ferne lag, wenn außerdem das Geheimniß, in welchem die wahre Idee des Mithras erhalten wurde, auf der einen, und die fortdauernde, allgemeine Verehrung der alten väterlichen Götter des Himmels, der Himmelslichter und der Elemente von der andern

Seite ihm die Kenntniß des Mithras entzogen — und Sie begreifen ſehr leicht, wie jener von ſich ſelbſt materialiſirte Gott, jener Naturgott (denn dieß iſt ein und derſelbe Begriff), wie jener allgemeine Naturgott Mithras die älteſte Verehrung der Sterne und Elemente nicht ausſchloß —, wenn es alſo überhaupt jetzt ganz begreiflich wird, daß Herodotos von dem Mithras nichts weiß, ſo iſt es dagegen ebenſo begreiflich, daß die ſpäteren Griechen, die ſchon innerlich mehr abgewendet von ihrem Polytheismus für orientaliſche Ideen, beſonders für die des orientaliſchen Pantheismus (der jedoch auf gewiſſe Art auch ein Monotheismus ſcheinen könnte) empfänglicher, daß dieſe ſpäteren, nach der macedoniſchen Eroberung lebenden Griechen den perſiſchen Mithras nicht nur überhaupt vorzugsweiſe kennen, ſondern daß ſie auch die richtige Idee deſſelben kennen; und in dieſer Hinſicht halte ich die vielbeſprochene Stelle des Plutarch, in welcher er ſagt, daß die Perſer den Mithras den Mittler nennen, für eine auf wirklicher Kenntniß gegründete Aeußerung und durch das, was ich für dieſe Bedeutung des Mithras bereits angeführt habe, ebenſo beſtätigt, als hinwiederum für unſere Anſicht beſtätigend[1]. Und hier, nachdem durch eine ſo unverwerfliche Auctorität unſere Erklärung des Mithras beſtätigt iſt, will ich denn auch noch ein Wort über den Namen hinzufügen.

Im Mithras (dem von ſich ſelbſt materialiſirten) war nun der Moment der Materialiſirung und demnach Mitra ebenfalls geſetzt; denn Mitra iſt der Moment der Materialiſirung. Mitra war aber nur als ein Verſchwindendes geſetzt, und ſo begreift ſich, wie ſpäterhin, wenn auch äußerlich noch Heiligthümer der Mitra beſtanden, dennoch in der eigentlichen religiöſen Vorſtellung Mitra durch Mithras gleichſam verſchlungen erſcheint. Ich habe nun den Namen Mitra als gleichbedeutend mit *μήτηρ* erklärt. Obgleich nun Mithras etwa ebenfalls den materialiſirten Gott bedeuten könnte, ſo ſcheint dieſe Erklärung doch unſtatthaft, weil man genau wiſſen will, wie der Name des Mithras perſiſch geſchrieben wurde, und da würde ſich denn finden, daß er mit dem perſiſchen mader nichts gemein hätte. Man müßte alſo dann annehmen, daß Mitra und Mithras des zufälligen Gleichlauts ungeachtet zwei verſchiedene Namen ſeyen. Dafür wäre etwa anzuführen, daß Herodotos den Namen Mitra mit dem τ ſchreibt, während Mithras (— ας) mit dem ϑ geſchrieben wird. Dagegen iſt zu bemerken, daß Herodotos, wenn er des Mithras ſelbſt nicht erwähnt, wenigſtens Namen nennt, die von Mithras ſich herſchreiben, Mitradatas (= dem gewöhnlichen Mithridates) und Mitrabatas, die er ebenfalls mit einem bloßen τ ſchreibt. Daraus ließe ſich alſo auf eine Differenz beider Namen nicht ſchließen. Deſto mehr aber daraus, wenn der eigentlich perſiſche Name für Mithras Meher wäre, wie allgemein behauptet wird. Dieß ſcheint man aber nicht daraus zu ſchließen, daß man irgendwo den Namen Mithras wirklich ſo geſchrieben geſehen hätte, ſondern theils aus dem Namen der früher erwähnten Sonnenfeſte, wovon das eine Mihragan heißt; allein Mihr heißt im Perſiſchen wirklich Sonne[1], Mihragan kann alſo gar wohl bloß Sonnenfeſt, und braucht nicht Mithrasfeſt zu bedeuten, ob es gleich auch ein Mithrasfeſt war; theils inwiefern man ſelbſt den Mithras mit der Sonne identificirte, was ich ſchon für falſch erklärt habe. Ferner wenn der perſiſche Name des Mithras Mihr, woher alsdann das ϑ in dem Namen Mithras? Hyde ſucht dieß daher zu erklären, daß die Griechen in der Mitte des Worts keine einfache Aſpiration ausdrücken können, daher haben ſie das ה in der Mitte des Worts durch eine Aspirata, durch ϑ bezeichnet. Wie kommt es aber, wenn im perſiſchen Wort kein ת vorkam, daß der Name Mithridates hebräiſch מִתְרְדָת geſchrieben wird (im Buch Eſra zweimal[2]); die Hebräer konnten doch eine einfache Aſpiration in der Mitte ausdrücken. Daraus, daß bei Tacitus ein Sohn des Phraates, Meherdates, vorkommt, kann nichts folgen; denn dieſer Name bedeutet eben den von der Sonne Gegebenen, wie Mithridates den von Mithras Gegebenen.

---

[1] Die Stelle Plut. de Isid. et Osiride c. 46 lautet: *Οὗτος (Ζωροάστρης) ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην τὸν δ' Ἀρειμάνιον καὶ προσαπεφαίνετο — — μέσον ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν.*

---

[1] Hyde a. a. O. p. 105 ſagt: At in religionis negotio Sol praecipue appellatur Mihr, qua voce primario significatur Amor.

[2] 1, 8. 4, 7.

Ich bleibe alſo vorjetzt wenigſtens und bis ich eines Beſſern belehrt werde, bei meiner Erklärung der Mitra, nach welcher ſich dieſes Wort auf mater, materia bezieht, und vermuthe etwas Aehnliches in Mithras, der ſeinem Begriff nach in der That der summus materiator (materiator sui ipsius) iſt, wenn man nicht etwa annehmen will, daß im Namen Mithras eben die Eigenſchaft des Mittlers ausgedrückt geweſen. Plutarch ſpricht aber von dieſer Mittlerbedeutung des Mithras hauptſächlich in Bezug auf den Gegenſatz des Ormuzds, Oromazes, d. h. des das Licht, das Gute wollenden Gottes, und des Ahriman, der als der dem Guten und dem Licht feindliche Gott gedacht wurde. „Zoroaſter, ſagt Plutarch, nannte den einen Gott Oromazes, den andern Arimanios, in der Mitte zwiſchen beiden aber iſt Mithras, deßhalb ihn denn die Perſer auch Mittler nennen“[1]. *Daß* ihn die Perſer den Mittler nennen, iſt ein Factum, das Plutarch anführt und das er zu *erklären* ſucht, indem er dieſe Mittlerbedeutung auf Ormuzd und Ahriman bezieht.

Es gibt mir dieß natürliche Veranlaſſung, mich ebenfalls über das Verhältniß des Mithras zu dem Dualismus des Zoroaſter oder der Zendlehre zu erklären, der von jeher als ein großes Problem in der Geſchichte der Religion und des menſchlichen Geiſtes überhaupt betrachtet wurde.

Mithras iſt der Naturgott, aber nur in einem beſtändigen Aufſchluß, ſo demnach, daß er ſtets in der Mitte iſt zwiſchen Contraktion und Expanſion, und alſo die Contraktion immer *auch* beſteht. Contraktion = Zurückgehen in die urſprüngliche, alle Mannichfaltigkeit, alſo auch das Geſchöpf, ausſchließende Einheit; Expanſion dagegen iſt der die Mannichfaltigkeit, alſo auch das Geſchöpf, vielmehr ſetzende Wille ſelbſt. Der Gott nun, der der Kreatur wohl will, erſcheint dem Bewußtſeyn überhaupt als der gute, holde, der entgegengeſetzte als der ungute, unholde. Mithras iſt alſo nach ſeiner *urſprünglichen* Idee allerdings die Mitte, der Mittler zwiſchen dem guten und dem unguten Princip, und es begreift ſich hieraus, wie Mithras auch Mittler zwiſchen Ormuzd und Ahriman. Als poſitiv iſt er Ormuzd, als negativ Ahriman.

---

[1] S. die Anmerkung S. 216.

Dagegen iſt nur einzuwenden, daß im Syſtem Zoroaſters Ormuzd und Ahriman, wie man gewöhnlich annimmt, als zwei völlig getrennte Potenzen aufgeſtellt waren, zwiſchen denen gar keine Einheit ſtattfindet. Nun iſt es zwar etwa denkbar, wie eine ſolche die Vernunft völlig zerreißende und gleichſam zur Verzweiflung bringende Meinung von zwei abſolut ſtreitenden und ſich entgegengeſetzten Principien im Kopf eines Einzelnen entſtehen, — ſchon ſchwerer ließe ſich denken, wie ſie in ſeinem Kopfe ſich behaupten und in die Länge beſtehen könne, aber ganz unglaublich iſt, wie ein ſolcher zerreißender Dualismus ſogar unter einem Volk wie die Perſer ſich behaupten konnte. — Ferner, wenn Ormuzd und Ahriman zwei unabhängige und ſo ziemlich gleiche Mächte, wer könnte wiſſen, wie ihr Kampf endigte und worauf es hinauskäme, wenn nicht ein höheres Weſen für den Triumph des Ormuzds Gewähr leiſtete[1]? Oder vielmehr, wie iſt überhaupt Kampf möglich, wenn ſie nicht auf irgend eine Weiſe Eins, wenn ſie abſolut außereinander, wenn ſie nicht genöthigt uno eodemque loco zu ſeyn?

Man hat von jeher geſucht, in dieſem perſiſchen Dualismus doch irgendwie eine Einheit zu entdecken; nur, glaube ich, iſt es nicht auf die rechte Weiſe angefangen worden. Man hat angeführt, daß nach dem Syſtem des Zoroaſter das gute Princip doch inſoferne gewiſſermaßen das ſtärkere iſt, als man annimmt, daß ein endlicher Sieg des Guten über das Böſe, eine endliche völlige Niederlage oder abſolute Erſchöpfung des böſen Princips in ihm gelehrt werde. Daraus würde allerdings folgen, daß das perſiſche Syſtem nicht ein ſolcher Dualismus ſey, wobei beide Principien als völlig gleichmächtige angenommen werden. Aber der urſprüngliche Dualismus wäre damit nicht aufgehoben, es wäre denn, daß man zugleich einen frühern Abfall des böſen von dem guten Princip, alſo ein urſprüngliches Gutſeyn des böſen Princips annähme. Aber eben dieß, ſo nahe es natürlich unſern Gedanken liegt, möchte ſich durchaus nicht aus den Urkunden der Zendlehre erweiſen laſſen. Alles ſpricht dafür, daß das gute und das böſe Princip als zwei gleich urſprüngliche gedacht werden. Man war daher ſehr froh, als man in dem Bundehesch, obgleich dieß ſelbſt kein Zendbuch, eher ein Commentar über die Zendlehre und erſt im ſiebenten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung geſchrieben iſt, indem es die Dynaſtie der Saſſaniden erwähnt, eine Aeußerung fand, welche auf eine urſprüngliche Einheit der beiden Principien zu deuten ſchien und in welcher, wie es ſcheint, ſchon frühere antidualiſtiſche Sekten in Perſien, vorzüglich aber neuere Gelehrte, Kleuker, Creuzer u. a. einen höchſten über Ormuzd und Ahriman gleich erhabenen Gott ſehen wollten. Die Stelle lautet ſo: „Ormuzd und Ahriman, beide gab Zeruane Akherene, die Zeit, die ohne Grenzen iſt“[1]. Offenbar aber iſt dieſe Stelle für ſich mehr als Eines Sinnes fähig. Einige haben ſie ſo gedeutet, daß Ahriman ein erſt im Lauf der Zeit entſtandenes, alſo ein vom urſprünglich Guten abgefallenes Böſe ſey. Aber wozu zwei — gleich gute Principien? Man müßte denn nur den Ahriman als Geſchöpf des Ormuzd erklären. Dem widerſpricht aber der Inhalt der Zendbücher ſo ſehr, daß ſelbſt der alles mit chriſtlichen Ideen anſehende, aber Wahrheit liebende Kleuker nicht über ſich vermag, dieß zu behaupten, und ebenfalls beide für urſprünglich erklärt. Ich glaube alſo, daß die Stelle einen noch ſpeculativeren Sinn hat, nämlich dieſen: vor der Zeit, d. h. ehe Zeit überhaupt war, als ſich der Gott noch überall nicht ausgeſprochen, noch nicht in der Natur, dem Geſchöpf, expandirt hatte, konnte auch die Contraktion, die dem Geſchöpf entgegengeſetzte und gleichſam feindliche Kraft, noch nicht als ſolche ſich äußern. Der Gegenſatz entſtand alſo zwar nicht in der Zeit, aber mit der Zeit — mit der Zeit war erſt Expanſion und Contraktion als ſolche geſetzt. Gibt man der Stelle dieſen Sinn, ſo erklärt ſich von ſelbſt, was dem Gegenſatz vorausgehend gedacht werden muß, nicht eine Einheit beider, ſondern das Eine Princip. Denn der vor dem Gegenſatz gedachte Gott iſt eben der, der ſich noch nicht expandirt hat. Inwiefern er ſich noch nicht expandirt hat, inſofern iſt er Negation der Expanſion, alſo = Contraktion. Aber der in der Contraktion gedachte iſt eben derſelbe, welcher ſich in der Folge expandiren wird. Hier iſt alſo die Einheit, aber freilich auf eine ganz andere Art, als man dieſe ſonſt ſich vorzuſtellen pflegt. Es zeigt ſich, woran man bisher am allerwenigſten gedacht hat, daß Ahriman auf gewiſſe Weiſe, nämlich freilich nicht als Gegenſatz der Expanſion, wohl aber als bloße noch-nicht-Expanſion gedacht, daß in dieſem Sinn gerade Ahriman der ältere iſt; denn der Contraktion geht die Expanſion voraus. Das Ganze, d. h. das was jetzt als + und —, als Expanſion und Contraktion erſcheint, war erſt nur Eines, nur Contraktion = nicht-Expanſion, und umgekehrt, das, was jetzt nur noch Eines iſt (die Contraktion) war erſt das Ganze oder alles. Denn weil die Contraktion auch in der Expanſion nicht aufgehoben iſt (eine unbedingte Expanſion würde ebenſowenig auf das Geſchöpf führen), ſo iſt mit der eintretenden Expanſion Contraktion und Expanſion geſetzt, d. h. das, was zuvor das Ganze war (die Contraktion) iſt zum Theil geworden, es iſt nur noch das Eine von zwei Principien. Man könnte ſich dabei an jene Stelle in Goethe's Fauſt erinnern, wo Mephiſtopheles von ſich ſelbſt ſagt:

---

[1] Nach dem Zendaveſta iſt die Dauer der Welt zwölf Millionen Jahre, eingetheilt in vier Abſchnitte: 1) Ahriman, obgleich exiſtirend noch in die erſte Finſterniß verſunken, Ormuzd inſofern ohne Gegner (alſo Ahrimans Wirkung doch ein Wiedererheben); 2) Ormuzd überwiegend; 3) abwechſelndes Uebergewicht; 4) Uebermacht des Ahriman, der nahe daran iſt, Ormuzd und alle himmliſchen Genien aus der Welt zu vertreiben. Gleichwohl am Ende des Zeitraums abſoluter Sieg des Ormuzd.

---

[1] Schon Shariſtani (ſchrieb im zwölften Jahrhundert v. Chr.) erwähnt übrigens einer, wie es ſcheint, antidualiſtiſchen Sekte, die er Zervaniten nennt, die alſo wohl jene Stelle des Bundehesch ſchon benutzten (ſ. Hyde a. a. O. p. 298). Allein was können dieſe ſpäteren philoſophiſchen Sekten, die ſchon längſt mit griechiſchen und andern philoſophiſchen Ideen bekannt waren, für den urſprünglichen Sinn beweiſen? In den Zendbüchern ſelbſt wird zwar Zeruane Akerene auch einmal erwähnt (Kleukers Zendaveſta im Kl. Th. 2. S. 33). Hier ſagt aber Zoroaſter zu Ahriman (nicht aber zu Ormuzd): die grenzenloſe Zeit hat dich geſchaffen. — Anquetil (Mém. de l'Acad. 39, p. 768) ſagt: En quel endroit des livres Zend il est dit, qu' Ormuzd et Ahriman soient sortis de Dieu par la voie de la création? — J'ai prouvé, qu' Ormuzd dans les livres Zend n'avait aucun principe de son Existence. A plus forte raison doit on le dire d'Ahriman, qui certainement n'a point été produit. Um ſich dann wegen des Zervan zu helfen, unterſcheidet Foucher (ib. p. 760) einen doppelten Zoroaſter, der erſte war reiner Dualiſt, der zweite reformirte dieſen Irrthum.

> Ich bin ein Theil des Theils, der erſt das Ganze war,
> Die Nacht, die ſich das ſtolze Licht gebar.

Nichtexpanſion = Nacht iſt erſt das Ganze: jetzt durch die eingetretene Expanſion = Licht nur noch Theil — und hier erſt wird es (das Princip der Contraktion) auch zum Gegenſatz. Vorher, da noch überall keine Expanſion war, konnte es dieſer nicht als Contraktion entgegentreten, da erſchien alſo eben das, was jetzt allerdings der Expanſion abholdes, entgegengeſetztes Princip iſt, noch keineswegs als Gegenſatz derſelben; denn noch hatte der Gott überhaupt nicht gewollt (er iſt noch nicht Expanſion, aber er iſt auch nicht Contraktion mit ſeinem Willen; alſo weder gut noch böſe). Aber ſowie er ſich expandirt, iſt das unbedingte Princip der Contraktion ſchon überwunden und unterworfen, es iſt als Vergangenheit geſetzt, als das, was war und nicht mehr iſt, und dadurch iſt es ein anderes gegen das expanſive, welches das jetzt ſeyende und im Verhältniß zu jenem gleichſam das jüngere und ſpäter geborne iſt. Aus dieſem Verhältniß, in welchem das ältere, vorausgegangene Princip der Contraktion als unterworfen einem jüngern und nachgefolgten erſcheint, läßt ſich alsdann übrigens erklären, wie in dieſem Verhältniß das zuerſt geweſene und zwar nicht aufgehobene (denn eine unbedingte Expanſion iſt auch nichts für die Kreatur), wie, ſage ich, das zuerſt geweſene, nachher unterworfene, zum bloßen Theil herabgeſetzte, eingeſchränkte Princip der Contraktion, wie dieſes nicht bloß überhaupt als Gegenſatz zur Expanſion — als Ahriman — erſcheinen kann, ſondern wie es ſogar möglich iſt, daß es aus dieſer Unterordnung hervorſtrebend (und dieß muß es) mit dem guten der Kreatur holden Princip (dem Ormuzd) in einem immerfort thätigen Widerſpruch ſich befinde, der nicht einfürallemal überwunden iſt, ſondern immerfort überwunden werden muß.

Auf dieſe Weiſe alſo gedacht, wäre nicht nur Ormuzd, der als der Wille zur Expanſion — als der Wille, der nur die Expanſion will — gegen das Urprincip der Contraktion das Spätere und noch ihm Entſtandene iſt, nicht nur *Ormuzd*, ſondern auch *Ahriman*, als nunmehr wirklicher, *poſitiver* Gegenſatz der Expanſion, was er ja zuvor nicht war: — beide alſo, Ormuzd und Ahriman, in ihrem *Gegenſatz* wären zwei, nicht *in* der Zeit, aber doch erſt *mit* der Zeit entſtandene Principien. In dieſem hohen Sinn könnte geſagt werden: die Zeit *gab* beide, in dem hohen, über die Welt hinausgehenden Sinn, in welchem ich in dem früher Dargeſtellten die Zeit genommen habe, oder auch in dem Sinn, in welchem eine andere Stelle des Zendaveſta ſagt: der wahre Schöpfer iſt die Zeit.

Nochmals: *Vor* der Expanſion in die Natur iſt der noch unausgeſprochene Gott nicht Expanſion, und doch auch nicht das *poſitive* Gegentheil davon, alſo in der Mitte zwiſchen beiden, *inſofern* ſchon Mithras, nur noch nicht der *wirkliche* Mithras — Mithras noch als bloße Indifferenz von Expanſion und Contraktion gedacht. In der wirklichen Expanſion aber wird das, was zuvor war, *als* Contraktion, aber zugleich als Vergangenes, als Untergeordnetes, und damit als das der Expanſion *Entgegenwirkende* geſetzt, und da das eigentlich *göttlich* Gewollte die Expanſion iſt, die Contraktion aber nur noch die Bedeutung desjenigen hat, ohne welches die Expanſion das eigentlich Gewollte nicht *ſeyn* könnte, ſo iſt das *nun* erſt als gegenwirkend geſetzte Princip der Contraktion von den beiden Principien allerdings das Widergöttliche (τὸ ἀντίθεον); es iſt alſo hiemit Gott und Gegengott, es iſt jener Kampf, der den Inhalt der Zerduſchtlehre ausmacht[1].

Denken wir uns den Hergang auf die hier auseinandergeſetzte

---

[1] Das Unvermeidliche, daß wenn der Gott die Expanſion wollte, er die Contraktion (das Gegentheil) mit wollen mußte, konnte, wie uns dieß eine noch in anderer Hinſicht bemerkenswerthe Stelle von Theodor von Mopsveſtia zeigt, wohl auch als *Zufall* (τύχη) vorgeſtellt werden. Die Stelle (Phot. Bibl. ed. de Rouen, Genève 1693, cod. 81, p. 199) lautet: Ἐκτίθεται (sc. Theodorus) τὸ μιαρὸν τῶν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζαράδης εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζαρουάμ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ Τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι σπένδων, ἵνα τέκῃ Ὀρμίσδαν ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ (?) τὸν Σατανᾶν, καὶ (sc. τὸ δόγμα) περὶ τῆς αὐτῶν αἱμομιξίας. Merkwürdig iſt auch, was hier von der Blutvermiſchung beider geſagt iſt. NB. Zaruam (bei Theodor von Mopsveſtia was ſonſt Zaruane heißt) iſt ſelbſt die Τύχη.

Weiſe, ſo kann die an ſich und ihrer Abſicht nach antimythologiſche Lehre des Zerduſcht ihre Verwandtſchaft mit den mythologiſchen Principien doch nicht verleugnen. Eben weil antimythologiſch, iſt die Mythologie darin, nur als Aufgehobenes. Der Uebergang zum Mythologiſchen iſt die Zweiheit, aber da iſt das reale Princip (B) noch bloß überwindlich. Wenn es aber zum wirklichen Proceß kommt, wird es nicht mehr als weibliches, rein paſſives, ſondern als widerſtrebendes, wenigſtens als eine Art von böſem Princip erſcheinen, zu welchem der Parſismus nur darum früher kommt, weil er die Zweiheit gleich aufhebt, die beiden Principien gleich als Eins, als untrennbar und daher auch gleich in Kampf ſetzt. Eben daſſelbe Princip, was im Parſismus als Ahriman ſich darſtellt, werden wir in den folgenden Mythologien als das der wirklichen Ueberwindung Widerſtrebende, z. B. in dem ägyptiſchen Typhon, oder um den allgemeiner bedeutſamen Namen zu nennen, in dem griechiſchen Kronos finden. Wer Plutarch und andere Griechen geleſen, weiß, daß ſie den Ahriman durchaus mit dem Kronos vergleichen (wie einzelne von Unthaten), ſowie denn nicht Mithras, wie Creuzer meint, ſondern Ormuzd = dem relativ geiſtigen Gott, dem Dionyſos, iſt. Die Religion der Perſer hatte inſofern im Grunde doch dieſelben Elemente mit den Religionen der zunächſt folgenden Völker nur in anderer Stellung; nämlich Zerduſchts Lehre hat jenes finſtere Princip, mit deſſen Geſtalten die andern Mythologien zu ringen haben, den Ahriman mit ſeinem ganzen Heer gleich untergeordnet. In den Zendbüchern ſelbſt wird Zerduſcht im Kampf dargeſtellt gegen Prieſter der Finſterniß (die mythologiſchen Religionen), die das Volk auf den Weg des Ahriman und die falſche Magie zu verlocken ſuchen. Dieß ſind wahrhaft hiſtoriſche Stellen, die beſtätigen, was wir behaupten, daß das perſiſche Syſtem durch eine Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß entſtanden, indem das perſiſche Bewußtſeyn (und Zerduſcht nichts anderes als Repräſentant dieſes perſiſchen Bewußtſeyns) ſich dem unabhängigen Hervortreten des realen Princips entgegenſetzte, wodurch das perſiſche Volk abgehalten wurde, den Weg der andern Völker zu gehen, dem eigentlichen Polytheismus anheimzufallen.

Nach der jetzt vorgetragenen Anſicht iſt es einleuchtend, wie die Zerduſchtlehre ein nothwendiges Erzeugniß des urſprünglichen Mithrasbegriffs iſt; und wie früher der Uebergang gezeigt wurde von dem urväterlichen Glauben der Perſer, vom Zabismus oder der älteſten himmliſchen Religion zu der Mithrasidee (Anlaß dazu war der mit Mithra geſetzte Dualismus), ſo haben wir jetzt wieder den nothwendigen Uebergang von der Mithrasidee zu der Zerduſchtlehre gezeigt. Die Lehre der Zendbücher iſt nichts anderes als die praktiſche, im Kampf dargeſtellte Mithrasidee. Die Zendbücher ſind nichts weniger als ſpeculativ, oder auch nur *theoretiſch*, ſie enthalten durchaus nur moraliſche Vorſchriften, Anweiſungen für das Leben und für religiöſe Gebräuche, Gebets- und liturgiſche Formeln. Die Zendlehre iſt die Mithraslehre auf den praktiſchen Standpunkt verſetzt. Ihr Inhalt iſt nur ein immer ſich wiederholender Aufruf zum Kampf gegen die Mächte der Finſterniß, der Menſch nach Zerduſcht nur ein Streiter Ormuzds auf Erden, berufen durch Pflege der Natur, durch reinlichen und ſorgſamen Ackerbau, durch Reinerhaltung des eignen Leibs und der eignen Seele das Uebergewicht des expanſiven Princips zu erhalten.

Nun liegt uns aber noch ein anderes Problem vor, welches durch die zahlreichen Denkmäler entſteht, die ſich auf die ſogenannten Mithriaca (scil. mysteria) beziehen, welche ſich über das ganze ſpätere römiſche Reich verbreitet zu haben ſcheinen. Denkmäler dieſer Art ſind zwar nirgends in Perſien, aber außer Perſien in Italien, in Frankreich bis zu den Ufern des Rheins, ſelbſt in Kärnthen und Salzburg gefunden und vielfach herausgegeben und commentirt worden. Der Grund aber, warum dieſe Denkmäler als problematiſch erſcheinen, oder wodurch ſie zu Erörterungen Anlaß geben, iſt dieſer: man iſt gewohnt, die Zend- und alſo auch die Mithraslehre als eine relativ reinere und gewiſſermaßen unmythologiſche Religion anzuſehen. Dagegen finden ſich nun in jenen Mithrasmonumenten ſo manche Vorſtellungen, die weit mehr mit den Vorſtellungen anderer, im eigentlichen Sinn mythologiſcher Völker, namentlich mit indiſchen, als mit Ideen der reinen Zerduſchtlehre gemein haben. Was wir beſonders von den Formen oder

Ceremonien der römiſchen Mithrasgeheimniſſe wiſſen, ſteht in ſolcher Oppoſition mit der reinen Mithraslehre, daß viele bei Erwägung dieſes Contraſtes verſucht worden ſind ihre wirkliche Abſtammung aus Perſien in Zweifel zu ziehen. So waren z. B. in den Mithrasideen außerordentliche Kaſteiungen und Kreuzigungen des Fleiſches gewöhnlich, für männliche und weibliche Eingeweihte. Für die höchſten Grade wurde der jungfräuliche, eheloſe Stand erfordert. Selbſt Menſchenopfer fanden ſtatt ohne Unterſchied des Alters und Geſchlechts, in deren Eingeweiden man nach der Zukunft forſchte. Nichts kann der reinen Zendlehre Entgegengeſetzteres gedacht werden, als dieſe Faſten, dieſer Cölibat, dieſe Menſchenopfer. Namentlich was die Eheloſigkeit betrifft, ſo iſt es ſogar Vorſchrift der Zendlehre, die Kinder frühe zu verheirathen, und geſchieht es, daß ſie vor dieſer Zeit ſterben, ſo muß dieſer Mangel durch eine Ceremonie ſupplirt werden, die bei Hyde ausführlich beſchrieben iſt. Ein jeder, der ohne Kinder ſtirbt, ſagt ein canoniſches Buch, die Sadder, welches Verdienſt er ſonſt haben möge, wird ausgeſchloſſen ſeyn vom Paradies. Das durchaus Menſchliche und Menſchenliebende in der Zendlehre contraſtirt aufs Entſchiedenſte mit den nicht bloß ſtrengen und harten, ſondern grauſamen, ja das Leben ſelbſt gefährdenden Prüfungen, denen ſich derjenige zu unterwerfen hatte, der in die Mithriaca eingeweiht ſeyn wollte. Endlich ſieht man auch auf jenen Monumenten nichts von dem, was die gewöhnlichen Darſtellungen perſiſcher Opfer oder Ceremonien auszeichnet, z. B. keine dem Feuer geweihten Altäre, die in der perſiſchen Religion etwas ſo Weſentliches ſind. Dagegen finden ſich Genien mit Fackeln. Alle dieſe Beobachtungen haben ſchon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts den franzöſiſchen Akademiker Freret, der überhaupt das Verdienſt hat viele alterthumforſchende Unterſuchungen zuerſt angeregt zu haben, auf die Meinung gebracht, daß die römiſchen Mithriaca gar nicht aus Perſien herkommen; er wollte ſie aus Chaldäa herleiten[1]. Nun iſt es aber jener Widerſprüche ohnerachtet von der andern Seite ganz unmöglich das Perſiſche mancher Symbole zu verkennen. Manche Figuren auf dieſen Monumenten ſtimmen mit den

---

[1] Mémoires de l'Acad. des Inscr. T. XVI.

Bildern, die man auf den Mauern von Perſepolis (Tſchilminar) ſowie auf den perſepoliſchen Cylindern antrifft, völlig überein. Die Vorſtellungen ſeltſamer, fabelhafter Thiere auf den Mauern von Perſepolis, denen der Monarch den Dolch in die Bruſt drückt, und in denen ein bekannter Göttinger Profeſſor Jagdbeluſtigungen perſiſcher Könige dargeſtellt glaubte, erinnern an die portentosa simulacra, an die ſeltſamen Thiergeſtalten, die nach St. Hieronymus in den Mithrasmyſterien den Einzuweihenden erſchienen, ſey es als Schreckbilder oder als Symbole von den zu bekämpfenden Mächten der Finſterniß. Noch entſcheidender iſt Folgendes. Eine ganz eigenthümliche Vorſtellung der gegen die ganze Natur liebevollen Perſerlehre iſt die von den Ferueren, worunter ſie gleichſam die geiſtigen Urbilder jedes Geſchöpfs verſtehen, und die man daher oft mit den platoniſchen Ideen verglichen hat. Jede Pflanze, jedes Thier, jeder Menſch hat ſeinen Feruer. Die menſchlichen Ferueren z. B. der Könige auf den Wänden zu Perſepolis erſcheinen als menſchliche geflügelte Halbfiguren. Gerade ſolche findet man auch auf den Mithrasdenkmälern von übrigens römiſcher Arbeit und ſogar mit römiſchen Inſchriften. Nicht weniger findet man auf dieſen Denkmälern die Embleme der Izeds oder Dämonen, welche die Parſenlehre allen Elementen der Natur verſetzt. Neuere haben daher in den römiſchen Mithrasmonumenten zwar urſprünglich perſiſche Symbole, aber mit indiſchen Zuthaten vermiſcht, ſehen wollen, wie Hammer[1]. Selbſt Silveſtre de Sacy läßt die urſprünglich perſiſchen Vorſtellungen wenigſtens erſt noch durch ein anderes, andern Vorſtellungen ergebenes Volk hindurchgehen, und auf dieſe Weiſe alterirt werden[2]. Allein wenn man dieſes Volk weder namhaft machen, noch erklären kann, wie ein anderes Volk dazu gekommen perſiſche Ideen ſich anzueignen, ſo kann man auch dieſe Auskunft nicht anders als unbefriedigend finden. Der bekannte Meiners hat die Meinung aufgeſtellt: dieſe Mithriaca, wie man ſie ſpäter im römiſchen Reich findet, ſeyen gar erſt zur Zeit Alexander d. Gr. in

---

[1] Wiener Jahrb. für Lit. 1816. S. 146. ff.

[2] in den Anm. zu St. Croix, Recherches sur les mystères du Paganisme, p. 145.

Perſien eingeführt worden, ſie ſeyen daher ein Gemiſch von urſprünglich griechiſchen Vorſtellungen mit perſiſchen Ideen. Aber alle dieſe verſchiedenen Hypotheſen laſſen einen Hauptumſtand, und zwar einen höchſt auffallenden, ganz unerklärt, dieſen nämlich, daß man Monumente dieſer Art zwar faſt über die ganze Oberfläche des alten römiſchen Reichs verbreitet, aber auch nicht die Spur eines ſolchen in Perſien ſelbſt gefunden hat. Man wollte dieß daraus erklären, daß muhammedaniſche Eroberer alle dieſe Monumente zerſtört haben. Wie kann man aber dieß annehmen, da, wie Silveſtre de Sacy bemerkt, doch eben dieſe ſo viele andere Spuren der alten Landesreligion in Perſien übrig gelaſſen haben?

Ueberlegen Sie alſo mit mir, ob etwa folgende aus unſern frühern Entwicklungen ſich ergebende Anſicht im Stande iſt, die hier ſich darbietenden Widerſprüche auszugleichen.

Die Mithraslehre iſt allerdings im Vergleich mit andern Religionen des Alterthums eine unmythologiſche, wenn man mythologiſch nur die entſchiedene Vielgötterei nennt. Aber ſie iſt keineswegs eine abſolut unmythologiſche; das perſiſche Syſtem enthält vielmehr, wie geſagt, alle Elemente der Mythologie, nur in anderer Stellung. Das perſiſche Bewußtſeyn machte denſelben Uebergang von dem ausſchließlichen Gott zu dem der Mannichfaltigkeit Raum gebenden ganz ſo wie das Bewußtſeyn der andern Völker. Als Beweis dient die der Urania in Perſien entſprechende Mitra. Auch das perſiſche Bewußtſeyn unterſcheidet den realen, ſich der Expanſion widerſetzenden Gott und den idealen; nur darin liegt die Differenz, daß das perſiſche Bewußtſeyn den realen und den idealen Gott nicht auseinander ließ, ſich der eigentlichen Vielgötterei, d. h. dem ſucceſſiven Polytheismus verſagte, den ſie eben durch den Allgott Mithras aufhob. In den polytheiſtiſchen Religionen ſind es zwei Götter, der relativ geiſtige und der ungeiſtige, in dem perſiſchen Syſtem iſt es nur Ein Gott, Mithras, der die beiden iſt, und ſie, obgleich ſie ſich beſtändig bekämpfen, nicht auseinander läßt. Aber eben darum kann man ſagen: die Mithraslehre iſt die nur in potentia erhaltene — die gleichſam unterdrückte, gehemmte Mythologie. Ich habe bereits der Stellen der Zendbücher erwähnt, aus denen erhellt, daß die Zendlehre wirklich gegen den hervortretenden mythologiſchen Polytheismus zu kämpfen hatte. Dieſer war *immer* da, und wenn er auch öffentlich nicht auftreten durfte, ſo konnte er doch nicht abſolut aufgehoben werden. Die Mithrinen wären alſo eine Abweichung von der *reinen* Mithraslehre — entſtanden aus polytheiſtiſchen Anwandlungen, denen das Volk oder ein Theil des Volks ſo gut unterlegen wie das iſraelitiſche, trotz alles Abwehrens der Prieſter und gottbegeiſterter Propheten. Man darf alſo das, was ſich in den Mithrasmonumenten findet, nicht unmittelbar vergleichen mit der reinen Lehre in den Zendbüchern, die zu dieſer Reinheit erſt zu der Saſſanidenzeit erhoben worden. Dieſe iſt gleichſam die reine Theorie, die Mithrinen ſind die mythologiſche, die abgöttiſche Seite der Mithras-Religion.

Die perſiſche Lehre entſtand nur durch eine Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß. Dadurch iſt in ihr wenigſtens ein *Analogon* der wahren Religion bewahrt. Noch erkannte das perſiſche Bewußtſeyn einen, wenn auch in die Materie verſunkenen, doch *ſich ſelbſt bewußten* und liebevollen Schöpfer. Auch die Perſer konnten ſich anſehen als ein gleichſam göttlich bewahrtes Volk, wie die Iſraeliten. (Merkwürdig iſt auch jener leichte Uebergang perſiſcher Ideen in jüdiſche Vorſtellungen nach dem babyloniſchen Exil). Man kann die Perſer in vieler Hinſicht mit den Iſraeliten vergleichen; ſie waren, wie geſagt, in ihrer Art ein von anderen Völkern ebenſo abgeſondertes Volk, wie die Juden. Konnte nun ſelbſt unter dieſen der mythologiſche Polytheismus nicht unterdrückt werden, ſo kann uns ein ähnliches Phänomen in dem perſiſchen Volk nicht wundern. Dieß führt alſo nothwendig auf den Gedanken, daß jene Mithrinen, die ſpäter über das römiſche Reich ſich verbreiteten, allerdings aus Perſien hervorgetreten waren, daß ſie aber *dort* ſchon (in ihrem urſprünglichen Vaterland) nur insgeheim gefeiert, in Perſien ſelbſt Myſterien, aber im ſchlechten Sinn, Myſterien einer unreinen Art, Myſterien der Finſterniß waren, die dort nicht öffentlich hervortraten, von denen eben darum in Perſien ſelbſt keine Spur übrig geblieben (Saſſaniden), und die ſich frühzeitig *außer* Perſien in die angrenzenden

Länder flüchten mußten; denn nach Rom ſind erweislichermaßen die Mithriaca nicht unmittelbar aus Perſien gekommen, mit dem doch die Römer gerade in ſpäteren Zeiten ſo manchen Verkehr hatten, zum Beweis, daß ſie ſich um dieſe Zeit in Perſien gar nicht mehr vorfanden. Plutarch berichtet[1], daß bei Gelegenheit der Zerſtörung der Seeräuber durch Pompejus d. Gr. an der Küſte von Cilicien die Römer, alſo, wie es ſcheint, zuerſt das römiſche Heer (und unter dieſem müſſen ſie beſonders verbreitet geweſen ſeyn, nach den Mithrasmonumenten zu ſchließen, die in ehemaligen Standlagern römiſcher Legionen gefunden wurden) die Mithrasmyſterien kennen lernte. Es iſt eine höchſt merkwürdige Erſcheinung, wie mit dem ſich annähernden Untergang des römiſchen Reichs die frühern mythologiſchen Vorſtellungen für die Menſchheit auf einmal ihre Bedeutung verlieren, wie ſie anfangen das Bewußtſeyn der Menſchheit völlig leer zu laſſen — ein übrigens natürlicher Erfolg; denn das Bewußtſeyn konnte von dieſen Vorſtellungen nur während des Proceſſes erfüllt ſeyn. Der ganze Proceß ging ja eben dahin, ein falſches Princip, das im Bewußtſeyn der Menſchheit ſich erhoben hatte, wieder aus demſelben hinwegzuſchaffen, das Bewußtſeyn von ihm leer und frei, eben darum empfänglich für die wahre Religion zu machen. Unglaublich iſt die Sehnſucht und Begierde, mit welcher in dieſen Zeiten des allgemeinen Verfalls das menſchliche Gemüth nach dem orientaliſchen Pantheismus griff, ja ſelbſt wieder bis zur Sonnenverehrung zurückging. Es war um eben dieſe Zeit, daß ſich die Mithriaca mit Schnelligkeit im römiſchen Reich verbreiteten, ja mit einer Art von Leidenſchaft ergriffen wurden. Menſchen aller Klaſſen und Stände ſuchten in dieſe eingeweiht zu werden, und der feinſinnige, aber gegen das Chriſtenthum feindſelige Kaiſer Julianus glaubte gerade in dieſer eigenthümlichen Miſchung der Mithriaca, durch welche die mythologiſchen Ideen noch eine höhere Bedeutung erhalten zu können ſchienen, das Mittel gefunden zu haben, ſein Zeitalter beim Heidenthum zu erhalten. Die Mithriaca waren ihm ſo werth, daß wer ſeine Gunſt erlangen wollte, ſich in dieſe Geheimniſſe einweihen ließ.

---

[1] Pompej. c. 24.

Wenn nun dieſe Erklärung von dem Urſprung der römiſchen Mithriacen der Aufgabe vollſtändig entſpricht, ſo werden wir nicht nöthig haben anzunehmen, daß ſie durch irgend ein außerperſiſches Volk hindurchgehen mußten, um ſich mit den der reinen Mithraslehre fremden Vorſtellungen zu imprägniren; denn weil dieſe Vorſtellungen in dem Bewußtſeyn der Menſchheit überhaupt vorhanden waren, ſo konnte die Mithraslehre in ihrer Heimath ſelbſt in ſolche Vorſtellungen ausarten, die denen der andern Völker analog waren[1].

---

[1] Wie dunkel die älteſte Geſchichte Aſiens, wie dunkel insbeſondere die Verhältniſſe des aſſyriſchen, baktriſchen und babyloniſchen Reichs ſind, iſt jedem aus der allgemeinen Geſchichte hinlänglich bekannt. Es iſt nicht meine Aufgabe, in bloß hiſtoriſche Unterſuchungen hier einzugehen. Meine eigentliche Aufgabe iſt nur eine philoſophiſche Erklärung der religiöſen und mythologiſchen Syſteme. Unſere ganze Anſicht der Mythologie aber gewährt einen Standpunkt, von dem aus wohl auch ein Strahl auf die Dunkelheiten der Geſchichte fällt. Fréret, wie ich angeführt, wollte die Mithrasmyſterien aus Chaldäa herleiten. Aber wenn der großen aſſyriſchen Monarchie, die etwa um 720 v. Chr. ihren höchſten Glanzpunkt erreicht hatte, auch Perſien und Medien unterworfen, zu derſelben Zeit Babylonien eine aſſyriſche Provinz war, ſo iſt nicht weniger Grund vorhanden, einen früheren Einheits- oder gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt zwiſchen Perſien und Babylon zu denken. Bekanntlich iſt ein Stand der Magier in Babylon wie unter den Perſern, ja der Name Chaldaeus bei Griechen und Römern iſt ganz gleichbedeutend mit Magier. Auch im Daniel und anderen Büchern des A. T. erſcheinen die Kasdim, d. h. die Chaldäer, als die Inhaber aller höheren Wiſſenſchaft, beſonders auch der Sternkunde. Man hat in neueren Zeiten die Frage aufgeworfen, ob der Magismus in Babylon eher zu Hauſe war, als es von Perſien erobert wurde. Man ſollte, ſcheint es, an der früheren Exiſtenz von Magiern in Babylon nicht zweifeln, inwiefern unter den Fürſten oder Großen, die mit Nebukadnezar zur Eroberung Jeruſalems kommen, auch ein רַב־מָג genannt wird (Jerem. 39, 3), bei dem man ſich nicht gut etwas anderes als einen Oberſten der Magier denken kann. (Zu vergleichen „Oſtanes“, Xerxes Begleiter auf dem Zug gegen die Griechen; Herodot VII, 61). Dennoch urtheilt u. a. Geſenius, es ſey kein Grund vorhanden, vor der perſiſchen Eroberung Babylons eine Verbindung zwiſchen der Prieſterſchaft beider Völker anzunehmen. Mir ſcheint aber, ein hinlänglicher Grund, einen ſolchen Zuſammenhang anzunehmen, liegt ſchon darin, daß die Religion der Babylonier ganz demſelben Moment des mythologiſchen Bewußtſeyns angehört, dem auch die perſiſche Religion angehört — nämlich dem Moment jener erſten Kriſis, in welcher ſich der Polytheismus entſchied. Sollte nun nicht, indem das babyloniſche Volk ſich für den Polytheismus entſchied, den Weg der Mythologie

Ich ſchließe nun dieſe Unterſuchung mit einer allgemeineren, auch auf die Folge ſich erſtreckenden Reflexion.

Mithras iſt der zwiſchen Expanſion und Contraktion freie Gott. Dieſer Gott mußte in der wirklichen Expanſion, weil das urſprüngliche Princip der Contraktion dabei das untergeordnete wurde, als Kampf zwiſchen dieſer und zwiſchen der dem Geſchöpf wohlwollenden, expanſiven Eigenſchaft des Schöpfers erſcheinen, ein Kampf, aus welchem ſelbſt wieder in der Wirklichkeit Mithras hervorgehen ſollte. Dieſes Princip der Contraktion, das auf ſolche Art als das ältere dem jüngeren (wie Eſau dem Jakob) zu dienen gezwungen wurde, konnte ſeine Urſprünglichkeit und Priorität nicht aufgeben, und ſo war denn mit der wirklichen Expanſion nothwendig der Kampf geſetzt, und eben dieſer Kampf gegen das Princip der alten, unvordenklichen Finſterniß, das, wenn es frei hervortreten dürfte, die dem Moloch, dem Typhon, dem Kronos und ähnlichen Gottheiten anderer Völker analoge Weſen erzeugen würde, dieſer Kampf erfüllte das perſiſche Bewußtſeyn. Aber eben darum waren die Götter der andern Völker vom perſiſchen Bewußtſeyn nicht abſolut ausgeſchloſſen, d. h. dieſes war kein abſolut unmythologiſches. Man kann inſofern die ganze Mithraslehre und die perſiſche Religion vergleichen mit jenen Formationen der Natur, die ihr Daſeyn im Allgemeinen der organiſchen Richtung verdanken, von der die Erde ergriffen wurde, die ohne dieſe Richtung gar nicht entſtanden wären, ob ſie gleich eigentlich

einſchlug, im Innern eben dieſes Volks eine Kaſte geweſen ſeyn, die ebenſo noch an der Einheit feſthielt, wie das perſiſche Bewußtſeyn, und ſollte dieſe Kaſte nicht eben die Kaſdim geweſen ſeyn? Ich will nur noch daran erinnern, daß man unter den Ruinen von Babylon ebenſowohl als in Perſien und namentlich bei Perſepolis geſchnittene Steine unter der Form von Walzen und Cylindern, und mit einer der perſiſchen wenigſtens ſehr ähnlichen Keilſchrift findet. Ueberhaupt vergißt man bei dieſer hiſtoriſchen Frage nur zu leicht, daß die Völker nur ſucceſſiv ſich getrennt haben, und daß eine Zeit gedacht werden muß, wo Perſer und Babylonier nicht ſo geſchieden waren, wie ſie in den ſpäteren geſchichtlichen Zeiten erſcheinen. Und in dieſem Sinn könnte man denn wohl auch ſagen: die Mithriaca haben ein chaldäiſches Element in ſich, in demſelben Sinn, in welchem die Alten ebenſowohl von einem aſſyriſchen als einem perſiſchen Zoroaſter ſprechen und ein Vorſteher der Mithrasgeheimniſſe in einer von Freret angeführten Inſchrift Antistes Babylonius genannt wird.

einen Widerſtand gegen dieſelbe, eine Reaktion gegen das Leben ſind. Formationen der Art gibt es nun auch in der Mythologie, nämlich Bildungen, die ohne eine Anwandlung zur Mythologie nie entſtanden ſeyn würden, die inſofern der mythologiſchen Entwicklung angehören, aber weil ſie eigentlich einer Reaktion gegen dieſe ihren Urſprung verdanken, inſofern auch wieder im Gegenſatz mit der mythologiſchen Entwicklung erſcheinen.

Es iſt nicht undenkbar, daß an verſchiedenen Punkten des mythologiſchen Wegs ſolche Formationen ſich finden. Das Allgemeine oder Gemeinſchaftliche, wodurch ſie ſich auszeichnen, iſt eben, daß ſie als eine Reaktion, als eine Hemmung des mythologiſchen Proceſſes erſcheinen, oder daß ſie in dem Augenblick, wo eigentlich ſchon Polytheismus im Bewußtſeyn geſetzt iſt, noch die Einheit, alſo einen Monotheismus, behaupten wollen, der aber, eben weil er mit Polytheismus verſetzt und nur gehemmter, an- oder aufgehaltener Polytheismus iſt, als Pantheismus erſcheint. Man hat oft, beſonders neuerer Zeit, den Polytheismus als zerſplitterten Pantheismus ſich begreiflich zu machen geſucht. Allein ich bin eher der umgekehrten Meinung, und möchte den in der Linie der mythologiſchen Entwicklung ſelbſt an beſtimmten Stellen hervortretenden Pantheismus vielmehr als gehemmten, angehaltenen Polytheismus erklären. Bei der Mithraslehre iſt dieß ganz offenbar. Sie fällt, wie auch hiſtoriſch durch die Erwähnung des Herodotos außer Zweifel iſt, in den Punkt der Entwicklung, wo im Bewußtſeyn der andern Völker dem erſt centralen, jetzt aber peripheriſch gewordenen Gott ein anderer und neuer Gott, der relativ geiſtige, entgegentritt. Dieſer erſte Moment des peripheriſch Werdens des zuvor centralen, iſt bezeichnet durch die weibliche Gottheit, welche Herodotos auch bei den Perſern nachweiſt. Die Anführung des Herodotos hat alſo um ſo größeren Werth für uns, als ſie zum Beweis dient, daß auch das perſiſche Bewußtſeyn jenen Uebergang in Vielgötterei erreicht hatte. Die perſiſche Religion hat mit den andern Mythologien den Ausgangspunkt gemein, das im Bewußtſeyn poſitiv gewordene B, das ihm (dem perſiſchen Bewußtſeyn) ebenfalls peripheriſch wurde. Aber eben bei dieſem Punkte trat die Reaktion ein.

Irgend ein mächtiger beſonnener Geiſt, ſey ſein Name nun Serduſcht oder welcher andere, hielt gleichſam im Moment, wo der Uebergang in Zweiheit geſchehen ſollte, die Einheit noch feſt, und ſo entſtand jenes mittlere Syſtem, das in der Mithraslehre, d. h. in der altperſiſchen Lehre, nicht zu verkennen iſt. Indeß blieb jene weibliche Gottheit, die Mitra, noch als Uebergang ſtehen, und erhielt, wie es ſcheint, öffentliche Opfer, während die eigentliche Mithrasidee ihrer Natur nach als eine in der That ſpeculative und doktrinelle auch nur in der eigentlichen Doktrin, in der eigentlichen Lehre beſtand. Das Einzige, was gleichſam von dieſer Idee noch ins wirkliche Leben hineinreichte, war der Kampf der beiden Principien, des Guten und des Böſen. Ormuzd und Ahriman im beſtändigen Streit waren allein gleichſam der ſichtbare Mithras. Nur durch dieſen Kampf konnte die Einheit ſich darſtellen. Denn war überall keine Einheit, d. h. war kein Vermittler, kein Mithras, ſo begriff ſich nicht, warum nicht jedes der beiden Principien für ſich war und gleichſam in ſeine eigne Welt ging. Eben der Kampf ſelbſt alſo iſt der äußere, ſichtbare Ausdruck der Einheit, denn er konnte nur entſtehen, indem die beiden Principien genöthigt waren, an einer und derſelben Stelle, uno eodemque loco zu ſeyn. Wenn von dieſem Kampfe der Principien Herodotos nichts weiß, wenn er noch weniger von der Einheit, vom Mithras, etwas weiß, ſo erklärt ſich dieß, wie bereits angedeutet, ſchon daraus, daß ein Hellene, wie Herodotos noch war, weder für dieſen Kampf noch für jene Einheit Sinn hatte. Wir ſehen ihn ſpäterhin ebenſo in Aegypten nur dasjenige auffaſſen, wovon er eine gewiſſe Analogie mit helleniſchen Vorſtellungen wahrnimmt. Ich habe ſchon bemerkt, daß der Name Zoroaſters das erſte Mal zur Zeit Platons oder bald nach Platon gehört wird, aber auch nur der Name; die Sache, die Lehre ſelbſt, nämlich die Lehre von den zwei gleich urſprünglichen Principien, ihren Gegenſatz und Kampf erwähnt zu allererſt Ariſtoteles in der bekannten Stelle ſeiner Metaphyſik. Alexanders d. G. Eroberung iſt alſo der Zeitpunkt, wo den Griechen ſich zuerſt der Blick in das Innere des Parſismus öffnet. Ein Grund liegt wohl darin, daß ein erobertes Land, indem es unterjocht wird, dem Eroberer zugleich auch ſeine geiſtigen Schätze aufſchließt, wie es uns Deutſchen in neuerer Zeit gegangen iſt. Aber der Hauptgrund iſt der große Unterſchied zwiſchen der Zeit, in der Herodotos lebte, und der Zeit eines Platon und Ariſtoteles. Nachdem erſt Geiſter, wie die beiden eben genannten, unter der griechiſchen Welt ſich erhoben hatten, war den Griechen überhaupt ein ganz anderer Sinn für jene Ideen entſtanden, für die es ihnen früher an aller Empfänglichkeit fehlte.

Ich habe ſchon ahnden laſſen, daß die Mithraslehre wohl nicht das einzige Beiſpiel iſt, einer durch Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß entſtandenen und daher mythologiſch-unmythologiſchen Formation. In einem ſpätern, abermals entſcheidenden Moment werden wir eine ganz analoge Formation an der Buddalehre finden, dem Buddismus, deſſen einerſeits iſolirte Stellung zwiſchen den übrigen Mythologien Aſiens wie andererſeits ſein offenbarer Zuſammenhang mit denſelben, namentlich mit der indiſchen Braminenlehre, ihn beinahe zu einem noch größeren Räthſel gemacht hat, als die Mithraslehre. Budda iſt der Gott jenes Syſtems, das aus dem dieſſeitigen Indien offenbar nicht ohne blutigen Kampf durch die mehr mythologiſche Braminenlehre verdrängt, von dort aus von allen Religionen des Orients die weiteſte Verbreitung erhalten hat — im Süden von Hindoſtan nach Ceylon, wo die Buddalehre ihren Hauptſitz aufſchlug, nach Butan und Tibet, gegen Oſten nach allen zwiſchen Bengalen und China liegenden Ländern, endlich nach China und Japan ſelbſt und unter die mongoliſchen Stämme. Denn die lamaiſche Religion iſt nur ein Zweig der Buddalehre. Auch Budda iſt im Gegenſatz gegen die einzelnen und die vielen Götter des indiſchen Syſtems wie Mithras ein Allgott, er iſt zugleich wie dieſer der in die Natur übergegangene Gott, der, indem er jede Form des Daſeyns annimmt, ſich mit der ganzen Natur befreundet, deren Freuden und Leiden er theilt. Mitten unter den Wandelbarkeiten ſeiner äußern, vom Strom des Werdens fortgeriſſenen Erſcheinung bleibt er innerlich unbeweglich, bleibt ſein Charakter unverändert. Wie der perſiſche Mithras Licht und Finſterniß, Gutes und Böſes in ſich vereinigt, ſo hat wohl jeder, der von der Buddalehre auch nur wenig gehört hat, auch dieß gehört, daß ſie ein mythologiſcher Pantheismus ſey, daß ſie Böſes und Gutes, wie man ſagt, indifferenziire — gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem man dieß auch von der Zerduſchtlehre ſagen kann, nämlich nur ſo, daß auch ſie das conträre Princip zum Beſtehen der erſchaffenen Welt für ebenſo nothwendig hält als die Parſilehre.

Die letzte Unterſuchung, weil ſie ſich auf ein der Mythologie entgegengeſetztes Syſtem bezog, konnte eine Digreſſion ſcheinen, aber es heißt auch hier: Exceptio firmat regulam. Denn es hat ſich gezeigt, daß das der Mythologie entgegengeſetzte Syſtem der Perſer doch auf der Mythologie beruht, ganz auf ihrem Grund erbaut iſt.

Zwölfte Vorleſung.

Wenn jener Moment des Bewußtſeyns gekommen iſt, wo das centrale Princip, das im reinen Zabismus noch als ein ſolches ſich zu behaupten ſucht, peripheriſch werden muß, ſo kann zweierlei geſchehen: a) entweder behauptet das Bewußtſeyn auch jetzt noch die Einheit des Gottes, ſo daß das jetzt untergeordnet geſetzte und das höhere Princip in einem und demſelben Bewußtſeyn feſtgehalten werden, dann entſteht der Gott, der Expanſion und Contraktion — das dem Geſchöpf Holde und Unholde — beides in ſich und unter ſich enthält, ein Gott wie der perſiſche Mithras; oder b) das Bewußtſeyn gibt die Einheit auf, dann tritt dem jetzt peripheriſch gewordenen und untergeordneten Gott der höhere, jetzt centrale, als ein zweiter entgegen; es iſt zum erſten Male wirkliche Vielgötterei geſetzt. Dieſer Weg alſo war der Weg derjenigen Völker, welche beſtimmt waren, dem mythologiſchen Proceß ohne Aufenthalt zu folgen. Als das erſte nennt Herodotos die Babylonier oder Aſſyrier[1], denn er nimmt den Namen Aſſyrien in dem weitern Sinn von Chaldäa und Babylonien[2]. Dort in Babylon, dem

---

[1] Lib. I, c. 131. 199. Vgl. Macrob. Sat. L. I, c. 23: *πρώτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίοις κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίοις, Παφίοις κ. τ. λ.* cf. Pausan. L. I, c. 14 extr.

[2] Daß die Aſſyrier erſt die Chaldäer, dieſes rohe Volk, von ſeinen kurdiſchen Gebirgen herabgerufen und ihm in Meſopotamien Wohnſitze angewieſen, wird aus einer ſo dunkeln Stelle, als Jeſaias 23, 13 iſt, zu ſchnell geſchloſſen. (Vgl. Geſenius, Commentar zum Jeſaias S. 740 ff.) Da Xenophon (vgl. ebendaſ.) einen

Babylon, dem anerkannten Urſitz der Völkerverwirrung, dem Ausgangspunkt des Heidenthums, wurde vorzugsweiſe jene erſte weibliche Gottheit unter dem Namen Mylitta verehrt. In Bezug auf dieſe nun erzählt Herodotos einen der ſeltſamſten Züge des verwilderten religiöſen Bewußtſeyns. Ich kann es nicht unterlaſſen, dieſen Zug zu erwähnen, denn eben an Thatſachen dieſer Art muß ſich die Wahrheit und Richtigkeit unſrer Theorie erproben. In Babylon legte, wie Herodotos erzählt, ein einheimiſches Geſetz jedem eingebornen Weibe die Pflicht auf, einmal in ihrem Leben im Tempel der Mylitta einem fremden ausländiſchen Manne ſich Preis zu geben[1]. Am Factum iſt nicht zu zweifeln; es iſt auch durch Stellen des A. T. beſtätigt. Dieſes Geſetz der Babylonier, welches Herodotos ſelbſt das ſchändlichſte ihrer Geſetze nennt, gehört ebenfalls zu den ungelöſten, ſittlichen Räthſeln, welche die Geſchichte der Menſchheit in ſo großer Zahl darbietet. Allgemein hat man ſich bis jetzt begnügt, dieſen nicht nur nach unſerm ſittlichen Urtheil ſchändlichen, ſondern, was noch mehr iſt, aller ſonſt bekannten Sitte des Orients widerſtreitenden Gebrauch ganz einfach aus dem wollüſtigen Charakter des babyloniſchen Volks herzuleiten. Sah man aber zu, woher dieſer ſonſt bekannt ſey, ſo wurde man in einem offenbaren Cirkel eben wieder auf dieſen Gebrauch verwieſen. Auch könnte man ja höchſtens die babyloniſchen Weiber einer ſolchen Neigung zur Wolluſt anklagen, den Männern könnte man nur eine überall, aber beſonders im Orient, unerhörte Nachſicht vorwerfen. Auch ſieht man, den Charakter

---

bedeutenden Stamm deſſelben in ſeinen alten Wohnſitzen und als der alten nomadiſchen Lebensweiſe treu geblieben (ohne Ackerbau, als ein freies, kriegeriſches Volk auf den armeniſchen, namentlich kurdiſchen Gebirgen) kennt, da auch Strabo noch andere Chaldäer in der Gegend von Colchis nennt, welche ſich von Eiſenarbeiten nähren und anderwärts Chalyber heißen, ſo könnte hieraus gefolgert werden, daß כַּשְׂדִּים ein allgemeiner Name für nomadiſch lebende Völker ſey — ohne daß darum die Chaldäer, welche in Babylon genannt werden, mit jenen andern Chaldäern Ein Volksſtamm wären — beſonders, da nur in Babylon vorzugsweiſe die Inhaber der Wiſſenſchaft, namentlich die Aſtrologen, Chaldäer heißen. Strabo XVI, 1, §. 6. Diod. 2, 24. Arrian. 7, 16.

[1] L. I, c. 199: „*Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι*". Ebenſo Strabo L. XVI, c. 1: „nach einem Orakel (*κατά τι λόγιον*)"

zugegeben, nicht ein, warum ſich eine ſolche zügelloſe Wolluſt gerade auf Ausländer, Fremde, beſchränkt hätte. Wenn man ſolche Züge des Alterthums erklären will, ſo muß man ſie mit allen Umſtänden erklären. Herodotos gibt zu jener Erklärung durchaus keinen Anlaß; im Gegentheil, wenn man die ganze Stelle lieſt, enthält ſie die bündigſte Widerlegung jener gedankenloſen Erklärung. Seine Erzählung lautet ohngefähr ſo: Kein Weib darf irgend einen der eben (nämlich bei dem Mylittafeſt) anweſenden Fremden abweiſen, der ihr das Geld in den Schooß wirft und dabei ſagt: ich rufe dich auf im Namen der Mylitta — ſie darf ihn nicht abweiſen, ſey das Geld auch noch ſo wenig, oder der Ausländer noch ſo unanſehnlich und gering; ſie folgt alſo dem erſten Aufrufenden; hat ſie aber ſeinen Willen gethan, ſo geht ſie nun, der Göttin verſöhnt und geweiht, in ihr Haus zurück. Von nun an, fährt Herodotos fort — und dieß ſcheint man ganz überſehen zu haben — von nun an könnteſt du ihr keinen Preis bieten, der groß genug wäre, ſie zu gewinnen. Außerdem ſagt ja Herodotos ausdrücklich, daß die babyloniſche Frau dadurch der Mylitta genug gethan, ſich ihr geweiht zu haben glaubte. Die Proſtitution war alſo in der That, ſo gräßlich uns ein ſolcher Mißbrauch des Wortes vorkommen mag, doch in der Meinung der Babylonier wirklich eine religiöſe Handlung.

Wie ſollen wir aber nun das Religiöſe in dieſem Gebrauch uns denken? Erinnern Sie ſich alſo, daß die ganze Erſcheinung dieſer weiblichen Gottheit erklärt wurde als Erſcheinung des erſten gegen den höhern Gott weiblich Werdens des Bewußtſeyns, ja des in ihm zuvor ausſchließlich geſetzten Gottes ſelbſt; überlegen wir zugleich, daß dem von der Strenge und Ausſchließlichkeit des erſten Gottes herkommenden Bewußtſeyn der es zuerſt anwandelnde zweite oder neue Gott als ein durchaus fremder ſich ankündigen mußte, wie denn in allen Religionen und unter allen Völkern, wo nur eine Kunde dieſes zweiten Gottes, wie wir ihn der Kürze halber einſtweilen nennen wollen — daß vom Kaukaſus an bis in das ſüdliche Amerika und von da bis in den hohen ſkandinaviſchen Norden, kurz überall, wo nur eine Kunde deſſelben angetroffen wird, dieſer Gott, der an die Stelle des erſten thierähnlichen Lebens menſchliche Sitte ſetzte, als der von der Fremde, fernher gekommene angeſehen wird: nehmen wir, ſage ich, dieß alles zuſammen, ſo werden wir wohl nicht irren, wenn wir in dieſem Zug eines gräßlich verirrten religiöſen Bewußtſeyns, in dieſem ganzen Benehmen nur den Ausdruck des erſten, dunkeln Gefühls des dem Bewußtſeyn noch fremden, eben erſt kommenden, im Kommen begriffenen Gottes zu erblicken glauben. Denn der Gott konnte dem Bewußtſeyn zuerſt nur als ein kommender und im Kommen begriffener erſcheinen. Noch war er ja nicht verwirklicht, denn er verwirklicht ſich erſt in dem wirklich überwundenen B des erſten Bewußtſeyns, aber bis jetzt hat das Bewußtſeyn nur noch überhaupt ein Verhältniß zu ihm, das Bewußtſeyn iſt ihm bis jetzt nur noch überwindlich, aber nicht wirklich überwunden. Er war alſo bis jetzt nur eben der ins Seyn kommende Gott, und einerſeits ein dem Bewußtſeyn fremder und unbegreiflicher (denn bis jetzt war es ganz erfüllt geweſen von dem erſten Gott, und hat dieſem ausſchließlich angehört), andererſeits ein abſolut unabweislicher, deſſen das Bewußtſeyn ſich nicht erwehren, den es ſo wenig abweiſen konnte, als die babyloniſche Frau nach Herodots Erzählung den Fremdling abweiſen durfte. Das Gefühl des Bewußtſeyns alſo in dieſem Zuſtande, in dieſem erſten Verhältniß zum neuen Gott konnte nicht wohl ein anderes ſeyn als das eines unwilligen und unmuthigen Preisgegebenſeyns. Dieß möchte nun wohl jedem ſo ziemlich einleuchtend ſeyn. Aber, könnte man mir nun ſagen, daß das Bewußtſeyn den Gott als einen fremden, als einen von ferne kommenden, als einen zugleich unabweislichen empfand, daß die erſte Anwandlung des Gottes (ſelbſt dieſes deutſche Wort Anwandelung deutet ja auf ein Herbeikommen), daß das Bewußtſeyn dieſe erſte Anwandlung als eine Aufforderung, ſich dem höhern Gott Preis zu geben, empfand, iſt begreiflich, aber daß nun in Folge dieſes Gefühls die babyloniſchen Frauen ſich fremden Männern preisgegeben haben, — dieſe praktiſche Folge — iſt nicht eben einleuchtend, weder im Allgemeinen, noch in dieſer Beſtimmtheit. Darin kann man nun keinem Unrecht geben, der noch ein Fremdling iſt in dieſen

Forſchungen über die ſeltſamen religiöſen und ſittlichen Züge im Charakter beſonders des höhern Alterthums. Wer aber, um zuerſt über das Praktiſche (in Handlungen ſich Aeußernde) religiöſer Vorſtellungen uns zu erklären, die höchſt ſinnliche Naivetät, Geradheit und derbe Unbefangenheit in allen, beſonders aber in den *religiöſen* Gebräuchen des Alterthums auf der einen, auf der andern Seite die grobe, praktiſche Zuthätigkeit oder Aufdringlichkeit, welche die mythologiſchen Ideen auf die frühere Menſchheit ausübten, aus einer größern Zahl von Beiſpielen kennen gelernt hat, der wird auch dieſen Zug einer verwilderten Religion wohl begreifen. Eben weil jene mythologiſchen Vorſtellungen nicht freie, ſondern blinde Erzeugniſſe des Bewußtſeyns waren, wurden ſie unmittelbar *praktiſch*, das Bewußtſeyn wurde zu That und Handlung durch ſie getrieben, und *mußte* ſie durch That und Handlung ausſprechen, wie es eine allgemeine pſychologiſche Wahrnehmung iſt, daß der Menſch Vorſtellungen, die ihm unwillkürlich entſtehen, die er geiſtig nicht bewältigen, nicht ſich geiſtig gegenſtändlich machen kann, in That und Handlung ausdrückt. Dieß im Allgemeinen, warum ſich jenes Gefühl in Handlungen ausdrückte. Aber warum nun gerade in dieſer Handlung? Offenbar war jene Handlung der babyloniſchen Frauen eine der Mylitta erzeigte Huldigung, ſie hatten ſich durch die Handlung der Mylitta geweiht, wie Herodotos ausdrücklich ſagt. Was war nun aber die Mylitta? Antwort: ſie war die erſte weibliche Gottheit, welche das Bewußtſeyn gleichſam verleitete, dem erſten, dem ausſchließlichen Gott, dem es zuvor allein angehörte, dem es gleichſam vermählt war, untreu zu werden, ſich dem zweiten, dem neuen Gott Preis zu geben. Das Bewußtſeyn mußte alſo, um die Mylitta zu ehren, die Treue, die es dem erſten Gott gelobt hatte, gleichſam brechen, es war ein *Ehebruch*, den es gegen den erſten Gott beging. Wer kennt nicht dieſes Bild aus dem A. T., welches allein von allen ſchriftlichen Denkmälern, die auf uns gekommen ſind, durch Denkart und Sprache hinaufreicht bis in jene Zeit und uns ein Bild jener Zeit geben kann, in welcher der Dienſt der Mylitta entſtand und noch herrſchend war? Wer erinnert ſich nicht an jene rührenden Stimmen der Propheten, welche Iſrael an die Zeit ſeiner Jugend erinnern, wo Jehovah in einen Bund mit ihm ſich begab, daß es ſein (Jehovahs) ſeyn ſollte[1], wo dem abtrünnigen Iſrael zugerufen wird: Kehre wieder, kehre wieder zu dem Gemahl deiner Jugend, zu dem Gott, deinem Herrn? Auch Iſraels Abtrünnigkeit von dem wahren Gott wird an Iſrael als Ehebruch geſtraft (der natürliche Ausdruck für jedes ausſchließliche Verhältniß iſt die Ehe), und der Uebergang zu andern, zu neuen Göttern, wie ſie auch im A. T. genannt werden, wird daher vorgeſtellt, als ein andern Göttern Nachhuren. Wenn wir auch nur dieſen Ausdruck des A. T. kennten, ſo müßte uns jene babyloniſche Obſervanz begreiflicher werden. Aus dieſem Grunde alſo auch ſind es Frauen; es ſind, wie aus der ganzen Erzählung des Herodotos erhellt, verehelichte Frauen, die auf dieſe Weiſe der Mylitta dienen. Von Jungfrauen iſt nicht die Rede. Ein gewiſſer Archäolog zwar, den ich nicht nennen will, und der alle dergleichen Dinge mit beſonderer Liebe, recht eigentlich con amore ausführt, nämlich auch noch erweitert, indem er vom Eignen hinzufügt, dieſer läßt die Jungfrauen in den Tempeln der Mylitta ihre Unſchuld opfern. Aber Herodotos iſt ganz unſchuldig an dieſer ihm zugedachten Erweiterung. Nur von Frauen, und, wie der ganze Zuſammenhang zeigt, von vermählten Frauen iſt die Rede. Daß nun jener Archäolog die Sache ſo verſtellt, nimmt mich weiter nicht Wunder. Aber wenn es auch andere thun, z. B. ein neuerer Schriftſteller über die Religion der Babylonier, ſo muß man faſt glauben, daß ſie den Herodotos nicht einmal angeſehen haben. Wenn es Jungfrauen waren, die ihre Unſchuld opfern mußten, ſo brauchte Herodotos nicht zu ſagen, jede habe dieß Einmal in ihrem Leben thun müſſen, denn es verſtand ſich von ſelbſt, daß ſie ihre Unſchuld nicht zwei oder dreimal opfern konnten; ſo abgeſchmackt ſchreibt Herodotos nicht. Ein ganz anderes Verhältniß unverehelichter Jungfrauen in Babylonien zeigt eine andere Erzählung des Herodotos, die ich hernach mittheilen werde. Genug alſo, es waren Frauen, verehelichte Frauen, die der Mylitta auf ſolche Art ſich weihten. Die Handlung, mit welcher der Mylitta eine Ehre, ein Dienſt erzeigt wurde, ſollte ein Ehebruch ſeyn, die gänzliche Hingabe an Mylitta, und dadurch an den fremden Gott, ſollte durch einen ausdrücklichen Ehebruch erklärt werden. Nachdem die babyloniſche Frau dieſen feierlichen Ehebruch begangen hatte, war ſie, wie Herodotos ſagt, der Mylitta geweiht, hatte ſie ihre Devotion gegen Mylitta bezeugt, der Mylitta ſich ergeben, durch eine feierliche Handlung dem ausſchließlichen Gott gleichſam abgeſagt.

---

[1] Ezechiel 16, 8, vgl. mit 43.

Iſt dieſe Erklärung die richtige, ſo gibt ſie von ſelbſt zu folgender Betrachtung Anlaß.

Das Gefühl der Realität jener mythologiſchen Vorſtellung mußte doch ein unüberwindliches ſeyn, um einen Gebrauch beglaubigen und rechtfertigen zu können, der nicht nur das allgemeine ſittliche Gefühl empört, ſondern zumal im Orient als die größte Anomalie erſcheint, wo das Weib unter Schloß und Riegel gehalten wird, wo an manchen Orten die glühende, die wüthende Eiferſucht der Männer den zufälligen, unverſchuldeten Anblick eines weiblichen Weſens an dem unglücklichen Fremden oder Reiſenden durch augenblickliche Ermordung zu rächen gewohnt iſt. Wunderliche Philoſopheme, die einen ſolchen Gebrauch hätten veranlaſſen, einführen und befeſtigen können, und zwar unter einem Volk, dem ſonſt die Ehe heilig war! Auch der orientaliſche Geiſt, von dem ſo viele reden, ohne ſonderlich von ihm unterrichtet zu ſeyn, reicht hier nicht aus. Ebenſo wenig will ein anderes gewöhnliches Erklärungsmittel genügen, Prieſtermacht, das überhaupt nichtsſagend iſt; denn erſt müßte erklärt werden, wie eine Prieſterſchaft ſelbſt auf einen allem Menſchlichen ſo geradezu widerſtrebenden Gebrauch fallen konnte. Auch die mächtigſte Prieſterſchaft wäre nicht mächtig genug, einen ſolchen alle, nicht bloß menſchliche, ſondern insbeſondere orientaliſche Sitte empörenden Gebrauch einzuführen, wenn er dem Volk nicht durch eine innere Nothwendigkeit ſeines eignen Bewußtſeyns aufgedrungen würde.

Ich konnte den zuletzt angeführten Zug einer verwilderten Naturreligion nicht übergehen, eben durch das Craſſe jenes babyloniſchen Gebrauchs wird er für unſere ganze Anſicht eine unſchätzbare Thatſache.

Ich habe ſchon vorläufig einer andern Erzählung des Herodotos erwähnt, woraus erhelle, was in Anſehung unvermählter Jungfrauen für ein Gebrauch in Babylonien herrſchte. Herodotos nennt dieſen Gebrauch weiſe, und wer an die anderweitige Behandlung des weiblichen Geſchlechts im Orient ſich erinnert, wird ihn wenigſtens menſchlich finden. Die Erzählung des Herodotos ſteht faſt unmittelbar vor jener, welche den Cultus der Mylitta ſchildert, und lautet ſo: „Geſetze beſtehen bei ihnen folgende, worunter nach meiner Meinung dieſes das weiſeſte war. In jeglicher Gemeinde führte man einmal im Jahr alle heirathbar gewordenen Jungfrauen an einem Ort zuſammen. Um ſie herum ſtellte ſich eine Schaar Männer. Nun ſtand ein Herold auf und fing an jede einzelne zum Kauf auszubieten, zuerſt die ſchönſte von allen, dann nachdem dieſe um eine große Summe Geldes verkauft war, bot er eine andere aus, die nach jener die ſchönſte war; und zwar wurden ſie zum Zweck der Ehe verkauft. Welche nun unter den heirathsluſtigen Babyloniern die Begütertſten waren, überboten ſich wechſelſeitig, um die ſchönſten zu kaufen. Die heirathsfähigen Männer aus dem Volk aber, denen an Schönheit nichts gelegen war, nahmen Geld und dazu die häßlichen unter den Jungfrauen. Nachdem der Herold mit dem Verkauf der ſchönſten fertig war, fing er mit der ungeſtaltetſten an, oder wenn eine einen körperlichen Fehler hatte, bot er dieſe aus, und fragte, wer um die geringſte Summe Geldes dieſe heirathen wolle, bis das Mädchen dem zufiel, der am wenigſten forderte. Das Geld dazu aber kam von den ſchönen Jungfrauen, und ſo ſteuerten die ſchöngeſtalteten die häßlichen, mißgeſtalteten aus. Es durfte aber der Käufer ſein Mädchen nicht ohne Bürgſchaft fortführen, ſondern erſt, wenn er Bürgen geſtellt hatte, daß er ſie wirklich heirathen werde, durfte er ſie mit ſich fortnehmen. — Dieſes alſo war ihr beſtes Geſetz, aber gegenwärtig beſteht es nicht mehr, ſondern ſie haben jetzt etwas anderes ausgedacht, damit die Mädchen nicht zu kurz kommen, noch in fremde Städte fortgeführt würden. Denn nachdem ſich durch die Eroberung ihre Umſtände verſchlechtert haben und ſie in ihrem Vermögen zurückgekommen ſind, läßt jeder aus dem Volk, der nur kümmerlich zu leben hat, ſeine weiblichen Kinder durch Unzucht Geld verdienen“[1].

[1] Lib. I, c. 196.

Ich will dieſer Stelle nur einige Bemerkungen beifügen: erſtens die Jungfrauen wurden bloß für die Ehe verkauft, und der, welcher ein Mädchen für Geld zu ſich genommen, mußte Bürgſchaft ſtellen, daß er ſie entweder ehelichen oder das mit ihr empfangene Geld zurückgeben wolle. Sitte und Geſetz erlaubte ihm nicht ein außereheliches Verhältniß zu derſelben. Dieſer Gebrauch hatte ſich nun allerdings nach der perſiſchen Eroberung verloren; ſeitdem, ſagt Herodotos, oder nun iſt es jedem Bürger, der durch die Eroberung ſeines Wohnorts Schaden gelitten hat, unverwehrt, ſeine Tochter auf eine unſittliche Weiſe Geld verdienen zu laſſen, was z. B. unter den Lydiern und andern Völkern von jeher angenommen war. — Herodotos ſagt alſo ausdrücklich, dieß ſey erſt jetzt ſeit der Eroberung Babylons gewöhnlich[1]. Zu der Zeit alſo, aus welcher ſich der Mylittadienſt in Babylon und der mit ihm zuſammenhängende Gebrauch herſchrieb, herrſchte noch jene ältere Sitte, nach welcher mannbare Jungfrauen entweder an die Meiſtbietenden oder Wenigſtnehmenden verkauft, wohl zu merken für die Ehe verkauft wurden.

Wie vertrügen ſich nun die beiden Erzählungen, wenn auch die, welche ſich auf die angegebene Weiſe der Mylitta weihten, Jungfrauen geweſen wären? Es iſt daher rein unbegreiflich, wie auch Creuzer, nach ſeiner faſt träumeriſchen Art alles mit allem zu verbinden, bei dem Mylittadienſt der lydiſchen Mädchen erwähnen kann, die ſich ihre Mitgift durch Ausſchweifungen verdient[2]. Ausdrücklich ſagt Herodotos, daß dieß in Babylon erſt nach der perſiſchen Eroberung Sitte wurde (auch ſpricht er ja immer nur von γυναῖκες). Auf dieſen ſpätern Stand der Dinge beziehen ſich alſo die Erzählungen, welche man bei Curtius und andern ſpätern Schriftſtellern über babyloniſche Sittenloſigkeit findet[1].

---

[1] Daß aber der Mylittadienſt und der mit demſelben verbundene Gebrauch weit über dieſe Zeit, ins höchſte Alterthum — bis zum Anfang der Nation ſelbſt hinaufreicht, liegt in der Natur deſſelben. Daß er zur Zeit der perſiſchen Herrſchaft über Babylon nicht mehr entſtehen konnte, iſt ſo einleuchtend, daß es gar keiner Auseinanderſetzung bedarf. Einem ſolchen Gebrauch unterwirft ſich ein Volk überhaupt nicht mehr im Lauf ſeiner Geſchichte; er muß gleich zuerſt mit ihm ſelbſt, mit ſeiner Geſchichte entſtanden ſeyn. Der Mylittadienſt war alſo uralt, d. h. ſeit Menſchengedenken einheimiſch in Babylonien. Auch nennt ihn Herodotos ausdrücklich ein einheimiſches Geſetz.

[2] Herod. Lib. I, c. 94. Man vgl. hiezu Strabo Lib. XI extr., wo vom Dienſte der Anaïtis bei den Armeniern die Rede iſt, den Strabo mit dem vergleicht, was Herodotos von den lydiſchen Mädchen erzählt, und woraus die völlige Unähnlichkeit dieſer Gebräuche mit dem babyloniſchen genugſam erhellt.

Waren es nun verehelichte Frauen, γυναῖκες, die auf ſolche Weiſe der Mylitta dienten, ſo erhöht ſich dadurch allerdings die Unbegreiflichkeit eines ſo auffallenden Gebrauchs unter einem Volk, dem die Ehe und eheliche Verbindung ein Gegenſtand ſo großer Sorgfalt war, und nur eine religiöſe (verſteht ſich, eine falſch religiöſe) Vorſtellung war im Stande, urſprünglich einen ſolchen Gebrauch einzuführen und zu beglaubigen. Uebrigens gerade der Umſtand, daß die Entfernung von dem älteſten Gott als Ehebruch empfunden wurde — ein Gefühl, das bei den nächſten Völkern ſchon verloren iſt, das Volk Iſrael ſchon muß daran erinnert werden — gerade jener Umſtand deutet noch auf das erſte Erſchrecken des Bewußtſeyns und bezeichnet die Babylonier wohl überhaupt als die älteſten Verehrer der Urania.

Indeß ſind nun weiter zwei Anſichten möglich. Entweder, daß jener Gebrauch, durch den ſie ſich der Mylitta weihten, alſo dem ausſchließlichen Gott abſagten, daß dieſer gleichſam als Hohn und Verſpottung jener früheren Gewalt, der ſie ſich hiemit entzogen, gemeint war. Darin wäre dann ein pſychologiſcher Zug erkennbar, der in der Geſchichte des Aberglaubens allezeit nicht ſelten wahrgenommen wird. Insbeſondere wird jeder, der die Erſcheinungen, welche die erſte Entſtehung der Mythologie begleiten, aufmerkſam beobachtet und verfolgt hat, die Bemerkung gemacht haben — und wir ſelbſt werden in der Folge noch mehrmals Gelegenheit haben dieſe Bemerkung zu machen —, daß jederzeit die Verehrung zuerſt hervortretender weiblicher Gottheiten durch Ungebundenheit, durch ausſchweifende, zügelloſe Luſt ſich verkündet. Denn jede ſolche weibliche Gottheit deutet auf die Ueberwindung eines frühern

---

[1] Bei Curtius heißt es V, 1: Nihil urbis ejus corruptius moribus, nihil ad irritandas illiciendasque immodicas voluptates instructius. Liberos conjugesque cum hospitibus stupro coire, modo pretium flagitii detur, parentes maritique patiuntur.

Princips hin, von deſſen erdrückender Gewalt ſich das Bewußtſeyn plötzlich befreit fühlt, während es dagegen einem andern Princip, das es noch nicht faſſen kann, ſich Preis gegeben fühlt, und ſo gleichſam ſeiner ſelbſt ohnmächtig, taumelnd wird. Die Furcht und das Entſetzen vor einer frühern Gewalt, wenn dieſe plötzlich zuſammenſinkt oder vernichtet wird, verwandelt ſich natürlicherweiſe in Hohn und Spott gegen dieſelbe. Man darf, um dieß zu begreifen, nur Acht geben, wie ein ſklaviſch geſinntes Volk ſich benimmt gegen einen plötzlich geſtürzten Gewaltherrſcher oder einen Großen, der eine mißbrauchte Macht unverſehens verliert. Wenn alſo jene Handlung, die eine öffentliche war, als eine Verſpottung der früheren Gewalt betrachtet wurde, ſo wäre damit nichts angenommen, was nicht in der menſchlichen Natur läge. Jedoch aus der Erzählung des Herodotos erhellt nicht, daß die babyloniſche Frau jenes Geſetz mit Luſt erfüllt, es war ein Opfer, das ſie brachte, unſtreitig ein ſchmerzliches Opfer. Das Opfer war kein freiwilliges. Nach jener Stelle des apokryphiſchen Buchs (Baruch[1]) ſitzen die Weiber vor dem Tempel der Mylitta „mit Stricken" umgürtet, erſcheinen alſo recht eigentlich als prava religione obstrictae. Der Mann, dem die aufgerufene Frau folgt, iſt nicht der Mann ihrer Wahl, ſie folgt ihm nicht aus Verehrung; denn auch dem unanſehnlichſten gehorcht ſie; nicht aus Eigennutz; denn auch der geringſte Preis genügt, und auch dieſer gehört nicht ihr, ſondern dem Tempelſchatz. In allen dieſen Zügen ſehen wir ein unabweisliches Verhältniß des Bewußtſeyns zu dem neuen Gott, der dem erſten ausſchließlichen folgt, und der in Babylon noch nicht einmal mit Namen genannt, deſſen Kommen nur indirekt angedeutet iſt. Wir ſehen das Bewußtſeyn im Zuſtande der erſten Anwandlung des zweiten Gottes, wo er noch nicht einmal eigentlich ausgeſprochen iſt. Auch das aber war nicht zufällig, daß dieſes noch ſtumme Bewußtſeyn in einer ſolennen Handlung ſich ausdrückte. Gerade weil das Bewußtſeyn kein freies Verhältniß zu ſeinen Vorſtellungen hat, weil es die Vorſtellung des Gottes noch nicht einmal ausſprechen kann, darum muß es ſie durch äußerliche, und zwar durch eine feierliche Handlung ausdrücken. Darin wird die Realität jener Vorſtellungen am Beſtimmteſten erkannt. Weil jedoch Beiſpiele hier mehr als Raiſonnement wirken, ſo will ich zum Beweis, wie mächtig in dem ganzen Alterthum, und zwar je höher wir in daſſelbe hinaufſteigen, deſto mächtiger, dieſer Drang zur äußern Darſtellung einer Vorſtellung war, zum Beweis davon will ich eine Reihe von Beiſpielen aus demſelben Kreis anführen, zunächſt aber eines aus einem ganz andern Kreis, aus dem A. T., von welchem wir ſchon vorläufig geſehen, daß es die Verbindung des Volks mit Jehovah mit dem ehelichen Bande vergleicht. Was ich aber hier anführen will, iſt ſogar eine von Jehovah befohlene Handlung.

---

[1] Kap. 6, 42.

Von allen Propheten des A. T. bedient ſich Hoſeas vielleicht am häufigſten jenes von dem Ehebruch hergenommenen Gleichniſſes. Nun eben dieſem Propheten ſagt Jehovah gleich im Anfang ſeines Propheten-Amts: „Gehe hin und nimm ein ehebrecheriſch Weib, denn das Land iſt dem Herrn untreu durch Ehebrecherei", und dieſer Befehl wird vollzogen, denn es heißt: „Und er (der Prophet) nahm Gomer, die Tochter Diblaims". — Späterhin[1] ſpricht der Herr noch einmal zu ihm: „Gehe noch einmal hin und buhle um ein buhleriſch, ehebrecheriſch Weib, wie denn der Herr um die Kinder Iſrael buhlt, und ſie doch ſich zu fremden Göttern kehren und mit ihnen buhlen um Kuchen" (eine Anſpielung auf die Opferkuchen, die heidniſchen Göttern dargebracht wurden); auch hier wieder folgt die Erzählung: „Und ich ward mit einem Weib eins um 15 Silberlinge und ſprach zu ihm: Halte dich zu mir eine Zeitlang und buhle nicht, denn ich will mich auch zu dir halten".

In dieſem Beiſpiel oder vielmehr dieſen zwei Beiſpielen geſchieht nur auf andere Weiſe daſſelbe, was wir für unſere Erklärung des Mylittadienſtes in Babylon angenommen haben.

Man iſt heutzutage gewohnt, dergleichen Handlungen mit einem Lieblingswort ſymboliſche Handlungen zu nennen. Aber es gibt deren, die wohl mehr als nur ſymboliſch ſind. Symboliſche Handlungen ſind nur als freie, überlegte zu denken, dieſe aber ſind nicht freie, ſondern durch einen inneren, wirklichen Zuſtand unmittelbar gebotene, gleichſam inſpirirte Handlungen. Wir werden in der Folge fanatiſche Prieſter kennen lernen, die in heiliger Wuth ſich ſelbſt entmannen. Creuzer ſagt zur Erklärung, ſie haben damit die gegen die winterliche Sonnenwende abnehmende Zeugungskraft der Sonne ſymboliſch ausdrücken oder darſtellen wollen. Glaube eine ſolche Erklärung, wer es kann. Ich kann nicht glauben, daß einer ſolchen froſtigen Idee zu lieb irgend ein Prieſter ſich entmannt hätte. Jene Handlung geſchah vielmehr zur Nachahmung eines, wie Uranos, entmannten Gottes; denn das Bewußtſeyn iſt in dieſem ganzen Proceß ſo eins mit dem Gott, ſo verwachſen mit ihm, daß es alles, was ihm ſelbſt widerfährt, empfindet, als ob es dem Gott widerfahre und umgekehrt.

---

[1] Kap. 3, 1.

Nun aber andere Beiſpiele dieſer ſogenannten Symbolik, und zwar aus eben dieſem Kreiſe (der Urania).

Wir haben früher gezeigt, daß Urania nur der weiblich gewordene Uranos ſey. Die Vorſtellung dieſer erſten weiblichen Gottheit war darum auch nicht die Vorſtellung einer bloß weiblichen, ſondern einer aus männlich weiblich gewordenen. Auch dieſe Beſtimmung nun ſuchte das Bewußtſeyn feſtzuhalten. Dieſe Beſtimmung wurde dadurch ausgedrückt, daß die Gottheit bald als weiblich mit männlichen, bald umgekehrt als männlich mit weiblichen Attributen vorgeſtellt wurde. Ein Beiſpiel der erſten Art iſt die gewaffnete und kriegeriſche weibliche Gottheit zu Paſargadä (zugleich mit ein Beweis, daß die Mitra den Perſern nicht fremd war), die wir mit der von Pauſanias erwähnten kriegeriſchen und Waffen tragenden Aphrodite zu Kythere vergleichen. Ein Beiſpiel der umgekehrten Art iſt jenes Bild der Aphrodite auf Kypros, von dem Macrobius berichtet, daß das Bild bärtig von männlicher Statur mit einem Scepter in der Hand, aber mit weiblicher Kleidung vorgeſtellt ſey; offenbar um anzuzeigen, daß dieſe weibliche Gottheit nur eine äußerlich mit Weiblichkeit angethane, innerlich aber noch immer männliche, daß ſie gleichſam nur eine verkleidete männliche Gottheit ſey. Dieſe männliche Aphrodite wurde eben darum auch *Ἀφρόδιτος* genannt[1].

---

[1] Saturn. Lib. II, c. 8: Signum ejus (Veneris) est Cypri barbatum

Dieſer Begriff eines bloß relativ weiblichen Weſens, der dem Bewußtſeyn durch einen innern Vorgang gleichſam unmittelbar eingegeben war, wurde alſo auf dieſe Art in dem *Bild* der Gottheit vorgeſtellt.

Aber damit begnügte ſich das Gefühl noch nicht, ſondern weil dieſer Uebergang von Männlichkeit in Weiblichkeit nur vorgeſtellt wurde als ein in beſtändigem Aufſchluß geſchehender, ſo entſtand das Bedürfniß, auch durch *Handlung* dieß auszudrücken. Dieß geſchah, indem z. B. nach dem Zeugniß des Philochoros eben jener männlichen Aphrodite die Männer in weiblicher Kleidung, die Weiber in männlicher opferten — alſo bei dem Opfer ſich verkleideten [1]. Hier haben *Sie* alſo wieder ein Beiſpiel von der mimiſchen Darſtellung eines innern Vorgangs. Eben dahin gehört auch, was Julius Firmicus von den Prieſtern der aſſyriſchen Aphrodite (alſo eben der Mylitta) erzählt, daß ſie (die Prieſter) ihr Geſicht verweiblichen, die Haut glätten und durch weiblichen Anzug das männliche Geſchlecht ſchänden, oder, um die lateiniſchen Worte ſelbſt anzuführen: aliter ei servire nequeunt, nisi effeminent vultum, cutem poliant, et virilem sexum ornatu muliebri dedecorent [2]. Daß aber nicht bloß Prieſter, ſondern auch Verehrer dieſer Gottheit überhaupt ſich auf dieſe Weiſe verkleideten, erhellt aus der ſchon angeführten Stelle des Philochoros, und beſonders aus dem Geſetz, welches unter den moſaiſchen vorkommt und die Allgemeinheit dieſes Gebrauchs in jenem Zeitalter ſchon allein beweiſen würde: Ein Weib ſoll nicht Mannsgeräthe (d. h. Mannskleider) tragen, und ein Mann ſoll nicht Weiberkleider anthun. Denn daß in dieſem Verbot nicht Verkleidungen im Allgemeinen, wie ſie ja auch heutzutage noch ſtattfinden und tolerirt werden, ſondern Verkleidungen, mit denen eine abgöttiſche Abſicht

---

corpore, sed veste muliebri, cum sceptro ac statura virili, et putant, *eundem marem et feminam* esse. Aristophanes eam Ἀφρόδιτον appellat.

[1] De Error. profan. rell. p. 6.

[2] Saturn. loc. cit.: Philochorus quoque in Atthide eundem affirmat esse Lunum, nam etsi sacrificium facere *viros cum muliebri veste*, mulieres cum *virili* veste. Vergl. auch Servius zu Aeneid. Lib. II, v. 632. — Vergl. Maimonides, Mor. Nev. III, 27.

verbunden war, gemeint ſind, erhellt aus dem Zuſatz: Wer ſolches thut, iſt dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel[1].

Hier haben wir alſo ganz klare Beiſpiele, wie die von jenem Aberglauben Ergriffenen ſich berufen und aufgefordert fühlen, das, was innerlich in ihrem Bewußtſeyn vorging, äußerlich und zwar an ſich ſelbſt nachzubilden.

Eine noch weiter gehende Nachbildung des relativen weiblich Werdens will ich nicht erwähnen; ſie übertrifft ſelbſt den babyloniſchen Greuel. Es iſt genug, an die Kediſchim[2] zu erinnern, die im A. T. in Verbindung mit Aſtharoth, d. h. mit der Aſtarte, einem andern Namen der Urania, erwähnt werden. Der griechiſche Name der männlichen Hierodulen ſcheint nur Ueberſetzung dieſes orientaliſchen. Eine große Menge ſolcher männlichen Hierodulen erwähnt Strabo, beſonders da, wo er von dem Dienſt der Göttin Komana in Kappadokien ſpricht[3]. Der Dienſt dieſer Göttin Komana, welche Strabo Ἐνυώ, Bellona, nennt, die alſo auch mit männlichen Attributen vorgeſtellt wurde und deren Feſte mit kriegeriſchen Tänzen gefeiert wurden, war einer der älteſten Zweige der Verehrung der Urania[4]. Eben hieher gehören auch die Schändlichkeiten der ſabaziſchen Orgien, über welche in dem ganzen Alterthum nur Eine Stimme iſt. Sabazios iſt wie der Name zeigt, der Gott des Zabismus — der Himmelsgott —, aber der weichlich, weiblich gewordene, daher die Ausſchweifungen bei ſeinen Myſterien, deren Beſchaffenheit man ganz aus dem Verfahren des römiſchen Senats gegen ſie kennen lernen kann, das Livius im 39. Buch ausführlich erzählt[5].

---

[1] 5. Moſ. 22, 5. Vgl. Spencer, de legg. Hebr. ritu. Lib. II. c. 29.

[2] B. 2. Kön. 23, 7. Hieher gehört auch die von Heſychius angeführte beſondere Bedeutung von Τεράν.

[3] L. XII bald zu Anfang: Πλεῖστον μέντοι τῶν θεοφορήτων πλῆθος, καὶ τὸ τῶν ἱεροδούλων ἐν αὐτῇ.

[4] Creuzer Th. II, S. 29. — Plutarch im Sulla, cap. 9, vergleicht ſie mit der Athene.

[5] cap. 8—19. — Dieſe ſogenannten Myſterien beziehen ſich alſo allerdings auf den Gott des Zabismus, aber (wie ihr Inhalt näher zeigt) des ſchon auf dem Uebergang befindlichen. Dieſe in Aſien entſtandene Feier mag ſich dort auch das nachfolgende Jahrhundert erhalten haben, vielleicht ſchon dort ins Geheimniß zurück-

Doch es mag an dieſen Anführungen genug ſeyn; denn ich glaube nach dieſen Beiſpielen wird jeder Zweifel verſchwunden und die Richtigkeit unſerer Erklärung jenes babyloniſchen Gebrauchs hinlänglich begründet ſeyn.

Eben daher, d. h. von dem Punkt, wo wir jetzt ſtehen, ſchreibt ſich der Greuel, junge Knaben zu verſchneiden, um auf dieſe Art das Männliche weiblich zu machen, ein Greuel, der ſeit den älteſten Zeiten im Orient einheimiſch, leider bis in die chriſtliche und bis in unſer Jahrhundert ſich fortgeſetzt hat. Dieſe Sitte kommt von den Babyloniern her; wenigſtens läßt ſie Hellenikus von dieſen zu den Perſern übergehen, und Herodotos erwähnt unter den Einkünften des perſiſchen Königs 500 verſchnittene Knaben, welche Babylon und das übrige Aſſyrien ihm jährlich liefern mußte. Es ſcheint alſo, daß in Perſien ſelbſt keine Knaben verſchnitten wurden.

Ich habe nun das, was früher aus dem Innern der mythologiſchen Entwicklung ſelbſt abgeleitet worden, auch thatſächlich, hiſtoriſch nachgewieſen, nämlich 1) daß Urania der Wendepunkt iſt zwiſchen dem frühern noch unmythologiſchen Zabismus und dem ſpätern mythologiſchen

gedrängt durch eine ſpätere Religion und nur noch in der Form von Myſterien begangen, um ſo gewiſſer völliger Corruption anheimgefallen ſeyn. Dem römiſchen Bewußtſeyn aber waren die Sabazien völlig fremd: ſie hatten ſich etwa im ſechsten Jahrhundert der Stadt eingeſchlichen und — unter dem Deckmantel des Geheimniſſes — vielleicht nicht allzulange beſtanden, als der römiſche Senat von ihnen Kunde erhielt und gegen ſie ein peinliches Verfahren einleitete. Die Sabazien waren alſo in Rom niemals in anderer Form als in der einer religio peregrina. Der Einfluß ſolcher, vom eigentlichen römiſchen Bewußtſeyn zurückgeſtoßener fremder Religion war eines der Vorzeichen des inneren, moraliſchen Verfalls der Republik, wie denn ſpäter zur Kaiſerzeit eindringende fremde Religionen und Ceremonien im römiſchen Reich, wo ſie jedoch nie aus dem Dunkel des Geheimniſſes hervortraten, die Symptome des Untergangs der altväterlichen Religion nicht nur, ſondern des Staats ſelbſt waren. Schon zu Tiberius Zeiten war Rom voll orientaliſchen Aberglaubens. Unter den nachfolgenden Kaiſern verbreiteten ſich beſonders die Mithriaca (scil. mysteria) über den ganzen Umfang des römiſchen Reichs. Die Iſiaca waren noch früher in Rom eingedrungen. In dem Verhältniß als die mythologiſche Religion ihrem Ende ſich zuneigte, griff man wieder in die Vorzeit zurück, und hoffte, wie es oft geſchieht, unter alterthümlicher Form noch behalten zu können, was bereits dem Untergang zueilte.

Polytheismus, daß ſie eben den Uebergang von jenem zu dieſem macht, wie ſie denn eben darum auch Herodotos vorzeitlich als Gottheit der älteſten, alſo erſten zum geſchichtlichen Leben übergegangenen Völker erwähnt; 2) daß dieſe Gottheit nicht gedacht wurde als urſprünglich weiblich, ſondern als aus männlich weiblich gewordene. Alle zuletzt angeführten Gebräuche ſind nichts anderes als Abbildungen, Wiederholungen jenes Uebergangs aus Männlichkeit in Weiblichkeit; ſie drücken zu gleicher Zeit aus, daß jene Weiblichkeit eine bloß relative iſt und daſſelbe, was gegen ein Höheres weiblich ſich verhält, an ſich männlich iſt und umgekehrt — wie uns denn an der Stelle der weiblichen Gottheiten bald wieder männliche erſcheinen werden. Es erhellt hieraus zugleich, daß in allen männlich-weiblichen Gottheiten nicht, wie man es gewöhnlich nimmt, ein monſtröſes Zugleich- oder Zuſammenſeyn beider Geſchlechter, ein wirklicher Hermaphroditismus, gedacht wird; ſie ſollen vielmehr eben nur den Uebergang ausdrücken oder den Begriff feſthalten, daß das nun weiblich Geſetzte doch nicht ein urſprünglich Weibliches, ſondern ein nur in Weiblichkeit umgewandeltes Männliches iſt, das ſich in andern Beziehungen auch als ein ſolches zeigen kann.

Das Bewußtſeyn, welches zu der Vorſtellung einer in Weiblichkeit herabgeſetzten Gottheit nur durch eine Art von unwillkürlicher Kriſis gelangen konnte, mußte um ſo mehr den Begriff der bloßen Relativität derſelben feſthalten, und leichter gelang ihm dieß, als ſpäter der Wiſſenſchaft, den Begriff des relativ nicht Seyenden, in ſich ſelbſt aber Seyenden wieder aufzufinden, ohne den, wie beſonders Platon gezeigt hat, kein ſicherer Schritt in der Erkenntniß möglich iſt.

Aber jene Umwandlung kann auch nur geſchehen, inwiefern in demſelben Vorgang dem Bewußtſeyn der andere höhere Gott wird. Jene weibliche Natur kann die Stelle, an der ſie zuvor war und zu ſeyn trachtete, das Centrum, nicht verlaſſen, ohne an derſelben Stelle den andern Gott zu ſetzen oder ſtatt ihrer zurückzulaſſen. Dieß der dritte Punkt. Weder urſprünglich, noch an ſich, nur gegen den Höhern iſt ſie weiblich, peripheriſch. Dieſen nothwendigen Zuſammenhang und die gleichzeitige Erſcheinung der Göttin und des Gottes konnten wir in dem, was Herodotos von dem Dienſt der babyloniſchen Mylitta berichtet, nur, ſo zu ſagen, indirekt nachweiſen. Dagegen finden wir eben dieſe Gleichzeitigkeit entſchieden und deutlich ausgeſprochen, wenn wir nach Anleitung des Herodotos, der, wie Sie ſich erinnern, die weibliche Gottheit der Perſer von den Aſſyriern und von den Arabiern herleitet, wenn wir mit Herodotos jetzt zu den Arabiern übergehen, die ich mit Herodotos ſo nennen will, um ſie von den insgemein ſo genannten Arabern, den Arabern der Wüſte, zu unterſcheiden. Denn die arabiſchen Nationen waren bekanntlich in dem ſogenannten wüſten Arabien Nomaden, in dem glücklichen Arabien ackerbautreibende Völker, die ſich durch Fleiß und Handel bereicherten.

Von dieſen alſo, welche er ſchon gelegentheitlich der Perſer im erſten Buch erwähnt hat, ſagt Herodotos im dritten Buch: „Sie halten den Dionyſos allein für Gott und die Urania“[1]. Hier wird er alſo zuerſt genannt, jener den Aſſyriern noch unbekannte und ungenannte Gott, der ſich bis dahin dem Bewußtſeyn nur noch als ein fremder, von ferne her kommender angekündigt hatte; er wird von Herodotos natürlich mit ſeinem griechiſchen Namen genannt — denn Herodotos, dem alle dieſe Begriffe nicht, wie neuern Mythologen, als bloß zufällig entſtandene erſchienen, der vielmehr ſelbſt noch ein Gefühl ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit hatte, konnte kein Arg daraus haben, dieſen Gott, wo er ihn fand, mit dem griechiſchen Namen zu belegen, wie auch wir eben darum keinen Anſtand nehmen werden, da, wo es darauf ankommt, den allgemeinen Begriff irgend einer Gottheit zu bezeichnen, ſie mit dem griechiſchen Namen zu nennen, ohne darum dieſe Gottheit gleich im Anfang ſchon mit allen den Beſtimmungen zu denken, die ſie ſpäter erſt im griechiſchen Bewußtſeyn erhält. — Dionyſos, jener zweite Gott, iſt den ganzen mythologiſchen Proceß hindurch ein kommender, ein im Kommen begriffener — denn erſt im Ende und Ziel dieſes Proceſſes hat er ſich vollſtändig verwirklicht. Dieß verhindert uns aber nicht, ihn auch gleich im Anfang mit dem Namen des Dionyſos

[1] L. III, c. 8: *Διόνυσον δὲ θεὸν μοῦνον καὶ τὴν Οὐρανίην ἡγέονται εἶναι.* Vergl. Arrian. VII, 20. Strabo XVI, 1 (p. 741).

zu belegen, wenn er gleich hier nicht die Beſtimmungen haben kann, die er am Ende hat.

Um jedoch auch für die, welche in der hiſtoriſchen Kenntniß der Mythologie etwa noch Neulinge ſeyn möchten, verſtändlich zu ſeyn, will ich bemerken, daß man freilich manches ältere Compendium der Mythologie durchleſen könnte, ohne auf den Namen des Dionyſos zu ſtoßen, oder ihn anders als in Parentheſe bei dem gewöhnlichern, weil den Römern gebräuchlichern, Namen Bacchus zu finden, bei dem man nur an den Gott des Weins zu denken gewohnt iſt und der beſonders durch den Mißbrauch vieler Dichterlinge gar ſehr abſchätzig geworden. Bacchus iſt zwar auch ein griechiſcher Name des Dionyſos. Aber er bezeichnet bei den Griechen nicht den Dionyſos überhaupt, ſondern einen beſtimmten Begriff des Dionyſos. Wir werden uns eben darum ſtets nur dieſes griechiſchen Namens bedienen, der zugleich der allgemeine iſt. Auffallend wird auch dem, der an die gewöhnlichen Compendien gewöhnt iſt oder auch nur die Theogonie des Heſiodos im Auge hat, die Ordnung ſeyn, in welcher wir die Gottheiten folgen laſſen. Warum ſie aber in der Theogonie zum Theil in ganz anderer Folge erſcheinen, wird ſich ſpäterhin als ganz natürlich erklären. Es gehört mit zu den großen Verdienſten Creuzers, daß er unter den Neueren zuerſt den Dionyſos wieder aus der Vergeſſenheit gezogen, an die ihm gebührende Stelle geſetzt und überhaupt geahndet hat, daß in der Dionyſoslehre ein Schlüſſel der ganzen griechiſchen Mythologie gegeben ſey. So viel nun davon. Was aber die Stelle des Herodotos betrifft, ſo kann es nicht zufällig ſeyn, daß er ſich auf dieſe, im Grunde widerſprechende Art ausdrückt: „ſie (die Arabier) halten den Dionyſos und die Urania allein für Gott", da es eigentlich heißen ſollte: ſie halten den Dionyſos und die Urania allein für Götter. Es iſt daher ſchwerlich in den Worten zu viel geſucht, wenn man den Sinn darin findet, daß nach der Vorſtellung der Arabier die beiden Gottheiten nur als eine unzertrennliche, zuſammengehörige betrachtet werden, wie ſie in der That ſind, indem Urania nur da iſt im beſtändigen Setzen oder Gebären des andern Gottes, und als Mutter gleichſam keinen Augenblick gedacht werden kann ohne dieſen, der Gott aber ebenfalls nur da iſt im beſtändigen Geboren- und Geſetztwerden durch die erſte. Urania iſt nicht bloß Urania, ſondern die den Dionyſos in ſich verborgen (inqualirt) hat. Daß dieß nicht nur die Meinung des Herodotos, ſondern die Vorſtellung der Araber ſelbſt war, erhellt aus den Namen, wie ſie Herodotos gibt. „Sie nennen, ſagt Herodotos den Dionyſos Urotal (nach der gewöhnlichen Leſart), die Urania aber Alilat". Das Letzte hat man auf verſchiedene Art zu erklären geſucht[1] und wunderlich genug an die einfachſte Erklärung nicht gedacht. Al iſt der bekannte arabiſche Artikel, wie in ſo vielen andern arabiſchen Wörtern, die in die neuern occidentaliſchen Sprachen übergegangen ſind, z. B. Algebra. Ilat iſt (wiewohl begreiflicher Weiſe bei muhamedaniſchen Schriftſtellern nicht vorkommend) das Femininum von Ilah oder Elah, ein Gott; Al-Ilat alſo iſt kein nomen proprium, ſondern bedeutet die Göttin ſchlechthin. Der andere arabiſche Name Ἀλίττα, den Herodotos da anführt, wo er von den Perſern ſpricht, wenn man ihn nicht nur für eine andere Form von Alilat halten will, wird am wahrſcheinlichſten aus dem arabiſchen Waleda oder Walida erklärt, was Herodotos im Griechiſchen, welches das u als Conſonant oder ein w nicht kennt, nicht wohl anders als Alitta ſchreiben konnte. Nach dieſer Erklärung heißt Alitta nichts anders als die Gebärerin, die Mutter. — Der Name des arabiſchen Dionyſos iſt Urotal, wie ſeit Weſſeling allgemein im Text ſteht. Die früheren Ausgaben hatten Urotalt, eine Bodlejaniſche Handſchrift, die Pococke anführt[2], hat ſogar Urotalat. Ich bin ſehr geneigt, dieß für die richtige zu nehmen. Nehmen wir nun dieſe Leſart an, ſo bedeutet (eine unzähligemal beſonders in Namen vorkommende Verwechslung von r und l vorausgeſetzt) Urotalt oder Ulodalt oder Ulod-Allat (vom zuſammengezogenen Allah) nichts anderes als der Sohn, das Kind der Göttin[3].

---

[1] Man hat es aus dem arabiſchen Hilal abgeleitet, was Mond bedeutet (eigentlich nur das erſte Licht nach dem Neumond); aber von dem Mond iſt hier nicht mehr die Rede.

[2] ſelbſt von dem neueſten Herausgeber nicht bemerkt.

[3] Warum wurde wohl nicht das gewöhnliche Ibn (= Sohn) gebraucht? Eben weil gemein und gewöhnlich. — In maronitiſchen Familien, ebenſo bei den weſtlichen

nes Verhätniß der Zuſammengehörigkeit iſt alſo auch in den Namen sgedrückt [1].

Wir haben demnach jetzt den zweiten (den relativ geiſtigen) Gott s nothwendiges Correlatum der Urania, d. h. der weiblich gewordenen ottheit, gerade ſo wie wir ihn aus dem nothwendigen Gang des ythologiſchen Proceſſes deducirt hatten, auch hiſtoriſch nachgewieſen.

---

rabern wird zwar der Name ganzer Stämme auch auf die ſonſt gewöhnliche Weiſe gebildet, z. B. Beni Amer, aber weit häufiger, wie ſchon aus Zeitungen lernen, mit Uled, z. B. Uled Maadi; übrigens auch bei einzelnen Namen ndet ſich dieſe Zuſammenſetzung, z. B. der Kaid eines Beduinenſtamms in der ähe von Bona Uled Seliman; ein Kabylenhäuptling Uled-Uraba. Bei Stämmen enblirt.

[1] Die weitere Ausführung dieſer etymologiſchen Bemerkungen enthält ein beſonderer, ſpäter mitzutheilender Vortrag des Verfaſſers „über die arabiſchen Namen des Dionyſos". D. H.

Dreizehnte Vorleſung.

Wir ſind, nachdem die urſprüngliche Einheit und Ausſchließlichkeit des Zabismus gebrochen, und ebenſowohl auch diejenige Einheit aufgegeben iſt, welche das Bewußtſeyn in der perſiſchen Lehre noch zu behaupten ſuchte — wir ſind jetzt aus der Einheit heraus zur wirklichen Zweiheit und ſomit an den Anfang des von nun an unaufhaltſam fortſchreitenden mythologiſchen Proceſſes geſtellt. Kein Wunder, wenn das ſpätere, der Enge des Zabismus entkommene, dieſem Proceß nun völlig dahingegebene und ſich deſſelben freuende Bewußtſeyn die erſte Erſcheinung jener weiblichen Gottheit als einen Sieg feierte; ich erinnere nur an die ſiegbringende Aphrodite, an die Venus victrix der Römer, die hieher gehören. Eben dieß liegt, wie wir geſehen, im Namen der Mylitta = Zuflucht-, eigentlich Bleib- und Wohnſtätte. Dieſe erſte Niederwerfung (da die verzehrende Kraft übernatürlich gebeugt iſt. Kraft nämlich iſt nur im Gegenſatz des reinen Seyns, im reinen Seynkönnen. Das Seyn, das lautere, iſt unvermögend; denn es iſt der Gegenſatz des Könnens — [der Sohn kein Leben in ſich] —) dieſe erſte Niederwerfung oder Zugrundlegung, dieſe Katabole, welche erſt dem folgenden Proceß zu einer Unterlage, zu einem Stoff verhilft, iſt nicht weniger auch ein Wendepunkt in der Wiſſenſchaft, die ohne dieſes vermittelnde nie in die concrete Wirklichkeit hereinkommen könnte. Die Philoſophie der Mythologie iſt nicht der Intention, aber der Sache nach Naturphiloſophie — in höherer Sphäre —. Dieſer Vorgang, in welchem das erſt unnahbare, ausſchließlich Eine ſich zum Stoff, zur Unterlage macht, kann eben darum auch als ein Herauswenden dieſes Einen, als eine universio betrachtet werden. Das Bewußtſeyn, dem auf dieſe Art der Gott ſich materialiſirt hat, hat aber dieſen nun nicht weniger an ſich, als zuvor, im Gegentheil hält es den Gott nun erſt in der Materie oder als materiellen feſt, der ihm zuvor übermateriell war. Das Bewußtſeyn hat ſich mit dem Gott gleichſam verſetzt; es kann nun erſt recht eigentlich das mit dem Gott behaftete heißen. Der materialiſirte Gott, derſelbe, der er auch zuvor war, in ſich noch immer = B, nur relativ gegen den höheren Gott hat er ſich paſſiv, materiell gemacht. Durch ſein Ausweichen, ſein peripheriſch Werden hat er ſich dieſem nur erſt zugänglich gemacht (ei obnoxium). In dem frühern Moment war der höhere Gott für das Bewußtſeyn abſolut ausgeſchloſſen, das Bewußtſeyn völlig blind für denſelben. Im gegenwärtigen Moment iſt er aber doch nur als Potenz zugelaſſen, als der noch nicht als wirklicher iſt, ſondern ſich zu verwirklichen hat. Der gegenwärtige Moment geht alſo gerade nur bis zur Geburt des relativ höheren Gottes, der nun eben erſt im Seyn angekommen, als Potenz geſetzt und gewußt iſt; von einer Wirkung des Gottes iſt noch nicht die Rede. Aber an dieſen Punkt knüpft ſich nun ſogleich die Wirkung des Gottes, alſo der wirkliche Proceß an. Denn er iſt, wie wir wiſſen, nicht frei, zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern ſowie ihm nur Raum oder Möglichkeit gegeben iſt zu wirken, der nothwendig, der ſeiner Natur nach wirkende. Seine Wirkung beſteht aber bloß darin, das ihm entgegenſtehende nicht ſeyn Sollende wieder ins nicht Seyn zu überwinden; er hat daher keinen andern Willen, als dieſes gegen ſeine Beſtimmung wirkend Gewordene, in das Weſen, in das lautere Seynkönnen, und dadurch in das Gottſetzende, das es urſprünglich war, wieder umzuwenden[1].

---

[1] Es ſind zwei Momente, die wir in der geſchichtlichen Erſcheinung des zweiten Gottes unterſchieden haben, jeder von einem anderen Volke repräſentirt: 1) Der, wo ſich der zweite Gott nur erſt ankündigt, noch gar nicht in das Seyn eingetreten iſt, alſo auch nicht benannt (durch einen Namen unterſchieden) wird. Dieſer Moment iſt in dem Bewußtſeyn der Babylonier zu erkennen. 2) Der, wo er, wenn auch als bloße Potenz, doch wirklich eingetreten iſt in das Seyn, und

Im Verhältniß gegen den zweiten höhern Gott erſcheint demnach jenes außer ſich geſetzte Princip als ein doppeltes. Es iſt das außer ſich geſetzte, aber das wieder innerlich geſetzt, zu ſich ſelbſt zurückgebracht werden kann — nicht durch ſich ſelbſt, aber durch die Wirkung eines andern Gottes. Hier ſtellt ſich alſo die unüberwindliche Doppelſeitigkeit jener erſten Natur nur in umgekehrtem Sinn wieder her; ſie iſt auch hier wieder Δυάς. Wie ſie urſprünglich das Geiſtige war, aber das ungeiſtig ſeyn konnte, ſo iſt ſie hier das Ungeiſtige, aber das geiſtig wieder ſeyn kann. Als das zweierlei ſeyn Könnende, während der Gott nur einerlei ſeyn kann und nur Eins wollen kann, verhält es ſich gegen dieſen als Dyas gegen die Monas, und daher nach alter Lehre als weiblich gegen Männliches. Aber es iſt auch in ſich ſelbſt beides, denn von der einen Seite dem Gott zugänglich und geneigt ſich von ihm überwinden zu laſſen, verhält es ſich als weiblich, von der andern aber ſich ihm widerſetzend, und ſofern es im blinden Seyn beſtehen will, iſt es männlich. In dieſer Stellung gegen den höhern vorzugsweiſe wirkenden Gott liegt der Grund, warum auch die aus ihm hervorgehenden Götter, die wir ſubſtantiell nennen, weil ſie nämlich aus der Subſtanz jenes jetzt überwindlich werdenden Princips, des materiell gewordenen B entſtehen, und nur verſchiedene Formen, Geſtalten des B ſind, warum dieſe während des ganzen folgenden Proceſſes ſtets in doppelter Geſtalt, theils männlich, theils weiblich erſcheinen.

daher nun auch mit Namen genannt wird. Dieſer Moment im Bewußtſeyn der Arabier. Aber unmittelbar an dieſen Moment ſchließt ſich nun der eigentliche Proceß an, zu welchem der vorhergehende der καταβολή (der Materialiſirung des zuerſt geiſtigen Gottes) nur den Stoff oder die Unterlage (das ὑποκείμενον) gegeben hat. Der höhere, erſt vom Seyn ſchlechthin ausgeſchloſſene, jetzt wenigſtens als Potenz oder als Subjekt zugelaſſene und geſetzte Gott hat die Aufgabe, durch Ueberwindung des ihn nur als Potenz zulaſſenden und inſofern noch immer ihm entgegenſtehenden Seyns ſich zu verwirklichen, d. h. ſich in den urſprünglichen Actus wieder herzuſtellen (B iſt das e potentia ad actum Hervorgetretene, das wieder Potenz, A² iſt das ex actu in potentiam geſetzte, das wieder Actus werden ſoll — ſie ſtehen ſich beide entgegen). Die natürliche Wirkung des als Potenz Geſetzten iſt, das außer ſich ſeyende Princip, das bis jetzt nur noch Gegenſtand einer möglichen Ueberwindung iſt, wirklich zu überwinden.

Daß dieſe Erklärung die richtige iſt, erhellt daraus, daß es namentlich in der griechiſchen Theogonie oder Göttergeſchichte ſtets die Gattin, alſo die weibliche Seite des herrſchenden Gottes iſt, die mit dem Fortſchreiten, dem ſich der männliche Gott widerſetzt, einverſtanden iſt und es begünſtigt. Schon die alte Gäa beleidigt und innerlich erſeufzend darüber, daß Uranos den nachgebornen Kindern, die eigentlich ſchon einer ſpätern Zeit angehören, von der er nichts wiſſen will, daß er dieſen das Licht nicht gönnt und ſie in die Tiefe verſchließt, birgt den frevelnden Sohn in den Hinterhalt, aus welchem vorgreifend er den Vater, den nichts ahnenden, entmannt. In der folgenden Zeit iſt es wieder Rhea, Kronos Gemahl, die ebenſo entrüſtet über ihrer Kinder Loos, die das Ungethüm immer in der Geburt ſchon verſchlingt, mit den alten Gottheiten Gäa und Uranos, der nun keine Urſache mehr hat das Fortſchreiten nicht zu wollen, und im Gegentheil wollen muß, daß das Schickſal, deſſen Opfer er ſelbſt war, ſich vollende, — mit dieſem alſo geht Rhea zu Rath, wie ſie es anſtelle, den jüngſten Sohn heimlich zu gebären. Der Anſchlag, den ihr jene Gottheiten gaben, gelingt, der geflüchtete Zeus, herangewachſen, bezwingt den Vater und nöthigt ihn auch die zuvor Verſchlungenen wieder von ſich zu geben, und befreit zugleich jene noch ältern, bis jetzt in die Tiefe verſchloſſenen Uranosſöhne, die ihm den Donner und den Blitz geben, die Welt- und Götterherrſchaft zu behaupten. — In dem letzten, bleibenden Göttergeſchlecht muß ſich dann aber allerdings das Verhältniß umkehren. In den frühern iſt ſtets die weibliche Gottheit des Moments das inſtabile, unbeſtändige Princip, in der letzten Generation, wo kein weiterer Umſturz möglich iſt, muß alſo vielmehr die weibliche Gottheit die Wandelbarkeit fürchten. Here, Zeus Gemahlin, zeigt eben in der Furcht vor einem Umſturz ihre eigne, der Wandelbarkeit verwandte Natur; daher ſie alles anfeindet und verfolgt, was eine neue Zeit anzukünden ſcheint, ihm ſelbſt aber, dem Zeus, geziemt es, nichts zu fürchten und über ſeine Weltherrſchaft ſicher zu ſeyn, und gerade hierin zeigt ſich die Männlichkeit.

Wenn man den Geſchlechtsunterſchied dieſer ſpäteren Götter erklären will, ſo müſſen auch zugleich dieſe beſonderen Verhältniſſe erklärt werden. Auch hier darf man ſich nicht mit einer allgemeinen, bloß ohngefähren Erklärung begnügen.

Durch dieſe Stellung alſo gegen den höhern Gott iſt unmittelbar die Veranlaſſung zu einem neuen Proceß gegeben, und unmittelbar an das vorhergegangene Ereigniß der Katabole — welches eben darum die für ſich noch unmythologiſche Zeit von der mythologiſchen ſcheidet — knüpft ſich eine neue, von der vorigen völlig abgeſetzte Bewegung an. Die älteſten Völker, auch noch die zuletzt erwähnten Arabier, blieben in jenem Moment des Bewußtſeyns ſtehen, wo das Verhältniß zwiſchen der höhern und zwiſchen der untergeordneten Potenz nur noch ein ſtilles, wirkungsloſes war. Aber dem Bewußtſeyn der Völker, in denen die eigentliche Mythologie ſich erzeugen ſollte, ſtand ein tieferer Kampf bevor, von dem wir uns nur vorläufig einen allgemeinen Begriff zu verſchaffen ſuchen.

Die natürliche Wirkung des höheren Gottes auf das Bewußtſeyn iſt, jenes außer ſich ſeyende Princip des Bewußtſeyns, das jetzt, d. h. ſoweit wir die Entwicklung verfolgt haben, nur erſt als Gegenſtand einer möglichen Ueberwindung geſetzt iſt, wirklich zu überwinden, d. h. in ſein Weſen, in ſeine Innerlichkeit und damit ſeine wahre Gottheit zurückzubringen. Dem widerſetzt ſich aber eben dieſes Princip im Bewußtſeyn. Es will frei von dem zweiten Gott bleiben, nicht zur wirklichen Materie deſſelben werden. Darum nimmt es jetzt wieder gegen den Gott geiſtige Eigenſchaft an. Sowie es zur wirklichen Ueberwindung kommt, wird es aus paſſiv wieder aktiv: inſofern iſt jetzt eine doppelte Geiſtigkeit in ihm, a) die, welche ihm durch den höhern Gott angemuthet wird, der es in ſich zurückbringen, dadurch wieder als Geiſt ſetzen will, b) die ungeiſtige Geiſtigkeit, mit der es ſich jener ihm angemutheten Geiſtigkeit widerſetzt.

Man könnte hier, wo wir für den folgenden Proceß eine ſucceſſive Ueberwindung fordern, die Frage aufwerfen, warum denn überhaupt Widerſtand ſey. Warum, könnte man ſagen, geſchieht dieſe Wiederumwendung ins Geiſtige nicht mit Einemmal und gleichſam mit Einem

Schlag? Ich antworte: Aus demſelben Grunde, aus welchem es überhaupt eine Entwicklung gibt. Warum überhaupt zögert alle Entwicklung? Warum, ſo oft das Ziel nahe ſcheint, werden auch im allgemeinen Lauf der Dinge immer wieder neue, die Entſcheidung auf unbeſtimmte Zeit hinausſetzende Mittelglieder eingeſchaltet oder dazwiſchen geſchoben? Hierauf gibt es nur Eine Antwort: Von Anfang an iſt alles auf die höchſte Freiwilligkeit berechnet. Es ſoll eben nichts mit bloßer Gewalt durchgeſetzt werden. Es ſoll zuletzt alles aus dem Widerſtehenden ſelbſt kommen, welches eben darum ſeinen Willen haben muß bis zur letzten Erſchöpfung. Die Umwandlung, die ihm zugedacht iſt, ſoll nicht von außen, gewaltſam, ſondern von innen, und ſo erfolgen, daß es ſtufenweiſe dazu gebracht wird ſich ihr freiwillig hinzugeben. Nur indem das Bewußtſeyn durch alle zwiſchen Anfang und Ende möglichen Stufen hindurchgeführt wird, kann die letzte Erkenntniß, um die es zu thun iſt, ein Erzeugniß vollſtändiger und durchaus erſchöpfter Erfahrung ſeyn. In jenem, obgleich jetzt von ſeinem wahren Weſen abgekommenen Princip, das urſprünglich (nämlich kraft der in der Schöpfung erhaltenen Beſtimmung) nicht das ſelbſt Seyende, ſondern das bloße Gottſetzende war: in dieſem, obgleich jetzt außer ſich, außer ſeinem wahren Weſen geſetzten Princip, in ihm liegt doch allein die wahre und letzte Kraft der Erkenntniß: es darf nicht zerſtört werden, wenn nicht die Erkenntniß ſelbſt zerſtört werden ſoll. In der Allmählichkeit, Stufenmäßigkeit der Ueberwindung zeigt ſich das Geſetz, zeigt ſich die auch über dieſer Bewegung waltende Vorſehung.

Indem wir von Vorſehung reden, iſt es eine Frage, die ſich wohl auch einmal aufdringen muß in dieſer Unterſuchung, warum die göttliche Vorſehung den großen Theil der Menſchheit dieſen, wie wir ſchon jetzt geſehen, und auch in der Folge ſehen werden, mit Greueln ſo verſchiedener Art befleckten Weg habe gehen laſſen, während ſie ein kleines, unanſehnliches Volk von dieſem zurückhielt, zurückzuhalten verſuchte. Auf Fragen dieſer Art gibt es keine Antwort, als die abſolute, an kein Geſetz gebundene Freiheit Gottes, oder jenen Ausruf des Apoſtels in ähnlichem Zuſammenhang: Wie unerforſchlich ſind ſeine Gerichte und unbegreiflich ſeine Wege! Nur darauf will ich aufmerkſam machen, wie theuer jenes kleine, gegen das Menſchengeſchlecht unbedeutende Volk den ſcheinbar parteiiſchen Vorzug, den ihm die göttliche Vorſehung gegeben, bezahlen mußte. An ihm hat es ſich bewahrheitet: die Erſten werden die Letzten und die Letzten die Erſten ſeyn; denn ſeit 2000 Jahren iſt eben jenes Volk den andern Völkern zur Beute gegeben und wird von ihnen zertreten bis auf dieſen Tag, während die, die vormals fern ſtanden und Heiden waren, die, wie der Apoſtel ſich ausdrückt, Gott dahingegeben in ihren verkehrten Sinn ihre eignen Leiber zu ſchänden, während, ſage ich, eben dieſe, jetzt zugelaſſen ſind und im Beſitz aller zuerſt jenem Volk zugedachten Gnaden ſind, ſo daß recht eigentlich Japhet in Sems Hütten wohnt, wie der zweite Vater des Menſchengeſchlechts prophezeite. Es wurde bereits angedeutet, daß es übrigens ſelbſt der beſondern göttlichen Vorſehung nicht gelang, das erwählte Volk vor allen Greueln der Heiden zu bewahren. Leſen wir ſeine eignen Geſchichtsbücher, ſo finden wir, daß der größere Theil deſſelben heimlich ſchon in der Wüſte, öffentlich zur Zeit der Richter wie der Könige, von keinem der Greuel frei war, den wir unter den Babyloniern, unter den Kananitern, Phönikiern und allen gleichzeitigen Völkern antreffen. Der Monotheismus war Geſetz, der Polytheismus Praxis. Einen gründlichen und bleibenden Abſcheu gegen alle Abgötterei faſſen die Iſraeliten erſt, als ſie aus dem babyloniſchen Exil zurückkehren, nicht, wie man dieß gewöhnlich erklärt hat, weil ſie dort das Beiſpiel einer reineren Religion, eines geiſtigen Monotheismus fanden, ſondern weil um eben dieſe Zeit der mythologiſche Proceß in der Menſchheit überhaupt ſeine Gewalt verloren hatte.

Das Princip des Bewußtſeyns alſo, welches Gegenſtand der Ueberwindung iſt, ſoll und muß widerſtehen. Sein *natürlicher* *Wille* — ſein Wille, ſofern es ſich ſelbſt überlaſſen iſt — iſt, reines, d. h. von Geiſtigkeit[1] nicht afficirtes blindes Princip = B zu bleiben. Da es aber die Wirkung des Gottes doch nicht ganz abwehren kann, iſt es ſtets in gewiſſen Maßen auch geiſtig afficirt und = A, nicht mehr reine, ſondern geiſtig afficirte Materie, auch nicht mehr bloß eine Gleichmöglichkeit von beiden, wie es zuvor auch war, da es als B auch das A ſeyn könnende war, ſondern es iſt jetzt wirklich ein geiſtig-ungeiſtiges, wirklich beides, oder ein ſolches, in dem beide verwachſen ſind. Dieſe mit Geiſtigkeit verwachſene Ungeiſtigkeit bildet das Concrete. Das rein poſitive Princip der Materie, das wir freilich nirgends ſehen, weil es eben, um uns ſichtbar zu ſeyn, ſchon mit Innerlichkeit afficirt ſeyn muß, dieſes rein Poſitive der Materie alſo iſt gegen das jetzt Entſtehende noch immer reines +, das nur in der Möglichkeit iſt auch − (negativ) zu ſeyn. Das jetzt Entſtehende aber iſt das wirklich in + − Beſtehende. (Dieſe Ausdrücke, die jedem aus der Naturwiſſenſchaft bekannt ſeyn müſſen, wo von + und — Elektricität, Magnetismus u. ſ. w. die Rede iſt, muß man uns hier ebenfalls zugeben, da wir die mythologiſche Bildung ganz nach der Art und Weiſe betrachten, wie wir ſonſt gewohnt ſind Erſcheinungen und Bildungen der Natur zu betrachten). Das hier Entſtehende alſo iſt nicht mehr reine Materie, es ſind ſchon concrete materielle Bildungen, und wir können daher den Uebergang, der hier ſtattfindet, vorerſt bezeichnen als Uebergang ins Concrete überhaupt, wo zuerſt freie Vielheit und Mannichfaltigkeit entſteht.

---

[1] = Innerlichkeit.

Folgendes wird noch zu weiterer Erklärung dieſes Uebergangs dienen.

Der Gott, der im erſten Moment ausſchließlich herrſchte, iſt der höhern Potenz, die er zuvor ausſchloß, zugänglich, überwindlich geworden, ohne darum weſentlich (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) ein anderer geworden zu ſeyn; nur ſeine Stellung gegen die erſt ausgeſchloſſene Potenz hat ſich verändert; nur gegen dieſe, alſo überhaupt bloß relativ, iſt er weiblich geworden, in ſich ſelbſt aber iſt er noch immer derſelbe = B, und muß es auch ſeyn, eben damit ein Proceß möglich ſey. Die erſte, natürliche Bewegung des Bewußtſeyns, ſowie es die Wirkung der höheren Potenz empfindet, iſt alſo ſich ihr zu widerſetzen, ihr die Anerkennung — nicht als ſeyenden, aber — als Gott zu verſagen, alſo dem erſten Gott noch ebenſo als den ausſchließlichen zu behaupten, wie er früher ausſchließlich ſeyend war. Dennoch aber kann es die Wirkung der höheren Potenz nicht ganz abweiſen, B iſt ihm alſo nicht mehr bloß B, ſondern ſtets auf gewiſſe Weiſe auch A, d. h. geiſtig. Dadurch aber, daß der Gott der an ſich ungeiſtige aber mit Geiſtigkeit angethane iſt, iſt er zugleich der concrete. Dieß iſt ein neuer Begriff. Denn der Gott des vorhergehenden Moments war noch der ſchlechthin allgemeine und ſo wenig concret, als z. B. das reine Feuer etwas Concretes iſt; er war der Gott, von dem ſich das Bewußtſeyn kein Bildniß noch Gleichniß machen konnte; aber eben dieſer zuvor allgemeine Gott verwandelt ſich jetzt im Bewußtſeyn zunächſt in einen concreten. Denn das Concrete fällt eben nur in den Uebergang. Gleichwie nämlich der Gott, der reines B iſt, nicht ein concreter war, ebenſowenig würde der Gott, der wieder reine Potenz oder reines A wäre, der concrete ſeyn. Das Concrete iſt B, das zugleich A iſt, mit Einem Wort das Gezweite. Der Ausgangspunkt alſo des Proceſſes iſt der Gott, der reines B iſt, das Ende des Proceſſes iſt das völlig überwundene B, das erſt in dieſer Ueberwindung wieder das wahrhaft Gottſetzende iſt. Denn nur durch Ueberwindung des Ungottes kann für das einmal geſtörte und zertrennte Bewußtſeyn der wahre Gott wieder vermittelt werden. Aber zwiſchen dieſen zwei Endpunkten liegen nothwendig Momente in der Mitte, die wir unterſcheiden müſſen, um dadurch zu einer vorläufigen Ueberſicht des ganzen, von nun an unaufhaltſam bis in ſein Ende fortſchreitenden, mythologiſchen Proceſſes zu gelangen.

Der erſte Moment alſo wird nothwendig derjenige ſeyn, wo die Geiſtigkeit, welche dem realen Princip, dem B angemuthet wird, nur eben noch als Anmuthung erſcheint, d. h. wo dieſes noch mächtig genug iſt, um dieſe ihm angemuthete Geiſtigkeit immer wieder in Aeußerlichkeit oder in Materie zu verkehren und gleichſam zu erſticken. In der Natur ſtellt ſich jener Moment dar durch die erſte Erſcheinung des Körperlichen. Das Körperliche iſt nicht mehr die reine Materie, welche ohne alle Spur von Geiſtigkeit iſt, und wenn wir überhaupt drei Momente unterſcheiden können: 1) das poſitive Princip der Materie, das ſich noch als geiſtiges, übernatürliches behaupten will (dieſes Moment war im reinen Sabismus geſetzt; 2) daſſelbe poſitive Princip der Materie, inwiefern es der höhern, relativ geiſtigen Potenz ſich untergeordnet, ſich gegen dieſe, obwohl noch immer bloß relativ materialiſirt hat (dieſer Moment war in der Mythologie durch die Urania bezeichnet); 3) daſſelbe poſitive Princip der Materie, inwiefern es ſchon von der höheren geiſtigen Gewalt zum Theil in ſeine Potentialität zurückgeſetzt, ſchon geiſtig afficirt iſt, — wenn wir alſo überhaupt dieſe drei Momente unterſcheiden, ſo iſt das Körperliche erſt das Dritte. Das Körperliche ſteht daher, wenn wir auf das Fortſchreiten des Proceſſes im Ganzen ſehen, ſchon höher, als das poſitive Princip der Materie in ſeiner reinen, noch durch keinen Gegenſatz geſchwächten und eingeſchränkten Realität. Alles am Körperlichen, was nicht bloßes blindes Seyn, reine Materie iſt, alles, was als Form, als Begriff erſcheint, iſt ſchon das Werk jener anderen Potenz, von der wir ſagen, daß ſie zwar nicht ſelbſt der Verſtand, der νοῦς, der Geiſt ſey — denn ſie iſt, wie gezeigt, ein nicht wollend oder frei, alſo blindlings Wirkendes — wohl aber: ſie ſey das Bewirkende, das Hervorbringende des Verſtandes, B wird zum Verſtande. Sie können hieraus im Vorbeigehen zugleich abnehmen, wie leer, lediglich formell und eigentlich nichtsſagend jene Beſtimmung iſt, nach welcher die Natur überhaupt nur als Form der Aeußerlichkeit, des Außerſichſeyns gedacht wird. Mit dem Außerſichſeyn allein iſt die Natur nicht zu erklären. Das Princip der Andersheit, das andere Selbſt, wäre unſer B, das aber, ſolang es noch rein poſitiv oder auch in der bloßen Möglichkeit iſt, überwunden zu werden, noch nicht wirklich Natur iſt, ſondern die bloße Veranlaſſung der Natur. Was wir wirklich Natur nennen können, liegt nicht auf dem Wege des erſten Herausgehens, ſondern ſchon auf dem Wege der Wiederumwendung, der Wiedervergeiſtigung. Alles Körperliche iſt in der That ſchon ein vergeiſtigtes, ein verinnerlichtes Materielles. Bei dem Körperlichen ſpricht man ſchon von einem Innern. Unter dieſem Innern kann man doch aber nicht das bloß relativ oder zufällig Innerliche, was ich durch mechaniſche Theilung zu einem Aeußeren machen kann, verſtehen. Das wahre Innere des Körperlichen iſt ein Geiſtiges, Unſichtbares, aber zur ſichtbaren Erſcheinung des Körperlichen Mitwirkendes. — Der erſte Begriff des Körperlichen iſt, ein Zuſammenhaltendes zu ſeyn. Da iſt alſo ein Subjekt und ein Objekt: jenes (= der Kantiſchen Attraktion) die durch A^2 geſetzte Negation, dieſes = der Kantiſchen Expanſionskraft der Materie. Aber das Körperliche iſt in *jedem* Punkt Subjekt und Objekt in dieſem Sinn, Anziehendes und Angezogenes; die wahre Cohärenz iſt demnach ſelbſt nicht ein körperlicher, ſondern ein rein geiſtiger Zuſammenhang. Die wahre Cohärenz iſt eigentlich Concreſcenz, aber nicht von ſelbſt ſchon körperlichen Theilen oder Molekulen, ſondern von geiſtigen Potenzen (geiſtig nämlich als Gegenſatz des ſchon Concreten genommen). Das, was man insgemein Cohärenz nennt, ſollte man nur Zerreißbarkeit nennen. Dieſe äußere Zerreißung, in welcher nur das ſchon Concrete, das bloße Produkt, getrennt wird, ohne daß es in den getrennten Theilen ſelbſt ein anderes würde, dieſe bloß äußere Zerreißung iſt ſelbſt nur möglich gemacht und iſt die Folge von jener *inneren* Unzerreißbarkeit oder Untrennbarkeit. Könnte man Leib und Seel, Materie und Form, könnte man jene unkörperlichen Potenzen ſcheiden, ſo würde die Erſcheinung des Körperlichen ſelbſt aufgehoben.

In dem mythologiſchen Proceß alſo iſt der gegenwärtige Moment derjenige, wo dem Bewußtſeyn zuerſt überhaupt *concrete, körperliche* Götter entſtehen. Dieſe körperlichen Götter bilden einen großen Abſtand oder Abfall gegen die früheren, noch immer als unkörperlich betrachteten Götter, wie auch in den Elementen noch immer das allgemeine und unkörperliche Seyn verehrt wird. Das Geſtirn iſt identiſch, überall ſich ſelbſt gleich. Da iſt keine Mannichfaltigkeit. Hier aber entſteht zuerſt *wirkliche*, d. h. ungleiche und ungleichartige Vielheit. Wir treten heraus aus der erſten Oede des noch wüſten und leeren Seyns. Freie Mannichfaltigkeit erſcheint an der Stelle, wo zuvor nur todte Einförmigkeit war. Solang das in *allem* Seyende nur Eines iſt (lauteres +), läßt ſich nur ein abſtrakt Vieles denken. Wenn aber drei ſind, die ſich um das Seyn gleichſam ſtreiten oder in das Seyn ſich theilen, dann erſt iſt wirkliche Vielheit. Denn jedes Verhältniß zwiſchen zwei ſtreitenden Potenzen oder Principien iſt ſeiner Natur nach ein, alſo unendlich, Ungleiches, ein unendlicher Verſchiedenheit Fähiges, alſo ein Unbegrenztes, ein ἄπειρόν τι im platoniſchen Sinn des Worts. Die ſimultane Vielheit, die hier entſteht, iſt alſo auch ſchon eine ungleichartige, mannichfaltige Vielheit, und der herrſchende Gott dieſes Moments wird alſo ſchon nicht mehr der Gott des Himmels — des überall Einen und gleichförmigen Seyns — ſondern ſchon der Gott der körperlichen und verſchiedenartigen Welt ſeyn. Aber das rein Körperliche iſt ſelbſt doch nur Uebergang. Die Abſicht des jetzt eingeleiteten Proceſſes iſt, jenes Princip des Bewußtſeyns, das in ihm gegen die urſprüngliche Beſtimmung wirkend geworden iſt und dadurch die urſprüngliche Einheit des Bewußtſeyns aufgehoben hat, eben dieſes Princip zur Exſpiration, d. h. zum Aufgeben ſeines Seyns, zu bringen, nicht zum Aufgeben des Seyns überhaupt, ſondern nur dieſes ihm nicht zuſtehenden Seyns; nicht daß es gar nichts, ſondern vielmehr daß es in dieſer Exſpiration, in dieſem nicht ſelbſt Seyn das Setzende jenes Höheren ſey, dem allein gebührt, zu ſeyn, des A^3, des Geiſtes als ſolchen. Wir müſſen daher, um den Proceß bis zu Ende zu verſtehen, die dritte Potenz in Betracht ziehen.

Die erſte alſo, jenes aus ſich ſelbſt herausgegangene, außer ſich geſetzte, inſofern blinde Princip = B ſoll durch den Proceß ſich ſelbſt zurückgegeben, in ſich ſelbſt zurückgeführt, wieder zum Urſtand des Ganzen werden. Der in ſich ſelbſt zurückgeführte Urſtand aber iſt der Verſtand, jedoch der gewordene Verſtand. B iſt alſo auch Princip des Verſtandes, aber des Verſtandes bloß in der Möglichkeit. Zum wirklichen Verſtand wird es nur durch die Wirkung der zweiten Potenz. Der ganze folgende Proceß iſt alſo für das blinde Princip, für B, der Uebergang von der Blindheit und Verſtandloſigkeit zum Verſtand; ſo ſtellt ſich dieſer Proceß in der Natur dar, und ſo wird er auch in der Mythologie ſich darſtellen. Jenes unleugbare Mittlere von Verſtand und völliger Blindheit, das wir nicht etwa bloß in der Natur der Thiere wahrnehmen, deren blinde Handlungen zum Theil verſtändigen und beſonnenen ähnlich erſcheinen — aber nicht erſt in dieſer, ſchon in der ſogenannten todten Natur, mitten in der Blindheit derſelben finden wir in der Configuration der unorganiſchen Körper, z. B. der ſtereometriſch regelmäßigen Kryſtalliſation, einen offenbaren Abdruck des Verſtandes. — Dieſe unleugbare Identität des Verſtändigen und des Verſtandloſen, die wir auch ſchon in den rein körperlichen Naturdingen antreffen, müßte den rohen Materialiſten ebenſo wie den leeren Idealiſten zur Verzweiflung bringen. Wenn das in der Materie Seyende ein abſolut verſtandloſes iſt, wie die Idealiſten ſagen, wenn es nicht wenigſtens ein des Verſtandes Fähiges, zum Verſtand werden Könnendes iſt, wie läßt ſich jener recht eigentlich mit dem Weſen der Materie verwachſene Verſtand, der ſchon in der Bildung unorganiſcher Körper ſich zeigt, wie läßt ſich aber vollends jene offenbare und unleugbare Zweckmäßigkeit in den organiſchen Bildungen begreifen? Niemand kann ſich überreden, daß dieſes Gepräge von Verſtand den Dingen bloß äußerlich aufgedrückt ſey. Der Werkmeiſter kann hier ſchlechterdings nicht außer ſeinem Werke gedacht werden, er kann ſich nicht wie ein bloßer Künſtler verhalten, der einem an ſich verſtandloſen Stoff bloß äußerlich ein Gepräge des Verſtandes aufdrückt; der Werkmeiſter muß hier als unzertrennlich von ſeinem Werke, als ihm ſelbſt einwohnend und mit ihm eins gedacht werden. Dieſer, alles von innen, aus dem Innern der Materie, hervorbildende Werkmeiſter kann nicht die äußere demiurgiſche Potenz (unſer A^2) ſeyn, denn dieſe kann für ſich nichts bilden, — nichts bilden, wozu ſie ſich nicht jenes inneren Princips ſelbſt als Werkzeugs bediente. Aber, ſagt man, dieſes Princip iſt ein blindes, beſinnungsloſes. Freilich für ſich iſt es ein blindes und verſtandloſes, doch nicht ſchlechthin, nicht ſo, daß es nicht zum Verſtand werden könnte, zwar nicht von ſich ſelbſt, aber durch jene andere, von ihm unabhängige, beziehungsweiſe äußere Potenz.

Sich ſelbſt überlaſſen, würde alſo dieſes blinde Princip auch immer in ſeiner Blindheit beharren, und daher nichts Beſtimmtes hervorbringen. Allein es iſt eben nicht ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern den Wirkungen jener höhern Potenz ausgeſetzt (obnoxium). In dieſem Zuſtand alſo iſt es beſtändigen Erleuchtungen unterworfen, die ihm von der anderen, relativ auf es ſelbſt äußeren und von ihm unabhängigen Potenz kommen

Ich nenne den Zuſtand, in den es durch dieſe verſetzt wird, einen Zuſtand von Erleuchtung. Indem es von der höheren Potenz in ſich ſelbſt, in ſein Weſen zurückgebracht wird, iſt ihm gleichſam die Freiheit gegeben, ſein blindes Seyn aufzugeben, indem es aber zu ſeiner Blindheit zurückkehrt, kann es die an ihm hervorgebrachte Wirkung der andern Potenz doch nicht abſolut aufheben. Es kann ſie nur gleichſam in Materie ertödten; es zeigt ſich auf dieſe Art als bloß werkzeuglicher, das Verſtändige nicht ſelbſt wollender, ſondern vielmehr nicht wollender, alſo das Verſtändige auch nur nichtwollend, als bloßes Werkzeug hervorbringender, ausdrückender und ausführender Verſtand. Ich glaube nicht, daß dieſer Begriff eines werkzeuglichen Verſtandes weder je erklärt worden iſt, noch erklärt werden kann, als durch dieſes Verhältniß. Dieſer bloß werkzeugliche Verſtand, den wir in der ganzen Natur wahrnehmen, läßt ſich nur erklären aus dem Verhältniß des urſprünglich blinden, in der Materie wirkenden Princips zu einer höheren, es augenblicklich gleichſam erleuchtenden Potenz, der es ſich jedoch noch immer widerſetzt, ſo daß der Verſtand, den es in ſeinen Bildungen andeutet, obwohl er aus ihm ſelbſt kommt, und inſofern ein den Dingen einwohnender, immanenter Verſtand zu ſeyn ſcheint, doch zugleich als ein ihm fremder erſcheint.

Wenden wir alſo dieſes auf den nächſten Moment des mythologiſchen Proceſſes an, ſo wird er der ſeyn, wo das blinde Princip noch ſo das Uebergewicht behauptet, daß es den Verſtand gleichſam bloß leidet und ſich gegen die ihm angemuthete Geiſtigkeit unwillig verhält. Wir werden den Gott dieſes Moments, der alſo an die Stelle von Uranos getreten, und der ſchon als der Gott der concreten körperlichen Natur erſcheint, aber die dritte Potenz, den Geiſt, noch ausſchließt und abſolut zurückſtößt, in den Religionen der Phönizier, Kananiter und aller mit dieſen verwandter Völker nachweiſen.

Dieſem Moment wird ein zweiter folgen, wo Geiſtigkeit und Materie zur gleichen Macht, zur Aequipollenz gelangt, alſo in offnem Kampfe begriffen ſind. Hier werden ſchon einzelne Blitze ſelbſt jener höchſten Potenz, die der Geiſt ſelbſt iſt, die Nacht des Bewußtſeyns leuchtend durchbrechen, aber von dieſer auch beſtändig wieder verſchlungen werden. Können wir den vorhergehenden Moment mehr den unorganiſchen Schöpfungen der Natur gleichſtellen, ſo wird dieſer Moment des mythologiſchen Bewußtſeyns wohl am eheſten mit der organiſchen, aber vormenſchlichen Schöpfung ſich vergleichen laſſen. In dieſen Moment fällt die *ägyptiſche* und die *indiſche* Mythologie, die, ſowie jede beſondere Mythologie, hier nur als Momente der allgemeinen Entwicklung in Betracht kommen können.

Endlich wird der letzte Moment folgen, wo der Sieg entſchieden und jenes auf der Ungeiſtigkeit beſtehende Princip als ſolches eben im Zergehen, das Bewußtſeyn in der völligen Wiederaufrichtung zum Geiſt begriffen iſt. Ich ſage *begriffen* iſt; denn wo jenes Princip ſchon völlig zur reinen Potentialität zurückgebracht iſt, da hat der mythologiſche Proceß ein Ende. Das Ende ſelbſt kann nur *das* ſeyn, wo das Bewußtſeyn eben in der letzten Entbindung und Befreiung begriffen iſt, wo es ſo eben ganz vollends zum Setzenden jenes Höchſten wird, das der Geiſt ſelbſt iſt; wo es alſo zwar noch nicht dieſes Höchſte ſelbſt, aber doch nur ſolche Götter ſetzt, die eben ſo viele Formen oder Geſtalten dieſes Höchſten, des A^3 ſind. Dieſes alſo iſt der Entſtehungsmoment jener *rein* geiſtigen Götter, die wir nur in der *griechiſchen* Mythologie finden. Dieſer Moment kann dem Moment der Menſchwerdung (der Entſtehung des Menſchen) in der Natur gleichgeſetzt werden.

Dieſes alſo wäre eine allgemeine Verzeichnung des Wegs, den wir nun noch zu durchwandeln haben (die freilich die Fehler jeder ſolchen allgemeinen Verzeichnung hat). An dem einen Ende des Wegs liegt jener rein *reale* Polytheismus, den wir in den Sternen- und Elementargöttern erkennen, an dem andern der rein ideale und geiſtige Polytheismus der griechiſchen Mythologie und dieſer erſcheint zum voraus als Ziel. Aber zwiſchen dieſem Ziel eines rein ideellen oder geiſtigen Polytheismus und dem Punkt, bei dem wir jetzt noch ſtehen, liegt ein langer Weg, bezeichnet durch die ſchmerzlichſten Kämpfe, ja vielleicht die tiefſten Wehen der Menſchheit, die ſie auf ihrem ganzen langen Weg erfahren. Denn an dem materiellen Gott, der ihm untergegangen und der an ſeiner Statt einen immateriellen und geiſtigen zurücklaſſen ſoll, haftet dem Bewußtſeyn vorerſt der Gott überhaupt, und es befürchtet, mit dem materiellen überhaupt den Gott zu verlieren, und nicht ohne ſich ſelbſt innerlich verwundet und zerriſſen zu fühlen, ja nicht ohne ſelbſt durch eine Art von Tod und Sterben hindurchzugehen, kann es von dem materiellen Gott befreit werden. Dieſe Umwandlung, welche der materielle Gott erfährt, der, ſelbſt ins Unſichtbare zurücktretend, an ſeiner Statt einen immateriellen zurückläßt, dieſer Untergang des materiellen Gottes wurde gleichſam als das früheſte Leid empfunden. Herodotos erwähnt des Klaggeſangs, der in Phönicien, Cypern und noch an vielen andern Orten nur unter verſchiedenen Benennungen geſungen wurde, den auch die Hellenen unter dem Namen Linos ſangen; eben dieſer Klaggeſang, ſagt Herodotos[1], ſey der älteſte der Aegyptier, er habe dem vor der Zeit untergegangenen Uranos gegolten, aus dem die ſpätere Fabel den eingebornen Sohn ihres erſten Königs, d. h. ihres erſten Gottes, gemacht habe. Durch die ganze Mythologie geht dieſe Wehklage um den verlorenen Gott, die Sehnſucht folgt ihm und ruft ihn zurück, der in die Ferne gezogen iſt, an das Ende der Erde, wie es in Heſiods Tag und Werk heißt, weit ab von dem gegenwärtigen unfrommen Menſchengeſchlecht[2], wie es bei eben dieſem heißt; fliehend vor dem vom Aufgang kommenden Gott nach dem Niedergang, ſagt ein Grieche von dem verdrängten Kronos[3]. Cicero ſagt von demſelben: Saturnus, quem vulgo maxime colunt ad Occidentem[4] — dahin alſo entfloh der Gott vor dem frevelnden, ſpäteren Geſchlechte, an den Weſtrand der Erde, wo er auf ſicherem meerumfloſſenen Eilande noch ein frömmeres Menſchengeſchlecht mit ſanftem Scepter weidet und ihnen das goldene Zeitalter beſtändig erhält, deſſen das Menſchengeſchlecht im Ganzen längſt verluſtig geworden.

---

[1] Lib. II, 79.

[2] *Ζεὺς τηλόθι ναίων — ἐς πείρατα γαίης — δίχ' ἀνθρώπων.*

[3] *ἐν τοῖς πρὸς ἑσπέραν τόποις ἀνατρέψας τὴν βασιλείαν.* Diod. Sic. III, 61.

[4] De Natura Deorum III, 17.

So ſchwer fiel es der Menſchheit, von dem unmittelbar im Seyn ſeyenden Gott ſich zu trennen, zum Unſichtbaren ſich wieder zu erheben. Ja durch den tiefſten Irrthum des Bewußtſeyns erſchien ihm dieſe Erhebung ſelbſt als Frevel. Wie nun in dieſem Zuſtand des Bewußtſeyns jener vergeiſtigende Gott angeſehen werden, der den realen, materiellen aus dem Bewußtſeyn mehr und mehr vertrieb, läßt ſich von ſelbſt ermeſſen, jedoch um dieſes Verhältniß genauer einzuſehen, iſt Folgendes in Erwägung zu ziehen.

Solange zwiſchen der Gottheit der erſten Zeit und dem folgenden Gott jenes ruhige und gewiſſermaßen gleichgültige Verhältniß beſteht, welches wir zwiſchen der Urania und dem Dionyſos der Araber geſehen haben, verſchmelzen ſie für das Bewußtſeyn zu Einem Gott; ſie ſind nicht zwei Götter, ſondern die zwei Seiten derſelben gemeinſamen Gottheit. Urania iſt der Gott von der mütterlichen, Dionyſos der Gott von der männlichen Seite. Aber die Abſicht der ganzen Bewegung erlaubt nicht, daß dieſes ruhige Zuſammenſeyn beſtehe. Die Abſicht iſt vielmehr, daß jenes erſte Princip des Bewußtſeyns eine Umwandlung erfahre, in abſolute Innerlichkeit, reine Weſentlichkeit zurückgebracht werde. Sobald nun aber dieſe Umwandlung wirklich beginnt, d. h. ſowie die beiden Gottheiten nicht nur überhaupt in ein thätiges Verhältniß, ſondern in jenes thätige Verhältniß zueinander treten, das durch das Geſetz und die Abſicht der ganzen Bewegung gefordert iſt, ſind ſie dem Bewußtſeyn nicht mehr Ein Gott, wie Herodotos von den Arabiern ſagt: ſie halten den Dionyſos und die Urania allein für Gott (nicht Götter); ſondern nun ſind es getrennte, ſich entgegenſtehende, ja feindliche Potenzen. Das erſte Princip nun kann zwar die andere Potenz nicht mehr von dem Seyn ausſchließen, nachdem es ihr einmal ſtattgegeben; wohl aber kann es ſie von der Gottheit ausſchließen, und inſofern erſcheint alſo die zweite Potenz nicht als Gott ſeyend. — Es kann dieſer andere, dem Bewußtſeyn noch neue, den erſten beſtreitende nicht als ein ſubſtantiell anderer Gott angeſehen werden; denn die Gottheit iſt noch immer nur bei dem erſten, bei dieſem allein iſt die Macht, Materie der Gottheit; um als Gott zu erſcheinen, muß dieſer ihm erſt Antheil geben an der Gottheit, d. h. er muß ihm Raum geben, ſich ſelbſt dagegen als eine bloße Potenz der Gottheit erkennen. Dieß will er aber nicht, noch iſt er nicht eine bloße Potenz der Gottheit, ſondern der allgemeine Gott ſelbſt, und der ſeine Gottheit mit keinem andern gemein machen will. Der zweite Gott erſcheint alſo vorerſt als ausgeſchloſſen von der Gottheit; er muß den erſten, den allgemeinen Gott erſt in eine Potenz der Gottheit, in A², überwinden. So lang erſcheint der zweite Gott, nicht als ſchon Gott ſeyend, ſondern als der ſich die Gottheit erſt zu erwerben hat durch Ueberwindung des erſten, nicht daß er dieſem das Gottſeyn, ſondern nur das ausſchließliche Gottſeyn beſtreite. Dieſer zweite und dem Bewußtſeyn neue Gott iſt nicht an ſich und von ſich Gott, wie der erſte; er iſt überhaupt nur actu Gott, nämlich der nur durch die That Gott ſeyn könnende. Aber noch hat er ſich nicht durch Ueberwindung des erſten verwirklicht, und als Gott kann ihn das Bewußtſeyn erſt anerkennen, wenn er jenen der ausſchließlichen Gottheit wirklich entſetzt hat. Er kann daher dem Bewußtſeyn, da nicht als Gott, nur als ein unbegreifliches Mittelweſen zwiſchen Menſch und Gott, als ein Dämon erſcheinen (ſo erſchien auch Dionyſos wirklich zuerſt, zum Gott wurde er nur am Ende des Proceſſes). Ferner, dem mit dem erſten Gott behafteten Bewußtſeyn kann auch die Anwandlung des andern Gottes nur als eine zufällige erſcheinen. Darum kann ſich auch das, was in ihm ſelbſt jenem andern Gott zugethan, verwandt iſt, nur als etwas bloß Zufälliges, d. h. Menſchliches, darſtellen, und es wird ihm daher der Gott zuerſt auch nur als Sohn eines ſterblichen Princips erſcheinen. Dionyſos erſcheint in der griechiſchen Mythologie als Sohn einer Sterblichen, der Semele, aber am Ende der Mythologie ſind beide für göttlich erkannt, ſowohl der Gott als das Seyende des Gottes im Bewußtſeyn — „nun aber ſind beide Gott", wie es in der Theogonie heißt[1].

Die erſte natürliche Bewegung des Bewußtſeyns iſt alſo, ſich ihm entgegen zu ſetzen, ihm die Anerkennung als Gott zu verſagen. Auf jeden Fall iſt er der Gott, den das Bewußtſeyn bloß leidet, zu dem es kein freies Verhältniß hat, der in die Ruhe des erſten Bewußtſeyns nur wie ein Gericht, wie ein Schickſal tritt, und nicht als der befreiende, der er iſt, ſondern nur als der verwirrende, ſchonungslos aufregende, darum Wahnſinn verhängende erſcheint. Wir müſſen, um dieſes Gefühl zu begreifen, uns erinnern, daß der Gott nicht etwa frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern ſeiner Natur nach wirkend, der nur wirkende, alſo der blindlings wirkende iſt. Wem iſt nicht jene Vorſtellung des Dionyſos als in Wahnſinn verſetzenden Gottes von den erſten Zeiten an bis herab zu jenen ſpäteren Nachklängen bei römiſchen Dichtern, z. B. dem Horaziſchen: Quo me rapis Bacche, bekannt? Die Wirkung des Gottes iſt für das Bewußtſeyn eine verhängnißmäßige, der es ſich nicht entziehen kann; inſofern wird es ihn als eine höhere, obwohl ihm unbegreifliche Macht anſehen, aber als Gegenſatz deſſen, der dem Bewußtſeyn ausſchließlich ausſchließlicher Gott iſt; es wird ihn nicht als Gott, ſondern eher als Feind des Gottes empfinden, der darum auch von dem ausſchließlichen Gott gleichſam feindſelig behandelt wird — (Homer) —. Zunächſt finden wir ihn demgemäß als leidenden Gott im phönikiſchen Herakles. Weil er vom Bewußtſeyn nur am Ende als Gott begriffen wird, ſo wird er dieſem als Gott jünger erſcheinen, denn alle aus der Subſtanz des erſten hervorgegangenen materiellen Götter; und da im Bewußtſeyn zunächſt nur dieſe hervortreten, der Gott aber, der ſie erzeugt, als Urſache ſelbſt außer dem Bewußtſeyn bleibt, ſo wird Er, der erſt im völlig überwundenen Bewußtſeyn ſich als Gott verwirklicht, überhaupt als der jüngſte der Götter erſcheinen, jünger nicht nur als Kronos, ſondern als Zeus und als alle mit dieſem zugleich geſetzten Götter; nicht daß er wirklich ſpäter als dieſe wäre, denn ohne ihn, ohne ſeine Wirkung wäre das Bewußtſeyn überhaupt nicht bis zu dieſen geiſtigeren Göttern fortgeſchritten, ſondern weil er erſt, nachdem ſein Werk gethan iſt, d. h. erſt am Ende des ganzen mythologiſchen Proceſſes, als göttliche Perſönlichkeit erkannt wird. Deßhalb iſt Dionyſos z. B. auch in der Theogonie des Heſiodos nicht da zu ſuchen, wo *wir* zuerſt ſeiner erwähnen, ſondern viel ſpäter, nachdem alle andern Götter ſchon da ſind; denn die Göttergeſchichte *kann* ihn als Gott erſt aufnehmen, nachdem er ſich für das mythologiſche Bewußtſeyn als Gott verwirklicht hat. Verwirklicht aber iſt er für dieſes erſt, nachdem jenes an dem blinden, realen Gott haftende Princip überwunden, alſo erſt nachdem der vollkommen geiſtige, ideale Polytheismus geſetzt iſt.

---

[1] Καδμηῒς δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱὸν —
ἀθάνατον θνητή· νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν.
Theog. v. 940 942

Ausdrücklich ſagt Herodotos ſelbſt von den Pelasgern, d. h. von den Urhellenen, daß ſie den Namen dieſes Gottes ſpäter als den *aller* andern Götter erfahren haben[1]; er ſelbſt gibt dem Gott kein höheres Alter, als etwa 1060 Jahre vor ſeiner Zeit[2] — verſteht ſich, dem *als* Gott erkannten Gott.

Die erſte *Erſcheinung* oder Wirkung des Gottes im Bewußtſeyn, und die erſte Anerkennung des Gottes als ſolchen muß alſo wohl unterſchieden werden. Denn nicht ſogleich, wie er im Bewußtſeyn überhaupt ſich ankündigt oder zu wirken anfängt, kann er auch als Gott erkannt, und als ein dem Bewußtſeyn bis jetzt unbegreifliches Weſen auch nicht ſogleich *benannt* werden. Dieſe Unterſcheidung iſt ſehr wichtig. Um dieſen Punkt dreht ſich das jedem Verſtehenden widerwärtige Gezänke, das J. H. Voß gegen Creuzer erhoben hat. Freilich, wenn Creuzer die ganze Dionyſoslehre als gleichzeitig mit den Anfängen der Mythologie, ja ſogar als das Urſprüngliche darſtellt, ſo irrt er unſtreitig. Als *Gott* iſt Dionyſos ſehr neu. Wenn aber von der andern Seite Voß, deſſen wiſſenſchaftlicher Ideenkreis ohngefähr von demſelben Umfang war wie der Kreis ſeiner großentheils häuslich-ökonomiſchen Poeſie, und der ſich demgemäß auch die griechiſche Mythologie auf ſolche Weiſe zurecht gemacht hatte, wenn Voß auch in dem Dionyſos urſprünglich nur einen ſolchen rein wirthſchaftlichen Gott erkennen will, deſſen höhere Bedeutung erſt ſpäter Orphiker, Myſtiker, Pfaffen u. ſ. w. eingeſchwärzt haben, ſo iſt zwar nicht zu leugnen, daß ſolche Worte auf eine gewiſſe Wirkung berechnet ſind; denn es gibt zu jeder Zeit eine Menge

---

[1] Lib. II, 52.

[2] II, 145.

Menſchen, denen, ſo viel ſie ſich auf ihre Aufklärung zu gut thun, dennoch ein ſo ſchwaches Bewußtſeyn derſelben und eine ſo ängſtliche Beſorgniß für ihren Verſtand beiwohnt, daß ſie ein Schauer überläuft, wenn ſie nur von Pfaffen, Obſcuranten u. dergl. hören. Mit ſolchen, auf populäre Wirkung berechneten Ausdrücken läßt ſich aber die Wiſſenſchaft nicht abſchrecken. Denn nicht einmal das Geſchichtliche der Unterſuchung hat Voß vollſtändig und treu aufgefaßt. Wenn Herodotos, deſſen ungemeine Genauigkeit durch alle neueren Forſchungen nur immer mehr beſtätigt wird, in dem ägyptiſchen Oſiris das dem griechiſchen Dionyſos verwandte und ähnliche Weſen ſieht, und ſo freilich in Dionyſos etwas Höheres erkennt, was Voß myſtiſch nennt: ſo heißt er in dieſer Beziehung den Herodotos einen von ägyptiſchen Pfaffen beſchwatzten Fabler. Das wirkt auf ſchwache Geiſter. Zum Unglück vergaß der eifrige Mann, daß Herodotos dieſelbe Uebereinſtimmung auch zwiſchen dem arabiſchen und griechiſchen Dionyſos fand. Herodotos hätte alſo müſſen auch von arabiſchen Pfaffen beſchwatzt ſeyn, von denen freilich nicht ſo viel zu erzählen war, als von den ägyptiſchen. Aber nicht die Araber ſagten dem Herodotos, „der Gott, den ſie ihm als das Kind der Göttin bezeichneten (denn Urotalt iſt kein Name), ſey Dionyſos" — was wußten die Araber von dem griechiſchen Dionyſos. Es iſt das eigne Urtheil des Geſchichtſchreibers, der damit nur die Identität des Begriffs ausdrücken wollte und dieſe Identität des Begriffes zu erkennen unſtreitig viel geſchickter und competenter war als ein neuerer. Herodotos ſah im Dionyſos etwas Allgemeines, wozu ſich Voß nie erheben konnte, der in ihm nur etwas Zufälliges und auf Griechenland Beſchränktes zu ſehen vermochte. Dem Herodotos war Dionyſos ein allgemeiner und ewiger Begriff ſchon darum, weil er ihm ein Gott war. Denn daß das Alterthum im Stande geweſen, wie Voß und Gleichdenkende ſich vorſtellen, zufällige Fiktionen, in denen nichts Allgemeines und Nothwendiges war, für Götter zu halten und als Götter zu verehren, dieſe Meinung braucht nicht erſt in ihrer Ungereimtheit nachgewieſen zu werden. Als einen Gott konnte das Alterthum nur einen ewigen und nothwendigen Begriff erkennen. Nur darum alſo, weil ihm Dionyſos ein Gott und ſchon deßhalb ein ewiger, nicht zufälliger Begriff, nur darum erkennt ihn auch Herodotos, wo er ihn findet, und diejenigen, welche die Allgemeinheit und Ewigkeit in dieſem Begriff nicht erkennen, weil ihnen überhaupt nur für Zufälligkeiten Sinn gegeben iſt, ſprechen daher im Grunde gar nicht von Dionyſos, und man kann mit ihnen nicht ſtreiten, weil es ihnen am Begriff der Sache fehlt, über die geſtritten wird.

Der Sinn meiner Meinung iſt einfach dieſer: Die Potenz, welche Urſache der hier anfangenden Bewegung iſt, iſt der Gott, den die Hellenen als Dionyſos, der Semele Sohn, zu welcher Zeit immer, erkannt und benannt haben. Uns iſt es nicht um dieſen Namen zu thun, noch wollen wir in Anſehung des Namens irgend etwas feſtſetzen, nenne man den Gott, von dem wir reden, wie man wolle, meinetwegen X oder Y), oder was hier näher läge, mit der von uns gewählten Bezeichnung A^2; ſein Daſeyn und ſeine Wirkung in der Mythologie von dem Augenblicke an, da das Bewußtſeyn ſich für die mythologiſche Bewegung entſcheidet, alſo ſeit jenem Vorgang, den wir als Katabole bezeichnet haben, iſt unverkennbar und von uns aus der Natur und dem nothwendigen Verlauf des Mythologie erzeugenden Proceſſes ſelbſt dargethan. Nicht dem Namen, aber dem Begriff, dem Weſen nach iſt Dionyſos ſo alt als die Urania, ſo alt als der Hervorgang des Menſchengeſchlechts aus dem Zabismus. Ich habe ſeine Gegenwart, ſein, wenn auch noch unerkanntes und unausgeſprochenes Daſeyn (denn in jeder Zeit und in jedem Zeitalter wirkt ein noch unerkanntes Princip, das erſt dann erkannt wird, wenn es ſeine Wirkung gethan hat; jede Urſache wird erſt in der vollendeten Wirkung erkannt, daher der Schein, als käme die Wirkung vor der Urſache), alſo das erſte, wenn auch noch unerkannte Daſeyn des Dionyſos habe ich ſchon nachgewieſen in jenem, nach ſittlichen Begriffen verwerflichen Gebrauch der Babylonier, und den Arabiern ſchreibt Herodotos ausdrücklich zwar nicht den Namen (denn Urotalt iſt kein Name) aber doch den Begriff des Gottes zu. Was übrigens den helleniſchen Dionyſos betrifft, ſo iſt aus dem Vorgetragenen ſchon von ſelbſt einleuchtend, daß die vollſtändige Einſicht in die geſammte Dionyſoslehre nicht eher möglich iſt als am Ende dieſer Entwicklung.

Dieſe Bemerkung, daß Dionyſos erſt am Ende ganz hervortrete, gibt eine Veranlaſſung, noch eines andern ſouveränen Mittels zu erwähnen, welches Voß und einige ihm gleich Denkende zu beſitzen glauben, um jede höhere, und beſonders philoſophiſche, Entwicklung der Mythologie in der That unmöglich zu machen. Das Mittel beſteht nämlich in der Vorſchrift, die ſie ihren Schülern einſchärfen: um den hiſtoriſchen Gang der Mythologie gründlich zu erforſchen und kennen zu lernen, müſſe man genau der chronologiſchen Ordnung der Schriftſteller folgen, man müſſe alſo z. B. von Homer anfangen und in den urſprünglichen Begriff des Dionyſos nichts aufnehmen als was bei Homer ſich finde; was man erſt bei ſpätern Schriftſtellern antreffe, müſſe dann ſogleich unbeſehen als Zuſatz, Erweiterung, ja ſogar als allmählich hinzugefügte Verfälſchung u. ſ. w. angeſehen werden. Dieſer Grundſatz, an dem Voß, wie geſagt, ein unbeſiegliches Mittel, ſeine hausbackene Anſicht aufrecht zu erhalten, zu beſitzen wähnte, der Grundſatz zeigt ſchon, daß es dem, der ihn aufſtellt, an jedem Begriff eines organiſchen Entſtehens, eines andern Entſtehens als durch Aggregation gebricht. Denn in allem, was ein organiſch Werdendes iſt, wird der Anfang erſt in dem Ende klar. Dem Kind kann man nicht anſehen, was der Mann ſeyn wird, der Newton in den Windeln zeigte nicht den ſchöpferiſchen Geiſt, der der Mathematik und Aſtronomie eine andere Geſtalt geben ſollte. Dem größten Pflanzenkenner will ich eine Handvoll verſchiedenartiger Samen vorlegen, er wird wahrſcheinlich die wenigſten zu benennen wiſſen; jeder neugefundene Same einer Pflanze iſt ein unbekannter, von dem niemand weiß was er iſt; der Botaniker, der ihn wiſſenſchaftlich beſtimmen will, muß den Samen ſäen und den Blüthenſtand erwarten, dann kann er die Pflanze beſtimmen und darnach auch den Samen benennen. Ueberall alſo legt hier das Spätere Zeugniß über die Bedeutung des Früheren ab. Wenn man aber ſogar von einem organiſchen Werden in dem Sinn, in welchem wir es annehmen, bei der Mythologie ganz abſehen, wenn man ihr Werden und ihre

Entſtehung nur nach der Analogie anderer heutzutag ſich ereignender Dinge beurtheilen wollte, ſo müßte der, welcher jenen Grundſatz annimmt, die täglich und unmittelbar nach den Begebenheiten erſcheinende Zeitung für ewige Zeiten als die vorzüglichſte Quelle der Geſchichte und aller geſchichtlichen Beurtheilung betrachten, indeß jedermann weiß, daß gerade von den bedeutendſten Begebenheiten oft erſt eine ziemlich entfernte Zukunft die eigentlichen Umſtände und beſonders die wahren Urſachen aufdeckt, ſo daß alſo gerade hier der ſpätere Schriftſteller mehr Licht gibt, als der gleichzeitige.

Um nun aber auf den Dionyſos zurückzukehren, der ſeine verhängnißmäßige Wirkung auch jetzt noch inſofern auszuüben ſcheint, als manche von ihm nicht reden können, ohne ſofort gewiſſermaßen verrückt zu werden, ſo habe ich hinlänglich gezeigt, daß der Gott ſelbſt älter iſt als ſein *Name*, ſeine *Wirkung* früher als ſeine *Anerkennung* als Gott, ſeine *Gegenwart* im Bewußtſeyn älter als ſeine *vollkommene* Verwirklichung in demſelben.

Denn nicht ohne Widerſpruch wurde er angenommen, den heftigſten Widerſpruch fand ſeine erſte Wirkung. Rein *menſchlich* genommen, konnte der Gott zuerſt nur als Verderber des rein Großen, Einfachen und Einartigen erſcheinen; ſo mußte er einem Bewußtſeyn ſich darſtellen, in deſſen Schätzung nichts groß war, als die unendliche Wüſte, das öde Meer, und der ebenſo öde Weltraum, der Aether, den Homer mit demſelben Beiwort des unfruchtbaren belegt. Die Erſcheinungen, welche die erſte Wirkung des Dionyſos hervorbringt, wiederholen ſich in jedem Zeitalter, wo ein einfach großartiger Zuſtand untergeht, um einer neuen, geiſtig entwickelteren Zeit Platz zu machen. Wer fühlt ſich nicht durch den Anblick der Rieſengebirge einer früheren Urwelt gehoben, aber eben dieſe Gebirge mußten erniedrigt werden, Gebirgen von geringerer Erhöhung Platz machen, endlich in flaches Land ſich verlieren, wenn organiſches, wenn endlich wahrhaft menſchliches Leben in ſeiner ganzen Fülle ſich verbreiten ſollte. Nicht anders iſt es in der Geſchichte. Die Felſenburgen unſerer deutſchen Vorzeit erfüllen uns noch in ihren Trümmern mit der Vorſtellung einer kühnen

Zeit, eines in manchem Betracht kräftigern und herrlichern Geſchlechts, als das, unter dem wir jetzt wandeln, aber dieſelbe Zeit, die ſie zerbrach, verbreitete den friedlichen Ackerbau, erhob den Wohlſtand und das Gewerbe der Städte, und ein freier Bürgerſtand konnte ſich gleichſam nur auf ihren Trümmern erheben. Wenn in unſerer Zeit manche gar nicht begreifen können, daß von jenen realen Verhältniſſen, die einſt das menſchliche Leben zuſammenhielten und feſtigten, eins nach dem andern ſich auflöſe, daß von jenem großen Syſtem einer vielfach abgeſtumpften und gegliederten, aber eben darum unter mehrere getheilten Herrlichkeit auch die letzten Spuren zu verſchwinden anfangen, und alles darauf abgeſehen ſcheine, die menſchliche Geſellſchaft, wie viele klagen, in Atome aufzulöſen, ſo müſſen wir uns erinnern, daß es hier, in einer ganz andern Sphäre, doch ebenſo wie im Zabismus nur eine reale Einheit iſt, die zu Grunde geht, und daß dieſe nur zu Grunde geht, um einer höhern, idealen Einheit Platz zu machen. Denn ohne Einheit kann die Menſchheit und die menſchliche Geſellſchaft nicht beſtehen, und der Untergang der einen iſt alſo nur die Ankündigung einer andern und nothwendig höheren. Wenn man ſagt, daß ein großer Theil der populärſten Beſtrebungen unſerer Zeit[1] nur dazu zu dienen ſcheint, den Staat immer mehr zu verflachen und ſeinen majeſtätiſchen Gang in lauter einzelne und kleine Bewegungen aufzulöſen, ſo kann der wahrhaft Unterrichtete in dieſer Auflöſung des großartigen Zuſtandes doch nur das Wehen jenes höheren Geiſtes erkennen, für den der Staat mit ſeinem ganzen Apparat, für den die Reiche dieſer Welt ſelbſt nur Gerüſte ſind, die er nach Umſtänden und nach ſeinen Zwecken aufbaut, verſetzt oder gar abbricht, weil ſie in der That nicht um ihrer ſelbſt willen errichtet ſind, ſondern um ein ganz anderes Reich zu erbauen, das ewig währet und nicht zerſtört werden kann. In der Hinaufſetzung des Staats über alles zeigt ſich der Servilismus der Geſinnung. Im Intereſſe der Freiheit liegt es nicht, wie man insgemein ſich vorſtellt, daß die herrſchende Gewalt des Staats, die vielmehr nicht kräftig genug ſeyn kann, ſondern daß der Staat ſelbſt beſchränkt werde.

---

[1] geſchrieben im Jahre 1812. D. H.

Gewöhnlich indeß wiſſen weder die Zerſtörer, die ſich dabei als bloße Werkzeuge verhalten, noch die über die Zerſtörung Wehklagenden, was der Gott will, von dem Herodotos ſagt, daß er niemand erlaubt Großes zu wollen als nur ſich ſelbſt. Uebrigens kann die wahre Zukunft nur das gemeinſchaftliche Erzeugniß zugleich der zerſtörenden und der erhaltenden Macht ſeyn. Eben darum ſind es nicht die ſchwachen, von jedem Evangelium einer neuen Zeit zuerſt ergriffenen, ſondern nur die ſtarken, zugleich an der Vergangenheit feſthaltenden Geiſter, welche die wahre Zukunft zu erſchaffen vermögen. Auch in dem durch Dionyſos angefangenen Prozeß war es der Natur nach nur das widerſtrebende Bewußtſeyn, und geſchichtlich waren es, wie aus Erzählungen, welche in der Geſchichte des Dionyſos ſelbſt vorkommen, erhellt, gerade die Widerſtrebenden, durch welche die Sache des Gottes zuletzt in ihr wahres Ende hinausgeführt wurde.

Und da ich einmal an die Analogie erinnert habe, welche der Gang der mythologiſchen Entwicklung mit dem jeder großen Entwicklung hat, ſo will ich noch die Bemerkung hinzufügen, daß es nicht ſchwer ſeyn würde, ſelbſt in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, deren Anfänge, weil man ſie ganz zufällig zu nehmen pflegt, wenig zuſammenzuhangen ſcheinen, einen ähnlichen Weg der Entwicklung nachzuweiſen. Denn z. B. jene erſten griechiſchen Philoſophen, die man mit dem Namen der Phyſiker zu belegen pflegt, was waren ſie anders als Verehrer der Elemente, in denen ſie das Allgemeine der Dinge zu erkennen glaubten, Gegner des Anthropomorphismus in der Volksreligion? Noch der tiefſinnige Geiſt des Herakleitos iſt ganz mit dem ewig lebenden, welterzeugenden Feuer beſchäftigt, das er in abwechſelnden Pauſen entbrennen und wieder erlöſchen läßt. In den Eleaten zieht ſich der *κόσμος* in den Begriff des abſtrakten Allgemeinen oder Einen zuſammen. Aber eben damit war der Gegenſatz der Vielheit geſchärft, man könnte den Zeno den Kronos der Philoſophie nennen, weil er alles in der Unbeweglichkeit zu erhalten ſtrebte und gegen die Vielheit kämpfte. Bis zu den Eleaten geht die vordionyſiſche Zeit der griechiſchen Philoſophie. — Der Zerſtörer jener Einheit, der Mann, deſſen Erſcheinung in der Geſchichte des philoſophirenden Geiſtes keine geringere Epoche macht, als welche in der mythologiſchen Bewegung die Erſcheinung des Dionyſos gemacht hat, der wahre Dionyſos der Philoſophie iſt jener dämoniſche Mann — Sokrates, der zuerſt jene unbewegliche Einheit der Eleatiker durch eine nicht ſelbſt wieder dahin zurückführende, alſo nur ſcheinbare, ſondern durch eine *wirkliche*, zerſtörende Dialektik auflöſte, freiem Leben, freier unterſchiedener Mannichfaltigkeit Raum ſchaffte, Sokrates, von dem ein Alter ſagt, daß er den Schwulſt der Eleaten und der *nur von ihnen* herkommenden Sophiſten ſcherzend und ſpielend wie einen Rauch hinwegblies, von dem gerühmt wurde, daß er zuletzt die Philoſophie von dem Himmel auf die Erde geführt habe, gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem durch die Wirkung des Gottes, dem er gleicht, die Religion aus den Regionen des Himmels, des Unendlichen und überall Einen, auf die Erde, den Schauplatz des mannichfaltigen und wechſelnden Lebens herabgekommen war, der die Philoſophie aus der Enge des bloß ſubſtantiellen und unfreien Wiſſens in die Weite und Freiheit des verſtändigen, unterſcheidenden, auseinanderſetzenden Wiſſens führte, in welchem allein ein Ariſtoteles möglich war. Auch die mythologiſche Darſtellungsart des Sokrates möchte aber eine andere Beurtheilung zulaſſen, als jene platte und gemeine, die nichts darin ſieht, als den Mangel der *Wiſſenſchaft*. Das Große im Sokrates iſt das Bewußtſeyn, daß gewiſſe Fragen keine rationelle, ſondern bloß geſchichtliche Antworten zulaſſen. Er hätte wohl gern an die Stelle von Mythen die wirkliche Geſchichte geſetzt, hätten ihm dazu nicht große und nothwendige Data gefehlt, in deren Beſitz wir gekommen ſind.

Man kann weder des Dionyſos noch des Sokrates gedenken, ohne an den Ariſtophanes erinnert zu werden. Gewiß erſchien auch Dionyſos zuerſt in verachteter und den ſtolzen Geiſtern ärgerlicher Geſtalt, wovon die Spur noch in Ariſtophanes iſt. Auch Sokrates, wie das Todesurtheil beweiſt, durch das er, wie Hermann ſagt, der Gemeinſchaft an dem letzten Schickſal der Propheten und Gerechten gewürdigt wurde, unerkannt von ſeinem Volk, nur von wenigen ſeiner Schüler begriffen, konnte ſeiner Zeit nur als ein ſie *verwirrender* Geiſt erſcheinen, und Ariſtophanes zürnt ihm nur, weil er in ihm die ganze Macht jenes Princips erkennt, vermöge deſſen in Folge eines unaufhaltſamen Uebergangs eben damals auch in der Entwicklung des Staats und des öffentlichen Lebens das Einfache und Einartige der alten Zeit einer mehr und mehr verwirrenden Mannichfaltigkeit und Vielartigkeit der Verhältniſſe Platz machen mußte.

Die nächſten und unmittelbaren Urſachen des mythologiſchen Proceſſes ſind nun dargelegt. Mit dem Gegenſatz zwiſchen dem realen und dem relativ geiſtigen, idealen Gott ſind die Principien gegeben, und ſo kann ich denn gleich zum erſten Moment des eigentlichen Proceſſes fortgehen.

Vierzehnte Vorleſung.

Um nun alſo den Proceß darzuſtellen, von welchem vorauszuſetzen iſt, daß er uns vollends bis zur letzten Entſtehung der Mythologie, des vollſtändigen Polytheismus, führen werde, ſo bemerke ich, daß im Anfang dieſes Proceſſes das Bewußtſeyn zwar den Anmuthungen des geiſtigen Gottes, nachdem es ihm einmal ſtattgegeben, nicht ſich völlig zu entziehen vermag, aber gleichwohl ſtark genug iſt ſeine Wirkung immer wieder zu vernichten, indem es auf dem blinden Seyn beſteht, an welchem der Gott ihm haftet, den es allein bis jetzt anerkennt und mit dem es gleichſam verwachſen iſt. In dieſem Moment iſt alſo zwar ein beſtändiges Aufblicken von Geiſtigkeit, aber das ſtets wieder von der Nacht des blinden Seyns verſchlungen wird. Zwar der reale Gott erſcheint inſofern nicht mehr als ausſchließlich, als eine andere Potenz ihm entgegenſteht, aber dieſes Afficirtſeyn durch die geiſtige Potenz dient nur dazu, die frühere Ruhe und Gleichgültigkeit zum aktiven Gegenſatz, zum Kampf gegen alles Geiſtige zu entflammen. Der Gott, deſſen Anhauch das Bewußtſeyn empfindet, ſchließt es nur auf, damit es ſich wieder verſchließe. Es iſt alſo hier ein ſteter Wechſel von Entſtehen und Vergehen des Geiſtigen, das zwar immer geſetzt, aber immer auch wieder in Materialität verſenkt wird.

Dieſer Widerſpruch des gleichſam abwechſelnd ſich öffnenden und verſchließenden Bewußtſeyns iſt in der Mythologie ausgedrückt durch die Geſtalt des Gottes, den ich mit dem helleniſchen Namen Kronos belegen will, ohne darum hier ſchon von dem Kronos der Hellenen zu reden.

In der helleniſchen Mythologie kommt Kronos als eine bloße Vergangenheit vor, hier aber iſt die Rede von dem Kronos, ſofern er noch ein im Bewußtſeyn der Menſchheit lebender und gegenwärtiger Gott iſt. Denn eben dieſer Gott, der für die Hellenen nur vergangener, war für die früheren Völker ein gegenwärtiger. Die letzte Mythologie, die vollendete Göttergeſchichte, nimmt die Götterlehren früherer Völker als Momente ihrer Vergangenheit auf. In der That zeigt ſich der jenem Begriff entſprechende Gott als der Gott aller der Völker, die in der erſten Anwandlung des geiſtigen Polytheismus begriffen ſind und nach den früher genannten zuerſt im Licht der Geſchichte hervortreten, wie ich vorläufig ſchon bemerkt, der Phönikier und aller dieſen parallelen Völker. Urania iſt nur Uebergang, Kronos aber iſt wieder Uranos in anderer, ſchon geiſtigerer Geſtalt. Kronos iſt der Subſtanz nach nicht ein anderer Gott als ſein Vorgänger Uranos; nur iſt Uranos noch der ſchlechthin allgemeine, Kronos dagegen der Gott, der ſchon einen Gegenſatz hat, der Gott einer beſtimmten Zeit, der ſchon geiſtig afficirte Uranos, und inſofern ein concreter Gott.

In dieſer ganzen Fortſchreitung iſt der reale Gott immer nur einer und derſelbe, der bloß verſchiedene Formen annimmt, Kronos und Uranos — beide ſind derſelbe reale Gott nur in verſchiedenen Momenten betrachtet. In beiden herrſcht daſſelbe, der Bewegung widerſtrebende Princip, das von Succeſſion nichts wiſſen will, das höchſtens ſimultanen Polytheismus zulaſſen würde. Aber eben dieſes der Succeſſion widerſtrebende Princip iſt im Gegenſatz mit dem relativen geiſtigen Gott ſelbſt genöthigt, etwas Succeſſives anzunehmen, von Geſtalt zu Geſtalt fortzugehen, und wenn wir uns früher begnügen konnten, ſimultanen und ſucceſſiven Polytheismus nur überhaupt zu unterſcheiden[1], ſo müſſen wir jetzt ſelbſt einen ſucceſſiven Polytheismus in zweierlei Verſtand unterſcheiden, den bloß relativ oder beziehungsweiſe und den abſolut ſucceſſiven.

Der bloß beziehungsweiſe ſucceſſive entſteht durch die Succeſſion der Formen, durch welche im Conflikt mit dem geiſtigen Gott der reale, indem er der Umwendung ſich widerſetzt, hindurchgeht — alſo z. B. Uranos und Kronos ſind die erſten Glieder dieſes bloß beziehungsweiſe ſucceſſiven Polytheismus. Das abſolut Succeſſive findet dagegen zwiſchen den drei verurſachenden Potenzen ſtatt, von denen der reale Gott in allen ſeinen Formen nur die eine iſt. Dieſen abſolut ſucceſſiven Polytheismus kennen aber bis jetzt nur wir, noch iſt er nicht in das Bewußtſeyn ſelbſt eingetreten, denn das dem realen Gott gleichſam verhaftete Bewußtſeyn weist den Gott der zweiten Potenz, den idealen Gott noch als ſolchen ab, oder hält ihn von ſich, alſo von der Gottheit, ausgeſchloſſen. — Kronos iſt alſo immer noch auf gewiſſe Weiſe Uranos, nur der dem andern, dem idealen Gott, jetzt ſchon reell zugängliche, wiewohl keineswegs ihm ſchon überwundene Gott. Auch in Kronos waltet noch das Geſtirn, daher auch er ſelbſt noch — nur als ſchon concreterer Himmelskönig zum Theil betrachtet wird. Der Gott der erſten Zeit, des reinen Zabismus, iſt der ohne Widerſpruch blind ſeyende Gott, Kronos aber iſt eben dieſer Gott, ſchon zum Theil in ſich, ins Innere zurückgewendet, der aber deßhalb um nichts weniger, ſondern jetzt nur mit Willen und Beſinnung im blinden Seyn ſich behauptet und eiferſüchtig über dieſem Seyn hält. Kronos iſt alſo gegen Uranos der geiſtigere Gott, aber der dieſes gleichſam nur benutzt, um mit Geiſt und Willen das zu ſeyn, was zuvor er von Natur war, der im blinden Seyn beſtehende Gott.

---

[1] S. Einl. in die Phil. der Myth., S. 120 ff.

Der von uns bisher aufgeſtellte allgemeine Begriff des Kronos ergibt ſich folgerecht aus dem nothwendigen Gang der Fortſchreitung ſelbſt; um jedoch zu zeigen, daß er auch andern Philoſophen ſich ebenſo dargeſtellt habe, will ich einige Stellen von Neuplatonikern anführen, von denen Creuzer, wie mir ſcheint, nicht durchgängig den rechten Gebrauch gemacht hat. In Bezug auf das Beiwort ἀγκυλομήτης, das Homeros dem Kronos gibt, ſagt einer derſelben: „Homer führt den Kronos ein, nicht als noch außen wirkend, noch einen Laut von ſich gebend, ſondern als der wahrhaft ἀγκυλομήτης iſt, der in ſich zurückgekrümmte, zurückgewendete“[1]. Kronos wird alſo, wenn wir den Sinn auf unſere Weiſe ausdrücken, durch dieſes Beiwort vorgeſtellt, als der die ihm gegebene Innerlichkeit nur benutzt, um ſich tiefer zu verſchließen, der nur egoiſtiſch mit ſich ſelbſt beſchäftigt iſt, eben darum äußerlich als ſtumm erſcheint, in ſich gekehrt (dieß die Hauptſache) und gleichſam brütend über Anſchlägen, wie er die Wirkung des dem freien, dem geſchiedenen Leben holden Gottes zu nichte mache. Eben dieſes Nebenbegriffs wegen von hinterliſtigen Gedanken, der in dem Wort ἀγκυλομήτης liegt, kann ich nicht, wie Creuzer, dieſes Beiwort beziehen auf den noch völlig verborgenen, abſoluten Gott — dieſer kommt in der Theogonie überhaupt nicht vor, und wenn er vorkäme, ſo müßte er im Anfang der Theogonie ſtehen, nicht gleichſam in der Mitte. — Creuzer ſcheint das in ſich Zurückgewendete des Kronos von dem Zuſtand der Ueberlegung und Beſchließung zu verſtehen, in welchem Gott vor der Schöpfung gedacht wird, eh' er ſich entſchließt in dieſer hervorzutreten. Allein dieſe einem ganz andern Ideenkreis angehörigen Begriffe dürfen nicht in die Mythologie eingemiſcht werden, und, wie geſagt, der Nebenbegriff von Verſchlagenheit, der in dem Wort liegt, erlaubt nicht, ihm eine ſo hohe Deutung zu geben. Kronos iſt nicht, wie Creuzer ihn erklärt, der noch überhaupt nicht offenbare Gott, im Gegentheil, er iſt der ſchon *äußerliche* Gott, ja ſogar der, welcher eben darauf *ſinnt*, ſich in der Aeußerlichkeit zu behaupten und die Anmuthung der Geiſtigkeit abzuweiſen. Dieſes *Sinnen* iſt gerade das Hinzugekommene bei ihm. Wollte man, wie Creuzer, in jedem beſondern Gott, in jeder ſchon concreten Geſtalt immer nur wieder den abſoluten Gott ſehen, ſo würde damit alles Succeſſive in der Mythologie aufgehoben, und bald wüßte man in ihr nichts mehr zu unterſcheiden. Auch hier gilt es: die Erklärung oder der richtige Begriff jedes Gottes iſt beſtimmt und gegeben durch die Stelle, die er in der Aufeinanderfolge einnimmt; außer dieſer Stelle wäre Kronos nicht Kronos, er iſt nur der Gott dieſer Stelle, nicht außer ihr — alſo nicht der abſolute Gott.

---

[1] Creuzer, Symbolik und Mythologie I, S. 523. Anm. 307: ὡς εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένον (Proclus in Platonis Cratyl.).

Eine andere, unſerer Erklärung, d. h. der Stelle, die Kronos in unſerer Entwicklung einnimmt, zuſagende Deutung iſt folgende: „Er ſey die Verſtandloſigkeit und die Verdunklung des Verſtandes"[1]. Darin iſt das Richtige, daß er nicht völlige Abweſenheit des Verſtandes iſt, ſondern nur Verdunklung des Verſtandes. Denn er kann den Aufſchluß in Geiſtigkeit nicht völlig hindern, aber der Verſtand erſcheint in ihm nur, um alsbald wieder verdunkelt zu werden. In jedem Augenblick erſcheint Innerlichkeit, aber die ſogleich wieder in Aeußerlichkeit umgewendet und vernichtet wird. Der Verſtand kann das blinde Princip noch nicht bewältigen, ſondern umgekehrt, die blinde Gewalt nimmt den Verſtand gefangen, verſtarrt und verſteinert ihn, wie z. B. die ſtereometriſch regelmäßige Bildung der Kryſtalle ein ſolch verſtarrter und verſteinerter Verſtand iſt. Gerade an dieſem Punkt alſo iſt die größte Verdunklung des Geiſtigen, denn einestheils iſt das Seyn nicht mehr in ſeiner Lauterkeit, alſo auch nicht mehr in ſeiner relativen Geiſtigkeit — denn das reine Seyn, als ein noch nicht concretes, iſt verhältnißmäßig gegen dieſes noch immer ein geiſtiges —, aber hier iſt ſchon nicht mehr das reine, ſondern bereits das durch einen Gegenſtand afficirte und gleichſam gekränkte Seyn geſetzt, ohne daß doch anderntheils der Verſtand ſeiner Meiſter würde, woraus folgt, daß weder das eine noch das andere in ſeiner Lauterkeit, ſondern beide gegenſeitig durcheinander getrübt und verfinſtert erſcheinen, von welcher Verfinſterung dann eben die körperliche Materie die äußere Erſcheinung iſt.

Platon läßt den Sokrates in Scherz Kronos von κόρος, die Sättigung, ableiten; G. Hermann leitet ihn ernſthafter von κραίνω ab, was doch urſprünglich nur erfüllen bedeutet. Die Römer erklären Saturnus von satur, doch natürlich nur annis. Wollte man auf dieſe Ableitung irgend einen Werth legen, ſo könnte man ſagen: Kronos bedeutet den von Materie geſättigten, d. h. in der chemiſchen Bedeutung dieſes Worts den von der Materie gebundenen Geiſt, und umgekehrt die von dem Verſtand geſättigte, alſo ihrerſeits gebundene Materie.

Noch eine andere, ebenfalls von Creuzer angeführte Erklärung iſt, Kronos ſey der den προχειρισμός, d. h. die Anlage, den Entwurf der künftigen Schöpfung in ſich *ſehende* Gott. Allerdings enthält Kronos ſchon die ganze künftige Götterſchöpfung, wenigſtens der Anlage nach, in ſich — und dieſe künftige Göttervielheit iſt als ganz parallel zu betrachten mit der freien Vielheit und Mannichfaltigkeit in der Natur —. Auch nach der griechiſchen Theogonie iſt Kronos der Gott, in welchem die künftigen geiſtigen Götter ſchon gleichſam aufblicken, aber ſie erſcheinen eben nur in ihm, ohne aus ihm herauszutreten, ſie erſcheinen ohne wirkliche Scheidung, Auseinanderſetzung, noch eingeſchloſſen und verborgen in der dunkeln Geburtsſtätte, in dem bloß noch in ſich kreiſenden, nicht wirklich gebärenden Gotte. Der geiſtige Polytheismus iſt etwas in ihm nur noch ſich Zeigendes, aber nur um ſo ſtarrer verſchließt er ſich, daß dieſe Geburten nicht das Licht ſehen.

---

[1] Ebenfalls bei Creuzer Th. II, S. 439: ἡ ἀνοησία καὶ ἡ τοῦ νοῦ σκοτόδωσις.

Nicht nur aber, daß er *innerlich* die Vielheit unterdrückt, ſetzt er ſich auch äußerlich der *Mehrheit* entgegen, d. h. er iſt der, welcher keinen Gott außer ſich duldet, im Alleinbeſitz des realen Seyns ſich behauptet, das er mit keinem andern theilen will. Denn der geiſtige Gott iſt zugelaſſen, aber nur als Potenz, das *wirkliche* Seyn iſt noch ausſchließlich bei dem Erſten, der ihm keinen Theil an demſelben gibt. In Kronos beſteht inſofern noch immer formeller Monotheismus, und wenn man ſich bloß an den einzelnen Moment halten will, ohne die Succeſſion in Betracht zu ziehen, iſt es leicht, wie früher beſonders Theologen, die in den mythologiſchen Vorſtellungen überall nur entſtellte, geoffenbarte Wahrheiten ſehen wollten, auch in Kronos die Idee des höchſten Gottes noch zu entdecken. Für *ſeine* Zeit war er freilich der höchſte und auf gewiſſe Weiſe auch der einzige. Denn eben der Alleinbeſitz des Seyns macht die Einzigkeit aus. Aus dieſer von Kronos noch immer behaupteten Einzigkeit folgt auch, daß er keinen Gott nach ſich und außer ſich dulden, ſich nicht in die Succeſſion, in das Geſchichtliche ergeben will, ſowie aus dieſem Widerſtreben gegen alle Succeſſion erhellt, in welchem Sinn Kronos Gott der Zeit iſt und in welchem nicht. Nämlich er iſt nicht etwa, wie dieß insgemein verſtanden wird, Gott der *wirklichen* Zeit, im Gegentheil iſt er der die wirkliche Zeit verneinende, der für ſich die Zeit abweiſende, nicht in die Zeit vollende. Indem er ſelbſt nicht zur Vergangenheit werden will, hindert er den Aufſchluß in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, d. h. in wirkliche Zeit; denn wirkliche Zeit iſt nur geſetzt, indem uno eodemque actu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geſetzt werden, d. h. wirkliche Zeit gibt es erſt, indem irgend etwas als Vergangenheit geſetzt wird; er iſt alſo nur der Gott der noch nicht aufgeſchloſſenen wirklichen, nur der Gott der chaotiſchen, ihre Geburten immer wieder verſchlingenden Zeit; er iſt die mit der Zeit allerdings ringende, aber ſie nicht zugebende Simultaneität, alſo keineswegs die fortſchreitende, alles hervorbringende, aber auch wieder verſchlingende Zeit. Wenn Kronos ſeine eignen Geburten verſchlingt, ſo iſt dieß nicht in dem Sinn, in welchem die Zeit eben das, was ſie hervorgebracht hatte, auch wieder zurücknimmt. Denn Kronos bringt nichts hervor, verſchlingt ſeine Kinder ſchon in der Geburt, noch eh' ſie das Licht erblicken, nicht wie die Zeit, welche ihre Kinder gebiert, exiſtiren läßt, und dann wieder verſchlingt. Daher ich gelegenheitlich zum voraus bemerken will, daß jenes Verſchlingen der eignen Kinder, welches wir ſpäter in der griechiſchen Theogonie antreffen werden, etwas weit Beſtimmteres iſt, als nur ein zufällig gewählter Ausdruck, um jene allgemeine Eigenſchaft der Zeit auszudrücken, daß ſie nämlich immerfort gebiert und das Geborene wieder zurücknimmt. Aus der Idee des Zeitgottes glaubte man auch erklären zu können, daß Kronos in alten Bildwerken mit einer Sichel vorgeſtellt iſt; dieſe ſoll nämlich die alles mähende Sichel der Zeit ſeyn. So noch Buttmann. Ich erinnere mich wohl in neueren Allegorien u. ſ. w. dieſe allegoriſche Bezeichnung der Zeit geſehen zu haben, ob ſie aber auch antik iſt, iſt mir nicht bekannt. Aber alle Wahrſcheinlichkeit ſpricht dafür, daß jene Sichel nur das bekannte Werkzeug andeuten ſoll, mit welchem Kronos den Vater Uranos entmannt hat, und die man z. B. auf der Inſel Zankle vorzeigte.

Noch immer alſo, weil er weder durch äußeren (ſucceſſiven) noch durch inneren (ſimultanen) Polytheismus bezwungene Einzigkeit iſt — noch immer iſt Kronos Gegenſtand einer ſtreng an der Einzigkeit haftenden Verehrung, eines relativen, nur auf den ausſchließlich und inſeſern freilich nicht auf den wahrhaft Einen Gott ſich beziehenden Monotheiſmus. Als ſolchen finden wir ihn unter dem Namen eines Himmelskönigs (Baal, Moloch) als den Gott der Kananäer, Phönikier, Tyrer, Karthager, deren Mythologie daher ganz dieſem Moment der theogoniſchen Bewegung angehört. Darum iſt er aber doch keineswegs dem Uranos gleichzuhalten, ſondern ſchon der näher beſtimmte und eingeſchränkte Uranos. Wenn daher der unendliche, alles erfüllende, eben darum bildloſe Gott der früheren Zeit ſich in Kronos bereits zur beſtimmten, individuellen Gottheit zuſammengezogen hat, ſo iſt zu erwarten, daß hier das Bewußtſeyn auch ſchon den erſten Schritt wage zu einer bildlichen Darſtellung.

Daß dieß ein großer und bedeutender Schritt iſt, brauche ich nicht zu bemerken. Ebenſo natürlich wird es aber ſeyn, daß dieſe Bilder noch als höchſt unförmliche erſcheinen, nicht, wie man dieß insgemein erklärt, wegen Rohheit der Kunſt, ſondern weil das Bewußtſeyn ſich ſträubt den Gott in menſchenähnliche Geſtalt einzuſchließen, und im Gegentheil den Gott um ſo weniger zu entweihen glaubt, je entfernter von allem Menſchlichen ſie ihn darſtellt, je weniger ſie ihm menſchenähnliche Züge mittheilt. Damit ſtimmt alles überein, was wir von den Bildern des Moloch unter den Kananäern, Karthagern und ſelbſt den Iſraeliten wiſſen. Aelter aber als alle Bilder, und noch der früheſten Zeit angehörig, iſt die Verehrung, welche ganz unförmlichen, unorganiſchen und beſonders von Menſchenhänden unbearbeiteten Maſſen erzeigt wurde. Denn in dem lebloſen Gediegenen, dem rein Maſſenhaften, an welchem die Form noch am wenigſten Theil hat oder als zufällig erſcheint und auch innerlich das Geiſtige am meiſten getödtet und verfinſtert ſich zeigt, in dieſem konnte man am eheſten den in ſich ſelbſt verſchloſſenen, aller Geiſtigkeit widerſtrebenden, auf der Materie beſtehenden Gott gegenwärtig glauben. Es gehört hieher die ſelbſt in Griechenlands Urzeit den *λίθοις ἀργοῖς*, d. h. den unbehauenen und beſonders von Menſchenhand unberührten Steinen, erzeigte Verehrung. Denn wie der dem ausſchließlichen Gott entgegenſtehende, relative geiſtige Gott als Herr nur als Freund alles Menſchlichen erſcheint — ſelbſt in dem Namen des Dionyſos wird ein Kenner des Arabiſchen leicht dieſe Bedeutung entdecken, und ich nehme keinen Anſtand, dieſe ſchon früher gemachte Bemerkung zu wiederholen[1], da es nach Herodotos gewiß iſt, daß Dionyſos zuerſt von den Arabiern als beſondere Perſönlichkeit unterſchieden wurde, wie denn die andern Namen des Gottes, z. B. Baſſareus, nach Pococke ſelbſt der Name Bacchos offenbar arabiſchen Urſprungs ſind; doch dieß im Vorbeigehen — auch unabhängig von dieſer Etymologie, iſt Dionyſos der Herr und Schöpfer des wahrhaft menſchlichen Lebens, der dem Menſchen und der Menſchlichkeit holde. — Da nun Kronos zunächſt der den Dionyſos ausſchließende Gott iſt, ſo erſcheint er eben darum ſelbſt als der dem Menſchlichen ſich entgegenſtellende Gott, und hinwiederum alles Menſchliche erſcheint als gegen ihn feindlich. Der Menſch als der, in dem jenes Princip zu ſterben, zu exſpiriren beſtimmt iſt, oder um einen kühnen herakleitiſchen Ausdruck zu gebrauchen, der Menſch, der den Tod dieſes Gottes (nämlich dieſes falſchen Gottes, dieſes Ungottes) zu leben beſtimmt iſt, der Menſch erſcheint deßhalb als Feind dieſes Gottes, und nur was am weiteſten von allem Menſchlichen entfernt iſt, ſcheint noch den verſchloſſenen, allem geſchiedenen Leben, und ſo beſonders dem menſchlichen Leben, abholden Gott vergegenwärtigen zu können. Dennoch iſt dieſe Verehrung unförmlicher Maſſen, ſolang ſie noch ein wirklicher Moment der theogoniſchen Bewegung iſt, nicht als Fetiſchismus zu bezeichnen. — Dieſes Wort iſt überhaupt in neuerer Zeit ganz ungebührlich ausgedehnt worden. Urſprünglich brachten es die Portugieſen, aus der Sprache der Neger am Senegal, mit nach Europa. In der Negerſprache bedeutet Fetisso einen Zauberklotz. Man ſollte alſo das Wort Fetiſchismus überhaupt nur von der auf unorganiſche Maſſen oder Körper ſich beziehenden Verehrung brauchen. Aber beſonders ſeit Des Broſſes, deſſen Schrift sur le Culte des Dieux Fetiches ein Hauptbuch über dieſe Materie iſt und das Wort Fetiſchismus erſt allgemein verbreitet hat, ſeitdem beſonders wird das Wort Fetiſchismus gegen ſeinen urſprünglichen Sinn viel zu allgemein gebraucht, indem es ſchon Des Broſſes auch auf den

---

[1] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 149.

Thierdienst ausdehnte. Späterhin haben es andere noch weiter getrieben, nur z. B. auch die Sonne, inwiefern sie göttlich verehrt wurde, einen Fetisch genannt, in der neuesten Zeit hat man sogar die griechischen Götter für bloße verwandelte Fetische, den griechischen Cultus als einen bloß idealiſirten Fetiſchismus zu erklären verſucht, was ich für nichts anderes als eine wahre Barbarei halten kann. Man ſollte alſo 1) dieſes Wort überhaupt wieder zurückführen oder ausſchließlich anwenden auf die unorganiſchen Maſſen erzeigte Verehrung; 2) aber ſollte auch in dieſem Sinne das Wort ausſchließlich für jene Stämme oder Völkerſchaften vorbehalten werden, die gerade bei dieſem Moment des theogoniſchen Proceſſes ausgeſchieden wurden, und fortan nicht mehr als lebendige Glieder desſelben zählten, ſondern der Vergangenheit anheimgefallen ſind, wie wir den Fetiſchdienſt als feſte, ſtehen gebliebene Form nur unter ſolchen Völkerſchaften finden, die ſeit undenklichen Zeiten von der lebendigen Bewegung, in welcher allein die Menſchheit als ſolche ſich erhält und fortdauert, vollkommen ausgeſchloſſene, ſchlechthin ungeſchichtliche Völker ſind, wie der größte Theil der Negerſtämme, aus deren Sprache das Wort genommen iſt, und denen man daher auch den Begriff allein laſſen ſollte. Hieraus erhellt denn auch, daß der eigentliche Fetiſchismus, d. h. der Fetiſchismus, inwiefern wirklich in ihm nur noch der todte Klotz oder der todte Stein oder eine Vogelfeder oder Klaue verehrt wird, nicht als ein wirklicher Moment der eigentlichen mythologiſchen Bewegung betrachtet werden kann. Ein mythologiſcher Moment liegt ihm allerdings zu Grunde, aber in ihm eben hat er aufgehört Moment der mythologiſchen Bewegung zu ſeyn. Er exiſtirt nur unter jenen Völkern, die bei dieſem Punkt der theogoniſchen Bewegung gleichſam als bloße, fortan nur todte und ſtillſtehende Produkte ausgeſchieden wurden. In dieſer ganzen Entwicklung hat jede Affektion des Bewußtſeyns nur Sinn an ihrer Stelle; ſowie dieſe Stelle, dieſer Moment des Bewußtſeyns zurückgelegt iſt, wird ſie gleichſam ſinnlos (wie der Stein ſinnlos wird, der in ſeiner Zeit eine Bedeutung für die Bewegung hatte, uns jetzt nichts mehr ſagt, uns gleichgültig iſt). Es verhält ſich alſo mit dieſer Verwandlung, welche einem Moment der theogoniſchen Bewegung widerfährt, ſowie er zur Vergangenheit wird, nicht anders, als mit den Verwandlungen, die wir auch in der großen Entwicklungsgeſchichte der Erde annehmen müſſen, in der die Geologen eben darum ſo vieles nicht erklären können, weil ſie jedes Gebild, jede Formation als urſprünglich das ſeyend denken, was es doch erſt wurde, indem es durch eine fortſchreitende Entwicklung als vergangen geſetzt wurde. Denn das, was einmal als Vergangenheit ausgeſchieden iſt, wird dadurch ſelbſt ein anderes, und iſt nicht daſſelbe, was es zuvor war, als es noch lebendiges Glied der Fortſchreitung war, — eine ſehr weſentliche Bemerkung, die vieles jetzt Unbegreifliche erklärt, die man aber erſt dann anzuwenden wiſſen wird, wenn die allgemeinen Geſetze des Werdens und Entſtehens, wie ſie in der gegenwärtigen Unterſuchung zwar nirgends ausgeſprochen, aber überall angedeutet und in der Anwendung gezeigt werden, wenn dieſe zu allgemeiner Anerkennung werden gelangt ſeyn.

In einem ganz andern Sinne gewiß ſtand der Hellene, der den λίθοις ἄργοις eine gewiſſe Verehrung erwies, auf dieſer Stufe als der eigentliche Fetiſchdiener auf derſelben ſteht, der auf ihr ſtehen geblieben, aber eben dadurch von dem lebendigen Proceß ausgeſchieden wurde. So blieb auch von dem urſprünglichen geiſtigen Zabismus, nachdem die theogoniſche Bewegung einmal dieſen Moment verlaſſen hatte, gleichſam als ein Reſiduum oder caput mortuum die bloße materielle Sternenverehrung zurück. Der verwirrende Irrthum iſt aber jene von der Geſchichte ausgeſtoßenen und inſofern allerdings ungeſchichtlichen Völker, zu denen auch die Fetiſchanbeter gehören, dieſe ungeſchichtlichen Völker mit den vorgeſchichtlichen zu verwechſeln. In Folge dieſes Irrthums hat man ſich berechtigt gehalten, den Fetiſchismus eben als das Urſprünglichſte anzuſehen, wie nicht bloß G. Hermann, ſondern vor und nach ihm die bei weitem meiſten Erklärer gethan haben. Doch weiß ich nicht, wodurch in der neuern Zeit dieſe Hypotheſe zu einer ſolchen Gewißheit oder Evidenz gelangt iſt, die ſie berechtigt, neuerdings ſogar in eine chriſtliche Dogmatik aufgenommen zu werden. Wenn man einmal ſolche von allem geſchichtlichen Leben ausgeſtoßene Racen, die, wie geſagt, nur als todte Reſidua eines frühern, ihnen ſelbſt nicht mehr begreiflichen, ja nicht einmal erinnerlichen Proceſſes ſtehen geblieben ſind, wenn man einmal dieſe gleichſam zu Muſterbildern der urſprünglichen Menſchheit erheben will, ſo iſt nicht einzuſehen, warum man nicht gleich noch tiefer herabſteigt, und das Bild der allerfrüheſten Religion bei jenen Wilden des Laplata-Stromes aufſucht, die nach Azara *gar keine* haben, d. h. ſchlechterdings nichts, nicht einmal Holz und Steine verehren.

Eine analoge Bemerkung iſt hier einzuſchalten über den eigentlichen Begriff des Götzendienſtes. In dem urſprünglichen, noch lebendigen theogoniſchen Bewußtſeyn gibt es keine Götzen. Das Bewußtſeyn meint und will in den unwillkürlich ihm entſtehenden Göttern doch eigentlich immer nur den lebendigen Gott. Aber ſowie der Moment der erſten lebendigen Erzeugung vorüber iſt, und dieſe Bilder nur noch als Erzeugniſſe und Vergangenheit daſtehen, werden ſie zu Götzen. Inwiefern jedoch todte Naturformen, in welchen Götter verehrt werden, etwas ſchon *an ſich* Ungeiſtiges ſind, das menſchlich-ſchöne Götterbild des Hellenen dagegen, wie es an ſich geiſtig iſt, auch immer wieder neu geiſtig aufgefaßt und reproducirt werden kann, inſofern wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man ſagte, alle Götter jener Art ſeyen Götzen, die der Hellenen allein ſeyen wahre Götter.

Ich kann von dieſem Punkte nicht hinweggehen, ohne noch eine allgemeine, auch auf ähnliche Fälle anwendbare Bemerkung hinzuzufügen.

Vergleicht man die auf concrete Naturgegenſtände ſich beziehende Verehrung mit dem urſprünglichen, den reinen Mächten des Himmels geweihten Dienſt, ſo erſcheint die Menſchheit in jener als tief geſunken, und dieſe Verehrung erſcheint als ohne Vergleich reiner und geiſtiger. Dennoch, wenn man nicht auf den einzelnen Punkt, ſondern auf die ganze Linie der Fortſchreitung ſieht, ſo liegt dieſer Moment des Bewußtſeyns wirklich auf dem Punkt des Uebergangs und Fortſchreitens ins Höhere, nämlich in den idealen Polytheismus, der allerdings höher ſteht, als jener bloß reale des Anfangs. *Sie* können hieraus die für viele Fälle anwendbare Regel entnehmen, daß in einer ſtufenweiſe fortſchreitenden Bewegung der Anfang einer höheren Stufe gegen das Ende einer früheren nothwendig zurückſteht, d. h. auf ſeiner Stufe unvollkommener iſt, als das Ende der vorhergegangenen in ſeiner Stufe, daß inſofern kein Fortgang ohne ſcheinbaren Rückgang, der nur gleichſam als Anlauf zu betrachten iſt, der nöthig iſt, um das in der höheren Stufe Gewollte zu erreichen. Dieſe Bemerkung kann Täuſchungen beſeitigen, denen man unterworfen ſeyn könnte im Entwerfen natürlicher Syſteme in der Thier- oder Pflanzengeſchichte; ſie kann auch zum Troſt dienen, wenn wir auf einer höheren Stufe wieder Meinungen oder Tendenzen hervortreten ſehen, die wir längſt beſeitigt glauben mußten, die aber doch ihre letzte und vollkommene Ueberwindung noch erwarten. Es gehört hieher auch die Frage: ob ein ſtetiges oder ein durch ſcheinbare Rückgänge unterbrochenes Fortſchreiten des Menſchengeſchlechts ſtattfinde.

Bisher haben wir die Natur des Gottes zu beſtimmen geſucht, der dem gegenwärtigen Moment des Bewußtſeyns entſpricht. Jetzt unterſuchen wir näher den Zuſtand des Bewußtſeyns ſelbſt, welches in dieſer Mitte zwiſchen dem blinden, ganz in das Seyn herausgekehrten Gott und dem geiſtigen, deſſen Anhauch es nicht widerſtehen kann, als das in ſich ſelbſt irre und zweifelhafte erſcheint, als in die Angſt geſetzt, in der es im eigentlichen Sinne nicht aus und nicht ein weiß. Nicht aus, denn es kann ſich nicht völlig dem blinden Seyn und der Aeußerlichkeit überlaſſen, weil es den Zumuthungen des andern, des relativ geiſtigen Gottes nicht ganz widerſtehen kann; nicht ein, denn es kann von dem Seyn, mit dem es ſelbſt und zugleich der Gott ihm verwachſen iſt, nicht laſſen, außer unter den ſchmerzlichſten Empfindungen. Es empfindet die Trennung von dem Gott als eine blutige Zerreißung, die in einigen dieſem Moment angehörigen Religionen ſogar durch wirkliche äußerliche Verwundung dargeſtellt wurde. So erzählt das erſte Buch der Könige[1], daß die Prieſter des Baal, als ihr Gott ſie nicht hört, laut rufen und ſich ritzen mit Meſſern und Pfriemen nach ihrer Weiſe, daß das Blut darnach geht. Der Zuſatz „nach ihrer Weiſe" zeigt an, daß dieß nicht etwas Zufälliges oder Außerordentliches, ſondern ein gewöhnlicher Gebrauch war. Von denſelben wird erzählt: Sie hinketen um den Altar, den ſie dem Baal erbaut hatten. Es iſt früher im Allgemeinen bemerkt und an andern ſchlagenden Beiſpielen gezeigt worden, wie vermöge einer innern Nothwendigkeit das Bewußtſeyn ſein Gefühl von dem Gott durch Gebärden, Bewegungen und äußere Handlungen, gleichſam mimiſch, ausdrückt, und ſo werden wir wohl nicht irren, wenn wir ſagen, daß auch dieſes Hinken nicht ohne Bedeutung war; und was anders konnte es wohl ausdrücken, als das Gefühl des bereits einſeitig ſtatt allſeitig, wie er zuvor war, gewordenen Gottes — einſeitig, weil ihm nun ſchon eine andere Potenz entgegen ſteht, da er zuvor das einzige, das ausſchließlich Seyende war? Auf gleiche Weiſe läßt auch die griechiſche Mythologie den Hephäſtos in der Verſammlung der olympiſchen Götter als hinkend erſcheinen, denn auch er iſt ein ehemals allwaltender, aber in der Folge durch die entſtandene ideale Götterwelt gleichſam einſeitig gewordener Gott, wovon die Spur noch in dem griechiſchen Mythos liegt, daß ihn Zeus, alſo der Gott der idealen Götter vom Himmel, d. h. vom Sitz des Allwaltenden und Einen, auf die Erde geſchleudert und er davon hinkend geworden ſey. Alle Andeutungen der Mythologie ſind von unendlicher Naivetät, welche daher unſere in allen Stücken überkünſtliche Zeit kaum mehr richtig aufzufaſſen im Stande iſt.

---

[1] Kap. 18.

Sollte alſo das Bewußtſeyn von dem Seyn laſſen, in das ihm der Gott verſunken iſt, ſo könnte dieß ohne eine blutige Zerreißung nicht geſchehen; will es aber an dem Seyn feſthalten, ſo empfindet es die ſchmerzlichen Wehen, die der vergeiſtigte Gott über es verhängt, ſo daß es weder von dem Seyn laſſen noch in dem Seyn bleiben kann. Hier finden ſich daher zuerſt alle Zeichen und Erſcheinungen jenes Zuſtandes, den die Griechen mit dem Wort Deiſidämonia bezeichnen, für das wir bis jetzt im Deutſchen kein völlig entſprechendes Wort haben. Denn Aberglaube, wie es gewöhnlich überſetzt wird, iſt zu allgemein. Gottesfurcht aber, wie man es wohl auch überſetzt — außerdem, daß es das Wahre und Rechte, die dem Menſchen zuſtehende und geziemende

Geſinnung anzeigt, von der die Deiſidämonia nur eine falſche und verkehrte Erſcheinung iſt — Gottesfurcht zeigt außerdem nur die Furcht vor dem Gott an, aber Deiſidämonia iſt etwas ganz anderes, ſie iſt nämlich Furcht oder Angſt für den Gott, Angſt, den Gott zu verlieren; denn offenbar liegt in dem Begriff der Deiſidämonia ein Gefühl von Zweifelhaftigkeit, wie auch das Etymologicum magnum und Suidas das Wort δεισιδαίμων ganz richtig erklären durch ἀμφίβολος περὶ τὴν πίστιν καὶ οἱονεὶ δεδοικώς: einer, der wegen ſeines Glaubens zweifelhaft und wie in Furcht iſt, der gleichſam aus Angſt nicht genug zu thun weiß, der alles thut, um die Realität des Gottes feſtzuhalten und ſich derſelben zu verſichern, ſie zu bethätigen, der daher, wie Clemens von Alexandrien das Wort erklärt, alles vergöttert, Holz und Stein, und in dem der Geiſt und der nach der Vernunft lebende Menſch völlig geknechtet (unterjocht) iſt[1]. Deiſidämonia iſt daher Furcht in Anſehung des Gottes. Wir müſſen demnach ſagen: Gottesangſt. Dieß allein drückt den Zuſtand des zweifelhaft, an dem realen Gott irre gewordenen und ihn doch immer feſt zu halten ſtrebenden Bewußtſeyns aus. Denn angſtvoll, eiferſüchtig, ja mit tödtlichen Waffen hütet das Bewußtſeyn den in das Seyn verſunkenen Schatz, und erfüllt auch das dem befreienden Gott ſich öffnende Gemüth mit ſeinem Schrecken, dergeſtalt, daß es die erſte Ahndung der Freiheit von dem es erdrückenden realen Gotte, daß es, ſage ich, dieſe erſte Anwandlung als Blut heiſchende Schuld empfindet. Darum fallen hier die erſten blutigen Sühnopfer; ja zuerſt dieſem alles, was ſeine Einzigkeit bedroht (Uranos hatte keine andere Potenz außer ſich), wie Feuer verzehrenden Gott fällt der freie Menſch ſelbſt als Opfer, gleichſam jenem milderen Gott zum Trotz, der ein Freund des Menſchen iſt, und zur blutigen Verſöhnung der Schuld, die er ſich dadurch zugezogen, daß er dem andern Gott Raum gegeben. Genug, früher als dem Kronos blutete kein Menſchenopfer. Doch ſind es keineswegs bloß Menſchenopfer überhaupt, die dem Gott fallen, es ſind beſtimmte Opfer, die ihm vorzüglich gebracht werden, und dieſer ſehr ſpecielle Zug iſt nicht zu vernachläßigen, denn er dient vielleicht, uns eine Seite der Kronoslehre aufzuſchließen, die uns ſonſt verborgen geblieben wäre, und ſo, erſt vollſtändig, was bis jetzt nicht der Fall war, ſie zu begreifen. Was ich bis jetzt über den Zuſtand des Bewußtſeyns geſagt, iſt mehr philoſophiſch und allgemein, aber die Unterſuchung, zu der wir jetzt fortgehen, wird uns erſt in die ſpecielle und die hiſtoriſche Beſchaffenheit der Kronoslehre vollends einführen.

---

[1] ὁ πάντα θειάζων, καὶ ξύλον καὶ λίθον· καὶ πνεῦμα ἄνθρωπόν τε λογικῶς βιοῦντα καταδεδουλωμένος. Cf. Suicer. Th. I. p. 828 (man denkt ſich bei der Ueberſetzung dieſer Stelle das καὶ in καταδεδουλωμένος vor πνεῦμα und ἄνθρωπον).

Es iſt nämlich unleugbar und beruht auf den unwiderſprechlichſten Zeugniſſen, daß unter den ſchon genannten Völkern, die dieſem Moment des Bewußtſeyns angehören, dem Gott deſſelben, alſo dem Kronos, Kinder, unter dieſen vorzugsweiſe Knaben, und unter dieſen wieder vorzugsweiſe die erſten, ja die eingebornen Söhne geopfert wurden. Beſonders in Zeiten öffentlicher Unglücksfälle und dringender allgemeiner Noth wurde der theuerſte, der erſte Sohn, ſelbſt der Könige, zum Opfer gebracht. Dieß erzählt z. B. das 2. Buch der Könige[1] von einem König der Moabiter, alſo eines zu dem allgemeinen Stamm der Kananäer gehörigen Volks, den die vereinigten drei Könige von Iſrael, Juda und Edom in ſeine letzte Stadt zurückgedrängt haben; dieſer nimmt, wie es heißt, ſeinen erſten Sohn, der an ſeiner Statt ſollte König ſeyn, und ſchlachtet ihn auf der Mauer zum Brandopfer. Entſetzt ob dem Greuel ziehen die drei Könige ab, die übrigens zu andern Zeiten ſelbſt nicht frei waren von dieſem Greuel. Die Griechen erzählen eben daſſelbe vielfältig von den Karthagern, und ſie nennen den Gott, welchem dieſe das tiefſte Gefühl empörenden Opfer gebracht wurden, ausdrücklich Kronos. So ſchon Sophokles in einem Fragment, das Heſychius aufbewahrt hat, ferner der Verfaſſer des für platoniſch ausgegebenen Geſprächs Minos[2]. Man ſollte dieſe Aeußerungen nicht unter dem Vorwande überſehen, daß der Grieche nur den Namen ſeines

---

[1] Kap. 3.

[2] p. 315, C. Vgl. Grotius zu Deuteron. 18, 10.

Kronos auf den durch Kindesopfer verehrten Gott der Karthager übertragen habe, gleich als wäre der Begriff des Kronos ein zufälliger, und nicht vielmehr in der mythologiſchen Entwicklung nothwendiger, wodurch ſich auch allein die gleiche Erſcheinung deſſelben unter ganz verſchiedenen gleichzeitigen Völkern erklärt. Jene Aeußerungen der Griechen ſind auch darum bemerkenswerth, weil ſie die Vorſtellungen zeigen, welche ſie ſelbſt von dem Kronos ihrer Theogonie ſich gemacht haben, der für ſie, wie geſagt, eine bloße Vergangenheit iſt, wie ihn ein altes großgedachtes Bildwerk nur durch den leeren Thron und durch von Genien getragene Bruchſtücke des zerbrochenen Rads, der immer in ſich ſelbſt zurücklaufenden (nicht fortſchreitenden) Bewegung[1] darſtellt, und von deſſen Unthaten, wie eine Stelle des Plutarch beweist, nur in den Myſterien etwas mehr verlautete[2] (aus der öffentlichen Mythologie war er verſchwunden). Auf jeden Fall zeigt ſich in dieſer Benennung des karthagiſchen Gottes das richtige Gefühl, nach welchem die Griechen empfanden, daß die älteſten Götter ihrer Theogonie keine anderen ſeyen, als die von den Barbaren vorzugsweiſe oder ausſchließlich verehrten.

Diodor von Sicilien, deſſen Erzählung durch den von Lactantius angeführten Pescennius Niger beſtätigt wird, erzählt von den Karthagern insbeſondere, daß ſie nach einer von dem König Agathokles erlittenen Niederlage zweihundert Kinder der Vornehmſten dem Kronos opferten[3]. Juſtinus erzählt Aehnliches bei Gelegenheit einer Peſt, und fügt die bedeutungsvollen Worte bei: Quippe homines ut victimas immolabant et impuberes (quae aetas etiam hostium misericordiam provocat) aris admovebant, pacem Deorum sanguine eorum exposcentes, pro quorum vita Dii rogari maxime solent[4]. Bekannt iſt der Vers des Ennius:

---

[1] wenn das, was man als das zerbrochene Rad deuten kann, nicht etwa die große Sichel iſt, von der die Theogonie ausdrücklich redet, v. 179. 180. (So in einem älteren Mſc. D. H.)

[2] de Isid. et Osir. c. 25: *Κρόνου τινὰς ἀθέσμους πράξεις* (— *οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ τῶν Τυφωνικῶν*).

[3] Diod. Sic. L. XX, c. 14. Lactantius, Institut. Lib. I, c. 21.

[4] Justinus e Trogo Pomp. Lib. XVIII, c. 6

Et Poeni soliti eos (statt suos) sacrificare puellos.
Nach einer Stelle in der Lobrede des Euſebius auf Conſtantin d. G. pflegten die Karthager ſogar jährlich die geliebteſten und eingebornen Kinder dem Kronos zu opfern[1]. Hier wird noch ein beſonderer Nachdruck darauf gelegt, daß es die geliebteſten und eingebornen Kinder waren, die zum Opfer erwählt wurden. Betreffend die Art dieſes Opfers, ſo läßt ſich zwar nicht beweiſen, daß allgemein und jederzeit, aber es iſt doch, beſonders nach den ausdrücklichen Zeugniſſen des A. T., nicht zu zweifeln, daß die dem Moloch, d. h. dem Kronos der Kanaanäer, insbeſondere geopferten Knaben lebendig verbrannt wurden[2].

Wie ſoll man ſich nun dieſen ſchauderhaften Gebrauch und zwar in allen Umſtänden erklären? Denn es iſt hier nicht bloß von Menſchenopfern, Anthropothyſie überhaupt, es iſt von Hyothyſie und davon die Rede, daß Söhne geopfert wurden, und auch nicht bloß davon, ſondern daß vorzugsweiſe die geliebteſten und daher zumal die erſtgebornen oder gar eingebornen Söhne als Opfer dargebracht wurden. Dieſer letzte Zug darf um ſo weniger als zufällig betrachtet werden, je mehr dieſer der männlichen Erſtgeburt in Bezug auf Opfer ertheilte Vorzug der ganzen Zeit gemein iſt, in welche Kronos gehört. Nach dem moſaiſchen Geſetz, deſſen Urſprung eben in dieſe Zeit fällt, war jede männliche Erſtgeburt der Thiere dem Herrn heilig und mußte geopfert werden; die menſchliche allein ausgenommen, doch mußte dieſe gelöſt werden[3].

Es iſt höchſt auffallend, daß jener grauſame Gebrauch ſo ganz vorzüglich auch das Volk Iſrael ergriffen hat; noch auffallender, wie es durch einen der Propheten nicht weniger als an drei verſchiedenen Stellen[1] Jehovah den Kindern Juda verweiſt: Sie haben im Thal Hinnom dem Baal Höhen gebaut, ihre Kinder ihm zu verbrennen, „welches, ſagt Jehovah, ich ihnen weder geboten noch davon geredet noch in Sinn genommen habe“, oder wie es an der andern Stelle heißt: „Es iſt mir nie in den Sinn gekommen, daß ſie ſolche Gräuel thun ſollten“, — Reden, in denen offenbar anerkannt iſt, daß die Iſraeliten durch dieſes Opfer ihrer Kinder ein göttliches Gebot, ſogar ein Gebot des Jehovah zu erfüllen glaubten, wodurch wir erſt hineinſehen in die Tiefe des Irrthums, dem das menſchliche Bewußtſeyn in jener Zeit unterworfen war.

---

[1] Κρόνῳ Φοίνικες καθ' ἕκαστον ἔτος ἔθυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων. Euseb. orat. de laudat. Const. M. p. 756.

[2] Dieſes iſt auch aus einer Erzählung zu nehmen, die ſich in den Fragmenten des Sanchuniathon (Sanch. Fragm. ed. Orelli, p. 41.) findet, wo beſchrieben wird, wie ein König ſeinen eingebornen Sohn bei großer über das Land gekommener Kriegsgefahr feierlich verbrannte. Die Erzählung lautet: ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης, υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι, κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματα τὸν υἱόν, βωμὸν δὲ κατασκευασάμενος κατέθυσεν.

[3] 2 Moſ. 13, 2. vgl. mit v. 13.

Am fernſten Anfang dieſer Zeit wird Abraham, wie die Geneſis ſagt, — nicht von Jehovah, der hier nicht genannt wird, ſondern von Elohim, dem Gott, der ihnen mit den Heiden gemein, verſucht[2], der ihm ſagt: „Nimm deinen einzigen Sohn, den du lieb haſt, und gehe hin in das Land Morijah und opfere ihn daſelbſt zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir ſagen werde“, — und Abraham hebt ſchon das Meſſer auf, den Sohn zum Brandopfer zu ſchlachten, als ihm der erſcheinende Jehovah, Engel des Jehovah (alſo nicht Elohim) vom Himmel zuruft, die Hand nicht an den Sohn zu legen; denn ſagt er: „nun weiß ich, daß du Gott fürchteſt und haſt des einzigen Sohnes nicht verſchonet um meinetwillen“[3].

Dieß alles, wie wir es nun auch übrigens erklären mögen, deutet wenigſtens darauf hin, daß jener Gebrauch, die Söhne, und zwar vorzüglich die einzigen und erſtgebornen als Opfer darzubringen, daß dieſer Gebrauch, zu dem alle Völker jener Zeit, zu dem ſelbſt Iſrael und Juda, trotz der ausdrücklichſten Verbote, ſich hinreißen ließen, einen tiefern und allgemeineren Grund hatte, als man ſich insgemein zu denken gewohnt iſt.

In der griechiſchen Theogonie wird Kronos vorgeſtellt als ſeine eignen Kinder, die Götter einer ſpätern, ihn zu verdrängen beſtimmten Zeit verſchlingend. Es war daher natürlich, auf den Gedanken zu kommen, die Söhne ſeyen ihm als dem Gott geopfert worden, der ſeiner eignen Söhne nicht verſchont habe. So ſchon Diodor von Sicilien[1]. Einige Neuere dagegen, z. B. auch Buttmann, deſſen Abhandlung über Kronos in den Denkſchriften der Berliner Akademie ſteht, glaubten vielmehr umgekehrt jene Vorſtellung der griechiſchen Theogonie aus dem Gebrauch erklären zu können: — weil man dem Kronos Kinder geopfert, habe man ihn als den Knaben freſſenden, verzehrenden Gott gedacht. Hiebei wird alſo gerade das Unbegreiflichere, nämlich jener Gebrauch ſelbſt unerklärt gelaſſen, das weit Begreiflichere dagegen und mehr als Eine Erklärung Zulaſſende — nämlich jene Vorſtellung der griechiſchen Theogonie — glaubt man erklären zu müſſen, zum Beweis, daß es meiſt den Philologen mehr darum zu thun iſt die ſchriftlichen Denkmale des Alterthums als das Alterthum ſelbſt zu erklären. Was jenes dem Kronos zugeſchriebene Verſchlingen der eignen Söhne in der Theogonie betrifft, ſo muß die Erklärung der künftigen Erörterung der griechiſchen Göttergeſchichte vorbehalten bleiben. Aber um auf Diodor zurückzukommen, ſo kann der unter ſo vielen *vorgriechiſchen* Völkern herrſchende Gebrauch der Kinder-Opfer daraus nicht erklärt werden, daß nach der griechiſchen Theogonie Kronos die eignen Kinder verſchlungen hat. Denn 1) von einem ſolchen Verſchlingen der eignen Söhne wiſſen die Götterlehren dieſer (vorgriechiſchen) Völker nichts, und können nichts davon wiſſen. Denn jene Söhne, welche die griechiſche Theogonie von Kronos verſchlingen läßt, ſind wirkliche, ſpätere Götter, Zeus, Poſeidon, Hades; von nach-kroniſchen Göttern wiſſen aber jene Völker nichts, die bei Kronos ſtehen blieben. 2) Wäre damit noch immer nicht jener beſondere Zug erklärt, daß die erſtgebornen und einzigen Söhne geopfert wurden. Denn der Kronos der Theogonie verſchlingt alle ſeine Kinder ohne Unterſchied, alſo nicht ſeinen *einzigen* Sohn, und auch ſeine weiblichen Kinder. Im A. T. kommt freilich vor, daß auch Töchter dem Baal geopfert wurden — von Iſraeliten — aber die ſchon angeführten Zeugniſſe von Profanſcribenten laſſen nicht zweifeln, daß bei den feierlichſten Opfern, der Karthager z. B., vorzugsweiſe die einzigen oder die erſtgebornen Söhne dargebracht wurden. Angenommen alſo, daß wir auf dieſen beſondern Zug mit Recht die Wichtigkeit legen, die wir ihm zugeſtehen, wie ſoll er erklärt werden?

---

[1] Jeremias 7, 31. 19, 5. 32, 35.

[2] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 164.

[3] 1 Moſ. 22, 12.

---

[1] Lib. XX, 14.

Ich geſtehe gern, daß dieſe Erklärung nicht leicht iſt, daß ſie gewagter erſcheinen kann, als alles Bisherige. Indeß es kommt auf den Verſuch an, und nachdem wenigſtens jene Thatſache des Opfers ſelbſt außer allen Zweifel geſtellt iſt, da, wie Euſebius in der ſchon angeführten Lobrede verſichert, dieſe Opfer bei den Phönikiern ſogar jährlich ſtattfanden, alſo eine beſtändig wiederkehrende Feierlichkeit waren, da ferner feierliche Handlungen, durch die irgend ein Gott verehrt wird, wie wir nun ſchon in mehreren Beiſpielen geſehen haben, Nachahmungen von Thaten, Handlungen oder Verhältniſſen des Gottes ſelbſt ſind, ſo ſcheint es, können jene jährlichen Opfer nur einem Gott gegolten haben, der den eignen, eingebornen Sohn zum Beſten der Menſchheit hingegeben hatte. Wir werden alſo hier zuerſt auf die Idee von einem Sohne, und zwar von einem eingebornen Sohne des Kronos geführt. Läßt ſich nun dieſer nachweiſen? In welcher Gottheit oder welchem gottähnlichen Weſen werden wir ihn erkennen? Wohin können wir ihn ſetzen, welche Stelle iſt für ihn gleichſam frei und offen? Als der eingeborne Sohn kann er nicht einer von den Kronosſöhnen ſeyn, deren mehrere ſind — nicht einer jener ſubſtantiellen Götter, welche die griechiſche Theogonie als Söhne des Kronos nennt.

Aber der gegenwärtige Moment des Bewußtſeyns gehört auch in der That ſchon nicht mehr dem Kronos allein an. Auch der andere, der befreiende Gott, den wir nun ſchon mit dem allgemeinen Namen Dionyſos bezeichnet haben, hat ſchon Theil an dem gegenwärtigen Zuſtand. Noch immer, ſeit jenem Moment der Katabole haben wir ihn in allen Mythologien nachgewieſen. Sollte er in der Kronoslehre gar nicht vorkommen? Und wenn er in ihr vorkommt, kann ſie ihm zu Kronos ein anderes Verhältniß geben, als das des Sohnes, und zwar des eingebornen? War doch gleich in ſeiner erſten Erſcheinung der befreiende Gott das Kind der Urania, d. h. des nun relativ, potentiell oder weiblich gewordenen Gottes. Wir haben ſein Daſeyn nachgewieſen bei den Babyloniern — wenigſtens indirect —, ausdrücklich anerkannt bei den Arabern. Sollte keine Spur deſſelben unter den Phönikern ſeyn, die doch ein ſpäteres und zugleich das den eben genannten Völkern zunächſt in der Geſchichte hervortretende Volk ſind?

In der That, wenn es noch zweifelhaft ſcheinen kann, ob der befreiende Gott als Sohn des Kronos in dieſer Mythologie erſcheine, wenigſtens, daß er überhaupt in ihr vorkommt, iſt außer Zweifel. Er kann ihr nicht fehlen, und er fehlt ihr auch nicht, wenn er gleich nicht ſo leicht uns auf den erſten Blick erkennbar iſt, wie anderwärts. Denn natürlich verändert ſich ſeine Stellung mit jedem Moment, da ſein Verhältniß gegen den realen Gott nicht daſſelbe bleibt. Alſo muß er freilich in dieſem Moment, wo er dem wieder männlich gewordenen realen Gott — dem Kronos — entgegenſteht, anders erſcheinen als in jenem früheren, wo er mit der weiblichen Urania für das Bewußtſeyn zu Einer Gottheit verſchmolz. Die weibliche und die ihr entſprechende männliche Gottheit verhielten ſich dort als bloße Correlate, wo eines das andere einſchloß und forderte, nicht als Gegenſätze; — noch war der Kampf nicht entzündet, den wir in dem gegenwärtigen Moment erkennen. An die Stelle der Urania iſt Kronos getreten. Dieſer kann den befreienden Gott, den ein früheres Moment geboren hatte, zwar nicht mehr vom Seyn, wohl aber von der Gottheit ausſchließen, die ihm zuſteht und die Kronos ihm verſagt, vorenthält, ſo daß er gezwungen iſt, der Gottheit ſich zu entäußern, Knechtsgeſtalt anzunehmen und in dieſer Entäußerung zu verharren. In dieſer Geſtalt alſo — der einzigen, die, wie ich gezeigt habe, der befreiende Gott in dieſem Moment annehmen oder zeigen kann, — in dieſer Geſtalt, nicht in der Geſtalt eines Gottes, ſondern einer zwiſchen dem Gott und den Menſchen ſtehenden, beiden gleichſam dienenden Perſönlichkeit, in der Geſtalt eines ſolchen Mittelweſens, das die Gottheit ſich zu erwerben, zu erkämpfen hat, finden wir ihn wirklich in der phönikiſchen Mythologie. Er erſcheint als Melkarth mit ſeinem phönikiſchen Namen,

— den Griechen als Μελίκαρθος: von ihnen verglichen und auch in der That vergleichbar dem griechiſchen Herakles. Doch bitte ich, dieſe Verwandtſchaft oder Aehnlichkeit, über die ich mich in der Folge beſonders erklären werde, einſtweilen ganz bei Seite zu ſetzen.

Die Bedeutung des Namens Melkarth iſt ſicher und beruht nicht auf Conjektur. Wir kennen die phönikiſche Sprache theils aus einheimiſchen Denkmälern, Münzen, Grabinſchriften u. ſ. w. (ſämmtliche bis dahin bekannte Monumente der phönikiſchen Sprache und Literatur ſind in dem gelehrten Werke von Geſenius zuſammengeſtellt). Die Sprache Phönikiens iſt die Sprache Kanaans, und, geringe Verſchiedenheiten abgerechnet, identiſch mit der hebräiſchen. Es ſtimmen daher auch die Erklärungen des Namens Melkarth großentheils überein. Er iſt zuſammengezogen aus מֶלֶךְ = König und קֶרֶת (oder קִרְיָה) = Stadt. Alſo Melkarth = Stadtkönig. Zum Ueberfluß exiſtirt wenigſtens eine phönikiſche Münze, auf welcher der Name Melach Korth zu leſen iſt. Aber was heißt nun dieſer Name? Was ſoll damit ausgedrückt ſeyn, wenn er der Stadtkönig genannt wird? Erinnern Sie ſich alſo, daß die Menſchheit erſt, indem ſie aus der aſtralen Religion heraustritt, ſich zu feſten Wohnſitzen ſowie zum Ackerbau entſchließt. Dieſer Uebergang vom frei herumſchweifenden und dadurch thierähnlichen Leben der früheren Zeit (ich erinnere Sie wieder an das θηριωδῶς ζῆν, das die Griechen ſo oft nennen, als ſie von den Wohlthaten des Dionyſos und der mit ihm zugleich kommenden weiblichen Gottheit, der Demeter, reden). Dieſe Hinüberführung alſo vom herumſchweifenden, thierähnlichen Leben der früheſten Zeit zum feſten Beſitz, und dann weiter zum bürgerlichen Leben durch Zuſammenwohnen in wohl ummauerten Städten (ich erinnere Sie an das oft wiederkehrende ἐϋκτιμένῃ ἐν ἀλωῇ bei Homer, der es auch nie unterläßt, die feſten Mauern einer dadurch ausgezeichneten Stadt zu erwähnen — man fühlt gleichſam, wie wohl ſich ſeine Zeit im Bewußtſeyn geſicherter und befeſtigter Städte fühlt — nie verſäumt er, die Städte mit den ſchönſten Beiwörtern zu begrüßen, an denen er auf den Wogen ſeines Geſangs vorbei fährt), dieſer Uebergang alſo vom herumſchweifenden, unſteten Leben der Urzeit zum ruhigen bürgerlichen Leben wird überall den dem Dionyſos verwandten Gottheiten zugeſchrieben, und ſo heißt denn auch die dem Dionyſos entſprechende, ihn in der phöniciſchen Mythologie gleichſam ſurrogirende Perſönlichkeit als Städtegründer, als erſter Gründer des ſtädtiſchen Vereins — Melkarth. Sein Haupttempel war eben darum in der Hauptſtadt Karthago ſelbſt (die Sylbe karth in Melkarth und in Karthago iſt das nämliche Wort). Wenn Babylonien und Perſien dem patriarchaliſchen Zuſtand ſich nähernde Monarchien, ſo war Karthago der erſte Staat im heutigen Sinn mit ganz beſtimmter (oligarchiſcher) Verfaſſung. Als Mittelpunkt des Staats aber hat die Stadt noch größere Bedeutung. Dorthin (nach Karthago) kommen jährlich ſogenannte Theorieen, Geſandtſchaften aller karthagiſchen Kolonien, um dem Gott, der eigentlich der Vorſteher des puniſchen Staaten- und Bundesſyſtems war, ihre Huldigung und Opfer darzubringen. Geſetzt, man wollte den Namen auch bloß ſo erklären, daß er eben nur den König der Stadt κατ' ἐξοχήν, der Hauptſtadt bedeutet — alſo der Stadt Karthago —, ſo würde dieß in der Hauptſache nichts ändern. Immer wäre er dadurch als der Schutzgott der Hauptſtadt, des den Staat zuſammenhaltenden Mittelpunkts, bezeichnet. In dieſem Namen nun iſt ſchon ſein Verhältniß zu Kronos angedeutet. Kronos iſt auch jetzt noch der allgemeine — alſo der im Weiten und Allgemeinen wohnende Gott — der Gott des Feldes — der weiten Natur, El Sadai, wie ich oft verſucht ward und auch jetzt noch verſucht bin, den etwas ſchwer zu erklärenden Namen El Schaddai zu leſen, mit dem die Vorväter der Iſraeliten ihren Gott bezeichneten, ehe er den Namen Jehovah annahm[1]. Kronos alſo war der Gott der weiten Natur; aber der Gott der Stadt, des engern und bleibenden menſchlichen Vereins iſt Melkarth. Dieß beſtimmt alſo ſein Verhältniß zu Kronos, und da Dionyſos der Gott des wahrhaft menſchlichen Lebens iſt, ſo reicht ſchon dieß allein hin, zu zeigen, daß Melkarth die dem Dionyſos entſprechende Perſönlichkeit iſt.

Aber nun die Hauptfrage. Iſt Melkarth nach der phönikiſchen Mythologie auch Sohn des Kronos? Erlauben Sie, daß ich dagegen

[1] Vgl. S. 168 der Einl. in die Phil. der Myth.

frage: weſſen Sohn er denn ſeyn ſoll, wenn nicht des Kronos? — Wenn in der phönikiſchen Mythologie dieſe Perſon nicht fehlen kann, — wirklich nicht fehlt —, wenn eben dieſe zweite Perſon früher ſchon als Kind des weiblich, aber doch nur relativ weiblich gewordenen, bloß als weiblich *erſcheinenden* Gottes vorgeſtellt war, welches andern Gottes Sohn *konnte* Melkarth ſeyn, als eben des höchſten Gottes, des Kronos, mit dem er auch völlig gleiche Verehrung genoß, oder beſtimmter geſagt, neben dem er in der öffentlichen Verehrung gerade ſo geſtellt war, wie nur der Sohn gegen den Vater geſtellt ſeyn konnte. Ueberall, wo Kronos Verehrung hindurchgedrungen, findet ſich ſtets auch ein Tempel des Melkarth, oder, wie ihn die Griechen nennen, des phönikiſchen Herakles, und umgekehrt. Im ägäiſchen Meer, auf der Inſel Thaſos, hatte er einen herrlichen Tempel, erbaut, wie Herodotos[1] ſagt, von jenen Phönikiern, die auf ihrer Fahrt zur Aufſuchung der Europa 16 Jahrhunderte vor der chriſtlichen Zeitrechnung die Stadt gründeten, wo Herodotos noch die von den Phönikiern entdeckten und bearbeiteten Goldminen ſah. In Gades (Kadix), ſchon in den Urzeiten berühmt durch die dahin erſtreckte Schifffahrt der Phönikier, erwähnt Strabo[2] neben einem Tempel des Kronos ausdrücklich auch den berühmten Tempel des Herakles, d. h. des Melkarth. Nichts alſo iſt entgegen und alles dafür, den Melkarth in einem ſolchen Verhältniß zu Kronos zu denken. Mit der Urania war er ſchon da, aber mit ihr gleichſam verſchmelzen; der nach ihr ſich erhebende männliche Gott ſchließt ihn wieder aus, aber *ſetzt* ihn eben darum. Verlangt man nun aber eine Stelle, in welcher mit ſo viel Worten Melkarth der Sohn des Kronos genannt wäre, ſo geſtehe ich, daß ich eine ſolche nicht kenne. Theils aber erklärt ſich dieß aus den wenigen und mangelhaften Monumenten, die uns zu Gebot ſtehen, theils hat unſtreitig eben darauf ein gewiſſes Geheimniß geruht; denn, wie ſchon bemerkt, erſcheint dieſe zweite Perſon nicht als Gott, ſondern als ein zwiſchen dem Gott und dem Menſchen ſtehendes, beiden *dienendes* Weſen, ſie erſcheint zunächſt *außer* ihrer

---

[1] Lib. II. c. 44.

[2] Lib. III. c. 5 (p. 169).

Gottheit in Knechtsgeſtalt, gerade wie der Meſſias im A. T. auch nicht der eingeborne Sohn, ſondern der Knecht Gottes genannt wird, und nur als ſolcher ausgeſprochen iſt. Es iſt überhaupt weniger die Frage: als was Melkarth ausgeſprochen wurde, als wie deſſen Vorſtellung urſprünglich entſtand. Da haben wir aber geſehen, daß Kronos (der wieder männlich gewordene) reale Gott ihn ausſchließen, d. h. ihn ſetzen mußte. Aber ob er darum der Sohn des Kronos auch genannt wurde, iſt um ſo zweifelhafter, als er eben nicht in göttlicher Geſtalt erſchien. Er war überhaupt, wie ich ſchon früher mich ausgedrückt, in ſeiner erſten Erſcheinung ein dem Bewußtſeyn ſelbſt unbegreifliches Mittelweſen, die Perſönlichkeit, die ſich erſt offenbaren, ſich als das, was ſie iſt, als Kronos Sohn, als Gott erſt verwirklichen ſollte. So, als ein räthſelhaftes Weſen finden wir dieſelbe Perſönlichkeit auch bei andern Völkern. Strabo[1] hat folgende merkwürdige Stelle über die Aethiopier: Θεὸν δὲ νομίζουσι τὸν μὲν ἀθάνατον, τοῦτον δ' εἶναι τὸν αἴτιον τῶν πάντων: für Gott halten ſie einen, der unſterblich und Urheber von allem iſt (dieſer war alſo der höchſte Gott), τὸν δὲ θνητόν, ἀνώνυμόν τινα: einen andern, der (alſo auch Gott, und doch) ſterblich iſt — in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt — den ſie darum nicht zu nennen wiſſen, einen gewiſſen Unbenannten oder Namenloſen, καὶ οὐ σαφῆ: nec cognitu facilem, der nicht leicht zu erkennen iſt. Wo Strabo nachher ſpeciell von Meroe ſpricht, nennt er doch den Namen: Οἱ δ' ἐν Μερόῃ καὶ Ἡρακλέα, καὶ Πᾶνα, καὶ Ἶσιν σέβονται: Die in Meroe verehren ſowohl den Herakles als den Pan und die Iſis. Iſis iſt allgemeiner Name für die weibliche Gottheit; Pan tritt wohl hier an die Stelle des alten Gottes Uranos; Herakles aber iſt der Name oder die Perſönlichkeit ihrer Mythologie, welche die Griechen überall an die Stelle des Melkarth ſetzen. Dann ſetzt Strabo hinzu: ſie verehren dieſe πρός ἄλλῳ τινὶ βαρβαρικῷ (scil. θεῷ). Das iſt der, den er in der erſt angeführten Stelle αἴτιον τῶν πάντων genannt hat, in dem er aber nicht den Kronos erkennt, weil dieſer in der griechiſchen Mythologie nicht der höchſte, nicht αἴτιος τῶν πάντων iſt, daher er ihn im Allgemeinen βαρβαρικόν τινα nennt. — — Daß man eine Scheu hatte, oder zweifelhaft war, den Melkarth als Sohn des Kronos auszuſprechen, könnte man auch aus einer Angabe in den Fragmenten des Sanchoniathon ſchließen, der auf den erſten Blick gegen uns ſcheinen könnte, näher betrachtet aber wirklich für uns iſt. — Doch muß ich erſt erklären, was es mit den Fragmenten des Sanchoniathon für eine Bewandtniß hat. Sanchoniathon iſt der Name eines phönikiſchen Schriftſtellers, der beſonders die mythiſche Geſchichte ſeines Vaterlandes in phönikiſcher Sprache geſchrieben haben ſoll. Dieſes Werk ſoll Philo von Byblos ins Griechiſche überſetzt haben, und Fragmente dieſer Ueberſetzung finden ſich bei Euſebius in ſeiner Praeparatio evangelica. Um ein Wort über den Werth und Charakter dieſer Fragmente im Allgemeinen zu ſagen, ſo ſieht man deutlich, daß entweder Sanchoniathon ſelbſt oder ſein Dollmetſcher, der wohl nicht gerade wörtlicher Ueberſetzer geweſen ſeyn wird, ſich bemüht, allen mythologiſchen Vorſtellungen der Phönikier eine euemeriſtiſche Wendung zu geben, die Götter als Landeskönige, die Begebniſſe und Schickſale der Götter als gemein-hiſtoriſche, menſchliche Begebenheiten vorzuſtellen. Natürlich mußten unter dieſer Behandlung die mythologiſchen Facta ſelbſt leiden, und müſſen zu dem urſprünglichen Sinn erſt wieder hergeſtellt werden, eh' man ſie benutzen kann. Wie verſchieden indeß (wie natürlich) dieſe Fragmente von jeher angeſehen worden, ſind ſie großentheils doch zugleich von einer Beſchaffenheit, welche nicht erlaubt, ſie als rein und bloß erdichtet anzunehmen. — In dieſen Fragmenten alſo kommt eine Stelle vor[1], nach welcher Melkarth nicht ein Sohn des Kronos, ſondern des Demaroun, eines Halbbruders von Kronos iſt. Der gemeinſchaftliche Vater Uranos ſoll ihn, wie dieſelben Fragmente angeben, mit einer Beiſchläferin erzeugt haben. Ich bemerke zunächſt, daß doch auch nach dieſer Angabe die Blutsverwandtſchaft zwiſchen Kronos und Melkarth anerkannt iſt; ſie läßt den Melkarth wenigſtens von keinem geringern, als von einem Halbbruder des Kronos abſtammen; von der andern Seite iſt ſichtbar, daß eine ſpätere Reflexion ſelbſt Schwierigkeit darin fand, den Melkarth als unmittelbaren Abkömmling des Kronos zu denken. Aber es fragt ſich nicht, wozu ihn eine ſpätere Reflexion gemacht, ſondern wie er ſich urſprünglich verhalten; urſprünglich aber *konnte* Melkarth nur Sohn des Kronos ſeyn. Dieß war die nothwendige Folge der *früheren* Erſcheinung derſelben Potenz, wo ſie als Kind des weiblich gewordenen realen Gottes hervortritt. Und wenn dem Melkarth *Sohn* des Kronos war, ſo war er auch (ich bitte dieß wohl zu bemerken), er war nothwendig ſein einziger und eingeborner Sohn; denn er iſt nicht einer der materiellen oder ſubſtantiellen Götter, deren mehrere ſeyn können, ſondern er iſt die dem Kronos entgegen ſtehende rein geiſtige, rein verurſachende Potenz, die ihrer Natur nach nur eine ſeyn kann. Zum Ueberfluß will ich nun ganz zuletzt noch anführen, daß ich mich wegen der Exiſtenz eines eingebornen Sohnes des Kronos einfach auf eine Stelle in den ſchon erwähnten Fragmenten des Sanchoniathon hätte berufen können, wo geſagt iſt: „Als aber Peſt entſtand und ein großes Verderben, bringt Kronos ſeinen eingebornen Sohn dem Vater Uranos zum Brandopfer[1]“. Aber man ſieht in dieſer Stelle deutlich die euemeriſtiſche Färbung. Kronos iſt ein König, wie andere ſpätere Könige der phönikiſchen Völker, der bei einem großen Landesunglück ſeinen eingebornen Sohn zum Opfer bringt, und es ſoll der ſpätere Gebrauch, bei öffentlichen Unglücksfällen die eingebornen Söhne zum Opfer zu bringen, hiſtoriſch von dem Urkönig Kronos abgeleitet werden, der hierin mit ſeinem Beiſpiel vorausgegangen.

---

[1] Lib. XVII, c. 2, p. 822.

---

[1] Euseb. Praep. ev. I, 17. (Fragm. S. ed. Orelli p. 28.)

Wenn Diodor von Sicilien ſagt, man habe die Söhne dem Kronos als *dem* Gott geopfert, der die eignen Söhne verſchlungen habe, ſo können wir alſo jetzt, nachdem wir einen eingebornen Sohn des Kronos nachgewieſen haben, vielmehr vorläufig ſagen: Die Opfer ſind ihm als dem Gott gebracht worden, *der des eignen eingebornen Sohns nicht verſchont*, und zwar zum Beſten der Menſchheit nicht verſchont; denn nur dieß (des einzigen Sohnes nicht geſchont zu haben) iſt das völlig Entſprechende, und Kronos hat wirklich des eignen, und zwar des eingebornen Sohnes nicht verſchont, inwiefern er ihm die Gottheit verſagte, ihn von der Gottheit ausſchloß, dadurch ihn nöthigte, Knechtsgeſtalt anzunehmen, und in dieſer Geſtalt der Menſchheit zu dienen, ja ein Wohlthäter und Heiland der Menſchheit zu werden; denn alle die Wohlthaten, welche die Menſchheit dem bürgerlichen Verein dankt, die Ausrottung dem Menſchen gefährlicher Ungeheuer, Umhegung der Felder, Sicherheit der Wohnſitze, Gewerb und über entlegene Länder nicht nur, ſondern über das wüſte Meer ſich verbreitenden Handel, ſogar die herzerfreuenden Muſenkünſte ſelbſt (erinnern Sie ſich, daß die griechiſche Mythologie auch von einem Herakles Muſagetes weiß), alle dieſe Wohlthaten, welche ſie dem ſtreng verſchloſſenen Kronos nicht verdanken konnten, der noch immer der allgemeine, wir können ſagen, der wilde, durch nichts geſänftigte Gott war, der Gott, in dem noch immer das Geſtirn lebt, alle dieſe Wohlthaten wurden der Menſchheit durch den von Kronos ausgeſchloſſenen, gleichſam aus der Gottheit verſtoßenen Sohn zu Theil, der in Knechtsgeſtalt ihr diente und wirklich ihr Wohlthäter und Heiland wurde. Denn ſo (als Heiland) wurde er überall erkannt, dahin ſein Name gedeutet; auf den Münzen von Thaſos, jener Inſelſtadt, die ich ſchon erwähnt habe, wohin in Urzeiten Phönizier die Verehrung ihres Herakles, des Melkarth, gebracht haben, auf den Münzen dieſer Stadt hat er das beſtändige Beiwort *σωτήρ*, Befreier, Heiland. Eben dieſen phönikiſchen Herakles ſchildert Philoſtratus als *τοῖς ἀνθρώποις εὔνους*[1], gegen die Menſchen wohlgeſinnt, den Menſchen hold. — Hier erhalten Sie alſo nun Beiträge zu dem oben vorläufig nur aus dem Namen geführten Beweis, daß Melkarth die dem Dionyſos entſprechende oder ihn ſurrogirende Perſönlichkeit der phönikiſchen Mythologie iſt. Diodor v. S. ſagt von ihm: Er that wohl dem menſchlichen Geſchlecht ohne einen Lohn ſeiner Arbeit zu nehmen[2]. Deßhalb heißt er auch wohl ſchlechtweg der Wohlthäter Herakles, und der allgemeine Begriff eines Heilandes wurde in Anſehung ſeiner ſo weit ausgedehnt, daß er auch gegen Krankheiten Hülfe gewährte und mit Aſklepios (Aeſkulap) in Verbindung geſetzt wurde. Natürlich warme Quellen, deren Heilkräfte man früh kennen lernte, hießen Geſchenke des Herakles. Das bedeutungsvollſte und bezeichnendſte Wort aber findet ſich bei Heſiodos, in dem Gedicht Schild des Herakles, wo Heſiodos ſagt, daß er den erfindſamen Menſchen zum Abwender des Fluchs gegeben ſey[1]. Bedeutſam iſt hier einmal das den Menſchen gegebene Epitheton erfindſame. Erfindſam werden die Menſchen erſt bei dem Austritt aus dem goldenen Zeitalter, wo ihnen arbeits- und mühelos alles zu Theil wurde; aber an eben dieſen Austritt haftet ſich auch der Fluch. Herakles aber iſt dem Menſchen gegeben, dieſen Fluch abzuwenden, ihnen das arbeits- und mühevolle Leben zu erleichtern und zu erheitern. Ἀλεξίκακος, Abwender des Böſen, iſt das allgemeinſte und beſtändigſte Beiwort des Herakles.

---

[1] Euseb. Praepar. evang. L. I, p. 38, ed. Colon.: *Λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν Κρόνος Οὐρανῷ πατρὶ ὁλοκαρποῖ·*

---

[1] Philostr. v. Apoll. VIII, 9.

[2] *εὐηργέτησε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, οὐδένα λαβὼν μισθόν.* Lib. IV, c. 14.

Es iſt unvermeidlich, durch dieſe Idee des Gottes, der zum Beſten der Menſchen des eignen eingebornen Sohnes nicht verſchont, an andere, einem höheren und uns heiligen Kreis angehörige Ideen erinnert zu werden, und es wäre verkehrt, den Zuſammenhang, der hier wirklich ſtattfindet, zu verleugnen, aber es iſt wichtig, daß dieſer Zuſammenhang in ſeiner Wahrheit aufgefaßt werde. Ich erinnere zunächſt wieder an die nothwendige durchgängige Einheit aller wirklichen Religion. Da wirkliche von wirklicher nicht verſchieden ſeyn kann, die mythologiſche aber wirkliche Religion iſt, ſo können in ihr keine andern Mächte oder Potenzen ſeyn, als die auch in der geoffenbarten ſind; nur ſind ſie auf eine andere Weiſe in jener, auf eine andere in dieſer. Wenn man ſagt: das Heidenthum iſt falſche Religion, ſo liegt eben darin, daß es nicht ohne alle Wahrheit, ſondern nur die verkehrte wahre Religion iſt. Die mythologiſchen Vorſtellungen enthalten Begriffe, deren Wahrheit, deren wahre Geſtalt und Weſen erſt im N. T. gegeben iſt. Denn wie das Heidenthum — aber in ſeinem ganzen Verlauf und Zuſammenhang betrachtet — nur ein natürlich ſich erzeugendes Chriſtenthum iſt (wie hätte ſonſt der Uebergang aus jenem in dieſes zum Theil ſo leicht und unter ſo großen Maſſen erfolgen können), ſo iſt das Judenthum nur das unentwickelte Chriſtenthum. Dieſelbe Perſönlichkeit, die den Völkern, d. h. den Heiden, als Retter und Heiland erſchien, iſt im A. T. als Meſſias. Die Weſen in der Mythologie ſind nicht bloß vorgeſtellte, ſie ſind zugleich wirkliche Weſen. Dionyſos in allen ſeinen Geſtalten (als Dionyſos iſt dieſelbe Geſtalt Gott, welche als Melkarth Knecht iſt), Dionyſos iſt eine wirkliche göttliche Potenz, zu der das Bewußtſeyn ein wirkliches Verhältniß hat. Die Wahrheit der Mythologie in dieſem Sinn iſt durch das Chriſtenthum völlig offenbar geworden. Der Meſſias des A. T. konnte zunächſt auch eine bloß vorgeſtellte Perſönlichkeit ſcheinen[1], aber der Erfolg hat gezeigt, daß er ein wirkliches Weſen war, das am Ende des ganzen Proceſſes wirklich erſchienen iſt, erſchienen als der Eingeborene vom Vater. „Wir ſehen ſeine — die ganze vorhergegangene Zeit ungeſehene — Herrlichkeit". Dieſe Perſönlichkeit erſchien nicht bloß πλήρης χάριτος, ſondern auch πλήρης ἀληθείας (ſchwer zu erklären, nach unſrer Anſicht leicht).

---

[1] Schild des Herakles v. 29.

Meſſias heißt der Geſalbte; als ſolcher iſt er der von Anfang zum König und Herrn alles Seyns Beſtimmte, aber wie David von Samuel geſalbt, zum König beſtimmt, aber noch nicht wirklich König iſt, ſo erſcheint auch der Meſſias des A. T. noch nicht als wirklicher Herrſcher, und wird mit Verhüllung ſeiner Gottheit auch nur als Knecht Gottes dargeſtellt, wie in jenem berühmten, dem Jeſaias zugeſchriebenen Orakel, deſſen meſſianiſche Bedeutung nur die leidige Vernirtheit unſerer Zeit, eine beklagenswerthe, nicht ſelten mit großer Wort- und Sprachgelehrſamkeit verbundene Unkenntniß der Tiefen und des großartigen Zuſammenhangs des ganzen Alterthums leugnen, und zu dem Ende ihre Zuflucht zu der gezwungenſten aller Erklärungen nehmen konnte, nach welcher jener leidende Knecht Gottes die Geſammtheit der Propheten oder auch etwa das Volk Iſrael ſelbſt ſeyn ſollte. Nein, jene Perſönlichkeit iſt eine wirkliche, obgleich allerdings keine gemeingeſchichtliche Perſönlichkeit. Wer jenes Monument im Zuſammenhang mit den das ganze Alterthum beſtimmenden Ideen, die ſo wenig als die des A. T. bloß zufällige ſeyn können, zu leſen im Stande iſt, wird keinen Augenblick an ſeiner meſſianiſchen Bedeutung zweifeln. Freilich ſpricht das Orakel nicht ausſchließlich von den letzten Leiden des Meſſias, wie es gewöhnlich ausgelegt wird. Denn der Meſſias leidet oder iſt in leidenden Zuſtand geſetzt von da an, daß der Menſch das in der Natur ſchon überwundene und zur Potenz zurückgebrachte Princip in ſich wieder aufgerichtet, zur Wirkung erhöht hat. In einem hebräiſchen Traktat (dem Midraſch Koheleth) ſagt der Schöpfer zu dem rein geſchaffenen Menſchen: „Hüte dich; daß du meine Welt bewegeſt, ſie erſchütterſt; denn ſo du ſie verderben wirſt, wird ſie kein Menſch wieder herſtellen können, ſondern den Heiligen ſelbſt (den Meſſias) wirſt du in den Tod ziehen“. — Das Leiden des Meſſias fängt nicht, wie man nach beſchränkten chriſtlichen Vorſtellungen annimmt, mit ſeiner Menſchwerdung an. Der Meſſias leidet von Anfang an, iſt in negirten, leidenden Zuſtand geſetzt, ſeitdem er im menſchlichen Bewußtſeyn — denn nur in dieſem hatte er ſich verwirklicht — wieder als bloße Potenz, alſo aus der Wirklichkeit geſetzt iſt. Die zweite Potenz war nur verwirklicht und verherrlicht in der Ueberwindung des B; indem alſo B, und ſoweit es wieder erweckt iſt, iſt die zweite Potenz entherrlicht, d. h. in leidenden Zuſtand geſetzt — denn leiden und verherrlichtſeyn ſind Gegenſätze in der bekannten Stelle: Wenn Ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; ſo aber Ein Glied verherrlicht wird, werden alle mit verherrlicht. — Nach der Geheimlehre der Juden wird der Sündenfall erklärt als eine Auflehnung des Menſchen gegen die Herrſchaft des Meſſias. Der Fall erfolgt, wenn das im Menſchen überwundene B ſich der Unterwerfung unter die zweite Potenz wieder entzieht. Iſt dieß geſchehen, ſo iſt der Menſch in die Gewalt des nicht ſeyn Sollenden gefallen, zugleich aber iſt auch die höhere Potenz von dem menſchlichen Bewußtſeyn ausgeſchloſſen, und hat ſich in dieſem erſt wieder zu verwirklichen. Das Leiden des Meſſias iſt alſo auch vom Standpunkt des A. T. kein erſt zukünftiges, ſondern ein gegenwärtiges, wie es in dem ſchon erwähnten Jeſaianiſchen Orakel durchaus als ein ſolches, nicht als ein erſt bevorſtehendes, geſchildert wird; als zukünftig wird vielmehr die Verherrlichung dargeſtellt. Geſenius will dadurch, daß das Leiden als ein gegenwärtiges dargeſtellt, die Beziehung auf den Meſſias widerlegen. Aber, wie geſagt, nicht erſt der menſchgewordene Meſſias leidet, er leidet von Anfang, und das erwähnte Orakel iſt beſonders darum ein für dieſe ganze Periode der Menſchheit und der religiöſen Entwicklung unſchätzbares Monument, weil hier, übereinſtimmend mit der parallelen Entwicklung des Heidenthums, der Meſſias noch nicht als König und als der Herr ſelbſt dargeſtellt wird, ſondern als der bloße Knecht Gottes, als der leidende, als der große Mühe und Arbeit erduldende. „Er ſchießt auf, wie ein Reis“ (ſo ſchwach nämlich gegenüber von der ſtolzen Macht der Finſterniß, die die ganze Welt ergriffen hat), „wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich, er hatte keine Geſtalt noch Schöne, wir ſahen ihn, aber da war keine Geſtalt, die uns gefallen hätte“. Man ſieht, ſeine Entſtellung (ſein in ganz anderer Geſtalt Seyn) und ſeine Erniedrigung wird nicht vorgeſtellt als etwas Künftiges, ſondern als etwas jetzt Seyendes, ja ſchon lang Geweſenes. Aber wie die Folge zeigt, durch Schuld des Menſchen iſt er in ſeiner Gottheit negirt, aus ſeiner Stelle geſetzt, darum heißt er — beſonders in dieſer verachteten und niedrigen Geſtalt, mit ganz beſonderer Emphaſe des Menſchen Sohn. Als dieſe außer der Gottheit geſetzte Potenz iſt er des Menſchen Sohn. „Er trug, wie es weiter heißt, alſo er trug dieſe ganze Zeit hindurch — unſere Krankheit und lud auf ſich unſere Schmerzen“. Der Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns in der Zeit, beſonders des werdenden Heidenthums, der Proceß, in dem ſich die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugen, iſt eine in ſucceſſiven Kriſen geſetzmäßig verlaufende Krankheit, durch die das Bewußtſeyn ſich zur urſprünglichen Geſundheit herſtellt. Ebenſo die Schmerzen, die der Meſſias auf ſich lud, ſind die Schmerzen des verwundeten und in ſich ſelbſt zerriſſenen Bewußtſeyns. „Er trug unſere Krankheit — unſere Krankheit lud er auf ſich — wir aber hielten ihn für den, der von Gott geſtraft, von Gott geſchlagen und geplagt wäre“. Dieſe Worte drücken ganz das irrende Bewußtſeyn des gegenwärtigen Moments aus, wo das Bewußtſeyn in der That dieſe Perſönlichkeit ſich denkt als von dem zürnenden Gott ausgeſtoßen, von ihm mit Müh' und Arbeit geſchlagen, während das, was ihn mit dieſer Arbeit belaſtet, das durch Schuld des Menſchen zur Wirkung gekommene, falſche Princip des Bewußtſeyns iſt. „Er iſt um unſerer Miſſethat willen verwundet und um unſerer Sünde willen geſchlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden haben und durch ſeine Wunden ſind wir geheilt“. Das Wort, welches im Hebräiſchen Sünde oder ſündigen bedeutet, heißt eigentlich a scopo deflectere, wie denn auch das griechiſche *ἁμαρτάνειν* ebenſo vom Verfehlen des Ziels noch bei Herodotos in der bekannten Erzählung von dem auf der Jagd getödteten Sohne des Kröſus gebraucht wird[1]. Das Ziel, der Zielpunkt iſt aber auch der Mittelpunkt. Der urſprüngliche Abfall des Menſchen war aber ein Abirren vom Ziel; denn wenn man ſich denkt, wie unſtreitig zu denken iſt, daß es in jenem Moment einer eben außer Gott (praeter Deum) geſetzten Freiheit es darauf ankam, daß der ſolcher Freiheit gewürtigte Menſch ſelbſt frei den Ort ergreife, für den er erſchaffen war, ſo war die erſte Sünde recht eigentlich ein Verirren deſſelben vom Ziel — ein a scopo deflectere. Darum heißt im A. T. das Heidenthum und die den falſchen Göttern erzeigte Verehrung vorzugsweiſe die Sünde, und nach jüdiſchem Sprachgebrauch heißen die Heiden als ſolche *κατ' ἐξοχήν* die Sünder, *ἁμαρτωλοί*: wie, wenn Chriſto vorgeworfen wird, daß er mit Zöllnern und Sündern verkehre, damit eben Heiden gemeint ſind. Wenn alſo geſagt iſt: „er trug unſere Sünde“, ſo heißt dieß: er ſtatt unſerer trug die Folge jener Abweichung von Gott, deren Folge durch das ganze Heidenthum ſich fortſetzt. Dieß wird vollends deutlich durch das unmittelbar Folgende: „wir gingen alle in der Irre“ (hier iſt alſo die Sünde dem Irrthum gleichgeſetzt), ein jeglicher ſah nur auf ſeinen Weg (Weg wird im A. T. ganz beſonders auch von Religion gebraucht; den Weg Baals gehen, heißt der Religion des Baal folgen), jeder ſah nur auf ſeinen Weg (der Polytheismus bringt von ſelbſt vielerlei Wege mit ſich), aber der Herr warf unſere Sünde auf ihn (auf ihn fiel die Mühe und Arbeit)“. Nach dieſer Erklärung nehme ich alſo keinen Anſtand auszuſprechen, daß ich dieſes Kapitel des altteſtamentlichen Propheten für eine Haupturkunde zum Verſtändniß des Heidenthums anſehe. Merkwürdig, daß in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 8) jener Kämmerer der äthiopiſchen Königin Kandake, deren Namen die neueſte ägyptiſche Expedition noch auf Monumenten gefunden hat, gerade dieſes Kapitel des Jeſajas lieſt. Warum dieß? Er kam aus Aethiopien, wo, wie oben[1] erwähnt, obwohl undeutlich, eben auch jener Knecht Gottes verehrt wurde, mit dem der des Propheten die meiſte Aehnlichkeit hat, und mit großer Freudigkeit fängt der Apoſtel gleich davon ſeinen Unterricht an, indem er wußte, daß hier die Pforte des Verſtändniſſes auch für den Heiden geöffnet ſey. In Folge des Unterrichts wird der Aethiopier getauft, ſein Bekenntniß iſt, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes iſt. Den Begriff eines Sohnes Gottes hatte ihm der Apoſtel nicht zu erklären, es handelte ſich nur darum, daß Jeſus Chriſtus jener Namenloſe (ἀνώνυμος), oder daß nicht Melkarth, ſondern Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes ſey. Denn allerdings, derſelbe, welcher in der Fülle der Zeiten als göttliche Perſönlichkeit erſchien, wirkte im Heidenthum als natürliche Potenz. Es iſt keine Entweihung, wenn man die Wahrheiten, welche auch das A. T. noch zum Theil verhüllt darſtellt, die erſt mit dem Chriſtenthum in ihr volles Licht treten, auch in jenem geſtörten Reflex des Heidenthums erkennt und nachweist. Von jeher iſt dieß geſchehen, und gleich zuerſt von den Kirchenvätern, wenn es ihnen gleich an den eigentlichen letzten Begriffen fehlte, dieſen Zuſammenhang zu erklären. Nach unſrer Anſicht beweist gerade dieſer, wenn auch geſtörte, erſt der Zurechtſtellung bedürfende Wiederſchein chriſtlicher Ideen im Heidenthum, gerade dieſer beweist die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Ideen des Chriſtenthums. Wollte man dieſen Zuſammenhang, wie es ſonſt gewöhnlich war, bloß hiſtoriſch, aus Entſtellung einer in Urzeiten auch an die Heiden gekommenen Kunde, z. B. von dem Zuſtand der Erniedrigung des Meſſias erklären, ſo

---

[1] Das Verhältniß Melkarths zu Kronos als Vater war z. B. unter den Phönikern nur typiſch, durch Handlungen, nicht durch Worte ausgeſprochen.

---

[1] I. 43.

[1] S. 311.

würden gerade alsdann dieſe Wahrheiten, die von der Welt her ſind, deren Grund ſchon mit dem Weltgrund gelegt worden, es würden dann gerade dieſe als bloß zufällige, und zufällig in der Menſchheit ſeyende erſcheinen. Etwas anderes ſind ſie freilich auch nicht dem größten Theil bloß formell orthodoxer Theologen, und das wird von denen utiliter acceptirt, deren Begriffe und Kenntniſſe von geſtern ſind, die auch nicht die geringſte Luſt zeigen etwas zu lernen, die heute das große Wort führen und morgen nichts mehr ſind.

Ich kehre jetzt in den Zuſammenhang der vorliegenden Unterſuchung zurück. Bei dieſer ganzen Entwicklung ſind wir ausgegangen von jenem, durch die übereinſtimmendſten und unverwerflichſten Zeugniſſe beſtätigten Gebrauch, theils bei außerordentlichen Umſtänden großer allgemeiner Noth, theils aber auch an einem jährlich wiederkehrenden Tag, dem Kronos Knaben, und zwar erſtgeborne oder eingeborne Söhne zu opfern. Zufolge der frühern Erfahrung, daß ſolche Handlungen nichts anderes als Nachahmungen von Handlungen oder Begebniſſen des Gottes ſelbſt ſeyen, mußten wir zum voraus behaupten, daß dieſe Opfer dem Gott gebracht werden, der zum Beſten der Menſchheit des eignen und zwar des eingebornen Sohnes nicht verſchont habe. (Hiedurch war alſo die Nothwendigkeit entſtanden, dem Kronos einen Sohn und zwar einen eingebornen nachzuweiſen. Dieſen fanden wir in Melkarth.) Um ſich aber nun den Sinn jener Opfer beſtimmter vorzuſtellen, denken Sie das Verhältniß ſo: Kronos iſt ſeiner Natur nach der grauſame, dem Menſchengeſchlecht unholde Gott, aber deſſen Weſen für das Bewußtſeyn dadurch gemildert wird, daß er die zweite Potenz von ihrer Gottheit ausſchließt, ſie in Knechtsgeſtalt ſetzt; denn dadurch iſt eben dieſe dem Menſchen gegeben, und durch ſie ſind dem menſchlichen Geſchlecht alle die Wohlthaten geſichert, die ihm Kronos ſelbſt nicht gewähren konnte. Denn Kronos ſelbſt iſt nicht ſchlechthin Kronos, ſondern ihm liegt, auch für das Bewußtſeyn, noch immer der abſolut ausſchließliche Gott zu Grunde, und das Bewußtſeyn ſieht es daher nicht als eine in der Natur des Gottes ſchlechthin, ſondern nur in der Natur des Kronos als ſolchen liegende Nothwendigkeit an, daß er den Melkarth ſetzt oder gibt. Das Wilde, dem gebildeten, menſchlichen Leben Abholde in Kronos kommt nicht von ſeinem gegenwärtigen Seyn, es ſchreibt ſich von früher, von ſeiner alten Natur her. Als der wilde, grauſame, iſt er nicht Kronos insbeſondere, ſondern eben der allgemeine, alles verzehrende Gott. Kronos insbeſondere iſt er gerade nur dadurch, daß er den Melkarth gibt. Aber das Bewußtſeyn, welches in dem Kronos noch immer den allgemeinen Gott empfindet, fürchtet eben, daß er aufhören könnte Kronos zu ſeyn, und ſeine alte abſolut verzehrende Natur wieder annehme. Dieſe Furcht entſteht beſonders bei großen, allgemeinen Unglücksfällen, welche die Exiſtenz des ganzen Staats, d. h. der von Melkarth verliehenen Ordnung und Verfaſſung, bedrohen; wenn in Folge einer großen Niederlage oder einer alles verheerenden Peſt ein paniſcher Schrecken ſich verbreitet, fürchtet das karthagiſche Volk, es möchte die alte Zeit zurückkehren. Dieſe Opfer werden daher auch nicht dem Kronos als ſolchem, ſondern dem in ihm noch immer, wenn gleich als Vergangenheit, gegenwärtigen Urgott, dem Uranos, gebracht, wie es auch in der aus Sanchoniathon angeführten Stelle der Kronos ſelbſt iſt, der dem Uranos ſeinen eingebornen Sohn zum Brandopfer bringt (dem Uranos, um ſeine Differenz von ihm zu verſöhnen, bringt Kronos das Opfer, ſeinen Sohn in Knechtsgeſtalt zu ſetzen; es iſt eine Conceſſion, die er dem Uranos macht). — Kronos kann gegenüber von Uranos ſelbſt nur ſeyn, indem er den Sohn ausſchließt. — Alſo jener dem Menſchengeſchlecht, wie es jetzt iſt, und ſeiner ganzen gegenwärtigen Verfaſſung und Geſittung drohende Gott ſoll durch dieſe Opfer verſöhnt werden, die, weil der zu Verſöhnende ein alles verzehrender, feuriger Gott iſt, mit Feuer verbrannt werden (auch dieß nämlich iſt ein beſonderer Zug, der eine beſondere Erklärung verlangt). Durch dieſe Opfer ſoll Uranos vermocht werden, daß er der Menſchheit den Kronos, und mit dieſem den Heil- und Friedengeber Melkarth laſſe, daß nicht wieder an die Stelle der Zweiheit die urerſte, alles verſchlingende und verzehrende Einheit trete, welche freilich von dem Bewußtſeyn, ſolang es noch ganz und ungetheilt in ihm war, nicht als ſchrecklich empfunden wurde; aber nachdem einmal der Gegenſatz und die mit ihm geſetzte Befreiung gegeben iſt, kann es der Menſchheit vor der Rückkehr in die abſolute Einheit nur grauen. Man ſieht in den älteſten Gebräuchen, in den älteſten Aeußerungen auch der Dichtkunſt ſelbſt, wie feſt die Menſchheit, aus dem vorgeſchichtlichen Zuſtand herausgetreten, an dem einmal eroberten oder gewonnenen bürgerlich-geſchichtlichen Leben hing, wie nah' dem Menſchengeſchlecht noch die Erinnerung des früheren Zuſtandes liegt und die Furcht, das gegenwärtige Seyn wieder zu verlieren und aufs Neue jener Vergangenheit anheimzufallen. Eben dieſe *Furcht* gebot das Opfer gegen den Gott. Der Gott ſollte dadurch bewogen werden, Kronos zu bleiben, nicht wieder in die Vergangenheit zurückzugehen.

Dieſe Opfer ſind alſo mehr *Verſöhnopfer*, als Dankopfer. Es ſcheint zwar natürlich, daß ſie dem Kronos für den von ihm Gegebenen *Dank* wußten. Ueber das Natürliche dieſer Dankbarkeit an ſich kann kein Zweifel ſtattfinden. Aber eben wenn dieß vorausgeſetzt wird, iſt man ſchlechterdings genöthigt, auch Folgendes zu erkennen. Dank wird nur gefühlt und erſtattet für ein freiwillig erzeigtes Gutes, für eine Wohlthat, die ebenſowohl auch verſagt werden konnte. Um alſo das Gefühl jener Zeit vollkommen zu begreifen, ſcheint es unvermeidlich, in dem Bewußtſeyn derſelben zugleich die Vorſtellung vorauszuſetzen, daß der Gottgegebene Wohlthäter auch hätte *verſagt* werden können. Kronos mußte nicht *bloß* in der bis *jetzt* — *allein* angenommenen Möglichkeit ſeyn, die zweite Perſon von der *Gottheit* auszuſchließen, er mußte ſie ebenſowohl vom *Seyn* ausſchließen, alſo völlig verzehren können (dann wäre er freilich ſelbſt nicht Kronos: er bliebe in der Indifferenz, Unerkennbarkeit). Wir zwar haben angenommen, daß Kronos dieſe zweite Perſon bloß von der Gottheit und nicht auch vom Seyn ausſchließe, und als *Factum* iſt dieß ganz richtig, aber wir haben es bloß factiſch angenommen und keineswegs begriffen. Wir haben es angenommen, weil dieſer zweiten Potenz durch einen frühern Moment, wie wir ſagten, ſchon Raum oder Statt gegeben worden; alſo wir haben es im Grunde nur angenommen, weil wir vorausſetzten, in dieſem Proceſſe könne, was einmal geſchehen ſey, nicht wieder zurückgenommen, die Bewegung könne nicht rückgängig, das einmal Geſetzte nicht wieder aufgehoben werden. Wenn nun aber die Frage entſteht — nicht darüber, daß dem ſo iſt, ſondern warum dem ſo iſt, ſo können wir, dieſe Frage zu beantworten, nur auf jene höhere Macht, jenes numen uns berufen, von dem wir gleich anfänglich ſagten, daß es dieſen ganzen Proceß leite — an jene Macht des göttlichen Lebens und Seyns, welche das menſchliche Bewußtſeyn nicht *ausläßt*, und das ihm entfremdete und entgegene gleichwohl durch einen nothwendigen Proceß wieder in jenes urſprüngliche Verhältniß zurückführt. Unſtreitig ſtand es bei der Gottheit, das Verlorene verloren ſeyn zu laſſen, das einmal Zerrüttete und in ſeiner innern Ordnung Geſtörte vollends ſeiner nothwendigen, unvermeidlichen Selbſtzerſtörung zu überlaſſen, durch welche der Menſch, wenn er nicht, wie ſehr wahrſcheinlich, auch phyſiſch aus der Reihe der lebenden Weſen verſchwunden wäre, wenigſtens als Menſch, als *Gott* bewußtes Weſen verſchwunden, nur noch die oberſte Klaſſe der Thiere bezeichnet haben würde. Ohne dieſe höhere Macht wäre es ſchlechterdings unbegreiflich, warum, da jene zweite Perſönlichkeit, der relativ geiſtige Gott doch nur in das Seyn kam, inwiefern der zuvor ausſchließliche abſolut centrale Gott ſich peripheriſch gemacht hatte, warum dieſe zweite Perſönlichkeit nicht unmittelbar wieder ausgeſchloſſen wird vom Seyn, indem ſich der relativ potentiell gewordene wieder zur Männlichkeit und zur Aktualität erhebt, wie dieß im Kronos der Fall iſt. Es läßt ſich alſo nur vermöge einer außer dem Bewußtſeyn ſelbſt liegenden, aber eben darum dieſem nicht begreiflichen Macht erklären, daß die zweite Perſönlichkeit im gegenwärtigen Bewußtſeyn dennoch *zugleich* mit der wieder ausſchließlich gewordenen erſten — *beſteht*, und zwar von der Gottheit, aber nicht zugleich vom Seyn ausgeſchloſſen wird. Wenn wir nun das, was innerhalb des Bewußtſeyns ſelbſt liegt, das Natürliche nennen, ſo werden wir ſagen: natürlicher Weiſe, alſo für *das Bewußtſeyn ſelbſt*, war es auch möglich, daß jene andere Perſönlichkeit *völlig*, nämlich auch vom Seyn ausgeſtoßen wurde, und da dem Bewußtſeyn Kronos als der auf ſeine Einzigkeit eiferſüchtige Gott, den es als ein verzehrend Feuer vorſtellt, da Kronos für das

Bewußtſeyn nothwendig in der natürlichen Neigung iſt, jene andere, die Gottheit oder die Theilnahme an der Gottheit ausſprechende Perſönlichkeit (es iſt der erſte Moment, wo A² als Gegenſatz da iſt) völlig zu verzehren, ſo erſcheint hiedurch die Exiſtenz dieſer helfenden und dienenden Perſönlichkeit als eine von Kronos zugegebene, und zwar als eine auf die Bedingung zugegebene, daß dieſe Perſönlichkeit auf das wirkliche Gottſeyn Verzicht thue, aller Majeſtät ſich entäußere und Knechtsgeſtalt annehme. Da aber in dem mythologiſchen Bewußtſeyn nichts abſolut Stabiles, Stillſtehendes, ſondern alles in einem ewigen Aufſchließen und Geſchehen begriffen iſt, ſo iſt auch Melkarth der immer nur von Kronos gegebene, oder Kronos iſt immer noch in der natürlichen Neigung, ihn völlig zu vernichten, und nicht bloß als der ausſchließliche Gott, ſondern als der ſchlechthin ausſchließliche, alles verzehrende (als Uranos) hervorzutreten. Die Angſt, daß dieß geſchehe, äußert ſich vorzüglich bei großen, öffentlichen Calamitäten. Da iſt es alſo Zeit, den Kronos in ſeinem Zorn zu verſöhnen, daß er den Frieden- und Heilgeber Melkarth nicht verſchlinge — nicht in ſeinem eigenen Seyn ganz aufhebe —, und was konnten ſie dem Gott Wirkſameres darbieten als die eignen einzigen Kinder, die ſie ihm gaben, damit er ihnen den Sohn laſſe, die ſie eben darum mit Feuer verbrannten, damit nicht das Feuer des Kronos (eigentlich des Uranos) ausbrechend ihnen den eignen Sohn verzehre, ſondern Kronos ihn fortwährend der Welt und der Menſchheit gebe und überlaſſe. Dieſe Opfer waren alſo wirklich nicht ſowohl Dankopfer für den Gott, der des eignen Sohns nicht verſchont hatte, ſo anlockend dieſe Anſicht ſcheint und ſo natürlich man durch die ähnliche Aeußerung des Diodor v. S. darauf geführt wird, ſondern ſie waren vielmehr Verſöhnopfer für den zornigen Gott, der auf eine dem Bewußtſeyn ſelbſt unbegreifliche Weiſe der Menſchheit jene andere Perſönlichkeit — zwar nicht in göttlicher Geſtalt, aber eben darum als ein unter dem Menſchengeſchlecht ſelbſt wohnendes, ihm unmittelbar dienendes und hülfreiches Weſen gegeben und gelaſſen hatte, Opfer, die den Gott bewegen ſollten, dieſen Helfer der Menſchheit nicht zu entziehen. Kronos wurde alſo mit jenen ſchrecklichen Sühnopfern gebot, nicht weil er dieſes Sohnes nicht verſchont hatte, ſondern, damit er ſeiner ſchone — ihn als der Gottheit entäußertes Weſen gewähren und fortbeſtehen laſſe.

Auf dieſe Art nun alſo glaube ich jene Opfer, die auch zu den ſchauderhaften, nach den gewöhnlichen Anſichten ganz unbegreiflichen Erſcheinungen gehören, begreiflich gemacht zu haben.

Sehen wir nun aber auf den allgemeinen Gewinn, den wir dieſer letzten Unterſuchung verdanken, ſo beſteht er hauptſächlich darin, daß jene zweite, dem Dionyſos verwandte, oder eigentlich ihn vorbildende Perſönlichkeit auch in der Kronoslehre nachgewieſen iſt; zwar, wie geſagt, nur als Vorbild oder als Typus deſſelben, noch nicht als Dionyſos in voller Göttlichkeit, aber doch in keiner andern Geſtalt, als der wir uns zum voraus ſchon verſehen konnten, nachdem gezeigt war, daß dem Bewußtſeyn dieſe Perſönlichkeit nicht gleich als Gott, ſondern nur als unbegreifliches Mittelweſen erſcheinen kann.

Fünfzehnte Vorleſung.

Ein *beſonderer* Gewinn der letzten Entwicklung iſt, daß wir durch dieſelbe der räthſelhaften Geſtalt des *Herakles*, welche den gewöhnlichen Erklärern ſo viele und zwar vergebliche Mühe macht, ihre Stelle in der Entwicklung der Mythologie und dadurch zugleich ihre wahre Bedeutung und Herkunft verſchafft haben. Denn daß Melkarth und Herakles eine und dieſelbe Perſon, iſt allgemein anerkannt.

Eigentlich gehört Herakles *nur* dem gegenwärtigen, eben jetzt behandelten Momente an; — ſeine erſte Erſcheinung iſt bei den Phönikern (auffallend könnte es ſcheinen, daß der Name Melkarth im A. T. nicht vorkommt, ſondern nur Baal, wie der höchſte Gott (Kronos) in Karthago und in allen phönikiſchen Pflanzſtädten hieß); in einem ſpäteren Moment, z. B. in der ägyptiſchen, in der griechiſchen Mythologie, iſt Herakles Stelle bereits durch eine andere und höhere Perſönlichkeit eingenommen. Aber eben dieß, daß er als dieſer, als der in Knechtsgeſtalt erſcheinende, in den ſpäteren Mythologien eigentlich ſchon eine *fremde* Geſtalt iſt, dieß macht einerſeits die Schwierigkeit ſeiner Erklärung in dieſen Mythologien, wo er mit nichts zuſammenhängt, andererſeits aber, indem er in dieſen ſpäteren Götterlehren als eine gleichſam von der übrigen Mythologie abgeſchloſſene Geſtalt ſtehen bleibt, entſteht für uns der Vortheil, daß manche Züge, die ſich von ſeinem *erſten* Daſeyn herſchreiben, in dieſen ſpätern Darſtellungen gleichwohl noch aufbewahrt ſind und ſich nicht verkennen laſſen, ſo daß vielleicht namentlich die griechiſche Heraklesfabel, gehörig benutzt, noch Mittel darbietet, einige Züge in dem urſprünglichen Bild des Herakles wieder herzuſtellen, welche wir wegen der großen Entfernung der Zeiten durch unmittelbarere Zeugniſſe oder Thatſachen nicht mehr belegen können. Aus dieſem Grunde halte ich auch für angemeſſen, mich über den griechiſchen Herakles hier zu erklären.

Eh' ich jedoch von dem griechiſchen Herakles rede, will ich noch ein Wort von dem ägyptiſchen ſagen. Denn auch nach Aegypten hat ſich die Verehrung des Herakles verbreitet, und zwar wurde er nach Herodotos Erzählung zu den zwölf alten Göttern gerechnet, während nach eben demſelben Dionyſos (d. h. die dem Dionyſos in Aegypten entſprechende Perſönlichkeit) erſt zu der dritten Göttergeneration zählte[1]. Darin war anerkannt, daß Herakles, obwohl im freundlichſten Verhältniß mit dem ägyptiſchen Dionyſos, dennoch älter ſey und einer früheren Zeit angehöre, ja nach einer Stelle des Macrobius, die übrigens freilich nicht eben ſoviel als Herodotos beweiſen kann, ſollen ihn die Aegyptier ſogar als einen Gott, dem man keinen Anfang wiſſe, verehrt haben: Secretissima et augustissima religione Aegyptii eum venerantur, ultraque memoriam, quae apud eos longissima est, ut carentem initio colunt, d. h. ſie hatten das Bewußtſeyn, er ſey noch älter als Oſiris, der ihre longissima memoria war. Von dem menſchlichen, bloß als Heros verehrten Herakles der Griechen, die indeß zugleich, wie Herodotos ſagt, einen olympiſchen erkannten, den ſie wie einen der Unſterblichen ehrten, konnte Herodotos in Aegypten keine Spur finden, dort gab es überhaupt keine Heroen[2]. Ob man nun ſich zu denken hat, daß das ägyptiſche Bewußtſeyn früher ſelbſt auch auf dem Punkte geſtanden, wo wir das phönikiſche fanden, oder ob der Begriff des Herakles ein von den Phönikiern dahin verpflanzter iſt, will ich nicht abſolut entſcheiden. Doch iſt es bekannt, daß die Phönikier ihre Gottheiten und Heiligthümer überall hin, z. B. ſelbſt auf die Inſeln des ägäiſchen Meeres, ja an die Küſte von Spanien verpflanzten, und beſtätigend iſt, daß der einzige Tempel des Herakles, deſſen Herodotos in Aegypten Erwähnung thut, an der kanopiſchen Mündung des Nils, oberhalb Tarichia, alſo am Ufer, gleichſam als Heiligthum über die See gekommener Fremdlinge, errichtet war; im Innern des Landes, ſcheint es, fand ſich kein ſolcher. Von jenem an der Küſte liegenden Tempel erzählt Herodotos[1] das Beſondere, daß Sklaven, die dahin flüchteten, wenn ſie ein gewiſſes Zeichen, durch das ſie wahrſcheinlich dem Gott geweiht wurden, ſich aufdrücken ließen, eben dadurch ihre Freiheit erhielten; auch darin erkennt man den befreienden Gott. Zu bedauern iſt, daß wir ſonſt nichts über dieſen Tempel und die Art ſeiner Verehrung in demſelben wiſſen. Zu Hauſe und gleichſam unter den Augen des eiferſüchtigen Kronos wurde Herakles wahrſcheinlich auf andere Weiſe als im Ausland verehrt, und nicht Kronos, ſondern Herakles war den Phönikiern, die zuerſt von allen Sterblichen über das Meer ſich wagten, Führer der Reiſe und Retter aus der Gefahr, gerade ſo wie andere Völker den Landhandelsweg zwiſchen Indien, dem glücklichen Arabien, Aethiopien und Aegypten mit Heiligthümern des Dionyſos bezeichneten. Herakles war der eigentliche Gott der ſeefahrenden Phönikier, wie man unter anderm auch aus den Attributen des berühmten Herakles zu Erythrae abnehmen kann, den Pauſanias beſchreibt. Der große Tempel des Herakles zu Gades enthielt aber keine Bildſäule deſſelben, wie Silvius Italicus ſagt[2]:

---

[1] Lib. II, 145, vgl. mit c. 43.

[2] Man vergl. über den ägyptiſchen Herkules und deſſen Verhältniß zu Oſiris Guignaut T. I. p. 420

> Nulla effigies simulacrave nota Deorum
> Majestate locum et sacro implevere timore.

Man könnte dieß daraus erklären, daß er als der Gott, der ſich als ſolcher noch nicht verwirklicht hatte, auch in keinem Bild dargeſtellt wurde, oder, daß überhaupt das Bewußtſeyn in Anſehung ſeiner zweifelhaft war, ob es den Gott oder den Menſchen in ihm darſtellen ſollte. In Tyrus jedoch muß ein Bild des Herakles geweſen ſeyn, denn, wie Pauſanias verſichert, hielten die Tyrier ihren Melkarth, nicht bloß zu Zeiten der Noth, ſondern faſt beſtändig gefeſſelt. Man kann dieſe

---

[1] II, 113.

[2] III, 30.

Feſſelung auf verſchiedene Weiſe erklären. Herakles iſt der der Bewegung, der Fortſchreitung günſtige Gott, dadurch eben Gegenſatz des Kronos, der ſich der Zeit verſagt. Inſofern hatten die Orphiker wenigſtens nicht ganz Unrecht, wenn ſie den Herakles als die nie alternde Zeit erklärten: er war die in Kronos ſich regende, endlich ſiegende Zeit. Man könnte als damit parallel anführen, daß die italiſchen Völker den Saturnus feſſelten und nur an gewiſſen Tagen (gratis diebus, wie eine Quelle ſich ausdrückt) ſeiner Bande entledigten. Hier wäre nämlich Kronos als ſchon überwältigt und ſelbſt der Bewegung hingegeben zu denken — der Bewegung, welche das an der Vergangenheit feſthaltende Bewußtſeyn noch aufzuhalten ſucht. Allein wenn man genauer unterſucht, ſo war Saturn von Jupiter gefeſſelt worden, wenigſtens ſagt der Stoiker bei Cicero[1]: Vinctus autem a Jove Saturnus, ne immoderatos cursus haberet, atque ut eum siderum vinculis alligaret. Letzteres iſt Erklärung des Stoikers, die uns nichts angeht. Wir nehmen nur das Erſte heraus. Die Feſſeln des Kronos zeigen alſo vielmehr an, daß er durch einen höhern Gott ſchon gebunden und dieſem unterworfen iſt. Auch die Titanen, zu denen Kronos gehört, werden ja von Zeus gebunden. Und ſo iſt der in Tyrus gefeſſelte Melkarth der von Kronos gebundene, und in dieſem Bilde des Gefeſſelten wird eben das Bild des Melkarth in Sklaven- oder in Knechtsgeſtalt zu erkennen ſeyn. Wenn nun aber in dem Tempel zu Gades kein Bild des Herakles war, und wenn er in Aegypten rein als Gott verehrt wurde, ſo widerſpricht dieß aus dem ſchon angeführten Grunde nicht der Möglichkeit, daß dieſer Tempel in Aegypten von den Phönikiern ſich herſchrieb; auf jeden Fall aber hatte Herakles in Aegypten, obwohl unter die älteſten Götter aufgenommen, doch ebendarum in dem Bewußtſeyn und in der Religion der Gegenwart keine Stelle. Doch dieß alles ſind untergeordnete Fragen, die ihrer Natur nach nicht mit völliger Gewißheit entſchieden werden können, in Anſehung welcher ich alſo auch keinen Anſpruch mache etwas Unzweifelhaftes aufzuſtellen. Das Wichtigſte für uns iſt die Stellung des ägyptiſchen Herakles vor dem Dionyſos, aber nicht als Gegner oder Widerſacher, ſondern vielmehr als verwandte Geſtalt, als Vorläufer deſſelben.

---

[1] De Nat. Deorum II, 28.

Was nun aber den helleniſchen Herakles betrifft, ſo kann ich nicht umhin bei dieſem länger zu verweilen.

Innerhalb der allgemeinen griechiſchen Mythologie bildet der Heraklesmythos einen abgeſchloſſenen Kreis für ſich, gleichſam eine eigne Mythologie. Er kann daher, wenn wir bis zur Entwicklung der griechiſchen Götterlehre kommen werden, in dieſer Entwicklung keinen Platz mehr finden. Es kommt hiebei auf zweierlei an: 1) ob Herakles wirklich eine dem phönikiſchen Melkarth entſprechende Perſönlichkeit iſt; 2) wie er in die griechiſche Mythologie gekommen, und wie man ſich die Veränderung erklären ſoll, die er in dieſer erhalten. Was alſo das Erſte betrifft, ſo finde ich, wie geſagt, keinen Anſtand, den helleniſchen Herakles für ein wirkliches Nachbild des Melkarth zu erklären, deſſen weſentlichſte Eigenſchaft auch in der griechiſchen Heraklesfabel wenigſtens deutlich genug noch durchſchimmert; ſey es nun, daß in einer freilich ſehr entfernten, vergangenen Zeit die Geſchlechter, welche nachher die griechiſchen Stämme bildeten, ſelbſt auf dieſem Standpunkt ſich befanden, welchem die Idee des Herakles entſpricht, und daß ſie die in eigner Erinnerung behaltene Herakles-Idee in der Zeit der ihnen eigenthümlichen Mythologie dann ſo umbildeten, wie wir ſie bei ihnen — in ihrer Heraklesfabel — umgebildet finden, oder, daß ſie dieſe Vorſtellung von den Phönikiern erhalten haben. Denn ſo abgeneigt ich ſonſt bin, griechiſche Kunſt und Mythologie vom Ausland herzuleiten, ſo hat es doch mit der Heraklesfabel eine beſondere Bewandtniß. Das Ganze, was wir eigentlich griechiſche Mythologie nennen können, iſt ein durchaus organiſch aus ſelbſtſtändigem Keim, ohne weſentlichen äußeren Einfluß Erwachſenes. Aber die Heraklesfabel bildet einen mit der ſpätern griechiſchen Götterlehre zwar in Zuſammenhang geſetzten, aber ihr ganz zufälligen Kreis: ſie könnte völlig fehlen, ohne daß darum der griechiſchen Mythologie etwas abginge oder dieſe weniger vollendet wäre, indeß man nicht nur den Kronos und den Zeus, ſondern ebenſo auch den Dionyſos, die Demeter und andere Gottheiten nicht aus ihr hinwegnehmen könnte, ohne ſie ſelbſt zu zerſtören. Dieſer bloß äußere Zuſammenhang der Heraklesfabel mit der griechiſchen Mythologie könnte daher als Beweis angeſehen werden, daß ſie auch von außen her hinzugekommen, daß ſie etwa als eine ergötzliche phönikiſche Erzählung aufgenommen und nach griechiſcher Art verwandelt wurde. Die Anweſenheit der Phöniker an allen Küſten des ägäiſchen Meeres iſt eine hiſtoriſche, nicht zu beſtreitende Thatſache, während z. B. die Liebhaber der Indiſchen Ableitungen auch nicht von ferne anzugeben wiſſen, wie und bei welcher Gelegenheit indiſche Vorſtellungen nach Griechenland gekommen ſeyen. Von dem Volk, dem es die Schrift und die Namen der Buchſtaben verdankte, konnte Griechenland auch wohl anderes annehmen: nicht daß es dadurch in ſeiner eignen Entwicklung geſtört wurde, ſondern daß es das Empfangene, wie es offenbar mit dem Herakles geſchah, frei und der eignen Art gemäß umbildete und mit ſeinen eigenthümlichen Vorſtellungen in Verbindung ſetzte. Denn der phönikiſche Melkarth z. B. iſt der Sohn des Kronos und ſteht mit dieſem in Verbindung. In dieſer Verbindung konnte ihn die griechiſche Fabel nicht brauchen, weil in ihr, wie geſagt, Kronos verſchollen, eine völlige Vergangenheit war, über die es mehr ziemte zu ſchweigen, als zu reden. Deßhalb macht ihn die griechiſche Fabel zum Sohne des Zeus und läßt ſeine ganze Geſchichte auch in dem Reich und unter der Herrſchaft des Zeus ſich ereignen. Auf jeden Fall iſt nicht zu zweifeln, daß die Herakles-Idee den Griechen noch vor der Entwicklung der Dionysoslehre bekannt war; denn, wie geſagt, Dionyſos wurde erſt ſpät oder eigentlich zuletzt zum Gott, nicht lange vor Homer, oder eigentlich erſt mit Homer, d. h. mit jener Kriſis, welche durch den Namen Homer bezeichnet iſt, und die ich in der Folge ausführlich darſtellen werde. Epiſche Gedichte unter dem Namen Herakleen exiſtirten unzweifelhaft vor Ilias und Odyſſee. In ihnen befreite ſich das griechiſche Bewußtſeyn von der Idee des Herakles, an deſſen Stelle nun ganz Dionyſos trat. Denn wenn in dem helleniſchen Bewußtſeyn irgend eine Anwandlung war von einer dem phönikiſchen Herakles ähnlichen Vorſtellung, ſo mußte die aus einem ſolchen früheren Moment ſich herſchreibende Vorſtellung eines den Menſchen hülfreichen, aber in völliger Entäußerung ſeiner Gottheit gehaltenen Gottes — dieſe mußte aus dem Bewußtſeyn entfernt und in etwas anderes umgewendet ſeyn, ehe die tiefere Idee des Dionyſos gleichſam zum Vorſchein kommen, ſich frei offenbaren und hervortreten konnte. Auf dieſe Art, könnte man dann ſagen, hätte ſich das griechiſche Bewußtſeyn durch die Herakleen jener ältern Vorſtellung entledigt, den Herakles in die ſpätere Zeit, die des Zeus verſetzt. Die Herakleen wären dann für eine frühere Zeit eben das, was Ilias und Odyſſee für eine ſpätere wurden. Und wenn im Gegenſatz mit der öffentlichen Götterlehre gewiſſermaßen die Myſterien noch die Erinnerung der Vergangenheit waren, ſo würde ſich daraus erklären, daß Herakles in dieſen anders erſchien. Nach Plutarch war, wie ſchon bemerkt worden, in Myſterien von Unthaten des Kronos die Rede; ſollten dieſe ſich nicht auf Herakles bezogen haben? In einigen Myſterien wird Herakles den idäiſchen Daktylen und den Kabiren zugezählt, d. h. er wird noch unter die rein geiſtigen Potenzen gerechnet, denn die Kabiren waren die formellen Götter — Deorum Dii, wie ſie auch genannt wurden, die Götter, durch welche die andern, die ſubſtantiellen oder materiellen, ſelbſt erſt geſetzt werden, die verurſachenden Potenzen der Mythologie. In dieſen ſehr alten Myſterien war alſo Herakles nicht ein Heros, wie in der ſpäteren Umbildung, ſondern eine göttliche Potenz, und daraus ſollte man ſchließen, daß der Herakles doch der Griechen eigne Erinnerung war. Pauſanias[1] erzählt ausdrücklich von einem Tempel des Herakles in Thespiä, von dem er ſagt, dieſer Tempel ſcheine ihm älter als der des Amphithryoniden Herakles (d. h. älter als der des griechiſch umgewandelten Herakles) und vielmehr dem Herakles gewidmet zu ſeyn, den man unter die idäiſchen Daktylen zähle (wo göttliche Potenz) und deſſen Verehrung er auch bei den Tyriern gefunden habe. Zu Erythrae und zu Mykaleſſus in Böotien war ebenfalls nach Pauſanias[2] derſelbe Herakles zu der Demeter in ein gewiſſes Verhältniß geſetzt — Küſter der Demeter; das Volk erzählte von ihm, daß er die Thüre ihres Tempels am Morgen öffne, am Abend ſchließe.

---

[1] IX, 27.

[2] Eben daſelbſt; vgl. VIII, 31.

So unklar dieß iſt, enthält es doch eine Spur der Verwandtſchaft, die zwiſchen Herakles und Dionyſos empfunden wurde.

Doch wenn nun alle dieſe Thatſachen Spuren enthalten, daß urſprünglich unter Herakles noch etwas mehr gedacht wurde, als die ſpäter epiſch umgebildete Fabel deſſelben ausſpricht: ſo darf man übrigens nur dieſe ſelbſt mit Aufmerkſamkeit betrachten, um in ihr die verwandelten Züge jener älteſten, aus der Zeit des Kronos ſich herſchreibenden Vorſtellung noch zu erkennen, und wenn Buttmann in ſeiner Abhandlung über den Mythos des Herakles der Meinung iſt, dieſer Mythos ſey als ein reines Dichterprodukt anzuſehen, das ein Ideal menſchlicher Vollkommenheit, gleichſam einen ſittlichen Helden in der Perſon des Herakles darzuſtellen beabſichtige, ſo iſt es ihm doch keineswegs gelungen, aus dieſer allgemeinen Abſicht jene *beſondern* Züge des Mythos zu erklären, die im Gegentheil leicht begreiflich werden, ſobald man annimmt, daß in dieſem Mythos die urſprüngliche — orientaliſche — Vorſtellung des Herakles in etwas anderes umgewendet, nur ins Menſchliche gezogen und umgebildet ſey. — Ich bemerke vorläufig, daß mir, wie vielen anderen ſchon, die gewöhnliche griechiſche Etymologie des Namens ſehr zweifelhaft erſcheint, ob ich gleich der meiſt angenommenen Ableitung von dem hebräiſchen oder phönikiſchen רֹכֵל (alſo mit Artikel: הָרֹכֵל) = viator, mercator, nicht beiſtimmen kann. Münter bezieht dieß auf das Herumziehen des Herakles (רָכַל heißt herumziehen wie ein Handelsjude) oder auf ſeine Obhut des phönikiſchen Handels, Creuzer, der auch hier ſeine Sonnenhypotheſe nicht los werden kann, auf den Wandel des Herakles in der Sonnenbahn; denn auch Herakles iſt ihm, wie Mithras, die Sonne. Wenn ich aber eine orientaliſche Etymologie für den Namen anerkennen ſollte, ſo würde ſich als die entſprechendſte anbieten, ihn für עֶרֶךְ אֵל[1] zu erklären, similitudo Dei, alſo wörtlich μορφὴ θεοῦ, der Ausdruck, deſſen ſich der Apoſtel in der bekannten Stelle von Chriſtus bedient; und da dieſe Etymologie ſo ganz dem urſprünglichen Begriff und Verhältniſſe des Herakles entſpräche, ſo würde ich auch dieſer Etymologie wegen behaupten, daß die griechiſche Heraklesfabel nicht poetiſch erfunden, ſondern nur die Umbildung einer auch im Orient ſchon vorhanden geweſenen Vorſtellung ſey.

---

[1] Von עֶרֶךְ, das auch gleichſtellen bedeutet, z. B. אין ערך אליך, nichts iſt dir gleichzuſtellen, Hiob 28, 17

Um dieß an den einzelnen Zügen der griechiſchen Heraklesfabel nachzuweiſen, ſo iſt der griechiſche Herakles, wie ſchon bemerkt, und aus dem bereits angezeigten Grunde in das Reich des Zeus verſetzt. Er iſt alſo Sohn des Zeus, aber von einer ſterblichen Mutter, gerade wie Dionyſos auch Sohn der Semele iſt. Zeus nimmt die Geſtalt eines Sterblichen, des Amphitryon, Königs von Theben, an (auch Dionyſos, der Semele Sohn, iſt der thebaniſche), und erzeugt in dieſer Geſtalt mit deſſen Gemahlin Alkmene den Herakles. Ihm kann nicht Zeus, der herrſchende Gott der freiern, beſſern Zeit, entgegen ſeyn. Kronos, der ſchon verſchollene, ebenſowenig. Dagegen iſt es der Zorn und die Eiferſucht der Hera, in welche nun gleichſam das Princip der Vergangenheit gelegt iſt. Zeus Gemahlin iſt es, die ihn ſchon in der Geburt verfolgt, indem ſie durch Zaubermittel ſeine Geburt (ſein ans Licht Kommen) aufhält, und die ihm von Zeus beſtimmte Herrſchaft einem andern, dem Euryſtheus zuwendet. So wenigſtens nach der Erzählung der Ilias[1]. Der allgemeine Begriff, der in dieſem Verhältniß zu Euryſtheus ausgedrückt iſt, iſt der Begriff eines zur Herrſchaft Beſtimmten, dem aber dieſe Herrſchaft oder ſein Reich von einem andern vorenthalten wird. Wie käme gerade dieſer Zug in die Heraklesfabel der Griechen, die in der That nur gefabelt, d. h. nur bloß zufällige Gedanken verknüpft haben, wenn ſie nicht die bloße umgewandelte älteſte Anſicht enthielte?

Dem phönikiſchen Herakles wird die Gottheit, d. h. die Herrſchaft, die Herrlichkeit, das Reich (denn dadurch wird die wirkliche Gottheit ausgedrückt) vorenthalten von Kronos: — an die Stelle des Kronos mußte in der helleniſch umgewandelten Fabel ein menſchlicher König Euryſtheus treten. Allein was den Herakles um die ihm vom Vater beſtimmte Herrlichkeit bringt, iſt nebſt den Ränken der Hera der unbedachte Schwur, den Zeus geſchworen, daß der, welchem beſtimmt ſey an dieſem Tage das Licht zu erblicken, die Herrſchaft über die Argeier erlangen ſoll; dieſen Schwur benutzend, beſchleunigt Hera widernatürlich die Geburt des Euryſtheus, und hält die des Herakles zurück. Wegen dieſes Betrugs nun zürnt Zeus nicht ſowohl der Hera, als der Ate, d. h. der perſonificirten Unbeſonnenheit, Unbedachtheit, die auch ihn bethört habe. Tiefer Gram dringt ihm ins Herz. Eilend faßt er die Ate am ſchöngelockten Haupt und ſchwört zornvoll den mächtigen Eidſchwur. Nie ſoll ſie hinfort zum ſternbedeckten Olymp wiederkehren, die Ate, die alle bethört und zur Schuld verleitet. Die Beraubung alſo und die folgenden Leiden des Herakles ſind die Folgen der bethörenden Schuld, aber er trägt die Folgen nicht ſeiner eignen, ſondern fremder Unbedachtheit. Dieß iſt der allgemeine Gedanke, der in dieſer Erzählung liegt. Wäre Herakles nicht urſprünglich ein Weſen von allgemeiner Bedeutung, ſo würde an ſein Schickſal nicht etwas ſo Allgemeines geknüpft, wie die Verſtoßung der Ate aus dem Olymp, die immer den Menſchen nahe iſt und alles bethört; ihre Füße ſind weich, nie berührt ſie den Boden, ſondern ſchreitet über die Häupter der Menſchen und ſieht, wo ſie einen zu Schaden bringe, den einen oder den andern beſtricke. Sie heißt auch in demſelben Zuſammenhang *πρέσβα Διὸς θυγάτηρ*[1], die älteſte, die unvordenkliche Tochter des Zeus. (Ich brauche Sie wohl nicht zu erinnern, wie der Umſturz des menſchlichen Bewußtſeyns, den wir in dieſer ganzen Entwicklung verfolgen, die unbedachte, unvorgeſehene Folge einer unvordenklichen Bethörung, Täuſchung iſt.) Derjenige nun aber, der dem Herakles das Reich vorenthält, iſt ein durch böſen Zauber ihm im Seyn Zuvorgekommener (B dem A^2). Auf den letzten Grund verfolgt, führt dieſes Geſchick zurück auf das Urverhältniß der zwei Principien, deren eines (das unrechte Seyn) dem rechten im Seyn zuvorkam. Sie werden ſelbſt überlegen, ob es wohl für die Dichtung von der durch Hera beſchleunigten Geburt des Euryſtheus und der verzögerten des Herakles ein anderes Motiv geben könnte, als das in unſrer Idee liegende. Das Nächſte in dem Verhältniß des

---

[1] Il. XIX, 91 sq.

---

[1] v. 91.

Herakles iſt nun, daß er eben demjenigen zu dienen und als Knecht zu frohnen gezwungen iſt, der das Reich, das **ihm** gebührte, für ſich genommen hat, dem Euryſtheus. Schwer wird ihm dieß, denn einem Niedrigern zu dienen, wie es bei Diodor heißt, hielt er keineswegs ſeiner eignen Tugend gemäß[1], aber dem Vater Zeus nicht zu gehorchen, ſchien ihm unſelig und zugleich unmöglich; er dient alſo dem Euryſtheus als Knecht. Dieſer aber, der mit aller Macht oder Herrlichkeit, und von zahlreichen Trabanten ſeiner Gewalt umgeben iſt, **fürchtet** ſich gleichwohl vor dem Starken, der jetzt ſo ſchwach und unvermögend iſt. Auch dieſe Züge von der lächerlichen Furcht des Euryſtheus finden ſich ausdrücklich in der griechiſchen Erzählung, — wer die ironiſchen Züge kennt, mit denen ein ſpäter befreites Bewußtſeyn ſich für den Druck der früheren dunkeln Gewalt ſchadlos hält, der wird keinen Augenblick zweifeln, woher dieſer Zug in die Erzählung gekommen, nämlich aus dem Vorbild der Fabel, dem argwöhniſchen Gott, der den Herakles zugleich unterdrückt und fürchtet. Hier folgen nun in der Erzählung alle die Arbeiten, die Herakles im Dienſte des Euryſtheus erduldet. Weder in der beſtimmten **Zahl**, noch in der Art dieſer Arbeit ſtimmen alle Berichte überein; indeß iſt keine dieſer Arbeiten, durch welche nicht ein dem menſchlichen Leben gefährliches Ungeheuer beſiegt, oder irgend etwas anderes, den Menſchen Nachtheiliges vernichtet wurde. In den verſchiedenen Ungeheuern, die Herakles bekämpft, iſt es nicht ſchwer, alle Symbole zu erkennen, durch welche die Mächte der Finſterniß, Erſcheinungen der dunkeln, die menſchliche Freiheit bedrohenden Gewalt dargeſtellt wurden. Dieß erkennt zum Theil ſelbſt Buttmann, ob er gleich in dem Ganzen, alſo auch in dieſen Mächten der Finſterniß eine bloß moraliſche Bedeutung erkennen will. Die größte That des Herakles iſt indeß, daß er in die Unterwelt hinabſteigt, das dreiköpfige Ungeheuer, den Cerberos heraufſchleppt, ja den Hades ſelbſt verwundet. Dieſe That geht nach allen Begriffen des griechiſchen Alterthums über die Grenzen eines bloß menſchlichen Heroen hinaus. Obgleich nämlich eben dieß Hinabſteigen in die Unterwelt ſpäterhin auch von andern Heroen vorkommt, ſo iſt doch dieſer Zug offenbar ein nur von Herakles auf ſie übertragener. Herakles zeigt ſich eben darin als der auch Macht hat über die Unterwelt, oder, wie es im N. T. ausgedrückt wird, der die Schlüſſel hat der Hölle und die Schrecken der Unterwelt beſiegt, wie bei Euripides, wo er die Alkeſtis befreit, Herakles in der That als mit dem Θάνατος ringend eingeführt iſt. Hades ſelbſt iſt der urſprünglich unholde Gott; denn der wilde, der grauſame Gott, endlich überwältigt, verwandelt ſich in den Gott der Unterwelt, d. h. der Vergangenheit; inſofern alſo iſt der Gott, der dieſen beſiegt, allerdings auch der über den Gott der Unterwelt Gewalt hat. Ohne eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung vor ſich zu haben, hätte der Grieche eine ſolche, außer der Gewalt der Menſchen liegende That dem Herakles nie zuzuſchreiben gewagt. — Während dieſer ganzen Zeit ſeiner Arbeit ſeufzt Zeus ſelbſt, ſo oft er den Sohn erblickt mühſelig ringend im Frohndienſt des Euryſtheus. Himmliſche, — Hermes insbeſondere und Zeus geliebteſte Tochter Pallas, die am ſpäteſten geborne Göttin richtet ihn auf unter ſeiner Arbeit und rettet ihn wohl auch, wie ſie ſelbſt in der Ilias ſagt:

---

[1] Τό τε γὰρ τῷ ταπεινοτέρῳ δουλεύειν οὐδαμῶς ἄξιον ἐφαίνετο τῆς ἰδίας ἀρετῆς. Diod. Lib. IV, c. 11.

> Nicht ja gedenkt Zeus deſſen, wie oft vordem ich den Sohn ihm
> Rettete, wenn er gequält von Euryſtheus Kämpfen ſich härmte,
> Auf zum Himmel weinte, der Duldende. Aber es ſandt' ihn
> Mich zur Helferin ſchnell von des Himmels Höhe Kronion.

Wenn ſoweit die Ausdauer des Herakles, ſein Aushalten in der ſchweren Arbeit hauptſächlich hervorgehoben wird, ſo müßten wir jetzt auch die Schwachheiten in Betracht ziehen, denen er während der Dauer ſeiner Erniedrigung unterworfen war. Buttmann hat von ſeinem Standpunkt ganz Recht, wenn er ſagt, daß dieſe Schwachheiten des Herakles ſelbſt zur poetiſchen Wirkung des angeblich moraliſchen Mythos erforderlich waren. Allerdings würde der Held, der menſchlichen Schwachheiten nie unterläge, zum Vorbild nicht taugen, und der Dichter muß ſeinen Helden fallen laſſen, damit der gewöhnliche Menſch ihn, wenn auch weit über ſich, doch als ſeinesgleichen oder als einen ſolchen betrachte dem er nacheifern könne. Aber es würde Buttmann ſehr ſchwer fallen zu beweiſen, daß zu dieſer moraliſch-poetiſchen Abſicht gerade dieſe und keine andern Züge gewählt werden konnten, und wenn alle übrigen Verhältniſſe auf einen höheren Urſprung des Heraklesmythos deuten, ſo iſt dieß mit den Zügen ſeiner Schwachheiten nicht minder, ja vielleicht noch entſchiedener der Fall. Zu den Schwachheiten, denen Herakles unterworfen iſt, gehört erſtens Krankheit. Dieß erinnert unmittelbar an jenen, ebenfalls mit Krankheit geſchlagenen Knecht Gottes, von dem das altteſtamentliche Orakel ſagt: Er trug unſere Krankheit. Aber ſeine beſtimmte Krankheit iſt, wie aus einer Stelle in den Problemen des Ariſtoteles[1] erhellt, die, welche von Hippokrates und den andern griechiſchen Aerzten ἱερὰ νόσος genannt wird, morbus sacer, die heilige Krankheit: vornämlich die Fallſucht, wiewohl es ſcheint, daß dieſer Ausdruck auf alle mit Katalepſis, mit ekſtatiſchen Zuſtänden, mit einem von-ſich-Seyn verbundenen Uebel ausgedehnt wurde. Die Krankheit, mit welcher jener der Menſchheit urſprünglich zum Heiland Gegebene ſich belaſtet fühlte, war allerdings eine ἱερὰ νόσος, eine religiöſe Krankheit, ein morbus sacer, weil ſie von einem ekſtatiſchen Zuſtand des Bewußtſeyns herrührte. — Nicht anders verhält es ſich mit dem Wahnſinn oder der Raſerei, die κατὰ ζῆλον Ἥρας ihn ergriff (denn die urſprüngliche Eiferſucht des Kronos iſt in der vermenſchlichten Heraklesfabel in die Hera gelegt, in welcher allein noch ein Reſt jener Eiferſucht ſich findet, von welcher Zeus, der ſich darin gefällt Vater der Götter und Menſchen zu ſeyn, nichts mehr weiß). Es iſt früher ſchon erwähnt worden, wie auch Dionyſos als der raſende und darum Wahnſinn verhängende Gott erſcheint. Iſt er doch ſeiner ganzen Stellung nach der außer ſich (ſeiner Gottheit) geſetzte. Aber wodurch äußert ſich nach der Erzählung dieſer Wahnſinn? Antwort: Indem er ſeine und ſeines Bruders Iphikles Kinder ins Feuer wirft. Hier ſehen Sie es alſo ganz deutlich, wie auch der griechiſche Herakles mit dem Melkarth zuſammenfällt, für welchen dem Kronos die Kinder verbrannt wurden. Denn auch der Einwohner Kanaans, der ſeine Kinder über die geneigten

---

[1] p. 212, 9 (Sylburg)

Arme des Molochbildes in die Feuergluth hinabrollen ließ, glaubte dieſe Kinder zwar dem Moloch, aber für den Melkarth, zu opfern. Inſofern war Melkarth Urſache dieſer Opfer, darum wird auch dieſes Verbrennen der Kinder dem Herakles zugeſchrieben, doch nur dem außer ſich geſetzten, oder dem in Anſehung ſeiner in Irrthum und Wahn verſetzten Bewußtſeyn. Denn der wahre, der ſich ſelbſt gleiche Herakles würde im Gegentheil dieſe Opfer gewehrt und verhindert haben, wie er in andern griechiſchen Sagen vielmehr als der vorkommt, der die Menſchenopfer von den blutigen Altären verbannt und unblutige Opfer an deren Stelle ſetzt. Aber gleichſam die tiefſte Verfinſterung ſeiner Herrlichkeit erleidet Herakles, indem er in den Dienſt einer Königin der Lydier, Omphale, tritt, weibiſch wird, weibiſches Weſen und ſogar weibiſche Tracht annimmt. In einigen Erzählungen wird ihm dieſe Dienſtbarkeit als Buße für ein vergangenes Verbrechen auferlegt. Aber das iſt wohl nur eine geſuchte und künſtliche Verknüpfung, ſowie die Arbeiten, die ihm in dieſer zweiten Dienſtbarkeit auferlegt werden, nur eine zweckloſe und erfindungsarme Wiederholung der ſchon früher da geweſenen ſind. Das Weſentliche bleibt — ſein weibiſch Werden. Dieß hat nun in der griechiſchen Fabel gar keinen Sinn und beſonders möchte man ſagen: für ein Ideal menſchlicher Vollkommenheit oder eines ſittlichen Heros ſinkt Herakles hier zu tief. Wenn man aber die ganze griechiſche Heraklesfabel nur für die ins Menſchliche umgebildete Erzählung anſieht, der eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung zu Grunde liegt, ſo erklärt ſich auch dieſer Zug auf eine einleuchtende Art. Herakles iſt nämlich im Bewußtſeyn Vorläufer des Dionyſos, eine frühere Erſcheinung deſſelben, und zwar die früheſte, die unmittelbar auf jenen Moment folgt, wo er mit der Urania noch zu Einer Gottheit verſchmolzen iſt. Dieſer letzte Zug ſchreibt ſich alſo aus dem Moment her, wo das Bewußtſeyn des Gottes, alſo der Gott ſelbſt noch ſchwach, in der weiblichen Gottheit noch gleichſam verloren und verborgen war, aus jener Zeit, wo noch Männer in weiblicher, Weiber in männlicher Kleidung der Urania Opfer verrichten; womit dann ganz übereinſtimmt, was Johann der Lydier, jedoch aus einem etwas ältern

Schriftſteller, Nikomachos, anführt, daß nämlich auch bei Myſterien des Herakles die Männer Frauenkleider angelegt haben. Das Factum, das wir daraus entnehmen, iſt erſtens, daß es Myſterien des Herakles gab. Dieſe Myſterien konnten nur aus der entfernteſten Zeit ſich herſchreiben. Denn ſolang ein Gott ſchwach war, nicht mit Macht im Bewußtſeyn hervortrat, ſo lang wurde er nur insgeheim gefeiert, ſo lange wagte man bloß in Myſterien ihn anzuerkennen. Daß es ein ſo ſpäter Schriftſteller iſt, der von dieſen Myſterien Erwähnung thut, beweiſt nichts gegen unſern Gebrauch dieſer Stelle. Wer die Tenacität, mit der religiöſe Gebräuche aus dem dunkelſten Alterthum bis in die hellſte, lichteſte Zeit der ſpäten Geſchichte ſich fortgepflanzt haben, aus andern Beiſpielen kennt (man denke nur an die ſabaziſchen Myſterien, die aus ebenſo alter Zeit, ja vielleicht noch älterer, ſich herſchreiben, und die noch im 560. Jahr nach Erbauung der Stadt ſich in Rom eingeſchlichen hatten), wer alſo dieſer Beiſpiele ſich erinnert, wird es wohl für möglich halten, daß aus ebenſo dunkler Zeit ſich noch in einzelnen Gegenden Myſterien des Herakles erhalten. In dieſen Myſterien, welche dem noch nicht aus der weiblichen Gottheit entſchieden hervorgetretenen Herakles galten, legten die Männer Frauenkleider an, und dieſe Bewandtniß hat es alſo mit der Dienſtbarkeit des Herakles bei jener Königin der Lydier, eines Volkes, deren entſchieden wollüſtiger Charakter offenbar von einer prava religio, von ſuperſtitiöſen Vorſtellungen zuerſt herkam.

Es gehört mit zu der Erniedrigung des Herakles, daß er an allem, was durch Gegenwirkung des feindlichen Princips — des Princips, das er eigentlich zu überwinden arbeitet — Ausſchweifendes, Aufſäßiges oder der Menſchheit Widerſtrebendes entſteht, mit Theil zu haben ſcheint, die Schuld davon mit auf ſich ladet. Denn um es zu überwinden, muß er in daſſelbe ſelbſt eingehen. So, wenn er unwillkürlich Urſache iſt der durch Feuer verbrannten (dem feindlichen Gott geopferten) Kinder; ſo, wenn er nicht wollend Urſache wird jenes blinden Wahnſinns, den das in ſeinem Seyn bedrohte und dadurch gereizte, erzürnte Princip im Bewußtſeyn erregt. Durch ſeine Stellung ſelbſt nimmt er Theil an allen Schwächen, an allen krankhaften Erſcheinungen der Menſchheit, und obgleich ſelbſt ohne Sünde, muß er ihre Schuld auf ſich nehmen.

Auf folgende Art wird nun das letzte Leiden des Herakles erzählt. Eiferſucht iſt auch davon die Veranlaſſung: nicht die göttliche der Here, ſondern menſchliche Eiferſucht, aber die hier nur an die Stelle jener göttlichen tritt, oder ſie repräſentirt. Immer iſt Eiferſucht alſo das Weſentliche. Sie wird Urſache der letzten Leiden des Herakles, wie der Arbeiten und Mühen ſeines ganzen Lebens. Ein Centaur, Neſſos (ich brauche nicht zu ſagen, daß die centauriſche Natur nichts anders als die wilde, ungezähmte, ungebändigte, übrigens doch der Bändigung fähige menſchliche Natur ſelbſt iſt; aus dieſem Grunde wird nicht ein unzähmbares Thier, ſondern das Pferd dazu gewählt, ſie abzubilden; der Centaur iſt halb Pferd, halb Menſch, oder wie die Römer, die ſich unter einem Menſchen nur einen Chriſten denken können, ihn beſchreiben, mezzo Christiano mezzo cavallo, halb ein Chriſt, halb ein Pferd — ob es noch von der Vorſtellung der Centauren oder woher ſonſt kommt, daß die mittelalterliche Imagination dem Teufel zwar nicht einen Pferdeleib, aber wenigſtens Pferdefuß zuſchreibt, will ich nicht unterſuchen —) alſo, einer der Centauren, Neſſos, von Herakles aus der Ferne mit dem Pfeil erlegt, gibt, eh' er ſtirbt, der bei ihm ſtehenden Gattin des Herakles Dejanira — der Centaur hatte ihr am andern Ufer des Fluſſes, über den er ſie geſetzt hatte, Gewalt anthun wollen — ſein blutbefleckte: Gewand zum Geſchenk mit der Verſicherung, wenn Herakles dieſes Kleid anlege, werde ſie ihn im Fall einer Untreue ſtets wieder an ſich ziehen. Ueber dieſe hier ſupponirte Untreue Folgendes. In einer fortſchreitenden Bewegung iſt alles relativ. Jeder Punkt oder Moment derſelben iſt an ſich oder abſolut, alſo noch nicht im Verhältniß zu einem folgenden, betrachtet, der Fortſchreitung zugethan, angehörig, inſofern poſitiv; aber gegen den folgenden Punkt der Fortſchreitung nimmt er eine andere Natur an und wird negativ, ſich ihm entgegenſetzend und das retardirende Princip; die der Bewegung und Fortſchreitung feindliche Gewalt hat nun an ihm ſelbſt ein Werkzeug der Hemmung und wirft ſich nun gleichſam mit ihrer ganzen Macht in dieſen Punkt. Dieß iſt der bekannte Gang alles menſchlichen Fortſchreitens, und jeder fortſchreitend Wirkende hat dieſe Erfahrung zu machen, daß, was er ſelbſt hervorgerufen, und was ohne ihn gar nicht ſeyn würde, gegen ihn ſelbſt ſich erhebt, ſowie er fortſchreitet. Die Bewegung, die Herakles bewirkt, iſt eine fortſchreitende Umwandlung. Das Bewußtſeyn, das in Einem Moment ihm zugethan war, fühlt ſich im folgenden von ihm verlaſſen, und eifernd gegen ihn wird es ſelbſt zum Werkzeug der feindlichen Macht. Dejanira, indem ſie das Geſchenk des Neſſos annimmt, zeigt dadurch ſchon das des Herakles nicht mehr vollkommen ſichere Bewußtſeyn. Der Centaur ſagt ihr voraus, daß er ſie verlaſſen, nicht bei ihr weilen werde; indem ſie ſeiner Rede horcht, zeigt ſie, daß ſie dem Herakles nur für einen gewiſſen Moment verbunden (ihm vermählt), aber nicht unbedingt ihm ergeben iſt. So tritt hier das dem Herakles Verwandte und Angehörige ſelbſt an die Stelle der ihm urſprünglich feindſeligen, entgegenſtehenden Macht, und nicht bloß in poetiſcher Hinſicht, indem dadurch die verdrießliche Wiederholung vermieden wird, nicht bloß als dichteriſche Variation, auch in Hinſicht der Sache ſelbſt iſt daher dieſe Vermittlung tief empfunden und der Sache gemäß. Dejanira ſendet dem abweſenden, von ihr nun wirklich ſchon entfernten Gemahl das mit dem Blut des Centauren befleckte Gewand; kaum hat der nichts Ahndende es angelegt, ſo durchdringt ſeinen ganzen Leib ein verzehrender Schmerz. Der getödtete, mit dem Tode ringende Centaur hat gleichſam das ganze Gift ſeiner Natur in ſein hervorquellendes Blut gedrängt. Der Böſe ſtirbt, aber das Böſe ſtirbt nicht, bis es das letzte ihm mögliche Unheil wirklich hervorgebracht hat. Es iſt, wie Buttmann ſehr richtig ſagt, nicht ein natürliches, es iſt ein übernatürliches Gift, das den Leib des Herakles ergreift; es iſt das Gift des böſen Princips als ſolchen; es iſt nicht mehr bloß einfach das entgegenſtehende, feindliche Princip, es iſt das durch unmenſchlich-menſchliche Natur zum eigentlich Böſen geſteigerte, vergeiſtigte Gift, das ihn mit Feuerpein durchdringt und endlich ihn in das höchſte Leiden verſetzt. Denn Herakles ſelbſt hat ſich inzwiſchen ſchon mehr frei gemacht von dem realen Gott; in einem frühern Moment wäre ihm das Gift weniger peinvoll geweſen. Aber es iſt nur der letzte Schmerz der Trennung von dem realen Gott, und eben dieſer Moment des höchſten Leidens wird der Uebergang zu ſeiner letzten Verklärung, wo, um Schillers Worte zu brauchen:

Der Gott des Irdiſchen entkleidet
Flammend ſich vom Menſchen ſcheidet.

Das Uebermaß des Schmerzes bringt ihn zu ſeinem letzten Entſchluß. Ueberzeugt, daß nur in ſeinem Tod, d. h. indem er dem Materiellen, Irdiſchen, das ihn noch in der Abhängigkeit von Kronos erhält, ganz ſtirbt, die Heilung der entſetzlichen Krankheit zu finden ſey, baut der Erhabene ſich ſelbſt den Scheiterhaufen, um ſein natürliches Leben im Feuertod zu verzehren, aber nur was er von der ſterblichen Mutter hatte, das Natürliche an ihm, wurde von den Flammen verzehrt, und während der Scheiterhaufen noch brannte, ſenkte ſich, wie Apollodor aus ältern Hiſtorikern berichtet, eine Wolke mit Donner herab und nahm den von allem ſterblichen Stoff nun befreiten Herakles in den Himmel auf, wo er, verſöhnt mit der Hera, ſich mit der Tochter, der Göttin der Jugend, der Hebe, vermählt, und Er ſelbſt nun als Gott, als einer der Unſterblichen lebt, indeß ſein bloßes, von ihm ſelbſt unterſchiedenes Gebild (εἴδωλον) in der Unterwelt unter den übrigen entſeelten, bloß ſchattenähnlichen Weſen lebt.

Dieſer letzte Ausgang der Heraklesfabel ſetzt ihre urſprünglich höhere Bedeutung vollends außer Zweifel. Etwas dem vergötterten Tode des Herakles Gleiches findet ſich bei keinem andern der zahlreichen Söhne, die Zeus mit ſterblichen Müttern erzeugt. Etwas Analoges (obgleich durchaus nicht daſſelbe) iſt nur bei Dionyſos. Der Unterſchied, welcher hier ſtattfindet, wird ſich uns zeigen, ſobald wir den urſprünglichen Sinn jenes Ausgangs der Heraklesfabel noch näher ins Auge gefaßt haben. Hiezu werden folgende ſchon in unſern früheren Entwicklungen enthaltene Beſtimmungen dienen. Herakles iſt der Gott der zweiten Potenz — der befreiende, relativ geiſtige —, aber er iſt dieſer nicht abſolut, nicht unbedingt, ſondern für einen beſtimmten Moment des

Bewußtſeyns. Er iſt der Gott der zweiten Potenz, aber der nach der urſprünglichen Vorſtellung (von welcher der griechiſche Mythos nur eine Umwandlung iſt, die aus ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt nicht verſtändlich ſeyn würde), er iſt nach dieſer urſprünglichen Vorſtellung der Gott (A^2), aber der ſich noch in der gänzlichen Abhängigkeit von Kronos befindet. Dieſe Abhängigkeit — hat er in dem ſelbſt noch zum Theil unfreien, noch dem realen Gott anhänglichen Bewußtſeyn, welches eben — ſeine ſterbliche Seite iſt. Dieſes Unlautere, was er noch von der Mutter hat, muß in ihm ſterben, oder vielmehr: der Gott in ihm, das, was in ihm Gott iſt, *τὸ ἐν αὐτῷ θεῖον*, muß dieſes Materielle verzehren, damit er rein als Gott hervortrete und ſich auf dieſe Weiſe der harten Dienſtbarkeit gegen den Kronos entledige, dem er ſelbſt nur durch das Unlautere, vom unfreien Bewußtſeyn Herkommende in ſich, pflichtig und unterworfen war. Das Uebermaß der Leiden bringt ihn zu dieſem Entſchluſſe, durch welchen er ſich zugleich aus allem Verhältniß zu jenem unholden Gott und in eine Welt verſetzt, gegen welche Kronos zur ohnmächtigen Vergangenheit wird, in die Welt des Zeus, den Olympos. Nur die im Bewußtſeyn noch immer fortdauernde, noch immer nicht überwundene Anhänglichkeit an das reale Princip iſt die Urſache der Leiden des Herakles, ſeiner Knechtsgeſtalt und ſeiner Erniedrigung. Dieſes von dem realen Gott Abhängige in ihm muß untergehen, damit er zum Gott ſich verkläre. Wenn Dionyſos, ſowie er nur überhaupt genannt wird, gleich als Gott genannt wird, wenn er keine Urſache hat, durch Feuertod, wie Herakles, zu ſterben, um zum Gott zu werden, ſo kommt dieß nur davon, daß gleich bei ſeiner Empfängniß die ſterbliche Mutter Semele in der Umarmung des Zeus verzehrt wird. Wer ſieht hier nicht die Verwandtſchaft des Herakles mit Dionyſos, oder vielmehr das Vorbildliche der Heraklesfabel? Aber der Unterſchied iſt ebenſo klar. Dionyſos, weil ſchon zuvor der Sterblichkeit enthoben, wird, ſowie er ans Licht tritt, auch als Gott genannt. Herakles dagegen, einem frühern Moment des Bewußtſeyns angehörig, und dadurch noch an den realen Gott gebunden, muß durch freiwilligen Tod dieſes Band erſt löſen, um derſelben göttlichen Ehre theilhaftig zu werden, deren Dienſtes gleich bei ſeiner Geburt gewürdiget iſt.

Ob nun dieſer letzte Ausgang der Heraklesfabel auch noch von der urſprünglichen orientaliſchen Idee ſich herſchreibt, oder ob dieſelbe erſt im ſpätern griechiſchen Bewußtſeyn dieſe Ausführung erhalten hat, iſt nicht ſo leicht zu entſcheiden; denn freilich im Bewußtſeyn der Kananiter, der Phönikier war jene Verklärung und Befreiung des Herakles noch nicht geſchehen. Sie konnte daher nicht als etwas Geſchehenes erzählt werden. Dieß würde indeß nicht verhindern anzunehmen, daß auch in der Zeit jener höchſten Spannung des Bewußtſeyns jene Verherrlichung ſchon als zukünftig vorgeſtellt werde, daß ſie als eine zukünftige, als eine geweiſſagte, auch in dem früheſten Bewußtſeyn vorkommen konnte. Denn obgleich in jedem Moment das Bewußtſeyn dem herrſchenden Gotte zu dienen gezwungen und ihm gleichſam verhaftet iſt, ſo macht dieß keineswegs unmöglich, daß das Bewußtſeyn die Eitelkeit oder Vergänglichkeit dieſes Dienſtes, d. h. dieſes Verhältniſſes, empfinde. Das eben iſt das Tragiſche, der Zug tiefer Schwermuth, der durch das ganze Heidenthum geht, daß mitten in der völligen Abhängigkeit von den Göttern, denen ein unüberwindlicher Wahn die Menſchen zu dienen zwingt, das Gefühl der Endlichkeit dieſer Götter ihnen beiwohnt. Ich will mich nicht auf den allgemeinen Göttertod berufen, den die ſkandinaviſche Edda, auf die ich mich überhaupt nicht gerne berufe, vorausſagt; aber ſelbſt in der griechiſchen Fabel iſt die Angſt des Uranos und die Angſt des Kronos vor den eignen Kindern nichts anderes als das Vorgefühl eines künftigen unvermeidlichen Untergangs; ſelbſt dem Zeus weiſſagt der gefeſſelte Prometheus des Aeſchylos ſeinen Untergang mit klaren Worten, wenn er zu dem Chor ſagt:

Fleh, ruf und ſchmeichle dem, der ewig herrſcht (dieß iſt ironiſch!).
Ich frage weniger als nichts — nach Zeus.
Er handl', er herrſche dieſe kleine Zeit,
Wie's ihn gelüſtet. Lang beherrſcht er nicht
Die Götter:

und früher:

So ſehr er trotzet, wird Kronion doch
Sich ſchmiegen; die Vermählung, die er wünſcht,
Stürzt ihn, daß er vom Throne nichtig fällt.
Erfüllt wird dann in vollem Maß der Fluch,
Den Kronos ihm, ſein Vater, einſt geflucht,
Als er geſtürzt vom alten Throne ſank.

— Nur Prometheus weiß das Geheimniß, wie Zeus dieſen Umſturz ſeiner Macht abwehren könnte, doch nicht eher, als er ſelbſt frei von ſeinen Banden iſt, will er das Geheimniß mittheilen.

Auf einen von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich forterbenden Fluch iſt das Reich der Götter gegründet.

Aber auch allgemein und rein wiſſenſchaftlich angeſehen, iſt das Prophetiſche, die Zukunft Vorausſehende ein nothwendiges Moment in der mythologiſchen Bewegung. Das Mythologie erzeugende Bewußtſeyn ſchreitet zwar durch beſtimmte Momente fort, aber von Anbeginn, vom erſten ſich Verfangen des Bewußtſeyns an iſt eine Spannung geſetzt, die nur ſucceſſiv ſich löſen kann, und mit der erſten Spannung iſt gleich alles (die ganze Folge) geſetzt. Die verſchiedenen Momente des Bewußtſeyns unterſcheiden ſich nicht durch ihren abſoluten *Inhalt*, ſondern wie der Inhalt jeder Zeit eigentlich immer derſelbe iſt, wie eine Zeit oder ein Moment der Zeit von dem andern ſich nur dadurch unterſcheidet, daß, was in dieſem noch zukünftig, in jenem gegenwärtig oder bereits vergangen iſt, oder umgekehrt, was in dieſem Gegenwart oder Vergangenheit, in jenem noch als Zukunft geſetzt, ſo iſt auch der Inhalt des mythologiſchen Bewußtſeyns immer derſelbe, und was erſt in dem ſpätern Moment zur Gegenwart wird, iſt darum in dem frühern Moment nicht *nicht*, ſondern es iſt allerdings auch, nur *als* Zukunft geſetzt. So konnte alſo auch in einem frühern, dem Kronos übrigens noch ſklaviſch ergebenen Bewußtſeyn gleichwohl ſchon die künftige Verklärung und Vergöttlichung des Herakles erſcheinen, wie in jenem altteſtamentlichen Orakel, worin übrigens der Meſſias nicht als König und Herr, ſondern als Knecht ganz dem Moment des Kronos parallel vorgeſtellt iſt, nichtsdeſtoweniger jener noch entferntere, verklärende Tod des Meſſias vorausgeſehen iſt. Denn auch die Gabe der Weiſſagung iſt mit jener Spannung gegeben, die im mythologiſchen Bewußtſeyn geſetzt iſt. Die Offenbarung ſelbſt iſt durch ſie vermittelt. Chriſtus iſt das Ende des Heidenthums, wie der Offenbarung. Nur deßwegen verſtummen nach dem erſten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung die heidniſchen Orakel, eine Erſcheinung, über die bekanntlich Plutarch eine eigne Abhandlung geſchrieben hat; und ſelbſt in der Kirche hört die Gabe der Weiſſagung nebſt andern Wundergaben und ekſtatiſchen Erſcheinungen in dem Verhältniß auf, als mehr und mehr jene Spannung des Bewußtſeyns ſich löst. Unmöglich alſo wenigſtens iſt es nicht, daß auch dieſer letzte Ausgang der Heraklesfabel in der urſprünglichen orientaliſchen Vorſtellung ſchon als zukünftig enthalten war, möglich aber auch, daß dieſe letzte Ausführung ganz allein dem griechiſchen Bewußtſeyn angehört, dieſes allein bis zum Verklärungstod des Herakles fortſchritt.

Ich kann die Zeit, welche dieſe Entwicklung erforderte, mich nicht reuen laſſen. Denn die Heraklesfabel bildet in der griechiſchen Mythologie einen ſo bedeutenden Kreis, daß es unſrer Entwicklung zum Vorwurf gereicht und Verdacht gegen ihre Mittel erregt haben würde, wenn wir die Geſtalt des Herakles umgangen hätten. Eine Geſchichte, in dem Sinn wie Buttmann dieß leugnet — wobei nämlich Herakles ein wirklicher Held, Königsſohn oder dergleichen geweſen wäre — iſt ſie freilich nicht, aber daß ſie auch kein reines Dichterprodukt iſt, wie er, geſtützt vorzüglich auf die Sophiſtenfabel vom Herakles am Scheideweg, behauptet, glaube ich evident gemacht zu haben. Die Heraklesfabel iſt in der That eine Geſchichte, aber höherer als bloß menſchlicher Art; ſie iſt der Theil einer wirklichen göttlichen Geſchichte. Herakles, alſo auch ſein früheres Vorbild, der phönikiſche Melkarth, iſt die der zweiten Perſönlichkeit, die der relativ geiſtigen, ſpäter als Dionyſos hervortretenden Gottheit entſprechende Geſtalt eines frühern Moments, dieß iſt unſer Reſultat. In eine Leidens- und Thatengeſchichte dieſes zweiten Gottes wird ſich uns ohnehin die Mythologie immer mehr zuſammenziehen.

Daß übrigens dieſe zweite Perſönlichkeit auch in dem frühern Moment des mythologiſchen Bewußtſeyns — ich will es ein für allemal das kroniſche nennen — ſchon da iſt, ändert nichts an der allgemeinen Anſicht dieſes Moments. Die zweite Perſönlichkeit erſcheint hier noch in völliger Abhängigkeit von Kronos, ihm ſelbſt fröhnend und dienend. Wenn wir alſo auch ſchon einen Blick in eine freiere, beſſere Zeit geworfen haben, ſo müſſen wir nun wieder zurückkehren auf jenen Zuſtand des Bewußtſeyns, in der Zeit des, wenigſtens als Gott, noch immer ausſchließlich herrſchenden Kronos. In dieſer Zeit alſo erſchien das menſchliche Bewußtſeyn recht ſo, wie es Lucretius beſchreibt in einer Stelle, wo jedes Wort bedeutend iſt — die Menſchheit war in dieſer Zeit wirklich

> oppressa gravi sub religione,
> Quae caput e coeli regionibus ostendebat
> Horribili super aspectu mortalibus instans[1].

Die Menſchheit lag unter dem Druck der laſtenden, ſchweren Religion, gravi sub religione, denn es war noch immer die aſtrale Macht, die in ihr wirkte, in Kronos herrſcht noch immer das Geſtirn — ſie drehte alſo noch immer vom Himmel her den Sterblichen. Dahin (in dieſe Zeit) müſſen wir uns jetzt wieder zurückverſetzen. Denn der Tod des Herakles iſt ein Vorgriff in die folgende Zeit.

Doch auch Kronos blutige Herrſchaft muß ſich zuletzt zum Ende neigen, und zunächſt ſind es nun wieder die Erſcheinungen dieſes Uebergangs, die wir zu betrachten haben.

---

[1] Unter die Religion gewaltſam niedergetreten,
Die vorſtreckte das Haupt aus den himmliſchen Regionen
Mit entſetzlichem Blick herab auf die Sterblichen drohend
(Nach v. Knebels Ueberſetzung)

Sechzehnte Vorleſung.

Um mich zu vergewiſſern, daß Ihnen die Aufeinanderfolge der Momente völlig klar geworden (denn eben in dieſer iſt das eigentlich Wiſſenſchaftliche der Entwicklung), ſo will ich ſie nochmals kurz wiederholen:

A. Urmoment oder erſter Moment — die noch unüberwundene und unüberwindliche Ausſchließlichkeit (Centralität) des erſten Princips = Zabismus.

B. Zweiter Moment — peripheriſch Werden des erſten Princips, wo es zugleich Gegenſtand einer möglichen Ueberwindung wird = Urania.

C. Dritter Moment — wirklicher Proceß, wirklicher Kampf zwiſchen dem widerſtehenden Princip und dem befreienden Gott. Hier wieder

a) erſter Moment, wo die wirkliche Ueberwindung zwar tentirt, aber durch den realen Gott immer wieder vernichtet wird = Moment des Kronos (wobei A^2 nur in dienender Stellung zu Kronos), Negation der wirklichen Ueberwindung;

b) zweiter Moment — Uebergang zur wirklichen Ueberwindung, wo ſich der reale Gott nicht mehr bloß zur möglichen, ſondern zur wirklichen Ueberwindung hergibt.

Dieß iſt der Moment, bei dem wir jetzt ſtehen, der jetzt eben dargeſtellt werden ſoll. Ihm wird der dritte Moment folgen,

c) in welchen
    aa) die ägyptiſche,
    bb) die indiſche,
    cc) die griechiſche Mythologie fällt.

Wir gehen alſo nun zum Moment b) fort. Endlich nämlich wird das an dem realen Gott haftende Bewußtſeyn doch überwältigt; der Widerſtand gegen den befreienden Gott wird immer ſchwächer, bis es ſeine Starrheit ganz aufgibt und nun — nicht mehr bloß zur möglichen, ſondern — zur wirklichen Ueberwindung ſich hingibt.

Der Eintritt dieſes Moments iſt bezeichnet durch das abermalige Erſcheinen einer weiblichen Gottheit, und kündigt ſich im Gefühl der Völker an durch die Erſcheinungen wilder, ſich ſelbſt nicht faſſender Begeiſterung, des Orgiasmus. Da hier das Wort Orgiasmus zum erſtenmal gebraucht wird, ſo halte ich es nicht für überflüſſig, etwas über die Bedeutung deſſelben zu bemerken. Es iſt nicht ausgemacht, woher eigentlich die Wörter *ὄργια*, *ὀργιάζειν*, *ὀργιασμός* kommen. Orgia ſind die feierlich begangenen Handlungen ſelbſt, durch die jene wilde Begeiſterung ſich ankündigt. Im weitern Sinn wird das Wort von allen myſteriöſen Ceremonien, ja von den Myſterien ſelbſt gebraucht. *Ὀργιάζειν* heißt die Orgien begehen, *ὀργιασμός* heißt die Feier der Orgien, bedeutet aber insbeſondere die Aeußerungen der Wuth oder des heiligen Wahnſinns, mit dem ſie begangen werden. Die erregende Urſache des Orgiasmus iſt allerdings der befreiende Gott, aber der Grund, das Subjekt des Orgiasmus, iſt das gleichſam wankend, taumelnd gewordene ſich ſelbſt nicht mehr faſſen könnende, ſeiner ſelbſt ohnmächtig gewordene, reale Princip. Inwiefern es nun in dieſem Zuſtande theils überhaupt aufgereizt erſcheint, theils ſelbſt durch Handlungen einer wahren Wuth ſich äußert, inſofern iſt der Zuſammenhang des Worts mit *ὀργή* (Zorn) wohl begreiflich, und namentlich der parallele Ausdruck des alten Teſtaments, wo das „andern und neuen Göttern Dienen“ ſtets als ein Reizen, ein Erzürnen des erſten und einzigen Gottes vorgeſtellt wird, könnte zur Beſtätigung angeführt werden. Offenbar erdichtet iſt die Ableitung von *εἴργειν*, arcere, abhalten, weil die Ungeweihten von den Myſterien abgehalten werden, und völlig nüchtern iſt die Ableitung von *ἔργα*, Verrichtungen, Handlungen; denn Verrichtungen und Handlungen ſind freilich auch die Bewegungen des Orgiasmus und die Vorgänge bei myſteriöſen Gebräuchen, aber nicht umgekehrt ſind ἔργα gerade religiöſe, myſteriöſe, begeiſterte Handlungen. Das Wort ὀργιάζειν, ὄργια gehört alſo gewiß zu der Familie der Wörter: ὀργή, daher ὀργίζω: irrito, iram accendo, ſowie des Worts ὀργάω, das ſelbſt mit ὀρέγω, appetere, begehren, zuſammenhängt, wovon Orgasmus, deſſen vorzüglich die Aerzte ſich bedienen, um jede Spannung, jeden turgor, beſonders der Säfte, zu bezeichnen. Soviel über das Wort. Jetzt zur Sache und zur Bedeutung des Moments.

Zum zweitenmale alſo und nur in anderem Sinne wird das Bewußtſeyn und der Gott, der ſich in ihm wieder zur Männlichkeit aufgerichtet hatte, weich oder weiblich gegen den höheren Gott. Die in jenem (dem dominirenden Gott) erſterbende männliche Kraft geht ganz in den zweiten Gott über. Dieſer Uebergang wird in grober, ſchlichter Bildlichkeit durch das Zeichen der Männlichkeit, den Phallos, angedeutet, der nun gleichſam als Siegeszeichen dieſes Moments und der über den unterliegenden, der Männlichkeit beraubten Gott ſich erhebenden höhern Potenz feierlich wie im Triumph umher getragen wird. Der zuvor männliche Gott iſt dem höheren nun ſchon nicht mehr bloß im Allgemeinen zugänglich, ſondern im Begriff wirklich von ihm überwunden zu werden. Das bisher ſtarre, widerſtrebende Princip ſelbſt wird dem befreienden Gott gegenüber zum weiblichen, ſo daß dieſer nun in der That allein der wirkende Gott iſt, und damit es auch hier dem Uebergang nicht an der weiblichen Geſtalt fehle, die ihn bezeichnet, erſcheint die phrygiſche Göttermutter, die zu Kronos ebenſo ſich verhält, wie ſich Urania zu Uranos verhielt. Denn wenn es in der neueſten Behandlungsweiſe der Mythologie gewöhnlich iſt alles zu identificiren, was übrigens ſehr leicht geſchehen kann, weil freilich — aber wohl zu merken, in verſchiedenen Potenzen, auf ganz verſchiedenen Stufen, daher auch mit veränderter Bedeutung — immer daſſelbe ſich wiederholt, ſo müſſen wir uns im Gegentheil zum Geſetz machen, die verwandten Geſtalten zu unterſcheiden, jede in ihre beſtimmte Zeit zu ſetzen, und auf ſolche Art ſie auseinander zu halten, damit nicht durch das entgegengeſetzte Verfahren alles wie in das urſprüngliche Chaos zurückkehre, aus dem nach der Theogonie alles hervorgegangen iſt. Die phrygiſche Göttermutter (dieſer Name bezeichnet zugleich die Stelle des großen *phrygiſchen* oder phrygothrakiſchen Volks in der theogoniſchen Bewegung), dieſe weibliche Gottheit iſt *in ihrer Zeit* daſſelbe, was die Urania in der ihrigen. Der Unterſchied zwiſchen beiden, den eben nur die Zeit macht, iſt dieſer. In Urania macht ſich das Bewußtſeyn dem noch nicht wirklichen (noch nicht in das Seyn hereingetretenen) höheren Gott zum Grund, ſie gebiert oder empfängt den Gott erſt, und ihre Erſcheinung bezeichnet nur den Moment der Geburt oder Empfängniß des Gottes. In der phrygiſchen Göttermutter oder, wie ſie von den Griechen genannt wird, in der Kybele macht ſich das Bewußtſeyn dem ſchon *wirkenden* Gott zum *Grund*. Was alſo in Urania noch bloße Möglichkeit war (bloße Möglichkeit der Ueberwindung), das wird in Kybele zur Wirklichkeit (hier iſt der Anfang und der Uebergang zu der *wirklichen* Ueberwindung), und dieſes erſt iſt die letzte, iſt die für die Entſtehung des Polytheismus entſcheidende Katabole.

Denn eben darum heißt Kybele *Göttermutter*, weil mit ihr erſt die *unmittelbare* Möglichkeit der eigentlichen Götterviellheit gegeben iſt. Kybele iſt das völlig umgewandte, nun wirklich ins Leidende herabgeſetzte Bewußtſeyn des realen Gottes, dem idealen Gott nicht bloß überwindlich, ſondern zur wirklichen Ueberwindung hingegeben.

Ich habe eben erwähnt, daß Kybele der griechiſche Name der magna Deûm mater. Die Etymologien der Götternamen ſind darum ein wichtiger Gegenſtand, weil ſie, ihre Richtigkeit vorausgeſetzt, am Beſtimmteſten die urſprüngliche Bedeutung einer Gottheit anzeigen. Bei der etymologiſchen Erklärung des Namens Kybēle, auch wohl Kybĕle, neben dem zugleich der Name Kybebe erſcheint, — dabei möchte man alſo wohl am beſten von κυβή, der Kopf, ausgehen, wovon κύβδα, kopfunter, κυβιστᾶν, überſtürzen, ſich überſchlagen, verwandt mit κύπτω, den Kopf ſenken, mit vorwärts geneigtem Kopfe gehen, verwandt auch mit unſerm deutſchen *Kippen*. Schon im Namen alſo liegt der Ausdruck der Umkehrung, wo das, was vorher das

Oberſte war, ſich neigt oder ſenkt. In dem Namen Kybele iſt außer κύβη das Verbum βάλλω nicht zu verkennen. In Kybebe läßt die letzte Sylbe das alte βάω erkennen, wovon das oft bei Homer vorkommende βῆσε δ' ἐκ ἵππων. Κυβήβη iſt alſo quae caput descendere facit. Κύβηβοι heißen bekanntlich die Diener der Kybebe, die durch Kopfneigen, Kopfſchütteln im Zuſtand der Begeiſterung nur eben dieſe Bewegungen der Gottheit ſelbſt mimiſch ausdrückten (frühere Beiſpiele dieſer Mimik, z. B. das Hinken der Baalsprieſter). Alſo etwas anderes als unſer deutſches Kopfhängen. Ein anderes Wort dafür iſt καρακίνοι, von κάρα, das Haupt, und κινέω, bewegen. Lucretius nennt dieſe Bewegung bei den die Kybebe umſchwärmenden Kureten capitum numen, wo numen ſoviel als nutus iſt. Von eben dieſer Gebärde heißen ſie Korybanten, von κορύπτω, caput jactare, nach einer Erklärung bei Strabo[1]. Alle dieſe Namen bezeichnen alſo nichts anderes als das gegen den höheren Gott wankend gewordene Bewußtſeyn, das eben im Begriff iſt ſich dieſem ganz zu unterwerfen. — Sie ſehen an einem neuen Beiſpiel, wie wenig uneigentlich im Grunde die Ausdrücke der Mythologie ſind, wenn man ſie recht verſteht, wenigſtens nicht uneigentlicher als ſo viele, bei denen man an bildlichen oder poetiſchen Ausdruck gar nicht mehr denkt. Denn wer z. B. von einem wankend gewordenen Entſchluß oder einer wankend gewordenen Ueberzeugung ſpricht, denkt damit noch nicht ſonderlich poetiſch ſich ausgedrückt zu haben.

Alles an der Kybele deutet auf ein Herabkommen, auf ein descendere. Sie kommt von den Bergen herab (daher auch die idäiſche Mutter), wie die ſchaffende Natur ſelbſt vom Urgebirg durch Vorgebirge allmählich ins flache Land herabſteigt. Der urſprüngliche Zuſtand auch der Natur iſt ein Zuſtand allgemeiner Aufrichtung (erectio). Das ſenkrecht Aufſteigende iſt überall das Aeltere, das Wagerechte das Jüngere. Wenn die Natur nach dem Thiere im Menſchen ſich wieder aufrichtet, ſo iſt dieß eben ein wirkliches Wiederaufrichten, aber in einem höhern, in einem geiſtigen Sinn. Die Schichten der Ur- und der Uebergangsgebirge ſtehen, zwar mit einigen Anomalien, aber doch im Ganzen genommen nach Verhältniß ihres Alters, aufrecht, doch zugleich in einem kleinern oder größern Winkel gegen den Horizont geneigt, gleichſam wankend, oder wie im Begriff überzuſtürzen. Der Zuſtand der Aufrichtung geht dann allmählich in den liegenden, wagerechten über, der den jüngſten Bildungen im Ganzen vorzugsweiſe eigen iſt. Jenes Geneigtſein der ſenkrechten Schichten heißt in der bergmänniſchen, meiſt von einem richtigen Inſtinkt geleiteten Sprache das Fallen der Schichten. Wenn man die aufeinander folgenden Formationen der Erde durch bloße ſucceſſive Niederſchläge aus einer Urflüſſigkeit erklärt, welche alle die verſchiedenartigen Stoffe chemiſch aufgelöst enthalten, ſo iſt man alsdann genöthigt, die wagerechte Lage als die urſprüngliche anzuſehen. Dann laſſen ſich die aufrechtſtehenden, doch gegen den Horizont geneigten Schichten freilich nicht als ein Fallen erklären. Man muß alsdann vielmehr annehmen, daß dieſe Schichten aus dem urſprünglich wagerechten Stand durch irgend eine unbegreifliche Kraft emporgehoben werden ſeyen, was jetzt, ſoviel mir bekannt, ſo ziemlich die allgemein angenommene Erklärung iſt. Aber die ſtille Geſetzmäßigkeit der Natur ſtößt gewaltſame Erklärungen der Art zurück, und der offenbare Zuſammenhang, in welchem dieſes Fallen mit der Beſchaffenheit der Formationen ſteht, läßt an keine bloß mechaniſchen und dieſen Bildungen ſelbſt fremden Urſachen denken; ihre Stellung iſt durch immanente Geſetze beſtimmt, und alles überzeugt uns, daß der Winkel, den ſie mit dem Horizont bilden, ſo alt als ſie ſelbſt und ein nothwendiges Moment ihrer Bildung iſt. Die horizontale Entſtehung iſt freilich, wie geſagt, ein nothwendiges Poſtulat der Anſicht, welche alles aus dem Flüſſigen erklärt und dieß für die einzige Bildungsweiſe hält. Da man aber in Anſehung der Urgebirge ſchon ſo ziemlich und faſt allgemein eine andere Entſtehungsweiſe zugegeben, ſo wird man in Folge einer nothwendigen und nicht abzuhaltenden Conſequenz wohl auch noch in Anſehung des Flötzgebirges nachgeben müſſen, da der unmerkliche Uebergang des einen in das andere und eine Menge anderer Thatſachen uns von der Identität der Bildungsweiſe beider überzeugen. Außerdem iſt jene ganze Vorſtellung von einer Urflüſſigkeit, die alles aufgelöſt enthalten, die Wahrheit zu ſagen, nur eine kindiſche, nur der Kindheit der Wiſſenſchaft angemeſſene. Man ſtellt ſich vor, etwas gewonnen zu haben, wenn man alle die verſchiedenartigen Stoffe, aus denen die Formationen der Erde beſtehen, in Einem Fluidum beiſammen hat, ohne zu überlegen, daß damit nichts erklärt iſt, indem nun dieſe Urflüſſigkeit ſelbſt wieder erklärt werden müßte, wozu ſich aber ſchwerlich die Mittel finden möchten.

---

[1] ἀπὸ τοῦ κορύπτοντας βαίνειν ὀρχηστικῶς. Lib. X, c. 3 (p. 473).

Doch kehren wir von dieſer Abſchweifung zurück, die indeß hier am eheſten zu entſchuldigen iſt. Wenn die zwiſchen den Epochen der Natur und den aufeinander folgenden Zeiten oder Momenten der Mythologie vorhandene Analogie im Allgemeinen ſich nicht verkennen läßt, ſo ſpringt dieſe hier vielleicht am deutlichſten in die Augen. Wenn wir übrigens früher ſchon ausgeſprochen: Kronos iſt die unorganiſche Zeit der Mythologie, ſo darf hier unter dem Unorganiſchen nicht das relativ-Unorganiſche verſtanden werden, wie es jetzt iſt und dem Organiſchen ſchon zur Unterlage dient. Das Unorganiſche, welches allem Organiſchen vorausgeht, iſt ein ganz anderes, als das, welches das Organiſche ſchon als Gegenſatz außer und als Höheres über ſich hat. Ein relativ-Unorganiſches gibt es erſt mit dem Organiſchen zugleich. Das abſolut Unorganiſche iſt die dem Organiſchen ſchlechterdings vorausgehende Zeit, wo es noch gar nicht im Kampf mit dem Organiſchen iſt, wie die wahren Urgebirge noch keine Spur organiſcher Weſen zeigen, indeß die ſpäteren ſchon die Spuren eines Kampfes zwiſchen dem Unorganiſchen und Organiſchen in ſich bewahren. Die Urgebirge ragen noch hinaus über die Zeit des relativ-Unorganiſchen, wie dieß ſchon der Charakter von **Individuen**, den ſie an ſich tragen, ihr in ſich abgeſchloſſenes, gediegenes, ſchroffes, ausgeſprochenes Weſen anzeigt. Es iſt unmöglich, daß das relativ-Unorganiſche vor dem Organiſchen zu Beſtand komme. Das relativ-Unorganiſche entſteht auch durch eine Katabole, per descensum; aber nichts kann zum Grund, zum relativ nicht Seyenden, zum Vergangenen werden, es werde denn zugleich das geſetzt, wovon es der Grund und das relativ-

Vergangene iſt. In der griechiſchen Göttergeſchichte wird Kronos vorgeſtellt als der ſeine eignen Kinder immer in der Geburt wieder verſchlingt. Dieß erreicht damit ſein Ende, daß ihm ſtatt des Kindes, des Zeus, das *relativ*-Unorganiſche, der in Windeln eingewickelte Stein untergeſchoben wird. Denn nun er das relativ-Organiſche zugelaſſen hat, muß er *zugleich* dieſes und das Organiſche als ſolches von ſich geben, und letzterem verſtatten, *ſich* in ſeiner eignen, von dem Unorganiſchen unabhängigen Zeit frei zu entfalten.

Alles in Kybele, ſagten wir, deutet auf ein von oben Herabkommen. Dazu gehört nun auch, daß ihr erſtes Bild ein vom Himmel gefallenes (ein διοπετές) war. Denn ſie ſelbſt iſt die vom Himmel gefallene. In Kybele iſt erſt das Aſtrale völlig überwunden. Bis zu ihr ſtand das Mythologie erzeugende Bewußtſeyn noch ganz unter dem Einfluß des Geſtirns. Ein vom Himmel gefallener Stein war alſo ihr *natürliches* Bild — das natürliche Bild der ſelbſt vom Himmel, d. h. aus der Region des Allgemeinen, Unendlichen, Unfaßlichen, herabgeſtürzten, zur beſtimmten Geſtalt gewordenen. Den ausdrücklichen Verſicherungen der Alten zufolge beſtand ihr Bild zu Peſſinus in einem bloßen Stein. Als ein ſolcher wurde es, wie Livius ſagt, den römiſchen Botſchaftern übergeben, als ſie dieſes Bild der großen Göttermutter für Rom forderten [1]. Wenn daher Meteormaſſen, Aërolithen verehrt wurden, ſo lag der Grund davon in der urſprünglichen Idee der Kybele, nicht umgekehrt gaben aus der Luft gefallene Steine Veranlaſſung vom Himmel gefallene Götterbilder zu verehren.

Es iſt bekanntlich noch nicht lange her, daß von Meteorſteinen wieder die Rede iſt; die zahlreichen Erzählungen der alten Schriftſteller wie neuerer Chroniken, ſelbſt die an manchen Orten, namentlich in Böhmen, am Rhein und in verſchiedenen Gegenden Deutſchlands aufbewahrten Maſſen der Art ſchützten dieſes Phänomen nicht gegen die Meinung einer ſich klug dünkenden Zeit, die alle ſolche Erzählungen in das große Regiſter der Fabeln verwies. In einem namhaften Dorf im Elſaß, in welchem ein ſolcher Stein in der Kirche aufgehoben worden war, hatte mehr als ein ſich für aufgeklärt haltender Reiſender die guten Leute verſpottet und ermahnt, den Stein wegzuſchaffen. Wie aber nachher das Factum anerkannt werden mußte, und man einſah, daß weder die Griechen gefabelt haben, wenn ſie von dem bei Aegos Potamos gefallenen Stein erzählen, noch Livius, da war man froh. Ein Deutſcher, Chladni, hat das Verdienſt, den Fall von Meteorſteinen zuerſt wieder als phyſikaliſche Thatſache geltend gemacht zu haben, die dann bald auch durch von Zeit zu Zeit in allen Theilen der Welt erneuerte Fälle von Meteormaſſen vielfach beſtätigt wurde. Wenn der eben genannte Phyſiker die Meteorſteine für Ueberbleibſel eines bei der erſten Planetenbildung nicht verwendeten und noch immer im leeren Raum überflüſſigen, beſtimmungslos herumſchweifenden Weltkörperſtoffs angeſehen wiſſen wollte, ſo bedarf dieſe Erklärung wohl ſo wenig als andere ähnliche Erklärungen wiederkehrender großer Phänomene aus rein *zufälligen* Umſtänden und Urſachen noch der Widerlegung[1]. Man iſt im Allgemeinen von dem *telluriſchen* Urſprung dieſer Maſſen überzeugt; nur muß dieß Wort nicht in dem engen Sinn wie gewöhnlich genommen werden. Es gehört zu dieſem telluriſchen Urſprung nicht gerade, daß die Materien, aus welchen dieſe Maſſen beſtehen, namentlich das Eiſen und die ihm verwandten Metalle, welche den Hauptbeſtandtheil der bei weitem größten Zahl ausmachen, daß dieſe Materien von der Oberfläche der Erde durch Verflüchtigung aufſteigen und in der Atmoſphäre dann durch unbekannte Urſachen aus dem dunſtförmigen Zuſtand wieder verdichtet, ſich zu jenen Maſſen zuſammenſetzen. Einer ſolchen Erklärung widerſpricht ſchon die große Gleichförmigkeit ſowohl der Beſtandtheile als der Configuration, welche an den entgegengeſetzteſten

---

[1] Is legatos — Pessinuntem deduxit, *sacrumque iis lapidem*, quam *matrem* Deûm esse incolae dicebant, tradidit. L. XXIX, c. 11.

---

[1] Zu den trüglichen Beweiſen, welche für das fortdauernde Vorhandenſeyn ſolcher überflüſſiger Maſſen im Weltraum geführt werden, gehören auch die von den *freiwilligen Verfinſterungen* der Sonne, wie ich ſie nenne. Letztere werden überall von Zeit zu Zeit erwähnt; die auffallendſte von Abulfaradſch. Gleich als ob in einer Welt, wo alles nur in einer beſtändigen Oſcillation beſteht, die Sonne ſelbſt keiner Veränderung fähig, und nicht einem wirklichen deliquium unterworfen ſeyn könnte. (Aus einem älteren Mſc.)

Orten der Erde, z. B. in Mähren und Nordamerika, gefallene Maſſen dieſer Art zeigen. Dem telluriſchen Urſprung kann man alſo nur inſoweit beiſtimmen, als eben damit zugleich ein kosmiſcher gemeint iſt. Eigentlich alſo iſt der kosmiſche Urſprung dieſer Maſſen außer Zweifel geſetzt. Wie wir genöthigt ſind, in der Geſchichte der Menſchheit Erſcheinungen anzuerkennen, die aus Erklärungsgründen, wie ſie in dem gegenwärtigen menſchlichen Bewußtſeyn ſich finden, nicht mehr begreiflich ſind, ſo gibt es auch Vorgänge in der Natur, welche, obgleich in der gegenwärtigen Zeit ſich zutragende, doch in Anſehung der Urſachen mehr einer vergangenen Zeit als der gegenwärtigen angehören. (Das Vergangene wird in der Regel zum Innern, wie das Herz erſt bloß liegt.) Dahin ſind vor allem die vulkaniſchen Eruptionen zu rechnen, die man ſich vergebens bemüht aus allen Kräften oder materiellen Bedingungen der jetzigen Zeit zu erklären. Eben dahin gehören die aus der Erde heiß aufſprudelnden Quellen, deren zum Theil ſeit Jahrtauſenden unveränderte Temperatur und bei einem großen Reichthum von Beſtandtheilen ſich immer gleich bleibende Miſchung keinen andern Gedanken verſtattet, als daß dieſe Waſſer aus einer Vergangenheit herkommen, die keine Veränderung mehr zuläßt und den Zufälligkeiten der Gegenwart entzogen iſt. Vielleicht ſelbſt, daß jene völlig neuſchaffende, neubildende Wirkung, die ſie auf den kranken Organismus ausüben und die aus ihren chemiſchen Beſtandtheilen ſich nicht ableiten läßt, mit Beweis iſt, daß ihre Wärme nicht eine äußere (zufällige), ſondern eine einwohnende iſt, die noch von jener erſten Lebensgluth zeugt, in der alle in organiſches und beſonders animaliſches Leben zuerſt entſtehen konnte. Doch zurück zu den Meteormaſſen. Es iſt ein allgemeiner, kosmiſcher Proceß, der ſich in ihnen zeigt, wenn dieſer hier gleich nur im Kleinen ſich kund geben kann, und nur als eine Ausnahme in die jetzt beſtehende Ordnung hereintritt, gleichſam als die Zuckung eines frühern Zuſtandes, der, im Allgemeinen längſt zur Vergangenheit geworden, nur partiell und mit vorübergehenden Erſcheinungen ſich noch äußern kann. Daß die Meteorſteine nur in einem gewaltigen, heißen Kampf entſtehen, zeigt jenes eigenthümliche Erzittern, gleichſam Schaudern der Natur, das ſie begleitet, die ſpecifiſche Wärmeempfindung im Geſicht, welche die in der Nähe ſich Befindlichen fühlen, und die mehr erregt als mitgetheilt zu werden ſcheint. Daß ſie recht eigentlich kopfunter geſtürzt werden, ſieht man an jenem ihnen ebenfalls eigenthümlichen beſtändigen Auf- und Wiederzurückſpringen während des Niederfallens. Daß aber dieſer Kampf ein nicht weniger blutiger iſt, als jener, in dem zuerſt Organiſches und Unorganiſches ſich ſchied, beweiſt die unwiderſprechliche Thatſache, daß außer eigentlichen Steinen nicht nur pflanzenhafte, ſondern gallertähnliche, ja blutartige Maſſen, wahre Produkte einer organiſchen Zerreißung oder Zerfleiſchung niedergefallen ſind[1]. — Wie groß erſcheint Homer[2], wenn er von Zeus in dem Augenblick, wo Zeus den theuern Sohn Sarpedon, dem vor Troja zu fallen beſtimmt iſt, zu retten aufgeben muß, von ihm ſagt:

> Siehe mit blutigen Tropfen beträufelt er jetzo die Erde
> Ehrend den theuren Sohn.

Schon die griechiſchen Ausleger machen die Anmerkung dazu, daß in ſolchen Erſcheinungen ſich ein Mitleiden der Natur ankündige, gleichwie es auch zu dem älteſten Glauben und gleichſam zu den Uranſichten der Menſchheit gehört, anzunehmen, daß in außerordentlichen Erſcheinungen ſich ein Mitgefühl der Natur an menſchlichen Leiden offenbare.

Die Verehrung, die vom Himmel gefallenen Maſſen als natürlichen Bildern der Kybele erzeigt wird, iſt ein Beweis ihrer eignen Stellung, daß nämlich in ihr die aſtrale Religion aufhört, gleichſam zur Erde herabſteigt, daher ſie denn auch vielfach und oft als Erde ſelbſt — als Erdgöttin erklärt werden, welches aber nur in dem Sinn wahr iſt, daß ſie nicht mehr Himmelsgöttin, Urania, iſt. In ihr nimmt das zuvor noch immer geiſtige Geſtirn irdiſche Geſtalt und irdiſches Weſen an.

Durch das Bisherige haben wir mehr indirekt gezeigt, was Kybele bedeutet; jetzt wollen wir ſehen, wie ſie ſich ſelbſt darſtellt, wie ſie erſcheint in jenen feierlichen Umzügen, in welchen ihre Prieſter ihr Bild durch die großgriechiſchen Städte führten[1].

---

[1] Manche Meteorſteine, z. B. der von Stannern, haben große Aehnlichkeit mit körnigten Baſalten. Auch Olivinkörner ſind in ihnen gefunden worden. Hagel mit mineralogiſchem Kern nach Berzelius.

[2] Il. XVI, 459.

Sie ſelbſt alſo, Kybele, wird vorgeſtellt auf dem Wagen mit ehernen Rädern, welche die furchtbaren Kräfte des Umtriebs jener immer in ſich ſelbſt laufenden Bewegung bezeichnen; ſie erſcheint ſitzend, als die nicht mehr ſteht, ſondern ſich niedergelaſſen hat, denn kein Zug iſt hier unbedeutend, mit leeren (noch nicht eingenommenen) Sitzen um ſie her, welche die kommenden Götter andeuten, denen ſie bereitet ſind, denn ſchon fühlt ſie ſich als Mutter derſelben (als magna Deûm mater), weil das dem befreienden Gott nun ganz hingegebene Bewußtſeyn allerdings die Materie iſt, aus welcher, nämlich aus der in Geiſtigkeit überwundenen, die geiſtigen Götter hervorgehen.

In dem Gepräng voll heiligen Schauers, wie es Lucretius[2] beſchreibt, mit dem ſie die Städte der Menſchen durchzieht, wird Silber und Erz reichlich auf ihren Weg geſtreut:

Aere et argento sternunt iter omne viarum.

Erz und Silber ſind die beſtimmteſten Zeichen der bürgerlichen Geſellſchaft. — Wie in den Prophetien parallele Momente ſich decken (wie die Weiſſagung des Endes der heiligen Stadt, Jeruſalems, mit dem Weltende zuſammenfällt), ſo decken ſich die entſprechenden Momente der Mythologie. Drei weibliche Gottheiten folgen ſich hier, Urania — Kybele — Demeter (dieſe in der Folge). Eigentlich iſt ſchon Urania der Uebergang aus dem nomadiſchen Leben zu feſten Wohnſitzen und Ackerbau; aber wie im ſpäteren Bewußtſeyn ſtatt Uranos Kronos der Gott der goldnen Zeit wird, ſo iſt in ſpäterer Religion Kybele, in noch ſpäterer Demeter Einſetzerin des Ackerbaus und der bürgerlichen Geſellſchaft. Dieſe Bedeutung hat alſo das auf ihren Weg geſtreute Erz und Silber, Zeichen einer bereits höheren, bürgerlichen Entwicklung (Städtebau — Mauerkrone). Ein Roſenſchauer (ebenfalls Zeichen der menſchlichen Cultur) bedeckt ſie und den ſie umgebenden Zug:

---

[1] Der Dienſt der Kybele war nie im eigentlichen, ſondern nur in Groß-Griechenland einheimiſch (dort aber hatte er als höheren Cultus den der Demeter neben ſich, der in Sicilien, dem Schauplatz des Raubs der Perſephone, vorzüglich gefeiert wurde). Nach Rom kam er, wie ſchon bemerkt, von Peſſinus in Galatien, nur jedoch als peregrina religio. Dagegen war ſie die Hauptgottheit der Phrygier, unſtreitig des älteſten Volks im Innern Kleinaſiens, das in einer gewiſſen Zeit wohl den größten Theil dieſer Halbinſel inne hatte. Daß indeß die Vorſtellung der Kybele eine allgemeine — ein nothwendiger Uebergang — war, erhellt daraus, daß ſie nicht weniger auch z. B. im A. T. (1. Kön. 15, 13) vorkommt. Da findet ſie ſich unter dem Namen Miplezeth, der etymologiſch ganz mit der Bedeutung übereinſtimmt, welche wir dem Namen der Kybele gegeben haben, bis jetzt aber fälſchlich von den Auslegern für einen Priapus gehalten wurde.

[2] Lib. II, v. 526.

Cinguntque rosarum
Floribus, umbrantes matrem comitumque catervas.

Spitzige Waffen trägt man voran als Zeichen des mit dem Entſtehen der bürgerlichen Geſellſchaft unvermeidlich verbundenen Kriegs und der nun gewonnenen Mittel ihn zu führen. Sie ſelbſt fährt ſtillſegnend durch die Reihen der Menſchen,

Munificat tacita mortaleis muta salute

wie Lucretius ſagt. Alſo ſie ſelbſt iſt ſtumm, als die dem Gott ſtille, ganz hingegeben iſt, indeß, den heiligen Wahnſinn zu erhöhen, oder die letzte Angſt vor dem Polytheismus in dieſer Agonie des Bewußtſeyns zu übertäuben, das Getöſe einer wilden, zerreißenden Muſik ſie umſtürmt, erregt durch donnernde Pauken, gellende Becken, rauh klingende Hörner und die ſtachelnden Töne der phrygiſchen Pfeiſe, dieſelben Mittel, deren man auch jetzt ſich bedient, den Krieger, der in den grauſamen Todeskampf geht, in einen beſinnungsloſen Zuſtand zu verſetzen.

Wie hier das an der Einheit noch immer feſthaltende Bewußtſeyn übertäubt werden ſoll, ſo erzählt der ſpecielle griechiſche Mythos, daß bei der Geburt des Zeus — des Gottes, mit dem das Reich freier, geiſtiger Götter entſteht — daß die diktäiſchen Kureten — auch ſie befinden ſich übrigens im Zuge der Kybele — daß alſo dieſe bei der Geburt des Zeus die ihre Geburtsſchmerzen verheimlichende Rhea umgeben, und durch Cymbeln, durch das Getöſe in wildem Waffentanz aneinander geſchlagener eherner Spieße und Schilder einen Lärmen erregen, der keinen anderen Zweck hat, als daß der argwöhniſche und argliſtige, auf ſeine Einzigkeit und Alleingewalt eiferſüchtige Gott Kronos in Betäubung verſetzt, die Geburt und das ihm durch Liſt der Rhea entzogene Kind nicht merke[1]. Kronos iſt eben nur das argwöhniſche, den einzigen, das Gottſeyn für ſich allein nehmenden Gott angſtvoll bewahrende Bewußtſeyn ſelbſt. Auch die Kybele endlich begleiten entmannte Prieſter, Galli genannt, oder die im Taumel fanatiſcher Wuth ſich ſelbſt verſtümmeln, nur die Entmannung des Gottes an ſich ſelbſt zu wiederholen. Denn in der phrygiſchen Vorſtellung wird der Uebergang durch eine weibliche (die Urania in einem ſpäteren Moment wiederholende) Gottheit, in der griechiſchen wird er als Entmannung des zuvor herrſchenden Gottes dargeſtellt. Doch findet ſich auch in der phrygiſchen Vorſtellung ein der Mannskraft beraubter Dämon (Attis — er iſt Dämon, als der aufgehört hat herrſchender Gott zu ſeyn; Dämon iſt nur, was entweder die Gottheit noch nicht erlangt hat, bloß zukünftiger, oder ein vergangener Gott: im erſten Moment des Beſiegtſeyns ſinkt der Gott zu einem bloßen Dämon herab), ein der Mannskraft beraubter Dämon ſteht in unmittelbarem Bezug mit ihr, und wie ſie ſelbſt (Kybele) nur der weiblich gewordene Kronos iſt, ſo war nach der gewiß älteſten griechiſchen Sage Kronos von Zeus wie einſt Uranos von Kronos entmannt worden[2]. — So viel nun von dem Uebergangsmoment, in welchen, wie ich hinlänglich gezeigt habe, nach allen ihren Attributen Kybele nicht nur gehört, ſondern den ſie bezeichnet. Wir gehen nun zur Entwicklung der eigentlich erſt polytheiſtiſchen Religionen fort. Denn bis hieher war noch immer ein relativer Monotheismus, auch Kronos noch war der ausſchließliche Gott. Aber mit Kybele verhindert nichts zum letzten Moment überzugehen, wo nun der ganz entſchiedene Polytheismus hervorbricht. Hier werden wir alſo zuerſt diejenigen Mythologien antreffen, die, indem ſie alle früheren Momente aufnehmen, zugleich den letzten, nämlich den der völligen Ueberwältigung des widerſtrebenden Princips, hinzufügen. Dieſe Mythologien ſind, wie ſchon bemerkt, die ägyptiſche, die indiſche und die griechiſche.

---

[1] *Ἐκπλήξειν ἔμελλον τὸν Κρόνον, καὶ λήσειν ὑποσπάσαντος αὐτοῦ τὸν παῖδα.* Strabo. L. X, c. 3 (p. 468).

[2] Lycophr. v. 761. Vergl. Schol. ad Apollon. Argon. IV.

Siebenzehnte Vorleſung.

In der frühern Entwicklung bezeichnete Urania den Moment des Bewußtſeyns, wo der reale Gott dem relativ geiſtigen[1] überhaupt erſt ſtattgibt, ihn zuläßt im Seyn. Kronos bezeichnet den nächſten Moment der Ausſchließung, da nämlich der reale Gott den idealen zwar nicht vom Seyn, aber von der Gottheit, auf die er Anſpruch hat, ausſchließt. Kybele bezeichnet den Uebergang zu dem Moment, wo der blinde Gott dem idealen auch Antheil an der Gottheit gibt, ſo daß nun beide nicht mehr, wie zuvor, in einem getrennten Bewußtſeyn, ſondern in einem und demſelben Bewußtſeyn coëxiſtiren und in der That nur Ein Gott ſind. Es iſt aber dieſe Identification bei den Potenzen nicht ſo gemeint, als ob damit ſofort auch der Gegenſatz, die Spannung beider aufgehoben ſey, ſondern es iſt zwar in der That nur Ein Gott geſetzt, aber der in ſich ſelbſt doppelt und widerſprechend zugleich. Beide ſchließen ſich nicht mehr aus, aber die Folge iſt nicht Aufhebung des Gegenſatzes, ſondern Steigerung zum Widerſpruch. Nach unſrer ganzen bisherigen Entwicklung muß ein ſolcher Moment vorkommen, wo die beiden Potenzen (Kronos und Dionyſos) für das Bewußtſeyn ſich dergeſtalt identificiren, daß ihm derſelbe Gott von der einen Seite betrachtet als realer — als Kronos —, von der andern als idealer — als Dionyſos — erſcheint. Iſt die Exiſtenz eines ſolchen Moments dargethan, und ſuchen wir nun in der Mythologie eine ſolche Geſtalt auf, die im vollkommenen Widerſpruch zugleich Kronos und

---

[1] Ich nenne ihn den relativ geiſtigen, weil er den ungeiſtigen bekämpft.

Dionyſos iſt, ſo werden wir eine ſolche nirgends beſtimmter als in der Hauptgottheit der ägyptiſchen Mythologie finden, die wir als Oſiris-Typhon beſtimmen. Dieſer iſt der Gott, den wir ſuchen und der jenen ganz eignen Zuſtand des Bewußtſeyns repräſentirt, wo es die höhere Potenz in ſich aufgenommen hat, indeß es der erſtern nicht weniger noch immer verhaftet bleibt. Hieraus erhellt, daß wir uns jetzt im Allgemeinen auf dem Boden der ägyptiſchen Mythologie befinden.

Indem ich nun nicht von einem Oſiris, nicht von einem Typhon, ſondern einem Oſiris-Typhon rede, könnte man mir einwenden, daß doch Oſiris und Typhon in der ägyptiſchen Mythologie als zwei geſonderte Perſönlichkeiten vorgeſtellt und genannt werden. Ich leugne nicht, daß dieß von allen neueren Schriftſtellern, daß es ſelbſt von den alten auf eine gewiſſe Weiſe geſchieht; allein wir müſſen uns in dieſer ganzen Unterſuchung nicht an die Darſtellung halten, welche Schriftſteller, beſonders neuere, in ihrem eignen Namen von den Sachen geben, wir müſſen die Originalzüge, in denen ſich das Bewußtſeyn und die Vorſtellung eines jeden Volks unmittelbar ausſpricht, aufſuchen und nach dieſen den wahren Zuſtand des Bewußtſeyns in jedem Moment beurtheilen, und da werde ich denn in der Folge ſolche Züge anführen können, aus welchen ſich erkennen läßt, daß ſich Oſiris und Typhon in den Vorſtellungen der Aegypter ſo verwirrten, wie es nur möglich iſt, wenn man vorausſetzt, daß dieſe beiden Potenzen im urſprünglichen ägyptiſchen Bewußtſeyn gleichſam uno eodemque loco, an derſelben Stelle, in der That nur wie ein und derſelbe Gott waren. Um jedoch dieß gehörig nachweiſen zu können, müſſen wir allerdings jede dieſer Potenzen erſt für ſich betrachten, alſo 1) den Oſiris, 2) den Typhon als ſolchen, und da iſt denn kein Zweifel, daß Oſiris als ſolcher der wohlwollende, der gute, der freundliche Gott iſt, dem namentlich alle diejenigen Wohlthaten zugeſchrieben werden, welche z. B. die Hellenen dem Dionyſos zuſchreiben (insbeſondere den Uebergang zum menſchlichen Leben im Gegenſatz mit dem thierähnlichen der früheren Zeit), daher ihn auch Herodotos geradezu den Dionyſos der Aegypter nennt.

Was den Typhon betrifft, ſo kann es ebenſowenig zweifelhaft ſeyn, was dieſe der ägyptiſchen Mythologie eigne Geſtalt ihrem letzten Grund nach, was demnach Typhon *als ſolcher* ſey. Er wird durchaus beſchrieben als das alles austrocknende, verzehrende, feuerähnliche Princip. So von Plutarch[1]. Unter ſeiner Herrſchaft ſteht die Wüſte mit dem aus ihr hervordringenden, alles verſengenden Gluthwind; ſeine andere Behauſung iſt das ebenſo wüſte als öde Meer; das bepflanzte, durch Ackerbau verſchönerte Aegypten zwiſchen der Sandwüſte und dem Meer iſt ein dem Typhon abgewonnenes Land. Das ihm geweihte Thier iſt der wilde Eſel, onager, der auch im A. T. vorzugsweiſe das Thier der Wüſte iſt, ſo daß ſein Name zum Namen des Wilds überhaupt geworden. Plutarch ſagt zwar, der zahme Eſel ſey das Thier des Typhon wegen ſeiner Ungelehrigkeit, ſeiner biſarren, ſtöckiſchen Natur; am Ende kommt es auf daſſelbe hinaus: immer iſt es die widerſtrebende, ſtörriſche Natur des Typhon, die damit angedeutet wird. Typhon in ſeiner Abſtraktion, d. h. ganz ohne Oſiris gedacht, wäre alſo die alles verwüſtende, d. h. die alles im Wüſten und Leeren erhaltende Macht, die dem freien, geſonderten Leben abholde Gewalt.

Doch iſt Typhon nicht dieſes Princip im Allgemeinen, ſondern er iſt es als Perſönlichkeit eines *beſtimmten* Moments: nach dem allgemeinen Begriff wäre der Kronos der Phönikier daſſelbe, aber Typhon iſt der *ägyptiſche* Kronos, d. h. der ſchon von dem höhern Strahl (des geiſtigen Gottes) getroffene, darum ſchon gleichſam in Todeszuckungen liegende, obwohl noch immer ſich behauptende. Daß er ſich unmittelbar an den Kronos des vorhergehenden Moments anſchließe, iſt zwar eine natürliche Folge unſrer Entwicklung, und ſchon dieſe Identität des allgemeinen Charakters dieſer Gottheiten völlig getrennter Völker legt für unſere ganze Theorie, nach welcher die Gottheiten nicht zufällige, ſondern allgemeine Begriffe ſind, das beſtimmteſte Zeugniß ab. Dennoch iſt dieſer Vergleich mit Kronos nicht etwa meine Erfindung. Plutarch ſchon hat eben dieß wahrgenommen, wie aus jener bedeutenden Stelle erhellt, wo er gewiſſe Unthaten des Kronos erwähnt, als in nichts nachſtehend dem, was von Oſiris und Typhon erzählt werde[1].

---

[1] Plutarch nennt ihn *πᾶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι.* De Isid. et Osir. c. 33.

Halten wir uns alſo vorerſt an dieſen Begriff (Typhon = ägyptiſcher Kronos) und denken wir uns den Gott von dem frühern Moment her noch immer als Kronos, weil wir einmal dieſem Namen eine allgemeinere Bedeutung gegeben haben, ſo iſt dieſer — welcher nicht der urſprünglich ſeyende, ſondern der nur aus der Potenz hervorgetretene, nicht ſeyn ſollende iſt —, nachdem er der nothwendigen Fortſchreitung zufolge den geiſtigen Gott in ſich aufgenommen, ſchon in der Nothwendigkeit, vollends in ſich ſelbſt, in die Potenz zurückzutreten, und ſo ſich ſelbſt aufgebend den Gott zu ſetzen, der urſprünglich Geiſt (A^3) iſt. Aber dieſem beſſern Willen entgegen erhebt ſich nun auch der andere, auf dem blinden Seyn beſtehende Wille, und ſo iſt nun der Gott, der bisher Eins, und weder Oſiris noch Typhon, ſondern Kronos war, zum Oſiris-Typhon geworden.

Oſiris in dieſer Verbindung drückt die Forderung an das Bewußtſeyn aus, den gegen die urſprüngliche Beſtimmung reell gewordenen Gott aufzugeben — nicht überhaupt aufzugeben, ſondern als den reellen —, ihn als reine Potenz, reines Subjekt zu ſetzen. So, als der ins Unſichtbare, Verborgene zurückgetreten iſt, wäre er ſelbſt der gute Gott, der in dieſem ſich-ſelbſt-Aufgeben, in ſeiner Exſpiration an ſeiner Statt den dritten ſetzte, der eigentlich ſeyn ſoll. Damit wäre dann das Urbewußtſeyn wiederhergeſtellt. Aber noch vermag das Bewußtſeyn dieſe Forderung nicht zu erfüllen, noch iſt das reale Princip zu mächtig, und indem das Bewußtſeyn im Begriff iſt den wahren, geiſtigen Gott zu ſetzen, tritt der ungeiſtige dazwiſchen und verhüllt den Gott aufs Neue in materielle Geſtalten, durch welche die Einheit, die in der Intention des beſſeren Bewußtſeyns lag, in der That aufs Neue zerriſſen wird. Inwiefern nun der beſſere, die geiſtige Einheit wollende Theil des Bewußtſeyns Oſiris heißt, inſofern wird durch Gegenwirkung des Typhon (des realen Princips) allerdings, wie die Aegypter ſagen, Oſiris zerſtückelt, dem Bewußtſeyn die Einheit in eine Vielheit von Geſtalten zerriſſen, die, weil hier nicht mehr wie im Zabismus bloß die Eine Potenz und auch nicht mehr bloß zwei Potenzen, ſondern zugleich die dritte — beide in Eins ſchließende — Potenz, alſo alle Potenzen im Spiel ſind, nur thieriſche, oder wenigſtens bloß halbmenſchliche Geſtalten ſeyn können; aus demſelben Grunde, aus welchem auch in der Natur ſelbſt, ſowie die dritte Potenz mit hinzukommt, das thieriſche Leben anfängt. Jedes Thier, als ſelbſtändiges, in ſich geſchloſſenes und geordnetes Ganzes, als vollendete Individualität, iſt nur ein verſchobenes Abbild, ein simulacrum jener höchſten Einheit, welche zuletzt im Menſchen erſcheint. Die ganz thieriſche oder doch bloß halbmenſchliche Geſtalt der ägyptiſchen Götter ſetze ich als bekannt voraus, und die auf einmal hier erſcheinenden thieriſchen Geſtalten der Götter wären wohl allein ſchon ein hinlänglicher Beweis, daß wir für die ägyptiſche Götterlehre die rechte Stelle gefunden. Was die in unſrer Entwicklung liegende Erklärung dieſer halb- oder ganz thieriſchen Göttergeſtalten betrifft, über welche ich mich ſpäter noch in weiterem Umfang erklären werde, ſo ergibt ſie ſich zwar aus der ganzen Folge unſrer durchaus der Natur parallelen Entwicklung gewiſſermaßen von ſelbſt, aber es iſt uns darum nicht weniger wichtig, eben dieſe Erklärung auch durch wörtlich übereinſtimmende Ausſagen des Alterthums ſelbſt beſtätigen zu können.

---

[1] S. die Stelle oben S. 302, Anm. 2.

Der **Polytheismus** der ägyptiſchen Mythologie alſo wird in ihr ſelbſt ausdrücklich einerſeits vorgeſtellt als eine Zerreißung, Zerſtückelung, *διαμελισμός*, *διασπασμός* des Oſiris, des guten Gottes. Aus Angſt vor dem Typhon, wie es bei Plutarch[1] ausdrücklich heißt: *τὸν Τυφῶνα δείσαντες*, und gleichſam um ſich zu verbergen (*οἷον κρύπτοντες ἑαυτούς*), ſich entſetzend vor dem wieder drohenden Anblick jenes alles verzehrenden Princips, vor dem (prae quo) nichts Individuelles ſeyn und beſtehen könnte: alſo aus Angſt vor dieſem haben die Götter — wir können ſagen, hat ſich der in der Natur ſchon hervortreten wollende Geiſt — in die Leiber der Ibiſſe, der Hunde, der Habichte u. ſ. w. verwandelt. Von der andern Seite konnte aber dieſe Zerſtückelung ebenſowohl dargeſtellt werden als Zerreißung und als der Todeskampf des Typhon ſelbſt, wie Plutarch unmittelbar nach der eben angeführten Stelle ſeines Tractats de Iside et Osiride (auf den ich nach neuen Unterſuchungen, von denen ich freilich hier nur die Reſultate vortragen kann, großen Werth zu legen Urſache habe) — unmittelbar alſo nach der angeführten Stelle, in welcher die Entſtehung der ägyptiſchen Götter als eine Zerſtückelung des Oſiris vorgeſtellt wird, erzählt Plutarch: „viele ſagen auch, in demſelben Thiere ſey die Seele des Typhon zerriſſen worden“. — Sie ſehen wohl, welcher Widerſpruch hier nach jeder andern Anſicht ſeyn würde, der jedoch nach der unſrigen ſich erklärt; denn allerdings wird auch das reale, dem geiſtigen Leben feindliche Princip in dieſem Kampfe ebenſowohl zerriſſen, und es ſtellt dieſer Moment wirklich die letzten Zuckungen jenes Deiſidämon, jenes Angſtprincips, den eigentlichen Todeskampf des realen Princips dar. Dieſer Tod des realen Princips ſollte ein gewaltſamer, mit Kampf verknüpfter, nicht ein ſanfter, ſtiller, ſondern ein, daß ich ſo ſage, ausdrücklicher, cum ictu et actu verbundener ſeyn, damit das Bewußtſeyn auch den geiſtigen Gott ausdrücklich und als ſolchen ſetze, was nicht möglich war ohne Todeskampf des realen Gottes.

---

[1] de Isid. et Osir. c. 72.

Dieſelben unvermittelten Widerſprüche aber, die wir in dem Objekt, in dem Gott dieſes Moments, nachgewieſen haben, ſind nun auch im Bewußtſeyn. Das Bewußtſeyn, in dieſem Kampf ſelbſt mitbegriffen, einerſeits ſchon dem geiſtigen Gott, dem Oſiris, zugewendet, von der andern Seite noch ebenſo anhänglich, ſelbſt abhängig von dieſem — dieſes beiden Göttern, von dem jeder der Tod des andern iſt, zugewandte und gleichſam vermählte Bewußtſeyn iſt durch Iſis dargeſtellt. Iſis, nach der einen Erzählung Gemahlin des Oſiris, beweint den von Typhon zerriſſenen Gemahl, und ſucht ſeine Glieder wieder zuſammen. Nach einer andern Erzählung, die ſich zwar nur bei einem chriſtlichen Schriftſteller (Julius Firmicus) findet, der ſie aber doch nicht erfunden haben kann, und der auch ſonſt zeigt, daß er Quellen und Hülfsmittel vor ſich hatte, die uns jetzt abgehen, nach dieſer Erzählung iſt Iſis vielmehr Schweſter des Oſiris, aber Gattin des Typhon, Oſiris iſt nur ihr Buhle und aus dieſer Buhlſchaft (aus dieſer Untreue gegen den erſten Gemahl — Sie erkennen hier wieder einen ſchon früher vorgekommenen Zug), aus dieſer Buhlſchaft, welche die Eiferſucht und den Zorn des Typhon erregt (auch dieß, die Eiferſucht des erſten Gottes, iſt ein nun ſchon bekanntes Bild), aus dieſer alſo entſteht erſt die Zerreißung des Oſiris[1]. Wenn wir uns das mythologiſche Bewußtſeyn nicht als ſtillſtehend, ſondern als immerfort beweglich vorſtellen müſſen, wenn wir annehmen müſſen, daß das mythologiſche Bewußtſeyn zu derjenigen Vorſtellung, bei welcher es zuletzt ſtehen bleibt, nur ſucceſſiv ſich beſtimmt, ſo ſcheint es der Natur der Sache gemäß, wenn ich behaupte, daß jene Vorſtellung, nach welcher Oſiris bloß Buhle der Iſis (des Bewußtſeyns), Typhon ihr Gemahl iſt, das ältere, ja das früheſte Verhältniß ausdrückt. Dieſe verſchiedenen Ausſagen des mythologiſchen Bewußtſeyns, welche jede andere Anſicht oder Entwicklungsart in Zweifel und Verlegenheit ſetzen würden, ſind für die unſrige vielmehr nur beſtätigend. Wären dieſe Mythen Erfindung, Erzeugniſſe eines, wenn auch unklaren, aber doch ſeinem Princip nach freien Denkens, ſo hätten ſie, die erſten Erfinder, unſtreitig nicht auf zweierlei, ſondern auf einerlei Art erzählt, und der Nachkommende hätte nicht gewagt ſie zu verändern, weil er fürchten mußte, damit den ganzen Sinn aufzuheben. Wenn man aber ein nothwendiges (ein nicht von der Willkür eigner Vorſtellungen abhängiges) Verhältniß im Bewußtſeyn ſelbſt vorausſetzt, dann erklären ſich dieſe verſchiedenen Ausſagen, die im Ganzen doch immer das Hauptverhältniß bewahren und nicht aufheben, von ſelbſt. An der bloßen Ausſage nämlich hat allerdings die freie Vorſtellung ſchon einen gewiſſen Theil. Denn es iſt eine für dieſe ganze Unterſuchung wichtige Unterſcheidung, die wir hiemit feſtſetzen zwiſchen der innern Erzeugung der mythologiſchen Vorſtellung, welche eine nothwendige war, und zwiſchen dem Ausſprechen dieſer Vorſtellung, welches ein freies, wenn auch von jener innern Eingebung geleitetes war. Das Ausſprechen war jederzeit gleichſam ein Ueberſetzen aus dem inneren Sehen in die äußerliche Darſtellung, dieſes Ueberſetzen war aber nicht ohne Antheil der Freiheit, und ſo iſt es kein Wunder, wenn verſchiedene Verſionen entſtanden, ſelbſt abgeſehen davon, daß, wo immer im Bewußtſeyn ein Kampf geſetzt iſt, auch eine nothwendige Succeſſion iſt, und daß daſſelbe Bewußtſeyn, welches in einem frühern Moment noch dem einen Princip ausſchließlich verbunden iſt, in einem ſpäteren als ſchon zu dem andern neigend (mit ihm buhlend), in einem noch ſpäteren als nun vielmehr von Anfang an ausſchließlich (d. h. durch Ehe) dieſem verbunden erſcheinen muß. Wer bei ſolchen Erzählungen den innern Vorgang und das innere Verhältniß vor Augen hat, weiß ſich jene Widerſprüche wohl zurecht zu legen und zu erklären; er ſieht z. B. wohl ein, wie jenes Verhältniß zwiſchen Iſis, Oſiris und Typhon allerdings auf die zweierlei Weiſen im Grunde gleich wahr ausgeſprochen werden konnte. Unter anderm zeigt dieſes Beiſpiel auch, wie das unglückliche, in der Entwicklung der Mythologie begriffene Bewußtſeyn unwillkürlich, und inſofern unſchuldig, zu der Menge von Buhlſchaften, Ehebrüchen und Blutſchanden zwiſchen ihren übrigens heiligſten Gottheiten kam, welche ihnen von den Kirchenvätern, wie ſchon von früheren Philoſophen, z. B. Platon, um neuere Moraliſten nicht zu erwähnen, ſo vielfach vorgeworfen werden. Es läßt ſich nicht annehmen, daß bloſſe Erfinder über ſolche Dinge ein anderes moraliſches Urtheil oder Gefühl als die ſpätern Beurtheiler gehabt haben ſollten; ſie würden alſo dergleichen nicht erfunden haben, und nie läßt ſich annehmen, daß ein ganzes Volk oder ein groſſer Theil der Menſchheit frei erfundenen Vorſtellungen ſolcher Art freiwilligen Beifall gezollt hätte.

---

[1] Die Stelle lautet (de Err. prof. rell. p. 406): Isis soror est, Osiris frater, Typhon maritus; is cum comperisset, Isidem uxorem incestis fratris cupiditatibus esse corruptam, occidit Osirim, artuatimque laceravit. — Isis, repudiato Typhone, ut et fratrem sepeliret et conjugem, adhibuit sibi Nephthem sororem socium (ſonſt Name der Gattin des Typhon) et Annubin.

Dieſelben Widerſprüche des Bewußtſeyns zeigen ſich auch in andern Zügen der weiter ausgeſponnenen Fabel. Nach einer andern Erzählung heißt die Gattin des Typhon Nephtys, aber nun iſt es Oſiris, Typhons Bruder (im geſchwiſterlichen Verhältniß werden immer die ſich gleich, parallel ſtehenden Gottheiten gedacht), der mit ihr eine andere ägyptiſche Gottheit, den Anubis, deſſen Bedeutung ich ſpäter angeben werde, wie es heißt, aus Irrthum erzeugt. Dieſer Irrthum iſt ganz natürlich, denn Iſis verhält ſich zu Nephtys gerade ſo, wie ſich Oſiris zu Typhon verhält. Iſis iſt eigentlich Iſis-Nephtys (denn ſie iſt das dem Oſiris und dem Typhon gleich angehörige Bewußtſeyn), wie Oſiris Oſiris-Typhon iſt. Das Bewußtſeyn kann die beiden Potenzen noch nicht aus einanderbringen. Wie alſo nach der früher angeführten Erzählung Iſis als Gemahlin des Typhon vorgeſtellt ein heimliches Verſtändniß mit Oſiris hat, ſo hat nach einer andern Oſiris ein heimliches Verſtändniß mit der Nephtys als Gemahlin des Typhon. Eben dieſe Widerſprüche zeigen, in welchem Grade ſich das Bewußtſeyn noch abhängig fühlt von dem realen Gott, der ſich ihm jetzt mit dem guten, geiſtigen ganz verwechſelt und an deſſen Stelle tritt.

Die Zweifelhaftigkeit des Bewußtſeyns, die Schwäche der Iſis für Typhon zeigt ſich auch am Ende der Fabel. Denn in dem Augenblick, wo endlich Typhon durch den ächten Sohn des Oſiris und der Iſis ganz beſiegt und lebendig in deſſen Hände gefallen iſt, iſt es Iſis, die ihn wieder befreit und ſeiner Feſſeln entledigt, ſo daß man auch in früheren Momenten nicht genau unterſcheiden kann, wem eigentlich, ob dem zerriſſenen Oſiris oder dem untergegangenen Typhon, die Theorien der Iſis gelten.

Die wichtigſte Thatſache indeß bleibt, daß der Hauptvorgang, der das ägyptiſche Bewußtſeyn bezeichnet, jener διαμελισμός, ebenſowohl vorgeſtellt wird als Zerreißung des Oſiris, wie als Zerreißung des Typhon. Um hierüber keine Dunkelheit zu laſſen, denken Sie ſich die Sache ſo.

Unſtreitig wäre nach allen ſchon angeführten Attributen Oſiris als ſolcher die relativ geiſtige Potenz, unſer A^2. Aber abgeſondert als dieſe kommt er im ägyptiſchen Bewußtſeyn nicht mehr vor. Denn er ſteht dem B nicht mehr, wie früher, ausgeſchloſſen entgegen, B hat den höhern Gott in ſich ſelbſt aufgenommen. Im Bewußtſeyn iſt alſo zwar auf gewiſſe Weiſe nur B, aber dieſes B iſt nicht mehr reines B, ſondern ſchon in der wirklichen Ueberwindung durch A^2 begriffenes B, B das ſich mit A identificirt hat. Inwiefern aber und ſoweit B dem Gott nachgibt, inſofern iſt es ſelbſt = A (es iſt ein anderes von dem Gott, der A^2 iſt, nur ſofern es = B iſt, aber inwiefern es aus B in A, d. h. in die urſprüngliche Verborgenheit oder Potentialität zurückgewendet iſt, inſofern iſt es ſelbſt = A, d. h. ſoweit iſt es nicht mehr ein *anderes* oder entgegengeſetztes von A^2): inſofern iſt es alſo in ſich ſelbſt Oſiris oder = dem Oſiris. Und nur dieſer jetzt nicht außer, ſondern *in* dem B ſelbſt geſetzte Oſiris iſt es, von dem in jenem Vorgang, alſo in dem *Grundmythos* der ägyptiſchen Götterlehre die Rede iſt. B wird zerriſſen, nur ſofern es = A, d. h. Oſiris iſt, alſo Oſiris wird zerriſſen. Dieſer Zerreißungsmythos iſt aber nur der Anfang, er iſt nur die Grundlage der ägyptiſchen Mythologie, er iſt Ausgangspunkt derſelben — alſo derjenige Punkt, bei dem auch wir ſie zuerſt auffaſſen mußten. Wenn inzwiſchen dieſer Moment der Moment eines Kampfs und Widerſpruchs iſt, ſo *kann* das Bewußtſeyn nicht bei demſelben ſtehen bleiben, alſo auch das ägyptiſche Bewußtſeyn wird bei dieſem Anfang nicht ſtehen bleiben. Nur wird natürlich dieſes ſpäter Entwickelte und Hinzugekommene mehr den Charakter einer freien Einſicht, einer höheren Erkenntniß an ſich tragen, und da dieſe höhere Erkenntniß, wenn nicht ausſchließlich, doch vorzüglich das Eigenthum einer mehr vom Volk ausgeſchiedenen Klaſſe ſeyn wird, ſo wird dieſes Hinzugekommene, je weiter es ſich vom Anfang entfernt, deſto mehr als Prieſterweisheit erſcheinen. Dieß iſt nun vorzüglich in Aegypten zu erwarten. — Zum erſtenmal im Zuſammenhang dieſer Entwicklung wird des *prieſterlichen* Wiſſens als eines beſonderen erwähnt. Die *reinmythologiſchen* Vorſtellungen ſind nicht, wie ſo viele, beſonders franzöſiſche Schriftſteller glauben machen wollten, Erfindungen der Prieſter; ſie entſtehen durch einen nothwendigen Proceß, der durch die ganze Menſchheit hindurchgeht, und in dem jedes Volk ſeine beſtimmte Stelle und ſeine Rolle hat. Was unmittelbares Erzeugniß dieſes Proceſſes iſt, lebt in dem ganzen Volk und iſt das gemeinſchaftliche Beſitzthum aller. Aber wir haben den mythologiſchen Proceß zugleich beſtimmt als theogoniſchen, d. h. als Proceß, durch den das Urbewußtſeyn wieder hergeſtellt, reconſtruirt werden ſoll. Der Proceß, die Spannung der Potenzen, iſt nur das Mittel oder der *Weg*, das Ziel iſt die Wiederherſtellung der urſprünglichen *Einheit*, des Monotheismus, der mit dem Weſen des Menſchen geſetzt war, und der ſich eben aufheben mußte, um aus einem potentiellen oder materiellen ein actueller, *erkannter* zu werden. In dem Augenblick, wo der mythologiſche Proceß zuerſt dieſes Ziel erreicht, tritt natürlich ein freieres Bewußtſeyn ein, und es werden einzelne dieſes Ziels *beſonders* Kundige ſich erheben. In den frühern Religionen ſehen wir die Prieſter noch wenig über das Volk erhoben. Die Baalsprieſter ſcheinen nach allem, was wir bemerken können, nicht viel höher über dem Volk geſtanden zu haben, als in einem Theil der griechiſchen Kirche heutzutag die Prieſter über das Volk ſich erheben. In keinem Lande der Vorzeit findet ſich eine ſo ausgebildete und zugleich mächtige Prieſterſchaft als in Aegypten. Kein Land iſt zumal wegen einer geheimen, d. h. nicht jedem im Volk zugänglichen Weisheit ſo berühmt, als Aegypten. Kein Land, ſelbſt Indien nicht, das ſchon weiter entwickelte, war einer ſo entſchiedenen Prieſterherrſchaft als Aegypten, und keines ſo lange Zeit unterworfen. Denn obgleich der König ſeit ſehr alter Zeit ſchon aus der Kriegerkaſte gewählt wurde, konnte er doch das Königsdiadem nicht anders als aus den Händen der Prieſter empfangen, und nachdem er erſt in die prieſterlichen Myſterien eingeweiht war. Mehrere bildliche Darſtellungen zeigen einen Pharaonen, der eben auf dieſe Weiſe die prieſterliche Weihe empfängt. Es kam noch etwas hinzu, wodurch die Macht und Bedeutung der Prieſterſchaft in Aegypten ſich erhöhte. Es iſt das, was Herodotos ſagt: von allen Sterblichen haben zuerſt die Aegypter gelehrt, daß die Seele des Menſchen unſterblich ſey. Dieſe Lehre — ſo abſolut ausgedrückt — geht auch ſchon über den Kreis des *bloß* mythologiſchen, noch in der Mythologie begriffenen Bewußtſeyns hinaus. Dennoch war es die mythologiſche Bewegung, welche das ägyptiſche Bewußtſeyn zu dieſer Lehre führte.

Die ägyptiſche Götterlehre erſcheint nur darum ſo verworren, weil man die verſchiedenen Formationen des ägyptiſchen Bewußtſeyns, die verſchiedenen Generationen von Göttern, die übrigens Herodotos ſchon ſehr beſtimmt unterſcheidet, nicht auseinander zu halten und ihre Aus- und Aufeinanderfolge nicht zu zeigen vermochte. Wir hoffen, daß dieß mit unſern Vorausſetzungen beſſer gelingen ſoll.

Der Grundton der ägyptiſchen Mythologie iſt Kampf; aber das Bewußtſeyn kann bei dem mit Oſiris-Typhon geſetzten Widerſpruch nicht ſtehen bleiben; es muß zur Entſcheidung, es muß ein Punkt kommen, wo der Typhon oder das Typhoniſche ganz überwunden, B in A ganz umgewandelt iſt; aber der ſo Umgewandelte, nun ganz vom Typhoniſchen Befreite iſt ſelbſt dem reinen Oſiris gleich. Er iſt dem Oſiris gleich eben dadurch, daß er in ſein urſprüngliches Nichtſeyn, in die Potenz zurückgetreten iſt. Aber der ſelbſt zum Oſiris gewordene Typhon iſt nur in Folge des Kampfes geſetzt; er iſt nicht der urſprünglich verborgene, ſondern der erſt ins Verborgene und Unſichtbare zurückgebrachte, der vom Sichtbaren, und zwar nicht ohne Kampf abgeſchiedene, der ſelbſt gleichſam geſtorbene. Er kann deßhalb nicht als ein urſprünglich nicht Seyender, ſondern nur als ein nicht mehr Seyender, zwar nicht mehr als Gott der noch ſeyenden gegenwärtigen Welt, und doch auch nicht als nichts, er kann daher nur als Herr des nicht mehr Seyenden — des Abgeſchiedenen — als Herr der Todten erſcheinen[1].

So entſteht alſo und ergibt ſich aus der Idee des Oſiris-Typhon ganz natürlich und durch einen natürlichen Fortgang die Idee von Oſiris als Herrſcher der Unterwelt, der als ſolcher nun ſchon einem höheren, mehr eſoteriſchen Bewußtſeyn angehört, nur daß man mit dieſem Eſoteriſchen hier nicht den Begriff des Verheimlichten, des dem Volk Verſchwiegenen, verbinden muß. Denn dieſer Oſiris, welcher Herrſcher der Todten iſt, erſcheint in einer Unzahl bildlicher Darſtellungen, auf den Sarkophagen der Todten oder auf den Rändern der den Mumien mitgegebenen Papyrusrollen, ſelbſt auf Tempelwänden, und Herodotos iſt offenbar verwundert dieß ſo zu finden, da er einerſeits nicht umhin kann, die Identität des Oſiris und des Dionyſos zu erkennen, andererſeits aber weiß, daß in Griechenland, wo aus jetzt nicht anzugebenden

---

[1] Plutarch a. a. O. c. 61.

Gründen Exoteriſches und Eſoteriſches geſchieden waren, die Lehre von Dionyſos als Herrſcher der Unterwelt Geheimniß war, und nur entweder in den Myſterien oder von Philoſophen gelehrt wurde. So Heraklit: Ἄδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός[1]. Denn auch in der griechiſchen Mythologie iſt ein Punkt, wo der einſt nur als eine Potenz gedachte Dionyſos in allen Potenzen iſt. Ihm, dem nun ſich ſelbſt wieder gleichgewordenen, aber eben damit zugleich in die Verborgenheit, in das Unſichtbare (dieß iſt eben die Unterwelt) zurückgetretenen realen Gott, der nun ſelbſt Oſiris iſt, folgt als Mitherrſcherin Iſis in das Reich des Nichtſeyns, Iſis, in der nun auch die typhoniſche Anhänglichkeit beſiegt — beſiegt, aber keineswegs vernichtet iſt. Zum wirklichen Tod, zum Uebergang ins Nichtſeyn gehörte ſchlechterdings jener Widerſtand, den das Bewußtſeyn dieſer Anmuthung entgegenſetzte, das Feſthalten an dem realen Gott als ſolchem. Denn der jetzt der unſichtbare und verborgene iſt, iſt nicht dieſer einfach oder ſchlechthin, ſondern er iſt der aus der Sichtbarkeit in die Unſichtbarkeit zurückgebrachte, und darum ein anderer und beſtimmterer als der urſprünglich unſichtbare. So theilen nun alſo Iſis und Oſiris den Thron der Unterwelt. Aber der reale Gott konnte das Sichtbare nicht verlaſſen, nicht untergehen, ohne an ſeiner Statt einen andern zurückzulaſſen, nicht den zweiten, der nur Vermittler, vermittelnde Potenz, nur der war, dem der erſte Gott geſtorben iſt, und der jetzt in ihm lebt: nicht dieſen zweiten kann der erſte an ſeiner Stelle ſetzen, ſondern nur den dritten, dem von Anfang an gebührt zu ſeyn, und der nun als Sohn der Iſis und der Oſiris fortan unter dem Namen Horos Herrſcher der Oberwelt, König der gegenwärtigen Zeit iſt. Sie ſehen, wie aus dem urſprünglich widerſpruchsvollen und verworrenen ägyptiſchen Bewußtſeyn nun auch dieſe Gottheit als eine nothwendige hervortritt.

Von dieſem Horos ſage nicht bloß ich, etwa weil dieß zu den vorausgehenden Begriffen paßt, ſondern die Alten ſelbſt ſagen es, daß er an Oſiris Statt herrſcht, ja er wird als der nur in anderer und neuer Geſtalt wieder erſtandene Oſiris ſelbſt gefeiert, ſo daß nun alles

---

[1] Plutarch a. a. O. c. 28.

Oſiris, nur in verſchiedenen Geſtalten. Plutarch[1] ſagt vom Horos: ὁ δὲ Ὧρος οὗτος αὐτός ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος: dieſer Horos aber iſt ſelbſt ὡρισμένος, ein Wort, das auf zweierlei Art erklärt werden kann: 1) als der vorherbeſtimmte, als der ſeyn ſollte; 2) als der von ſich ſelbſt und darum ſchlechthin begrenzte. Denn der dritte in der Ordnung der Begriffe iſt derſelbe Begriff mit dem erſten, aber das Erſte, als lauteres Seynkönnen, iſt das ſeiner Natur nach Unbegrenzte, τὸ ἄπειρον, quod definiri nequit, weil es das, was es iſt, iſt und auch nicht iſt, das Dritte aber iſt auch lauteres Seynkönnen, Geiſt, aber als ſolcher geſetzter. Hier iſt das „als" die Grenze, welche es verhindert, über ſich ſelbſt hinauszuſchreiten, ſich ſelbſt ungleich zu werden. Die Natur des Erſten, des unbeſtimmt Seynkönnenden, iſt, vom Zweiten, aber die Natur des Dritten iſt, von ſich ſelbſt enthalten zu ſeyn. Das Erſte iſt das Unbeſtimmte, das Zweite das Beſtimmende, das Dritte erſt das ſich ſelbſt Beſtimmende. Eben darum liegt in dem Wort ὡρισμένος auch der Begriff des Bleibenden, des Stabilen, des nicht weiter ſich Verändernden, d. h. eben des Endes, oder deſſen, was das wahre, das wirkliche Ende iſt. Das wahre Ende iſt aber immer nur das, was von Anfang an ſeyn ſoll. Derſelbe Begriff iſt nun auch ausgedrückt in dem andern Prädikat des Vollendeten — τέλειος —, das Plutarch in derſelben Stelle dem Horos ertheilt. Wer billig iſt, wird geſtehen, daß dieſe Geſtalten ſich von ſelbſt unter jene erſten Begriffe ſtellen, von denen wir ausgegangen ſind, und die eine von dieſen Geſtalten ſelbſt, ſowie von jeder hiſtoriſchen Unterſuchung, unabhängige Wahrheit in ſich haben. Dieſes Zuſammentreffen kann daher nicht ein zufälliges ſeyn, vielmehr dient es zum Beweis, daß in jenen anfänglichen Begriffen, die freilich noch den Schlüſſel von mehrerem enthalten, wirklich der Schlüſſel zur Mythologie gegeben war. Plutarch kennt die Folge und das Verhältniß der philoſophiſchen Begriffe gar nicht, und dennoch gibt er dem Horos jene Prädicate. Ich will nur noch gelegentlich anführen, was zwar auch zur Charakteriſtik des Horos dient, doch noch dienlicher iſt, um die Bedeutung der ägyptiſchen Obelisken daraus abzunehmen, daß dieſe vorzüglich, ja ſo ſehr dem Horos geweiht waren, daß ſelbſt in der Reihe der Hieroglyphen zuweilen, wie Champollion nachgewieſen, ſtatt eines andern Symbols oder ſtatt des mit Buchſtaben geſchriebenen Namens des Horos der bloße Obelisk vorkommt. Uebrigens habe ich ſchon bemerkt, daß dieſe letzte Vollendung oder Hinausführung der anfänglichen Vorſtellung bis auf Horos ſchon mehr einem beſondern, als dem allgemeinen Bewußtſeyn angehörte. Ja, als etwas Entſtandenes, Hinzugekommenes, als etwas anfänglich ſogar im Geheimniß Erhaltenes, oder doch nur heimlich Ausgeſprochenes, läßt ſich die Horos-Idee ſogar faktiſch nachweiſen, oder wenigſtens läßt ſich ein ſtufenweiſes Hervortreten anzeigen.

---

[1] a. a. O. c. 55.

Ich habe bereits des Anubis erwähnt, den Oſiris im Irrthum mit der Nephthys (Gattin des Typhon) erzeugt. Anubis iſt alſo der uneigentliche (der uneheliche, durch Irrthum erzeugte) Sohn des Oſiris, Horos der wahre, der ächte Sohn, wie auch Plutarch[1] beide einander entgegenſtellt. Anubis iſt demnach eine vorläufige, noch gleichſam nicht anerkannte, legitime Erſcheinung des Horos. Solche noch verdunkelte Erſcheinungen ſpäter erſt in völliger Klarheit hervorgehender Götter werden wir auch in der griechiſchen Mythologie erkennen. Wenn ich als die erſte Erſcheinung des Horos nach der typhoniſchen Zeit (denn immer erſcheint im Vorhergehenden ſchon das Künftige), den Anubis bezeichne, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen: Anubis ſey *identiſch* mit Horos; identiſch iſt er nicht, denn er iſt nur eine Vorahndung des künftigen, geiſtigen Horos, er iſt im Materiellen (daher mit Nephthys erzeugt) das, was Horos im rein Geiſtigen ſeyn wird.

Der ſterbende, vom Seyn abſcheidende Oſiris läßt den Horos, den Gott, der die Einheit, welche er nicht im realen Sinn behaupten konnte, im höhern geiſtigen Sinn wiederherſtellen ſollte, dieſen läßt er als Säugling an der Bruſt der Iſis zurück. Horos als Kind an der Bruſt der Iſis iſt eine der häufigſten bildlichen Darſtellungen. Durch Horos als Kind iſt mittelſt der einfachſten Symbolik der nur noch künftige Herrſcher ausgedrückt, der erſt heranwachſen muß. Plutarch ſagt.

[1] a. a. O. c. 38.

ὁ πρεσβύτερος Ὧρος, der ältere, d. h. alſo wohl ein erwachſener Horos, heiße in der ägyptiſchen Sprache Ἀρούηρις[1]. Dieſer ägyptiſche Laut des Namens Horos iſt jetzt durch Champollion beſtätigt. Horos iſt alſo der Name des herangewachſenen Gottes. Dagegen der noch nicht erſtarkte, noch nicht zu ſeiner vollen Macht gekommene Horos wurde durch eine beſondere Geſtalt, den von den Griechen ſo genannten Harpokrates, dargeſtellt. Nach einer ägyptiſchen oder koptiſchen Etymologie wird Harpokrates erklärt als der in den Füßen noch ſchwache, noch nicht gehen könnende Horos, pedibus aeger sive impeditus[2]. Das nicht-gehen-Können iſt eine ſymboliſche Bezeichnung, die wir auch ſpäter noch finden werden; ich erinnere nur an den Apollo von Amyklä, deſſen Beine ebenfalls auf eine ſolche Weiſe eingewickelt ſind, daß er ſich nicht bewegen, nicht ſchreiten kann. Uebereinſtimmend mit dieſer Etymologie iſt eine Vorſtellung des Harpokrates auf der nordöſtlichen Seite des Tempels von Medinat-Abu mit aneinander ſchließenden Beinen und engem, knappanliegendem Gewand. Denn mit ſo einfachen, naiven Mitteln, von denen freilich unſere heutige Kunſt weit entfernt iſt, die mit unbeſtimmten Begriffen urtheilt, pflegte die alte, auch die ägyptiſche Kunſt ihre Begriffe auszudrücken. Abgeſehen aber von dieſer Etymologie iſt Horos als Harpokrates durch den bekannten Geſtus des auf den Mund gelegten Fingers bezeichnet als der Gott, der ſich noch nicht äußert (denn dieß bedeutet die Sprache), deſſen Name noch nicht ausgeſprochen werden darf, der nur ſtillſchweigend und im Geheimniß verehrt wird. Wir ſehen alſo deutlich, wie Horos heranwächſt, d. h. wie er durch eine Fortbewegung des ägyptiſchen Bewußtſeyns von jenem Anfang aus entſteht.

---

[1] a. a. O. c. 12

[2] Vgl. Plutarch a. a. O. c. 19

Achtzehnte Vorleſung.

Typhon, der in der ägyptiſchen Mythologie die alles im Wüſten und Leeren erhaltende Macht iſt, wenn er den Oſiris, den dem blinden Seyn entgegenſtehenden Gott, nicht mehr von ſich ausſchließen kann, wird zerriſſen: an die Stelle des ausſchließlichen Seyns tritt alſo die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Oſiris iſt die *αἰτία πάσης γενέσεως*, alles Werdens Herr. Er ſchafft die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Aber die Einheit darf darum nicht verloren gehen. Die reale Einheit, Typhon, ſoll untergehen, dagegen erhebt ſich die höhere, die geiſtige Einheit — Einheit, die mit freier Mannichfaltigkeit zugleich beſteht. Dieſe höhere Einheit, das, worin Typhon wie Oſiris im höheren Sinn ausgeglichen ſind, iſt Horos, der als demiurgiſche Potenz die zerriſſene Natur gleichſam heilende, wieder zur Einheit verbindende Gott. Ihn (den Horos) ſetzte der nur noch im untergegangenen Gott lebende und ſofern ſelbſt untergegegangene Oſiris zunächſt als den zukünftigen, ſeyn ſollenden, der darum auch nur ſtufenweiſe in die Wirklichkeit eintritt. Denn nur wenn der Geiſt geboren (und Horos iſt eben der Geiſt oder das A^3), iſt das Blinde völlig beſiegt. Da auch wird erſt Iſis mit dem Schickſal des Oſiris-Typhon verſöhnt. Im Anfang erſcheint ſie trauernd über deſſen Zerreißung, und wie ſie die zerſtückelten Glieder des Gemahls wieder zuſammenſucht. Die Geburt des Horos beruhigt ſie erſt. Die Mythologie enthält Vergangenheiten, welche außer ihr dem menſchlichen Bewußtſeyn entſchwunden ſind. Die Natur iſt auch eine Geſchichte, aber eine verklungene. Dieſe Scenen des Schmerzes, des

Unmuths, und wieder die Beziehung und Beruhigung, von denen wir auf andere Weiſe nichts wiſſen, haben ſich in der Mythologie reproducirt. — Die Kindheit des Horos iſt ein weſentlicher Zug. Nur langſam wächſt er heran. Unter den Sculpturen von Philae, der berühmten Nilinſel bei der letzten Katarrhakte, wo das Grab des Oſiris ſeyn ſollte (das Grab war eigentlich auf einer Nebeninſel, wohin nur den Prieſtern zu gehen verſtattet war, — bei dem in Philae, d. h. bei dem dort beſtatteten Oſiris, war der heiligſte Schwur der Aegypter —), dort, unter den Sculpturen von Philae iſt die Kindheit des Horos nicht weniger als viermal vorgeſtellt. Dreimal erſcheint Horos noch als kleines, ſehr ſchmächtiges Kind im Schooße der Mutter, ein viertesmal ſchon als Knabe, der ſtehend an der Mutter trinkt. Es finden ſich hier noch Abſtufungen und die Idee eines allmählichen Erſtarkens. Plutarch, der offenbar bei manchem, was er berichtet, ägyptiſche Originalſtellen oder Aeußerungen vor ſich hatte, die man gleich an dem tiefſinnigen, ihm meiſt ſelbſt nicht verſtändlichen Inhalt erkennt, ſagt: ὁ δὲ Ὧρος χρόνῳ τοῦ Τυφῶνος ἐκράτησε: mit der Zeit wird Horos des Typhons Meiſter[1], was an das Fragment von Pindar erinnert: χρόνῳ ἐγένετ' Ἀπόλλων, womit ich übrigens nichts über das Verhältniß des Horos zu Apollon ausgeſprochen haben will. Völlig herangewachſen, iſt es Horos, der Iſis noch Beiſtand gegen Typhon leiſtet. Bis dahin war er immer noch der Werdende, Zukünftige. Jetzt erſt tritt er ſelbſt als Herrſcher auf, und Iſis folgt nun ruhig dem Gott, dem ſie angehört, in die Unterwelt. Auch an ihrer Stelle bleibt eine andere Gottheit in der Gegenwart ſtehen, das dem Horos entſprechende Bewußtſeyn, ihre Tochter Bubaſtis, Schweſter des Horos, die ſich zu dieſem ebenſo verhält, wie Iſis ſich zu Oſiris verhält. Sie tritt ebenſo an die Stelle der Iſis, wie Horos an die Stelle von Oſiris und Typhon. Iſis iſt das zwiſchen beiden zweifelhafte Bewußtſeyn, Bubaſtis das über beiden ſchwebende, und darum nicht mehr zweifelhafte.

Fügen Sie daher zu den Namen der bis jetzt entwickelten ägyptiſchen Gottheiten nun auch den Namen der Bubaſtis. Daß hiemit ihre wahre Stellung, alſo auch ihre Bedeutung richtig angegeben ſey, kann ſich jeder überzeugen, der die Angabe des Herodotos vergleichen will. Wie, entweder die Aegypter ſelbſt, nachdem ſie mit den Hellenen und deren Vorſtellungen näher bekannt geworden, oder die Griechen den Horos der Aegypter mit ihrem Apollon für eins halten, ſo vergleichen ſie die Bubaſtis mit der griechiſchen Artemis. Inwiefern ſich dieß übrigens ſo verhält, kann ich hier nicht beurtheilen. Dieß wird da beſſer geſchehen, wo auf Apollon und Artemis in der griechiſchen Mythologie die Rede kommt. Vorläufig dient dieſe Vergleichung nur, das geſchwiſterliche Verhältniß zwiſchen Horos und Bubaſtis zu zeigen.

---

[1] a. a. O. c. 40.

Es iſt nun aber zu bemerken: Jener ganze Vorgang, ich meine Typhons Ueberwindung, des Oſiris und der Iſis Vergeiſtigung, die Macht des Horos — dieß alles muß nicht als ein todtes Verhältniß, ſondern als Ein zuſammenhängendes Geſchehen vorgeſtellt werden. Oſiris iſt nicht eher Herrſcher der Unterwelt, Iſis nicht eher beruhigt (und nur die beruhigte Iſis iſt Mitherrſcherin über die Todten), als bis das Typhoniſche völlig beſiegt und Horos zugleich wirklicher, vollendeter Herrſcher iſt.

Suchen wir uns demgemäß deutlich zu machen, was als Reſultat dieſes ganzen Vorgangs im Bewußtſeyn ſtehen bleibt, ſo iſt alſo nur im Bewußtſeyn geſetzt 1) als Tiefſtes und eben darum Verborgenſtes, als eigentliches Myſterium und Geheimniß des Ganzen, der reine, d. h. der völlig vergeiſtigte, zum Oſiris gewordene Typhon, der aus dem Realen ins Ideale, in die urſprüngliche Potentialität zurückgebrachte, Oſirisgleiche Typhon, wo er ſich wirklich als reines A^1 verhält. Während des Proceſſes verhält er ſich nicht ſo; denn ſolang er die andern Potenzen ausſchließt, iſt er ſelbſt nicht erſte Potenz. Als dieſer, als erſte Potenz, iſt er Grund (im oft erklärten Sinn), Grund des ganzen beſtehenden Seyns, im Heraustreten aus der Potentialität Grund der Bewegung des Proceſſes. Aber 2) iſt nun eben darum in dem zum Oſiris gewordenen Typhon nicht minder auch der Gott verwirklicht und als Urſache erkannt, welcher ihn aus dem Typhoniſchen überwunden und ihn ins Geiſtige umgewendet hat.

Hätte das Typhoniſche nicht widerſtrebt, d. h. hätte das erſte Princip unmittelbar, ohne Widerſtand, ſich vergeiſtigt, ſo wäre keine Zerreißung erfolgt. Aber ein Widerſtreben mußte ſeyn, damit alles ausdrücklich *geſetzt*, jenes letzte Verhältniß in der That als Erzeugtes, als *Reſultat* im Bewußtſeyn vorhanden ſey. Indem nun aber in dem überwundenen Erſten die zweite Potenz ſich vollkommen verwirklicht hat, das Typhoniſche in dem erſten Princip zur wirklichen Exſpiration gebracht, und dieſes als reiner Oſiris, als reines A' geſetzt iſt, ſo muß nun gleichzeitig mit der aufgehobenen Spannung auch die dritte Potenz als Horos geſetzt werden. Horos iſt aber ſelbſt nur der in höherer Potenz wieder entſtandene Oſiris. Der erſte Oſiris, inwiefern er = Typhon (Oſiris-Typhon) war, mußte zerriſſen werden und in die Vergangenheit zurücktreten, damit der wahre Oſiris, der Oſiris, der es *iſt*, der Oſiris *als ſolcher*, d. h. der Gott *als* Geiſt, geſetzt werde. Horos iſt alſo nur der Name für den *als* ſolchen, und demnach in der dritten Potenz geſetzten Oſiris. Auf dieſe Art iſt nun *alles* Oſiris, und nach völlig gelöster Spannung der Potenzen iſt im Bewußtſeyn geſetzt 1) der Gott, der ſeiner Natur nach bloß das Seynkönnende iſt; dieſer aber, nachdem er aus dem Seyn in das lautere Seynkönnen zurückgeführt iſt, erſcheint als der Gott, der *war* —; alſo es iſt nun im Bewußtſeyn geſetzt: 1) der Gott, der war, 2) der Gott, der iſt, 3) der Gott, der ſeyn *wird*, d. h. der nicht Einmal nur ſeyn *wird*, ſondern der ewig ſeyn *wird*, d. h. der ewig ſeyn *ſollende*, dem ewig gebührt zu ſeyn. Dieſe drei alſo, der Gott, der war, der iſt, und der ſeyn wird, ſind jetzt in ihrer urſprünglichen Einheit, ſo nämlich, daß erkannt wird, *derſelbe* ſey der erſte, der zweite, der dritte, im Bewußtſeyn geſetzt, aber dieſe urſprüngliche Einheit iſt im Bewußtſeyn nicht ſchlechthin, ſondern als eine *gewordene*, und eben darum auch *erkannte* geſetzt.

Auf ſolche Art alſo kam das ägyptiſche Bewußtſeyn durch eine ganz natürliche Fortſchreitung bis zu dem Punkt, wo die Spannung der theogoniſchen Potenzen ſich *löste*, und ſo fand es den Weg vom Polytheismus zu einem Monotheismus, der dann wieder, wie wir bald ſehen werden, die Grundlage einer noch höhern, rein geiſtigen Religion war, die in Aegypten neben der mythologiſchen beſtand, die ſie eben darum nicht aufheben konnte, *weil* ſie ihre Vorausſetzung war, das, aus dem ſie nicht einmal, ſondern immer wieder entſtand.

Was insbeſondere die von uns angewendete Formel, „der Gott, der war, der iſt und ſeyn wird," betrifft, ſo kann ich dieſe nach der Inſchrift auf dem Bilde der Neith zu Sais nicht für eine dem ägyptiſchen Gedankenkreis fremde Formel anſehen, wenn wir die wahre Idee der ägyptiſchen Neith auffaſſen, worüber ich in der Folge mich noch zu erklären Gelegenheit finden werde. Hier nur ſo viel: die Griechen und wahrſcheinlich die Aegypter ſelbſt — *οἱ σοφώτεροι τῶν ἱερέων* nach Plutarchs Ausdruck — verglichen ſie mit der helleniſchen Athene, der höchſten Intelligenz, dem höchſten Bewußtſeyn, und da iſt wohl ſchon zu vermuthen, daß in jener Inſchrift etwas mehr gemeint war, als die bloße materielle *Subſtanz* der Natur, von der man freilich ſagen kann, daß ſie bei allem Wechſel der Erſcheinung beharrt; aber dieſe dürftige Wahrheit, auf die abſtract betrachtete Subſtanz der bloßen Sinnenwelt ſich beziehend, iſt nicht im Geiſt der ägyptiſchen Weisheit; daher jene Inſchrift, wenn man ſie anerkennt, den Inhalt des höchſten ägyptiſchen Bewußtſeyns ausdrückt. Doch es braucht dieſer Inſchrift nicht. Entſchieden war der erſte Oſiris der Gott der Vergangenheit, der zweite der Gott der Gegenwart, der dritte der Gott der Zukunft im ägyptiſchen Bewußtſeyn, und der erſte, zweite und dritte waren nur derſelbe Gott. Aber dieſer Monotheismus war kein abſtracter, rationeller oder philoſophiſcher, es war ein überhaupt auf *geſchichtlichem* Weg entſtandener und beſtimmt mythologiſcher Monotheismus, der eben darum auch keine Urſache hatte von ſeiner Vorausſetzung ſich loszureißen. Nur auf dem von uns eingeſchlagenen Wege läßt ſich begreifen, wie die höhere, nicht zu leugnende Theologie der Aegypter ihre Mythologie nicht aufhob, wie beide zuſammen beſtanden. Ja auf ſolche Weiſe angeſehen, iſt nun dieſer Ausgang des ägyptiſchen Bewußtſeyns ein thatſächlicher Beweis von der Richtigkeit unſerer ganzen Entwicklung.

Der Polytheismus iſt oft als zerriſſener Monotheismus erklärt worden. In dem διαμελισμός, διασπασμός des Oſiris haben wir *in* der Mythologie ſelbſt dieſen Begriff einer Zerreißung der Einheit. Aber eben dieſe zeigt uns auch, daß nur eine untergeordnete Einheit zerriſſen wird, daß dieſe Zerreißung nur der Uebergang iſt zu jener höheren geiſtigen Einheit, die wir im Ende der ägyptiſchen Mythologie wirklich erkannt und ausgeſprochen antreffen. Der Polytheismus iſt inſofern mehr Uebergang zum actuellen, zum wirklichen, zum *erkannten* Monotheismus. Es iſt ein großer Irrthum der gewöhnlichen Anſicht, in der Vielheit des Polytheismus das dem beſſern Princip Widerſtrebende zu ſehen; im Gegentheil iſt es vielmehr gerade das beſſere, die *falſche* Einheit verneinende Princip, das mit der Vielheit einverſtanden iſt. Die Einheit, die ſich in dieſer zerſtört, iſt nicht die eigentlich ſeyn ſollende, deren Untergang wir wie Iſis zu beklagen und zu beweinen hätten. Der abſolute, der *nichts* ausſchließende, wahrhaft all-einige Gott kann dem Bewußtſeyn nur entſtehen, indem der ausſchließliche als *ſolcher* überwunden, in die bloße Potenz zurückgebracht wird; aber allerdings muß eben darum auch das Bewußtſeyn an dem ausſchließlichen feſthalten; denn hielte es nicht feſt an ihm, ſo könnte ihm der abſolute, der nichts ausſchließende nicht *dafür*, d. h. nicht gleichſam als Erſatz des falſch-Einen, nicht an deſſen *Statt*, und demnach nicht als der nun wahrhaft *ſeyende* werden.

Alſo jener Monotheismus, auf welchen das ägyptiſche Bewußtſeyn hinausgeht, iſt ein geſchichtlich entſtandener. Aber auch dieſe Geſchichte ſelbſt wieder — die ganze Geſchichte des dem guten Gott widerſtrebenden Typhon (er wird vielfach mit dem Ahriman der Perſer verglichen), die Geſchichte der Unthaten des Typhon, des zerriſſenen, des vom Seyn abgeſchiedenen, aber in Horos wiedergeſtellten Oſiris — auch dieſe ganze Geſchichte iſt im ägyptiſchen Bewußtſeyn nicht als eine einfürallemal *geſchehene* enthalten, ſondern als eine immer wieder geſchehende und ſich beſtändig, ſelbſt in jedem Jahreslauf wiederholende. Die höchſte Idee alſo iſt eine immer *wieder* lebendig ſich erzeugende. Wenn auf ſolche Art jene Geſchichte ſich für das ägyptiſche Bewußtſeyn zu einer wahrhaft ewigen, d. h. zu einer immerwährenden, immerwährend ſich ereignenden erhob, ſo verband ſie ſich von der andern Seite eben dadurch mit dem ganzen Leben des Aegypters, ſowie mit allen Beſonderheiten ſeines an Wundern reichen Landes, ſie begleitete ihn durch den ganzen Jahreslauf, und verwebte ſich ihm mit dem jährlichen Wechſel der Erſcheinungen ebenſowohl, als ſeine Geſchäfte und Arbeiten; ſie wurde immer aufs Neue gleichſam erlebt, und dadurch aufs Neue beglaubigt. Hierin alſo liegt der Grund der ſcheinbar kalendariſchen und aſtronomiſchen Bedeutung der ägyptiſchen Götter, wodurch ſich nur derjenige täuſchen laſſen kann, der nicht in dieſes ganze Syſtem von vorn herein gekommen iſt. Nicht Sterne, nicht Sternperioden, nicht die Punkte des Jahreslaufs bedeuten die Götter, ſondern umgekehrt das ganze Jahr iſt dem Aegypter nur Wiederholung der ewigen, d. h. immerwährenden Geſchichte ſeiner Götter. Nicht ihre Religion iſt kalendariſch, ſondern umgekehrt, ihr kalendariſches Syſtem iſt religiös, und durch Religion geheiligt. Wenn Sie alſo z. B. bei Creuzer oder bei andern leſen, Horos ſey die Sonne in der Sonnenwende, die Sonne in ihrer höchſten Kraft, der ſchwächliche Harpokrates die Sonne zur Zeit ihrer geringſten Kraft im Winterſolſtitium, ſo wiſſen Sie, was davon zu halten iſt. Nach Plutarch war vom 17ten des Monats Athyr (= 13. November) an Klage und Weinen in Aegypten, die Trauerzeit um den verſchwundenen Oſiris, es war die Zeit, wo der ἀφανισμός, das Unſichtbarwerden des Oſiris (das alſo ein immer wieder geſchehendes war), gefeiert wurde, dagegen mit dem 11ten des Monats Tybi (dem 6ten Januar), wo die Sonne wieder mächtig wird, fängt die Jubelzeit Aegyptens an, d. h. ſie knüpfen an eine analoge Periode ihres auch durch den regelmäßigen und gleichförmigen Wechſel der Erſcheinungen ausgezeichneten, ja einzigen Landes den Moment des wiedergefundenen Oſiris ihrer Göttergeſchichte. Auf dieſe Art alſo, durch dieſe liebevolle Verſchmelzung ihrer Göttergeſchichte mit der ganzen Natur war dieſe Geſchichte eine fortdauernd lebendige, immer wieder begangene, in einem beſtändigen Feſtcyclus wiederkehrende, im Bewußtſeyn erneute. Was anders als dieß iſt auch die Bedeutung jedes Feſtcyclus? In keiner andern Abſicht wird auch in der chriſtlichen Kirche das Feſt des Erlöſers in jedem Jahr und zur beſtimmten Zeit wieder begangen, ohne daß es darum jemand anders als einem verdrehten Kopf wie Dupuis einfallen wird, den Erlöſer für eine bloß kalendariſche Potenz zu erklären.

Eben darum nun auch, weil die Geſchichte des Oſiris als eine ihrer Natur nach ewig geſchehende betrachtet wird, hat auch Typhon noch immer einen gewiſſen Theil von religiöſer Verehrung. Denn er iſt zwar innerhalb dieſer Geſchichte beſiegt, d. h. zur Vergangenheit geworden, da aber dieſe Geſchichte ſelbſt eine ewige, d. h. immerwährende iſt, ſo iſt auch die Beſiegung des Typhon nicht eine immer geſchehene, ſondern eine immerwährende Beſiegung. Die Nothwendigkeit, beides auszudrücken, ſowohl die immer noch fortdauernde, alſo noch immer der Beſiegung bedürftige Macht des Typhon, als ſeine wirkliche Beſiegung, dieſe Nothwendigkeit brachte von ſelbſt mit ſich, daß die auf den Typhon ſich beziehenden Gebräuche in verſchiedenen Theilen des Jahrs verſchiedene waren. Plutarch ſagt: die ſchon gebrochene, aber noch mit dem Tode ringende und in den letzten Zuckungen liegende Kraft des Typhon (ich habe den Kampf des Typhon von Anfang gleichſam als Todeskampf vorgeſtellt; wie ich dieſen Ausdruck zum erſten Mal brauchte, bei meinen erſten Arbeiten über dieſen Gegenſtand, kannte ich dieſe Stelle und alſo auch dieſe Ausdrücke des Plutarch nicht; dieſes Zuſammentreffen meiner ganz unabhängig von ſeinen Ausdrücken entſtandenen Begriffe mit dieſen Ausdrücken, dergleichen mir in manchen andern Fällen noch begegnet iſt, darf ich daher wohl als ein Zeugniß ſowohl für mich ſelbſt als auch für Plutarch anführen) — dieſer alſo ſagt: die ſchon gebrochene, noch mit dem Tode ringende Kraft des Typhon werde das einemal mit Opfern verſöhnt und beſchwichtigt, dann aber, und in andern ägyptiſchen Feſten auch wieder verhöhnt und übermüthig verſpottet[1]. Das Letzte, dieſer Hohn ſelbſt, iſt ein Beweis, daß das

---

[1] Die Stelle a. a. O. c. 30 lautet: *Τὴν τοῦ Τυφῶνος ἠμαυρωμένην καὶ συντετριμμένην δύναμιν, ἔτι δὲ καὶ ψυχορραγοῦσαν καὶ σφαδάζουσαν, ἔστιν αἷς παρηγοροῦσι θυσίαις καὶ πραΰνουσιν. ἔστι δ᾽ ὅτε πάλιν ἐκταπεινοῦσι καὶ καθυβρίζουσιν ἔν τισιν ἑορταῖς.*

Bewußtſeyn jene typhoniſche Gewalt als eine reale empfunden hatte. Dieſer Hohn und Spott iſt nur der natürliche Ausbruch des von einer drohenden Gewalt, die plötzlich in nichts ſich verwandelt, befreit ſich fühlenden Bewußtſeyns. Dieſes Gefühl der unmittelbaren Freiheit des Menſchen, die ſich vor ſeiner Gewalt mehr entſetzt, äußert ſich auf dieſelbe Weiſe mehr oder weniger in allen Religionen. Wie der Aegypter des Typhon ſpottet, ſo ſpottet der Hellene des Kronos, wie aus manchen Redensarten erhellt, z. B. wenn der Grieche ſagt: O du Kronos! anſtatt: du Einfältiger, oder im ähnlichen Sinn bei Ariſtophanes „nach kroniſchen“ ſo viel iſt als nach uralten, altväteriſchen Dingen riechen; oder auch, wenn durch verſchiedene Zuſammenſetzungen mit dem Wort Kronos alte, ſchwachſinnige Männer bezeichnet werden. Aber denſelben Typhon, der bei dieſen Volksfeſten verhöhnt wurde, ſuchte man in andern wieder durch Opfer zu beſchwichtigen und gleichſam zu bereden, beſprechen, κηλεῖν, ein Wort, das wirklich gebraucht wird. Der Widerſpruch dieſes Benehmens war dadurch ausgeglichen, daß es ein *anderer Tag* war, an welchem dieſer Gott oder Dämon verſpottet, ein anderer, an dem er mit Opfern geehrt und beſänftigt wurde. Auf dieſe Art wurde alſo, wie dieſe ganze Geſchichte, ſo auch Typhon im Bewußtſeyn des ägyptiſchen Volks noch immer gegenwärtig und lebendig erhalten. Selbſt ſceniſch, wie wir durch Herodotos wiſſen, wurden an dem zirkelrunden See zu Saïs in alljährlich wiederkehrenden Feierlichkeiten die Leiden des Oſiris dargeſtellt. Die ganze ägyptiſche Religion blieb gleichſam ein beſtändiger Kampf gegen das Typhoniſche, ſie war die immer wiederkehrende Geſchichte einer wahrhaften und wirklichen Erlöſung.

Ein anderer merkwürdiger Zug von der Art des zuletzt angeführten — ein *Beweis*, daß das ägyptiſche Bewußtſeyn, indem es bis zur höchſten Einheit fortging, nicht aufhörte ſeiner erſten Vorausſetzung ſich bewußt zu ſeyn, daß es alſo auch z. B. den Typhon noch betrachtete, nicht als Gegenſtand einer einmal geſchehenen, ſondern einer fortwährend geſchehenden Ueberwindung, iſt die merkwürdige Beobachtung, welche ſchon Strabo zu ſeiner Zeit, neuerdings die Franzoſen wieder gemacht haben, nämlich daß durch ganz Aegypten neben den Tempeln der großen Gottheiten, namentlich des Horos, Heiligthümer des Typhon, Typhonien genannt, errichtet ſind. Strabo ſah zu Tentyra außer dem Tempel, wie er ſagt, der Aphrodite und der Iſis mehrere Typhonien[1]. Erſteres iſt auch von den Franzoſen wieder gefunden worden. Auf der Inſel Philä neben den Tempeln der Iſis und Oſiris, ebenſo zu Hermonthis, finden ſich Typhonien, und zwar iſt es damit faſt wie das deutſche Sprüchwort ſagt, daß wo unſer Herrgott eine Kirche hat, dem Teufel eine Kapelle daneben erbaut wird. Dieſe Typhonien ſind nämlich im Vergleich mit den Tempeln, bei denen ſie ſich finden, klein und von geringerem Umfang. Dadurch ſoll eben die zwar verminderte und eingeſchränkte, aber doch auch zugleich noch fortbeſtehende Kraft des Typhon angedeutet werden. Ein beſonders merkwürdiges Typhonium findet ſich bei dem noch wohl erhaltenen Tempel des Horos in Edfu, der Apollinopolis Magna der Alten. Dieſes herrliche, den Tempeln von Theben und Memphis in Größe und Pracht nichts nachgebende Gebäude war von koloſſalem Umfang; es hatte im Ganzen eine Länge von 424', ſeine Façade eine Breite von 212'; in gleich koloſſalen Verhältniſſen ſind die pyramidaliſchen Maſſen, welche den erſten Eingang zieren, waren die Flügelthüren deſſelben, von denen nur noch die Angeln vorhanden ſind (dieſe gigantiſche Pforte hatte 150' Höhe); in gleichem Verhältniß koloſſal ſind die Sculpturen, welche die vier Seiten des Gebäudes bedecken. Dieſer große Tempel alſo hatte vor ſich einen zweiten, der bloß aus einem Porticus und dem eigentlichen Heiligthum beſtand, und mit einer Gallerie umgeben war, und dieſer kleinere Tempel war ein typhoniſcher. Hier ſehen wir alſo ein Typhonium nicht bloß in der Nähe des Tempels, ſondern vor demſelben, ihm vorausgehend (Vorhof); dieß iſt nicht etwas Zufälliges, ſondern Abſichtliches und Bedeutendes; denn Typhon iſt in der That das Vorausgehende, das Prius, die Vorausſetzung der höhern Gottheiten, desjenigen Princips, an deſſen Ueberwindung ſie ſich als die höheren erweiſen; eben darum, weil ihre Vorausſetzung, verhält ſich das typhoniſche Princip auch als das auf die höhern Götter hinleitende. In der That, die Description de l'Egypte ſagt ausdrücklich: Les Typhoniens *precèdent* presque toujours les grands monuments. Da hier geſagt, daß ſie *faſt* immer den großen Tempeln vorausgehen, ſo wäre intereſſant zu wiſſen, wo ſie ihnen nicht vorausgehen¹. In dem großen Tempel zu Ombos befanden ſich zwei auf gleicher Linie liegende Abtheilungen, wovon die eine, wie man meint, dem als Krokodil vorgeſtellten Typhon, die andere dem guten Geiſt, dem Horos, gewidmet war. Hier waren alſo beide noch mehr parallel gedacht. Die Typhonien vor den Tempeln der großen Gottheiten erinnern an die Alleen von koloſſalen Sphinxen, die zu den großen Tempeln in Karnak und Luxor führten. Auch hier lag der Begriff einer Hinleitung zu jener höchſten Idee zu Grunde, die in den Tempeln ſelbſt dargeſtellt werden ſollte.

---

[1] Lib. XVII. c. 1 (p. 815).

Die fortdauernde Verehrung, die auch dem typhoniſchen Princip in Aegypten erzeigt wurde, war ganz in der Ordnung. Denn eben dieſes in einem beſtimmten Moment des Bewußtſeyns als typhoniſch angeſehene Princip iſt doch im Grunde nichts anderes als das tiefſte Princip der natürlichen Religion. Die natürliche Religion entſteht eben durch die Ueberwindung dieſes Princips. Denn dieſelbe Potenz, welche in das Seyn hervortretend den Gott *negirt*, dieſelbe Potenz zurück überwunden ins nicht Seyn, verwandelt ſich in das Setzende des Gottes, an ihr *haftet* eigentlich dem Bewußtſeyn der Gott. Der wahre Aus-

---

¹ Wenn es ſo wäre, wie Champollion (Lettres écrites d'Egypte et de Nubie p. 193, douzième lettre) in Bezug auf das zweite „Typhonium genannte" Gebäude in Edfu angibt, daß ſolches nämlich einer der kleinen, Mammisi (Ort der Niederkunft) genannten Tempel wäre, die, wie er ſagt, immer neben dem großen, der Verehrung einer Trias geweihten Tempel erbaut werden, und die als Bild der himmliſchen Wohnung gemeint waren, wo die Göttin die *dritte Perſon* der Trias, die immer unter der Form eines kleinen Kindes abgebildet iſt, gebären: ſo würde die Kleinheit der Typhonien, anſtatt die ſchwindende Kraft eines Gottes, der nicht mehr iſt, die Kleinheit des Gottes, der noch nicht iſt, andeuten. Das Mammiſi von Edfu ſtellt wirklich die Kindheit und Erziehung des jungen Har-Sont-Tho, Sohn von Har-hat und Hathôr dar, dem die Schmeichelei den ebenfalls noch als Kind vorgeſtellten Evergetes II. beigeſellte. Auf das Specielle dieſer Deutung können wir uns nicht einlaſſen.

gangspunkt der ägyptiſchen Mythologie und Theologie iſt nicht, wie z. B. Creuzer annimmt, der Monotheismus ſelbſt: dieſer iſt vielmehr das Ende, wohin beide gelangen. Der letzte oder tiefſte Punkt aber, an dem die ganze Kette der immer höher aufſteigenden mythologiſchen und religiöſen Ideen Aegyptens gleichſam befeſtigt iſt, iſt Typhon. Dieſer iſt die erſte Potenz, die zweite hat nichts anderes zu thun, als daß ſie dieſe erſte niederhält und endlich gar überwindet. Durch dieſes Niederhalten der erſten wird ſie eben (wird die zweite Potenz) Urheberin aller der Wohlthaten, durch welche menſchliches Leben und durch welche insbeſondere ägyptiſches Leben beſteht. Dadurch, daß ſie jenes verzehrende, dem materiellen Leben feindliche Princip niederhält, wird ſie Urſache der allgemeinen, die Früchte anſchwellenden Feuchtigkeit[1], Urſache des regelmäßig übertretenden, den Boden Aegyptens mit neuem fruchtbarem Schlamm bedeckenden und die Sandwüſte wohlthätig einſchränkenden Nilſtroms, Urſache der ſchwellenden Saaten, von denen das Land Aegypten bedeckt iſt. Aber eben weil dieſe zweite Potenz in dem Niederhalten und Bewältigen der erſten ſich gleichſam erſchöpft, eben darum verlangt das Bewußtſeyn eine dritte Potenz, die, daß ich ſo ſage, nichts zu thun hat, einen gleichſam unbeſchäftigten, d. h. freien Gott, einen Gott, der nur da iſt, um auf jenes Verhältniß der Unterwerfung das Sigel zu drücken, eben dieſes Verhältniß in ein beſtändiges, bleibendes zu verwandeln (anders iſt nach meiner Meinung der Beiſtand nicht zu denken, den Horos der Iſis zur völligen Beſiegung des Typhon leiſtet). Das Bewußtſeyn, ſage ich, verlangt eine dritte Potenz, die nichts mehr zu thun hat, die nicht, wie die zweite, nothwendig wirkt, wirken muß, die alſo frei iſt zu wirken, die ihres Seyns ſicher, mit ihm anfangen und thun kann, was ſie will. Dieſe Potenz alſo iſt Horos, und auf dieſe einfache Weiſe baut ſich im ägyptiſchen Bewußtſeyn die in den frühern Mythologien zertrennte Alleinheit wieder auf.

Gleichwie unter jenen drei Potenzen die erſte, nachdem ſie ſich ſelbſt

---

[1] Plutarch ſagt von jenen Unterrichteteren unter den Prieſtern: ſie nennen den Oſiris ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν δύναμιν καὶ ἀρχήν.

— eben dadurch den andern ungleich geworden iſt, dieſe ausſchließt, ſo wird, wenn jene in die ſich ſelbſt gleiche — wenn die außer ſich ſeyende in ſich ſelbſt, in ihre reine Geiſtigkeit zurückgebracht iſt —, nun umgekehrt auch jene Ausſchließung aufgehoben, und es wird nach Wiederherſtellung der materiellen Einheit die über-materielle, die aus dem Bewußtſeyn ganz verdrängte und in die Tiefe zurückgetretene, — es wird auch der in den Potenzen Eine Gott in das wirkliche Bewußtſeyn eintreten. Aber auch dieſer nicht weiter zertrennliche, ſondern unüberwindlich Eine Gott tritt doch nicht unmittelbar ins Bewußtſeyn ein, ſondern nur in Folge der geſetzten und der wieder aufgehobenen Spannung, alſo auch nicht, ohne vom Bewußtſeyn auf dieſe bezogen zu werden; er kann daher nicht ins Bewußtſeyn eintreten, ohne ſofort demſelben ſich wieder in drei Geſtalten darzuſtellen, — in drei Geſtalten, weil in jeder der ganze und unzertrennlich Eine iſt. Dieſer Eine und ſelbe Gott kann nämlich dennoch wieder dreifach betrachtet werden: 1) im Zuſtand ſeiner urſprünglichen, noch unoffenbaren Einheit, vor der Zertrennung der Potenzen, vor der Weltſchöpfung; hier iſt er alſo der verborgene Gott im höchſten Sinne des Wortes; 2) im Moment der Zertrennung, des Auseinandergehens, der Spannung und Entgegenſetzung der Potenzen, — im Moment der Weltſchöpfung, in ſeiner demiurgiſchen Eigenſchaft, als Demiurg; 3) im Moment der wiederhergeſtellten Einheit, im Moment der zu ihrer urſprünglichen Einheit wieder gebrachten Potenzen; hier iſt er alſo zugleich der zu ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt zurückgekehrte Gott, der Gott, der im höchſten Sinne ſich ſelbſt beſitzender und begreifender Geiſt iſt. — Dieſe ſind drei Geſtalten des Einen Gottes, die über den drei Potenzen, ſie eben dadurch übertreffen, daß jede derſelben der ganze Gott iſt, nur von einer Seite oder in einem Moment betrachtet, — dieſe drei Geſtalten des Einen Gottes bilden den Inhalt des höchſten Syſtems der ägyptiſchen Theologie, ſie ſind diejenigen Götter, von welchen die Kenner unter den Alten ſagen, daß ſie die *θεοὶ νοητοί*, die intelligibeln, d. h. die nur durch reines Denken zu erkennenden Götter ſeyen. Darf ich hoffen, daß die Folge, in der wir die ägyptiſche Götterlehre von der tiefſten Stufe bis zu den höchſten, immateriellen Göttern aufgebaut haben, Ihnen einleuchtend geworden, ſo begreifen Sie wohl, welche Verwirrung in die ägyptiſche Mythologie kommen muß, wenn man dieſe letzten, nur noch intelligibeln Götter für die erſten und die anfänglichen nimmt, und von ihnen die relativ materielleren, untergeordneten, ableiten will, wie dieß in den gewöhnlichen Darſtellungen geſchieht. Doch über dieſen Mißverſtand werde ich mich am Ende noch genauer erklären können. Statt deſſen möchte eine andere vorläufige Bemerkung hier an ihrer Stelle ſeyn. Nach dem tiefſinnigen Geiſt des ägyptiſchen Volks, wie er ſich in ſo vielen ſeiner Schöpfungen ausprägt, iſt es eben nicht zu verwundern, daß es zu dieſen reinintelligibeln Göttern fortgeſchritten iſt, zu dieſen Göttern, die zwar noch immer aus der Mythologie, in Folge der Mythologie entſtehen (welche hier den Charakter einer Offenbarung annimmt), aber doch ihrer Natur nach ganz unmythologiſche, über die Mythologie hinausgehende, man könnte beinahe ſagen, metaphyſiſche Götter ſind. Dieſes alſo iſt nicht zu verwundern, aber das iſt zu bewundern, daß es den Weiſen des Volks gelungen, die ſo hoch geſtellten Götter zu Volks- ja zu Landes- oder doch Reichsgöttern zu erheben; denn dieſe Götter ſind es, denen die größten und herrlichſten aller ägyptiſchen Tempel geweiht waren, jene über alle Beſchreibung großen, ſelbſt in ihrer theilweiſen Zerſtörung noch jedem für das Ernſte und Erhabene empfänglicheren Gemüth ehrfurchtsvolles Staunen gebietenden Tempel und Monumente zu Theben, zu Memphis und einſt unſtreitig auch zu Sais. Nichts ſpricht ſo ſehr für die Stufe von religiöſer Bildung, die das ägyptiſche Volk erreicht hatte, als dieſe Monumente, wenn man zugleich die Bedeutung der Götter kennt, denen ſie geweiht ſind. Daß es möglich war, das Volk zu ſolchen ungeheuren Bauwerken für dieſe rein geiſtigen Götter zu beſtimmen, gibt über den Gehorſam des Volks gegen ſeine Prieſter und die Art von unumſchränkter Leitung, welcher es ſich gegen dieſe unterwarf, den beſtimmteſten Aufſchluß.

Vor allem jedoch liegt mir nun ob, dieſe höchſten ägyptiſchen Götter namhaft zu machen, den Beweis zu führen, daß ihnen dieſe von uns beigelegte Bedeutung zukam.

Der erſte alſo iſt, wie geſagt, der Gott in der urſprünglichen Verborgenheit, Hineinwendung aller Potenzen, der Gott *vor* der Weltſchöpfung. Dieſer iſt der ägyptiſche *Ammon*, wie die Griechen ihn ausſprachen; ägyptiſch, wie Plutarch anführt, lautete der Name *Amun*. Nach Manetho, den Plutarch hiebei anführt, bedeutet Amun das Verborgene (τὸ κεκρυμμένον). Hekatäos dagegen ſagt: Amun ſey eigentlich eine Ausrufungsformel der Aegypter, und darum haben ſie den erſten, d. h. den höchſten Gott, welchen ſie mit dem All für eins (d. h. eben für die höchſte Einheit des All, die höchſte All-einigkeit halten), *darum* haben ſie dieſen Gott, als der unſichtbar und verborgen ſey, indem ſie ihn gleichſam aufrufen und ermahnen ſichtbar zu werden, ſich ihnen zu offenbaren, Ἀμοῦν genannt. Wie es ſich mit dieſen voneinander abweichenden Erklärungen übrigens verhält, darin ſtimmen beide überein, daß Amun der noch verborgene, unoffenbare, übrigens doch ſich offenbaren, aus ſich ſelbſt herausgehen könnende Gott ſey. Eben dieſer mit dem Begriff des Amun weſentlich verbundene Begriff der Unſichtbarkeit erhellt aus jener Erzählung von Herakles, der den Zeus-Amun (denn nach ihrer Gewohnheit nennen die Griechen den höchſten ägyptiſchen Gott mit dem Namen ihres höchſten Gottes), dieſen alſo bittet Herakles, ſich ihm zu *offenbaren*, was alſo ein nicht-offenbar-Seyn vorausſetzt. Bekanntlich ſetzt die Fabel hinzu, daß er ſich ihm verhüllt unter der Form der abgeſtreiften Haut eines Widderkopfs gezeigt habe. Auch ſieht man Ammon in dieſer Form in Bildwerken und andern Darſtellungen. Alſo auch die in ſich gekrümmten Hörner des Widderkopfes möchten nach ägyptiſcher Symbolik nur die Zurückwendung in ſich ausdrücken, in welcher der verborgene Gott gedacht wird. Die Stadt dieſes Gottes (von den Griechen eben darum Diospolis genannt) war nun die berühmte Thebe, die Homer aus ferner Kunde als ein Weltwunder beſchrieben, er nennt ſie ἑκατόμπυλος πόλις, die hundertthorige Stadt, und einen Begriff von ihrer Bevölkerung gibt, daß, wie Homer ſagt[1], täglich aus jedem dieſer hundert Thore 200 Mann mit Roß und Wagen ziehen. Die religiöſen Erzählungen der Aegypter ſelbſt ſchreiben die Gründung der Stadt dem Oſiris zu. Im Anfang hatte ſie ſich bloß auf dem öſtlichen Ufer des Nils ausgebreitet, der älteſte Theil der Stadt lag zwiſchen dem Fluß und der arabiſchen Bergkette: hier finden ſich noch die Ruinen des größten und älteſten Tempels von Theben, der der Tempel von Karnak genannt wird. Später wurde auch das weſtliche Ufer des Fluſſes von Häuſern, Palläſten und religiöſen Gebäuden bedeckt. Theben in ſeiner Herrlichkeit erſtreckte ſich von einem Berg zum andern, und füllte die ganze Breite des Nilthals aus. Denon ſetzt nach ſeinen Unterſuchungen den Umfang der alten Stadt auf 12 franzöſiſche Lieues, ihren Durchmeſſer auf wenigſtens 2 — 3 Lieues, und es iſt wohl, nach allem zu ſchließen, kein übertriebener Ausdruck, wenn Diodor von S. ſagt: Eine herrlichere Stadt hat die Sonne niemals geſehen. Den weiten Raum dieſer Stadt füllte die Frömmigkeit des durch ein hohes geiſtiges Bewußtſeyn glücklichen ägyptiſchen Volks mit den größten Wundern ſeiner religiöſen und ſymboliſchen Architektur. Wenn man die Abbildungen — vorzüglich in der Description de l'Egypte, wohl dem unvergänglichſten aller Monumente Napoleons und der großen Conceptionen ſeiner orientaliſchen Einbildungskraft — wenn man dieſe Abbildungen betrachtet, die ungeheuren Pylonen des Tempels von Karnak, die großen Koloſſe von Granit vor den verſchiedenen Eingängen des Heiligthums, unter dem Hauptporticus von 142 Säulen, von denen die mittelſte Reihe 11 Fuß Durchmeſſer, 31 Fuß Umfang und 180 Fuß Höhe hatte, oder jene Obelisken, von denen zwei noch ſtehen, von 100 Fuß Höhe, aus einem einzigen Block roſenrothen Granits beſtehend (welche Idee ſelbſt von der mechaniſchen Weisheit der Aegypter erregen dieſe Werke! Denon hat berechnet, daß es nach unſern Verfahrungsweiſen Millionen koſten würde, ihnen bloß eine andere Stellung zu geben) — wenn man die dreifache Allee von koloſſalen Sphinxen betrachtet, die eine aus Sphinxen mit Thierköpfen, die auf eine zweite von Sphinxen mit menſchlichen Köpfen ſtößt, und die dritte mit Widderköpfen durchſchneidet, die von der ſüdlichen Pforte des Tempels von Karnak bis nach Luxor eine Meile weit führt: ſo mag man von der ungeheuern, alle Einbildung unſrer leeren und eiteln Zeit niederſchlagenden Größe dieſer Monumente ergriffen ſeyn. Aber nicht dieſe äußerliche, ſondern die innere Größe dieſer Monumente iſt es, welche den tiefſten Eindruck macht. Wenn man dem Eindruck der Proportion und dem geiſtigen Ausdruck des Ganzen ſich hingibt, ſo fühlt man, daß in dieſem bis zum Schauerlichen gehenden Ernſt, dieſer unſern Geiſt gleichſam über ſeine Schranken ausdehnenden Majeſtät der Verhältniſſe die wahre Größe der Gottheit, die hier verehrt wurde, ſich kund gibt, daß nicht eine gemeine mythologiſche Gottheit, daß hier wirklich das höchſte Weſen verehrt und angebetet wurde. So viel alſo von Amun.

---

[1] Il. IX, 383.

Die zweite Geſtalt, in der ſich der eine Gott darſtellt, iſt der Gott im Momente der Expanſion, des Auseinanderhaltens, der Spannung der Potenzen, der Gott in ſeiner demiurgiſchen Ausbreitung, wo er doch zugleich die geſpannten Potenzen zuſammen und in Einheit erhält. Dieſer zweite der intelligibeln Götter iſt in dem ägyptiſchen Syſtem der Phtha (bei den Griechen Phthas, dieß iſt aber bloß griechiſche Endigung, wie aus der Schreibung des Namens in der griechiſchen Ueberſetzung der Inſchrift von Roſette erhellt). Der Name, den ihm die Griechen durchgängig geben und den ihm bereits Herodotos gibt, iſt Hephäſtos; denn als Hephäſtos erſchien er ihnen eben wegen ſeiner demiurgiſchen Eigenſchaft. Hephäſtos gilt auch in griechiſchen Vorſtellungen als demiurgiſche Potenz. Er iſt es, der in ſtrengem Zwange (indem er die ſtreitenden Potenzen nicht auseinander läßt) das All zuſammenhält. Den Herodotos aber ſcheint vorzüglich das Bild des Phtha ſelbſt beſtimmt zu haben, ihn mit dem griechiſchen Hephäſtos zu vergleichen. Er ſah dieſes Bild in dem Tempel des Gottes zu Memphis, und erwähnt es da, wo er das Wüthen des Perſerkönigs Kambyſes gegen die Heiligthümer Aegyptens erzählt (die Eroberung des Kambyſes ſtörte zuerſt das Glück des bis dahin ſo viele Jahrhunderte in ſich abgeſchloſſenen ägyptiſchen Volks; Kambyſes, als Anhänger des perſiſchen Zabismus und bildlos verehrter Gottheiten, war von fanatiſcher Wuth gegen die bildlichen ägyptiſchen Götter entbrannt), da alſo berichtet Herodotos[1], daß Kambyſes in den Tempel des Phtha gegangen und über die Bildſäule deſſelben in ein großes Gelächter ausgebrochen ſey. Dieſe nämlich ſey ähnlich den phönikiſchen Patäken, Bildern von Schutzgöttern, welche die Phönikier an den Vordertheilen ihrer Schiffe zu führen pflegen, und wenn man etwa dieſe nicht geſehen hätte, ſo wolle er hinzufügen, daß ſie πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησις, die Nachahmung eines zwergartigen Mannes geweſen. Nun findet ſich unter anderm auf einem Fries des Tempels zu Edfu, der in der Description de l'Egypte und auch von Creuzer unter den ſeinem Werk beigegebenen Abbildungen mitgetheilt iſt, auf dieſer findet ſich ein ſolches Bild des Phtha, das Creuzer offenbar unrichtig für einen Typhon, Hirt aber richtiger für ein Bild des ägyptiſchen Demiurgen erklärt, das durch die Aufgedunſenheit, das Aufgeſchwollenſeyn des Geſichts ſowie des Unterleibs bei verhältnißmäßig geringer Höhe wohl einem Kambyſes den Eindruck eines zwergartigen Mannes machen und Lachen erregen konnte. Was nun aber den Grund dieſer ſeltſamen Bildung des ägyptiſchen Demiurg betrifft, ſo möchte ſie ſich ganz einfach daraus erklären, daß der die Weltkräfte, die bereits auseinandergehenden Potenzen, enthaltende, alſo doch noch immer zuſammenhaltende, ſie nicht völlig auseinander laſſende Gott nicht wohl anders abgebildet werden konnte. Es iſt der erſte turgor vitalis, daß ich dieſen phyſikaliſchen Ausdruck brauche, der Turgor, die Spannung der Weltkräfte ſelbſt, die der Demiurg noch immer in ſich enthält, der durch dieſe Turgeſcenz des Gottes ſelbſt ausgedrückt wird. Und ſo dient nun hinwiederum dieſe durch Herodotos bezeugte, an noch vorhandenen Sculpturen ſichtbare Bildung des ägyptiſchen Phtha als Beweis für die Richtigkeit der Erklärung, daß Phtha der Gott in der Ausbreitung, in der Spannung der demiurgiſchen Potenzen, mit Einem Worte der Gott im Momente der Schöpfung ſey. So viel alſo von der zweiten Geſtalt.

---

[1] Lib. III. c. 37.

Die dritte Geſtalt iſt nun der aus der Spannung und Entgegenſetzung der Potenzen in die urſprüngliche Einheit zurückgekommene Gott, der Gott der — nun nicht mehr bloß weſentlichen (wie ſie im Amun geſetzt war) ſondern verwirklichten Einheit. Nun fehlt es zwar nicht an einem dritten Namen. Der dritte, der unter dieſen intelligibeln

Göttern genannt wird, iſt *Κνήφ* (dieß die Form, die er bei Plutarch und Euſebius hat), aber auch Chnubis, Chumis, bei Einem Schriftſteller Enef kommt vor. Daß dieß nur verſchiedene Formen deſſelben Namens ſind, darüber iſt kein Zweifel. In manchen Stellen aber, ſo wie auch in Inſchriften, ſcheint Kneph nur ein anderer Name des Amun zu ſeyn. So z. B. ſagt Plutarch von den Einwohnern der Thebais: „Sie kennen keinen ſterblichen Gott, ſondern den ſie Kneph nennen, der unerzeugt (*ἀγέννητος*) und unſterblich ſey“[1]. Ich führe die Worte an, weil ſie nebenbei zum Beweis dienen, daß wir ganz richtig und der wahren Idee gemäß dieſe Götter, zu welchen Amun oder Kneph gehört, für eine andere Art oder Ordnung von Göttern erklärt haben, als zu welchen Oſiris, Typhon und ſelbſt Horos noch gehören. Alle mythologiſchen Götter ſind wirklich gewordene Götter, *θεοὶ γεννητοί*, jene höheren, intelligibeln ſind ewige, ungewordene und ungezeugte, ſo wie umgekehrt der unerzeugte Gott, wie Kneph genannt wird, auch nur der mit dem reinen Verſtande zu faſſende ſeyn kann; er kann dem Bewußtſeyn nicht, wie die andern mythologiſchen Götter, durch einen Proceß ſich erzeugen. Der unerzeugte Gott iſt alſo an ſich ſelbſt auch der intelligible. — In hieroglyphiſchen Schriften wird Chnubis, anſtatt mit phonetiſchen, wie ſie Champollion nennt, oder Lautzeichen, ebenſowohl auch durch den Widder dargeſtellt, der ſonſt als Zeichen des Amun bekannt iſt. Ein anderes bekanntes Symbol des Kneph iſt eine dem Menſchen unſchädliche Schlangenart; nach Herodotos[2] iſt eben dieſe auch dem Zeus Thebaius, d. h. dem Amun heilig, ja ſie wird im Tempel deſſelben beſtattet. Wenn nun auf dieſe Art allerdings gewiſſermaßen die Identität des Amun und des Kneph außer Zweifel ſcheint, ſo fragt es ſich doch, in welchem Sinn dieſe Identität zu nehmen iſt. Denn übrigens iſt ja der dritte Gott, als der zur urſprünglichen Einheit wiedergekommene, wie der erſte, derſelbe mit dem erſten, ohne daß er darum aufhört der dritte, und alſo vom erſten gleichwohl auch unterſchiedene zu ſeyn. In beiden iſt die Einheit, im erſten nur die noch unaufgeſchloſſene, verborgene, im dritten die aus der Aufſchließung wieder zurückgebrachte, aus der Zertrennung hergeſtellte. Und ſo möchte denn dieß nicht verhindern, den Namen des Kneph zugleich als Namen des dritten unter den intelligibeln Göttern anzuſehen, womit auch die Bedeutung des Namens übereinſtimmt: nach dem Koptiſchen nub, chnub = Geiſt. Die Griechen nennen den Kneph vorzugsweiſe oder ausſchließlich Ἀγαθοδαίμων, den guten Geiſt. Die Schlange (Uraios genannt) konnte beiden gemein ſeyn; denn die Schlange kann ebenſowohl die noch unaufgeſchloſſene, als die wiedergeſchloſſene Einheit bedeuten. Jamblichus erklärt den Kneph als den ſich ſelbſt begreifenden und die Begriffe in ſich ſelbſt zurückwendenden, zurücknehmenden Verſtand: was alſo ganz mit unſrer Erklärung übereinſtimmt. Auf einer der von Letronne erklärten ägyptiſch-griechiſchen Inſchrift ſteht wörtlich: Ἄμμωνι ὅ καὶ Χνοῦβι, dem Ammon, der auch Chnubis iſt, was mit unſrer Erklärung ebenfalls wohl übereinſtimmt.

---

[1] a. a. O. c. 21.

[2] Lib. II, c. 74.

Wenn nun hiemit der natürliche Urſprung jener höhern Theologie der Aegypter gezeigt iſt, ſo fehlt zu unſrer vollen Befriedigung noch die äußere Angabe oder Beſtimmung der Zeit ihrer hiſtoriſchen Entſtehung. Hierüber können aber nur die großen Bauwerke und architektoniſchen Monumente Zeugniß ablegen. Dieß veranlaßt mich, einiges über die Chronologie dieſer Monumente zu ſagen, NB. nach dem Standpunkt der Kenntniſſe, in deren Beſitz wir vor der jüngſten Expedition geweſen ſind, deren Reſultate noch nicht vorliegen, oder höchſtens bruchſtücklich uns bekannt geworden.

Früher war man allgemein der Meinung, daß alle großen Monumente im eigentlichen ägyptiſchen Styl und mit Hieroglyphen bedeckt in einer Epoche vernichtet ſeyn müſſen, die der Eroberung Aegyptens durch Kambyſes voranging, wornach denn auch der jüngſte ägyptiſche Tempel über das Jahr 522 v. Chr. hinaufgerückt würde. Späterhin, nämlich in den letzten Jahrzehnten, gelegenheitlich der Unterſuchungen, zu welchen die Thierkreiſe der Tempel zu Denderah und zu Eſne Veranlaſſung gaben, und nachdem man ſich genöthigt geſehen zu erkennen, daß dieſe nicht über das Zeitalter des Kaiſers Tiberius hinausgehen, erlaubte man ſich das, was von einem Theil wohlgegründet war, auf alles auszudehnen, und ſo meinten einige nun auch, die großen Tempel Oberägyptens könnten einer von dem Anfang der chriſtlichen Zeit nicht ſehr entfernten Epoche angehören. Nun ſollten jene großen Tempel ſelbſt erſt in der Zeit der Ptolemäer erbaut und alle Epochen der ägyptiſchen Architektur in wenige Jahrhunderte eingeſchränkt ſeyn. Zufolge der neueſten Unterſuchungen, die man beſonders Letronne und Champollion (Entdecker der phonetiſchen, d. h. der Lautzeichen-Bedeutung des größern Theils der ägyptiſchen Hieroglyphen) verdankt, muß nun allerdings die erſte Meinung, welche alle Tempel von ägyptiſchem Styl für älter als Kambyſes erklärt, ſehr eingeſchränkt werden. In der That konnte man nicht glauben, daß ein Volk, das ſo vielen Eifer zeigte durch Ehrfurcht gebietende Denkmäler ſeine tiefe Religioſität an den Tag zu legen, und das übrigens ſelbſt unter der perſiſchen, wie ſpäter unter der griechiſchen und römiſchen Herrſchaft ſeine Religion, ſeine Sitten, zum Theil auch noch ſeine Freiheit beibehielt, daß dieſes ſeit Alexander dem Großen bis auf die Zeit ſeiner gänzlichen Bekehrung zum Chriſtenthum während 7 Jahrhunderten kein öffentliches, religiöſes Gebäude mehr aufgeführt habe. Von der andern Seite war es ebenſo unmöglich zu denken, daß unter den großen, koloſſalen Monumenten, deren Trümmer noch jetzt vorhanden ſind, keines der großen Zeit Aegyptens vor Kambyſes angehören ſollte. Es kam alſo nur darauf an Mittel zu finden, diejenigen Gebäude zu unterſcheiden, die dem alten (dem rein pharaoniſchen Aegypten) und die dem ſpätern Zeitalter nach Kambyſes angehören. Wenn es nun mit der Entdeckung von Champollion 1) im Allgemeinen ſeine Richtigkeit hat (woran ich nicht zweifle), vorausgeſetzt 2) daß die Anwendung ſeiner Grundſätze, wenn nicht gerade überall, doch im Ganzen ebenfalls Zutrauen verdient, ſo iſt es wegen der großen, dem Amun geweihten Tempel zu Thebä außer Zweifel, daß ſie der Heldenzeit der ägyptiſchen Geſchichte angehören, und daß die Tempel von Karnak, Luxor, Gurnah, Medinat Abu, das Memnonium, das ſogenannte Grabmal des Oſymandyas, der dem Ammen-Chnubis geweihte Tempel zu Elephantine und ein Theil der

Gebäude zu Philae, zwar zum Theil ſogar erſt unter den Ptolemäern noch verziert und vielleicht erweitert worden, aber der urſprünglichen Anlage und Hauptmaſſe der Gebäude nach der Zeit des großen Seſoſtris und der Seſoſtriden, ja zum Theil noch den vorhergehenden Dynaſtien angehören, von welchen übrigens Seſoſtris in gerader Linie abſtammte. Der Gründer des Tempels von Ammon in Elephantine iſt ein Vorgänger des Seſoſtris, Amenoph, ein Name, der ſo viel als den von Amun Gebilligten bedeutet. Mit dieſem fängt die heroiſche Zeit Aegyptens an; auch er war Eroberer nur nach einer andern Seite als Seſoſtris; gegen Mittag, 100 Stunden jenſeits Philae, dem Grenzort des ſpätern Aegyptens, zeigen ihn die Ruinen von Saleb in Abbildung, wo ihm Gefangene überwundener Völker vorgeführt werden. Ramſes, der Großvater des Seſoſtris (der ſelbſt ebenfalls, wie aus Tacitus erhellt, dieſen Namen führte) heißt zuerſt Mein Amun = der Geliebte des Amun, was nachher ſtehen bleibende Bezeichnung der Seſoſtriden iſt. Man hat vollkommen Recht zu vermuthen, daß die großen Züge und Eroberungen des Seſoſtris, die ſich auf Aethiopien, Syrien und einen großen Theil des weſtlichen Aſiens erſtreckten, mit einer großen religiöſen Bewegung zuſammen gehangen haben. In der That, wie alle auf den Ammon ſich beziehenden Monumente den Charakter des Gigantiſchen an ſich tragen, ſo ſcheint es, jene geiſtige Religion, die mit Amun gegeben war, und den Kreis der mythologiſchen ebenſo durchbrochen hatte, als ſie über die vormythologiſche Religion (den Zabismus) ſich erhoben hatte, habe das ägyptiſche Volk gleichſam auch über ſeine natürlichen Grenzen hinaustreiben müſſen, nachdem es erſt ſich in ſich ſelbſt abgeſchloſſen und alle fremdartigen Elemente ausgeſtoßen hatte, was noch in der Epoche vor Seſoſtris geſchehen war. Denn nach dem höchſt merkwürdigen Bericht, den uns Joſephus in ſeinen Büchern gegen Apion aufbewahrt hat, waren etwa 1800 Jahre v. Chr. über den Iſthmus von Suez arabiſche Horden, Nomaden, unter dem Namen Hykſos in das untere Aegypten eingebrochen und bis Memphis vorgedrungen, und hatten ſich nach den früheren Berechnungen über 200 Jahre, nach ſpäteren, angeblich chronologiſchen Daten gar

900 Jahre dort behauptet, und eine eigne, von der in Theben fortdauernden ägyptiſchen unabhängige Dynaſtie gegründet. Wie man nun auch über die ſtreng hiſtoriſche Wahrheit dieſer Ueberlieferungen denken möge, auf jeden Fall waren dieſe Hykſos Nomaden, Verehrer materieller Götter, Sternanbeter, wie ſie es denn auch waren, welche in Unterägypten, die Sonnenſtadt, Heliopolis, gegründet hatten. Die Vertreibung der Hykſos aus Aegypten — die gänzliche Ausſtoßung jedes der ägyptiſchen Entwicklung entgegenſtehenden Elements — durch die thebaniſche Dynaſtie, war, ſo ſcheint es, jener höchſten religiöſen Entwicklung des ägyptiſchen Bewußtſeyns entweder gleichzeitig oder ihr doch unmittelbar gefolgt. Mit dieſer Austreibung erſt war Aegypten völlig in ſich ſelbſt befeſtigt und gleichſam conſtituirt. Viele frühere Erklärer haben unter dieſen arabiſchen Hirten, die ſich Unterägyptens bemächtigt, geradezu die Söhne Jakobs verſtanden, die zur Zeit Joſephs mit ihren Heerden nach Aegypten gekommen. Es iſt aber bei weitem wahrſcheinlicher, daß eben die Herrſchaft der Hykſos in Unterägypten den Iſraeliten den Eingang in Aegypten verſchafft habe, wo ſie ebenfalls als Nomaden lebten. Denn bei dem Abſcheu gegen das Nomadenleben und alle nicht ackerbauenden Völker, welcher ein Hauptzug im ägyptiſchen Charakter iſt, iſt es nicht leicht zu denken, daß ein ägyptiſcher Pharao ihnen den Eingang verſtattet hätte. (Es iſt die Tochter eines Prieſters zu On, d. h. zu Heliopolis, welche der ägyptiſche König dem Joſeph zum Weib gibt[1]). Dagegen mußten ſie nun eben darum von den thebaniſchen Königen, Ueberwindern der Hykſos, verfolgt und gedrückt werden. Eine ſolche Veränderung der Verhältniſſe iſt im zweiten Buch Moſis angedeutet, denn es heißt: „Da ſtand ein neuer König auf in Aegypten, welcher nichts wußte von Joſeph". Die erſten Verſuche, die, wie es ſcheint, gegen ſie gemacht wurden, waren, ſie zur Erbauung von Städten zu zwingen, um ſie auf dieſe Art vom nomadiſchen Leben abzubringen. Ausdrücklich heißt es: Sie hielten die Kinder Iſraels wie einen Greuel (ganz deſſelben Ausdrucks bedient ſich Herodotos, wo er von dem Abſchen der Aegypter gegen alle Viehhirten

---

[1] 1. Moſ. 41, 45.

ſpricht), und ſie zwangen die Kinder Iſrael mit Unbarmherzigkeit zum Dienſt mit ſchwerer Arbeit, mit Thon und Ziegeln. Im Vorbeigehen bemerke ich hier, daß in Roſſelinis Monumenti civili auf der 45. Tafel ein Monument aus der Zeit des Königs Thutmoſis I. ſich findet, wo man die Juden wirklich Ziegel ſtreichen ſieht. Denn die Juden ſind auch im höchſten Alterthum erkennbar; auf dem Antiquitäten-Kabinet in München iſt eine Mumie befindlich, die unſtreitig der Leichnam eines Pharaonen iſt; auf deſſen Fußſohlen ſind Juden gemalt mit ſolcher phyſiognomiſcher Wahrheit und ſprechender Aehnlichkeit, daß man ſie auf der Stelle für Juden erkennt. — Endlich, da gar nichts helfen wollte, wurden die Juden förmlich aus dem Land geſtoßen. Dieſe Ausſtoßung oder dieſer Auszug der Iſraeliten aus Aegypten wird ſehr verſchieden von Ihnen ſelbſt und von ihren Feinden erzählt (wovon man ſich durch Manetho und Tacitus überzeugen kann), aber der Grund und die Hauptſache der Umſtände bleiben immer dieſelben. Von der Zeit, wo endlich auch Niederägypten von allen Reſten nomadiſcher Stämme völlig befreit war, fangen nun die Jahrhunderte der eigentlichen Größe Aegyptens an, und unſtreitig gehören eben dieſer Zeit einer völlig beſiegten religiöſen Vergangenheit auch jene gigantiſchen Werke an, die der geiſtigeren Religion gewidmet ſind. Ihren Hauptſitz hatte dieſe in der Thebais. Sehr zweifelhaft, indeß merkwürdig iſt die Unterſcheidung Ober-, Mittel- und Unterägyptens hinſichtlich der architektoniſchen Monumente. So iſt es denn merkwürdig, daß der letzte Ammontempel noch an der Grenze Aegyptens in Elephantine angetroffen wird. Gleichwie aber Ammon der große Gott der Thebais in Theben, ſo hat Phtha ſeinen Haupttempel zu Memphis, denn es iſt mir wenigſtens kein Tempel des Phtha bekannt, der weiter hinauf in Aegypten läge. Indeß da die großen Tempel bei Thebae nicht aus einem einzigen Gebäude, ſondern aus mehreren miteinander zuſammenhangenden, durch ungeheure Höfe und Gallerien verbundenen Gebäuden beſtehen, ſo konnten dieſe Monumente wohl der Religion des Ammon überhaupt und damit der ganzen Trias gewidmet geweſen ſeyn. Einige Stunden unterhalb Memphis, welches die Reſidenz der ägyptiſchen Könige in der ſpätern, ſchon mehr hiſtoriſchen Zeit iſt, wie es Thebae in der heroiſchen Zeit war, theilte ſich der Nil in zwei Arme und bildete das Delta, deſſen glänzende Hauptſtadt Sais zur Zeit des Pſammetichus die Reſidenz der ägyptiſchen Könige wurde. Dort war beſonders der berühmte Tempel der Neith, welche ebenfalls in den Kreis der bloß intelligibeln Götter gehört, wie ich demnächſt zeigen werde. Eben daſelbſt, wie ſchon erwähnt, an dem cirkelrunden See wurden, wie Herodotos erzählt, die Leiden und der Tod des Oſiris nächtlicher Weile in myſteriöſen Schauſpielen vorgeſtellt. In der Nähe von Memphis zeigt ſich auf einmal eine dem obern Aegypten unbekannte Form von koloſſaler Architektur. Ich meine die Pyramiden. Zwar wurde durch die Reiſen von Gau und Cailliaud bekannt, daß in Nubien in der Nähe von Aſſouan, wo die Ruinen von Meroe ſind, der uralten Hauptſtadt des civiliſirten Aethiopiens, und bei Barkal in Hochnubien ebenfalls Pyramiden ſich finden, aber von weit geringerer Höhe und von geringerer Dicke als die in der Nähe von Memphis, und von denen man allen Grund hat zu vermuthen, daß ſie nicht eher als zur Zeit der Ptolemäer errichtet worden, indem eben daſelbſt auch andere von den Ptolemäern herrührende Gebäude ſich finden[1]. Die Pyramiden bei Dſchizeh und Sakkarah ſind alſo wohl Urbilder, und jene kleine Pyramiden oberhalb der Katarrhakten und in Nubien nur Nachahmungen einer luxurirenden Kunſt[2]. So vieles auch durch neuere Forſchungen in Aegypten klar geworden, die Pyramiden haben bis jetzt ihre Räthſelhaftigkeit behauptet. Es iſt nichts damit gewonnen, wenn man auch jetzt wirklichen Grund hätte ſie für große Grabmäler zu erklären. Denn die gewiß nicht bedeutungsloſe und wohl offenbar irgend ein Moment des religiöſen Bewußtſeyns bezeichnende Form wäre damit nicht erklärt (die ungeheure Größe könnte etwa jemand erklären aus einer Nachahmung der Berge in Oberägypten, die Niederägypten fehlen). Auf eine ſolche beſondere Beziehung deutet ſelbſt die Erzählung des Herodotos. Denn die erſte und größte dieſer Pyramiden iſt nach Herodotos Erzählung von einem König Cheops erbaut, der erſt alle Tempel geſchloſſen und das Volk zu opfern verhindert habe; daſſelbe ſey von deſſen Nachfolger Chephren geſchehen. Beide aber haben dadurch den Haß des Volks dergeſtalt auf ſich gezogen, daß ihre Namen bei dieſen Werken gar nicht genannt werden [1]. Dieſes Verſchließen der Tempel und Verhindern der Opfer ſieht aus wie eine Reaktion gegen den Polytheismus und ſeine Gebräuche. Dieſe Reaktion könnte man ſich wieder auf zweierlei Art denken. Erſtens als Verſuch, jenen höhern Monotheismus, der in den obern Theilen Aegyptens ſich über die Volksreligion erhoben hatte, auch in Unterägypten geltend zu machen, wobei ein Widerſtand von Seiten des Volks ſtattgefunden hätte. In dieſem Fall wäre die Pyramide eben das Symbol jenes höheren Monotheismus ſelbſt, wofür man die ihrer Conſtruktion zu Grunde liegende Vierzahl anführen könnte, die aus den Potenzen Typhon, Oſiris, Horos und dem über ihnen gedachten all-einigen Gott entſteht (jene drei Potenzen die Baſis, der Eine Gott über ihnen die Spitze). Denn die Vierzahl iſt auch die in jenem intelligibeln Götterſyſtem (wenn wir es gleich bis jetzt nur zur Dreizahl entwickelt haben) herrſchende, wie ſchon aus Herodotos acht oberſten Göttern erhellt, die, wenn man die Hälfte davon als weiblich annimmt, die Vierzahl als Grundzahl zeigen. Die Pyramide iſt der erſte Körper, das erſte Solidum, und wenn in den alten Zahlenphiloſophien der Punkt der Einheit verglichen, die Linie als aus dem Binarius, die Fläche als aus dem Ternarius erzeugt angeſehen wurde, ſo ergab ſich die große Bedeutung des Quaternarius eben daraus, daß er gleichſam als die erſte körperliche Zahl angeſehen wurde, indem mit gegebenen vier Punkten ſich der erſte der fünf regulären Körper, die Pyramide, erzeugt. Man könnte alſo wohl ſagen, daß gleichwie nach einer früheren Angabe die Obelisken, die in einer kleinen Pyramide beſtanden, vorzüglich dem Horos zugeeignet werden, ſo die Pyramide jener höchſten Einheit der intilligibeln Götter entſpreche. Allein ſo erwünſcht in manchem Betracht ein ſolcher Zuſammenhang ſeyn würde, ſo viel ſpricht doch auch wieder dagegen. Was nämlich beſonders auffallend iſt, iſt a) die, wie es ſcheint, abſolute Gleichgültigkeit der Aegypter gegen dieſe ungeheuren Maſſen, die ſie ſelbſt als etwas ſich und ihrem Land Fremdes betrachteten, als etwas, wovon ſie nicht gern redeten und worüber ſie nicht gerne Aufſchluß gaben; dieß ſchimmert durch die ganze Erzählung des Herodotos deutlich durch, und vielleicht liegt eben darin auch die Erklärung des Dunkels und der Räthſelhaftigkeit, in welcher die Pyramiden geblieben ſind; b) führt Herodotos noch an, daß der Erbauer der erſten und größten dieſer Pyramiden zur Förderung dieſes Baus — ſeine Tochter um Geld ſich habe preisgeben laſſen[1] — in dieſem Zug ſehen wir uns auf einmal nach Babylon verſetzt —; c) daß die Leute, welche um die Pyramiden wohnen, die Könige, die ſie erbaut haben, (und ſelbſt dieſe Exſecration deutet auf etwas Fremdes) nicht bei Namen nennen wollen, ſondern ſtatt deſſen nennen ſie dieſelben nach dem Hirten Philition, der in dieſer Gegend ſein Vieh geweidet habe[2]. Nimmt man alles dieß zuſammen, ſo iſt es vielleicht weniger auffallend, die Behauptung zu hören, daß die Pyramiden gar nicht ägyptiſchen Urſprungs ſeyen, ſondern die Werke irgend eines orientaliſchen Volks, das in ſehr frühen Zeiten ſich für längere oder kürzere Zeit des unteren Aegyptens bemächtigt habe, ſowie ohnedieß die Pyramide im Orient ſelbſt ihr Vorbild hat. Der ſogenannte Tempel des Belos in Babylon war Pyramide. So wären es am Ende die ſogenannten Hykſoskönige, von denen dieſe Denkmäler herrühren. Dieſe Vermuthung von den Hykſoskönigen hat wirklich Heeren gewagt; ſein Hauptgrund iſt indeß die Rohheit dieſer Werke, wie wenn ſie bloß durch ihre Maſſe und nicht ſelbſt durch ihre Form bedeutend wären, und als ob es nicht heutzutag ein Problem wäre, durch welches architektoniſche Verfahren ſie eigentlich zu Stande gebracht werden. Aber nach den neuern chronologiſchen Forſchungen kann dieſe Vermuthung freilich nicht mehr beſtehen. Die Erbauung der Pyramiden iſt in Folge von dieſen in die Periode des Reichs vor der Hykſoszeit zu ſetzen. Hier ſind alſo noch Räthſel, deren Auflöſung wir von den Reſultaten der jüngſten eben beſchloſſenen ägyptiſchen Expedition und beſonders zunächſt von dem dritten Theil des neuen Bunſenſchen Werks „Aegyptens Stellung in der Weltgeſchichte“ nicht ohne Ungeduld erwarten.

---

[1] Selbſt in der Wüſte ſüdlich von Meroe finden ſich Säulen, in denen eine Miſchung des griechiſchen und ägyptiſchen Styls nicht zu verkennen iſt. Die mit einigen dieſer Pyramiden in Verbindung geſetzten Pylonen deuten auf Synkretismus und Nachahmung.

[2] Dieſe Vermuthung iſt durch die neueſten Reiſenden, ſoviel ich weiß, völlig beſtätigt.

---

[1] Lib. II. c. 124. 127. 128.

---

[1] Lib. II, c. 126.

[2] a. a. O. — Der Name Philition könnte leicht an Peliſchtim — Philiſter —, ein kananitiſches Volk, erinnern.

Wenn auch die Betrachtung der ägyptiſchen Monumente uns bis jetzt den vollkommenen Aufſchluß über das Geſchichtliche der Entſtehung jener höhern geiſtigen Religion nicht gewährt hat, ſo iſt darum nicht weniger einleuchtend, daß dieſe Götter, die wir die intelligibeln genannt haben, auf dieſelbe Linie mit den andern mythologiſchen Gottheiten nicht gebracht werden können. Außer jenen Monumenten gibt es aber auch eigentlich hiſtoriſche Zeugniſſe, unter denen die des treuen Herodotos auch hier obenan ſtehen. Es iſt alſo eine fernere Aufgabe, dieſe Entwicklung des ägyptiſchen Götterſyſtems in Einklang mit demjenigen zu ſetzen, was uns insbeſondere Herodotos von den verſchiedenen ägyptiſchen Götterſyſtemen berichtet, und damit werden wir uns jetzt beſchäftigen.

Neunzehnte Vorleſung.

Herodotos ſpricht mehrmals von verſchiedenen Ordnungen der Generationen ägyptiſcher Götter, indem er von dem einen oder nderen Gott ſagt, er gehöre zu der erſten oder zu der letzten Ordnung. An einer Stelle aber unterſcheidet er beſtimmt drei Gatungen von Göttern, denn er ſagt: Pan, der bei den Hellenen zu den üngſten Göttern gehöre, ſey bei den Aegyptern der älteſte, nämlich nter den dreien, die er dort zugleich und in demſelben Zuſammenhang enannt hat, Pan nämlich, Herakles und Dionyſos. Zunächſt alſo ſagt er Geſchichtſchreiber nur: er ſey älter als Herakles und Dionyſos; ſoann aber ſagt er: Pan ſey einer von den acht erſten Göttern, Herakles gehöre zu den zwölfen, die ſpäter entſtanden, Dionyſos aber (alſo Oſiris) werde zu der dritten Gattung derjenigen gezählt, die von en zwölfen abſtammten [1]. Wer alſo die geſammte ägyptiſche Götterehre begriffen haben will, muß Rechenſchaft geben können 1) über dieen Unterſchied von Götterordnungen, der, wie wir geſehen, von Herodoos als ein Unterſchied des Alters beſtimmt wird, 2) muß er die Art er Götter beſtimmen können, welche jeder dieſer drei Ordnungen entſprahen, und er muß von den einzelnen und namentlich bekannten Gottheiten anzugeben wiſſen, in welche der drei Ordnungen jeder gehöre. Wir wollen nun ſehen, ob unſere Entwicklung dieſe Probe beſteht.

Alſo: unter den acht älteſten, und demnach unter den älteſten Göttern überhaupt, können wohl keine andern verſtanden ſeyn, als die intelligibeln, die ewigen, die unerzeugten Götter, die θεοὶ ἀγέννητοι. Denn nichts kann ja älter ſeyn, als das Ewige oder das Unerzeugte, was eigentlich gar nicht in die Zeit fällt, alſo außer der Zeit iſt. Herodotos Worte von den acht älteſten Göttern haben nun aber bis jetzt wohl alle ſo verſtanden, daß nach Herodotos dieſe älteſten Götter auch die zuerſt und vor allen andern in Aegypten herrſchenden geweſen ſeyen. Dieß ſagt indeß Herodotos nicht. Es iſt keine Anzeige bei ihm, daß er dieſe Götter die älteſten nennt hinſichtlich ihrer Entſtehung im Bewußtſeyn, denn davon iſt bei ihm überhaupt nicht die Rede. Meine abweichenden Anſichten haben beſonders auf den Widerſpruch derjenigen gefaßt zu ſeyn, die alle Mythologie aus Zerſplitterung eines erſt hiſtoriſch dageweſenen Monotheismus erklären wollen. Da hätte man denn in der Ammonslehre einen ſolchen Monotheismus, aus welchem erſt die übrige Götterlehre der Aegypter entſtanden wäre. Wer aber dieß ſo verſtünde, wer annähme, die Götter, welche ihrer Natur nach die allen vorangehenden ſind, ſeyen auch ihrer ſubjektiven Entſtehung nach die älteſten, der hätte auch wohl zu überlegen, wie er alsdann von der Höhe dieſer unerzeugten und alſo rein intelligibeln Götter wieder zu jenen im Bewußtſeyn offenbar durch einen Proceß erzeugten und in dieſem Sinn natürlichen Göttern herabſteigen wollte. Er wäre alsdann in der Nothwendigkeit, mit Creuzer, der ſich durch dieſen Anſchein in dem Begriff der älteſten Götter täuſchen läßt, zugleich auch ſeine Emanations- oder Incarnationstheorie anzunehmen, nach welcher das Bewußtſeyn nicht etwa von dem Niederen zu dem Höheren aufſteigt, ſondern umgekehrt das ſchon erkannte Höhere und Göttliche ſucceſſiv ins Materielle herabſinkt. Allein jeder fühlt das Unnatürliche eines ſolchen Gangs der Entwicklung, eines ſolchen fortgeſetzten Falls und immerwährenden Herabſinkens von dem Höheren zu dem Niederen. Die älteſten Götter des ägyptiſchen Syſtems ſind alſo, weil ſie die ihrer Natur nach erſten, nämlich die höchſten, weil ſie die ewigen, nicht entſtandenen ſind, darum nicht auch die früheſten der hiſtoriſchen Entwicklung nach, ſondern hier gilt, was in manchen andern Fällen, daß was das Höchſte, inſofern ſeiner Natur nach das Erſte iſt, der Erkenntniß nach das Jüngſte, Späteſte iſt. Die Täuſchung in der

---

[1] Lib. II, c. 145; vgl. mit c. 43. 46. (c. 42)

Annahme, daß jene intelligibeln Götter, alſo z. B. Amun, der Gott der urſprünglichen Verborgenheit, daß dieſe auch geſchichtlich die älteſten Götter des ägyptiſchen Bewußtſeyns geweſen ſeyen, wäre keine geringere, als die Behauptung, das Chaos (ein offenbar philoſophiſcher Gedanke und ebenfalls nur intelligibler Gegenſtand), das Chaos ſey auch der erſte Gedanke des griechiſchen Bewußtſeyns, weil es jetzt an den Anfang der griechiſchen Theogonie geſetzt iſt. Wie vielmehr hier das, was jetzt als das Aelteſte erſcheint, der Entſtehung nach gerade das Jüngſte iſt, ebenſo verhält es ſich mit den ägyptiſchen Göttern der älteſten Art, unter welche ich denn allerdings vor allen jene drei Geſtalten zähle, deren Begriff bereits entwickelt worden. Denn obgleich z. B. Herodotos nirgends mit ausdrücklichen Worten ſagt, daß vornämlich der ägyptiſche Amun zu den acht erſten Göttern gezählt werde, ſo zeigt doch der Name des thebäiſchen Zeus, den er ihm gibt, daß er in ihm den höchſten Gott des ägyptiſchen Syſtems überhaupt erkannt habe, was er nur ſeyn konnte als Haupt der intelligibeln Götter, und außerdem läßt uns die Beſchaffenheit der Götter, welche Herodotos in die zweite und in die dritte Ordnung ſetzt, keinen Zweifel über die Eigenſchaft derjenigen Gottheiten, welche er zu den älteſten rechnete. Namentlich jedoch ſagt Herodotos vom Pan, er ſey nicht nur der älteſte unter den dreien, die er mit ihm zugleich nennt, älter demnach als der ägyptiſche Herakles und der ägyptiſche Dionyſos, ſondern er gehöre auch zu den acht erſten überhaupt. Wenn nun aber Herodotos in der Stelle, die wir bisher vor Augen hatten, allerdings ganz allgemein vom Pan als einem der erſten ägyptiſchen Götter redet, ſo ſagt er doch an einer andern Stelle, daß er vorzugsweiſe, und demnach unſtreitig auch als einer der erſten, nur in dem mendeſiſchen Gebiete oder von den Mendeſiern verehrt werde*. Hier muß ich nun bemerken, daß überhaupt die Eintheilung des ägyptiſchen Landes in einzelne Gebiete, νομοί genannt, nicht weniger, ja ſogar vielleicht mehr noch eine religiöſe als eine politiſche war. Jeder ſolcher Nomos z. B. verehrte vorzugsweiſe Ein Thier, oder eigentlich die in der beſtimmten Geſtalt Eines Thiers erſchienene und fortwährend erſcheinende Gottheit; ja es konnte ſogar geſchehen, daß ein Thier, das in allen andern Nomen ein Gegenſtand des religiöſen Abſcheus war, wie das Krokodil, in einem andern religiös verehrt wurde. Wenn wir uns den chaotiſchen Zuſtand lebhaft vorſtellen, in den das Bewußtſeyn verſetzt werden mußte, als auf einmal jene Schranke durchbrochen war, die bis dahin die Entſtehung einer Göttervielheit verhindert hatte, wenn wir bedenken, daß, wenn auch, wie wir allerdings annehmen, das Bewußtſein jedes Volks im Ganzen daſſelbe war, nämlich im Ganzen demſelben Moment des theogoniſchen Proceſſes entſprach, daß deſſenungeachtet doch nicht in jedem Theil des Volks das Bewußtſeyn genau daſſelbe Verhältniß zu derſelben Potenz haben konnte, daß z. B. der eine Theil ſchon freier von der Anhänglichkeit an Typhon ſich fühlte, während ein anderer eben dieſelbe noch tiefer empfand, — wer alſo dieß ſich gehörig vorſtellt, wird begreifen, daß die Religion Aegyptens keineswegs den Grad einer durchgängigen Uniformität zeigen konnte, der mit dem frühern noch einfachern Princip ſich eher vertrug. Vielmehr, wenn man dieſen Ausdruck nur nicht übertrieben verſtehen will, iſt es hiſtoriſch ſogar offenbar, daß jeder Landestheil, jeder Nomos, wieder ſeine beſondere Religion, ſeine eignen religiöſen Gebräuche, ſeine Gegenſtände beſonderer Verehrung hatte, ohne daß dadurch die Einheit der Religion im Ganzen aufgehoben wurde. Inſofern iſt kein Widerſpruch zwiſchen den beiden Stellen des Herodotos. Pan konnte nur eine beſondere, gleichſam provincielle Form ſeyn, unter welcher einer der großen Götter vorgeſtellt wurde. Damit ſtimmen nun die auf ganz anderm Wege erlangten Reſultate Champollions überein, der Beweiſe beibringt, aus welchen erhellt, daß Pan nicht abſolut für Ammon gehalten, ſondern nur der in einer beſtimmten Form, Geſtalt oder Aeußerung gedachte Ammon war, der Ammon nämlich im Zuſtande der Zeugung, des Procreirens, des Erſchaffens. Aber Ammon ſo gedacht, iſt Phtha, von dem wir ſchon früher geſehen, daß in ihm die demiurgiſche, ſchöpferiſche Eigenſchaft als Zeugpotenz vorgeſtellt werden. Die Provinz Mendes liegt an der ſogenannten mendeſiſchen Mündung des Nils in Unterägypten. Dorthin hatte ſich nun, wie ſchon bemerkt, vorzüglich der Cultus des Phtha, des demiurgiſchen Gottes, verbreitet, während in Thebae, der eigentlichen Wiege dieſes höchſten Götterſyſtems, vorzugsweiſe das Haupt Amun verehrt wurde*. In Thebae erkennt man auch an den Trümmern noch die Macht, die Gewalt der erſten Idee. Hier trägt alles das Gepräge des Unbeweglichen. Dieſe Maßen und Proportionen ſind berechnet, den Eindruck des Ewigen, von jeher Geweſenen und immer Dauernden zu erregen, und für die Einbildungskraft ſelbſt gleichſam die Schranken des Raumes und der Zeit aufzuheben. Nichts dem Aehnliches findet ſich mehr in Unterägypten, man müßte denn die Pyramiden dahin rechnen, von denen ich mich aber auf jeden Fall überzeugt halte, daß ſie einer noch bedeutend älteren Zeit als die Werke von Thebae angehören, daß ſie vielleicht die älteſten Monumente der Erde überhaupt ſind. Zwar von den Tempeln und Gebäuden von Memphis finden ſich nur noch Ruinen, die über ihren architektoniſchen Charakter nichts Beſtimmtes ausſagen laſſen. Aber ſollte nicht ſelbſt dieſe faſt gänzliche Zerſtörung von Memphis ein Zeugniß dafür ablegen, daß die dortigen Monumente keineswegs jenen Charakter von Größe und einer der Ewigkeit gleichen Dauerhaftigkeit an ſich trugen, wie die Gebäude von Theben, die den Wirkungen der Zeit ebenſowohl als denen der Barbarei widerſtanden haben? Wenn alles in dieſem irdiſchen Leben mit der Zeit erſchlafft, wenn der hohe Ernſt eine Stimmung des Gemüths und des Geiſtes iſt, welche der größere Theil der Menſchen immer nur kurze Zeit aushält und verträgt, ſo kann es uns nicht wundern, wenn auch jener Ernſt, der aus den Denkmälern von Theben ſpricht, nicht die fortdauernde Stimmung des ägyptiſchen Volks geblieben iſt. Schon die Verlaſſenheit, in welche Theben frühzeitig verſank, indem der Hauptſitz des Reichs nach Memphis verlegt wurde, zeigt eine ſolche veränderte religiöſe Stimmung an, und es iſt nicht zu gewagt, wenn man annimmt, daß der Cultus des Phtha, der ſeiner Natur nach mehr zum Sinnlichen ſich neigte, und mit der ſinnlichen Beſchaffenheit der übrigen religiöſen Vorſtellungen des ägyptiſchen Volks ſich leichter verband, in einer gewiſſen Zeit der ägyptiſchen Geſchichte ein Uebergewicht über den des Ammon erhalten habe.

---

* Lib. II, c. 46.

---

* Panopolis (Chemmis) auch in Oberägypten. Vgl. die Stelle bei Stephanus v. Byzanz s. πανὸς (Champoll., l'Egypte s. l. Ph. I, p. 258)

Höchſt merkwürdig war mir nach dieſer Vermuthung die Mittheilung einer Thatſache, die ich dem Verfaſſer des großen und reichen ſchon erwähnten Werks „Aegyptens Stellung in der Weltgeſchichte", Herrn Bunſen, verdanke, die Mittheilung nämlich, daß auf mehreren Denkmälern wahrſcheinlich an die Stelle des vorher dageweſenen Khem (des Gottes von Chemmis oder Panopolis, alſo des von Herodotus Pan genannten Gottes) der Name Amn (ſo wird Ammon hieroglyphiſch geſchrieben) geſetzt worden[1]. Dieß deutet offenbar auf eine im Verlauf der Zeit eingetretene Reaktion gegen den Cultus des Pan, und beſtätigt die Vermuthung, daß der Cultus des Pan nur eine Ausartung des Cultus von Phtha geweſen, der ja ſelbſt nur Ammon war, nämlich Ammon im Zuſtand der Procreation, der Schöpfung. Erſt mit der Zeit der ptolemäiſchen und der römiſchen Kaiſer, d. h. um jene Zeit, wo das menſchliche Bewußtſeyn überhaupt wieder mehr nach den alterthümlichen Religionen zurückſtrebte, wurden die Tempel des Ammon neu geſchmückt und durch neue Werke verherrlicht.

Ich halte mich alſo berechtigt anzunehmen, daß der Cultus des Pan in Aegypten nur als ein beſonderer Zweig von dem Cultus des Phtha zu betrachten ſey, und daß daher Pan keineswegs der Name einer beſonderen, von den drei großen Hauptgöttern verſchiedenen Gottheit war.

Aber Herodotus ſetzt doch die Zahl der älteſten ägyptiſchen Götter ausdrücklich auf acht. Hieraus erhellt alſo, daß wir auf jeden Fall zu jenen drei großen Göttern noch andere hinzufügen müſſen. Es fragt ſich, welche? Zunächſt unſtreitig eine vierte Gottheit. Hier müſſen wir uns Folgendes überlegen. Zwiſchen jenen drei Geſtalten — dem Gott der Hineinwendung, der Verborgenheit, dem Gott in der Expanſion, und dem aus der Expanſion in ſeine Einheit zurückkehrenden — iſt keine ſubſtantielle Verſchiedenheit; es iſt immer nur derſelbe Gott, der ſich dem Gedanken unter drei Anblicken, Anſichten darſtellt. Der Subſtanz nach iſt in allen dreien derſelbe Gott, dieſer konnte alſo nicht etwa als ein Viertes außer ihnen beſtimmt werden, denn er iſt die Subſtanz eines jeden von ihnen. Dagegen aber, weil ihre Differenz keine ſubſtantielle, alſo eine bloß im Begriff oder im Bewußtſeyn mögliche Unterſcheidung war, ſo war dieſes in der ſubſtantiellen Einheit ſie dennoch unterſcheidende und auseinanderhaltende Bewußtſeyn — dieſes war ein ſowohl von der Subſtanz als von jedem der Unterſchiedenen insbeſondere Verſchiedenes, ein wirklich Viertes, das zugleich nothwendig in den Gott ſelbſt als ihm immanenter, einwohnender Geiſt geſetzt, als über den drei Formen, wie über der Subſtanz ſchwebend — als das Geiſtigſte der Gottheit beſtimmt werden mußte. Und dieſes Geiſtigſte findet ſich denn auch wirklich in einer Geſtalt, von der nicht zu zweifeln iſt, daß ſie mit zu den acht höchſten Göttern gerechnet wurde, im ägyptiſchen Hermes, oder, wie er von den Aegyptern ſelbſt genannt wurde, in Thot, Theyt, oder Thauth, dem Gott des discurſiven, d. h. des auseinanderſetzenden und unterſcheidenden Denkens, dem Gott der mehr als bloß ſubſtantiellen, der bewußten, alſo die Mehrheit der Geſtalten zugleich begreifenden Einheit des Gottes.

---

[1] Wilkinson hatte bei den älteſten Monumenten bemerkt, daß der hieroglyphiſche und phonetiſche Name von Ammon beſtändig an die Stelle von andern geſetzt wurde, die er nicht mehr entziffern konnte (Materia hierogl. p. 4).

Hermes war das einzige Band der drei Göttergeſtalten, das außer der ſubſtantiellen Einheit des Gottes, die ja aber nicht als ein von ihnen Verſchiedenes gedacht werden konnte, als ein Viertes ſich vorſtellen ließ. Hermes war, wie Jamblichus ſagt, der allen Prieſtern gemeinſchaftliche Gott: *θεὸς ἅπασι τοῖς ἱερεῦσι κοινός*, d. h. das allen gemeinſchaftliche Bewußtſeyn; er war das jenen drei Göttern gleichſtehende Bewußtſeyn derſelben, als Bewußtſeyn = der Subſtanz, die ihre Einheit iſt. Aus dem Munde des Hermes hatten die Prieſter ihre Weisheit und zugleich die heiligen Bücher empfangen. Er war der Hiſtoriograph der Götter, der Einſetzer und Erfinder der articulirten Sprache, der Grammatik, dadurch Lehrer des discurſiven, auseinanderſetzenden Denkens ſelbſt, Erfinder der Schrift, der Arithmetik, der Aſtronomie, der religiöſen Baukunſt und der mit ihr aufs Engſte zuſammenhangenden Muſik, ſelbſt der Arzneikunſt, die ebenfalls ein Eigenthum der Prieſter in Aegypten war. Dieſer zu den intelligibeln Göttern zu zählende Hermes hieß der höchſte Hermes, der dreimal größte (Ἑρμῆς τρισμέγιστος), wie er von dem ſpäteren Urheber der bekannten hermetiſchen Bücher, aber offenbar aus dem Munde ägyptiſcher Prieſter ſelbſt, genannt wird. Dieſe Bezeichnung des dreimal Größten iſt ein neuer Beweis der Richtigkeit unſerer Anſicht. Der dreimal Höchſte heißt, daß er dreimal den höchſten Gott ſetzt und begreift, weil er das einzige, auch jene höchſte, intelligible Dreiheit noch verknüpfende Band, das in allen einheimiſche höchſte Bewußtſeyn iſt, das auch in den unterſchiedenen als ſolchen die abſolute, d. h. die ſubſtantielle Einheit des Gottes feſthält, und umgekehrt, das, indem es die Einheit denkt, dennoch die drei Geſtalten unterſcheidet.

Ueber die ſogenannten hermetiſchen Bücher wäre wohl der Mühe werth etwas zu bemerken. Daß die ägyptiſchen Prieſter im Beſitz heiliger Bücher, ſowie überhaupt die Inhaber aller Wiſſenſchaft waren, kann man ſchon aus Herodotos beweiſen, dem ſie aus dieſen Büchern wenigſtens geſchichtliche Erzählungen vorgeleſen haben[1]. Die unter jenem Namen jetzt exiſtirenden Bücher ſind freilich unbeſtreitbar erſt chriſtlichen Urſprungs und mit manchen ſelbſt offenbar gnoſtiſchen und andern Ideen jener Philoſophie angefüllt, die ſich in Alexandrien aus dem Zuſammenfluß der alten zoroaſtriſchen, ägyptiſchen und morgenländiſchen Weisheit überhaupt mit griechiſcher Wiſſenſchaft erzeugte. Dieß verhindert nicht, ſie, ebenſo wie die Schriften eines der ſpäteſten Neuplatoniker, des Jamblichos, mit Vorſicht für Thatſachen zu gebrauchen, aber man muß ſich wohl hüten, wie es in Deutſchland geſchehen iſt, und jetzt auch von franzöſiſchen Schriftſtellern geſchieht, auch ihre Philoſophie, die ſie in die ägyptiſchen Ideen hineintragen, als die wahre Erklärung derſelben anzuſehen. Denn ihre Philoſophie erhebt ſich durchaus nicht höher als bis zum Begriff der ſpäteren Emanationsſyſteme. In Folge dieſer Emanationslehren müſſen ſich ihnen nun nothwendig jene intelligibeln Götter als diejenigen darſtellen, von welchen die andern emanirt ſeyen; ſie verwandeln auf dieſe Art den natürlichen und reellen Zuſammenhang des ägyptiſchen Götterſyſtems in einen bloß idealen und metaphyſiſchen.

---

[1] Auch Plutarch ſpricht, wie wir ſchon geſehen, von ταῖς ἀναγραφαῖς τῶν ἱερῶν.

Wir haben alſo nun zu jener Dreiheit der intelligibeln Götter auch noch die vierte Potenz gefunden, die einzige, die ſich außer ihnen noch denken ließ. Denn außer ihnen als ein wahrhaft Viertes iſt nichts zu denken, als das in ihnen einheimiſche, durch ſie alle hindurchgehende und dadurch zugleich ſie, und zwar nicht bloß ſubſtantiell, vereinigende Bewußtſeyn.

Nachdem nun aber die Vierzahl gefunden, ſo iſt nicht ſchwer, von dieſer zu der Achtzahl fortzuſchreiten. Denn es iſt allgemeine mythologiſche Form, jeder männlichen Gottheit eine weibliche beizugeſellen. Wenn wir uns alſo denken, daß den vier intelligibeln Göttern ebenſo viele weibliche Weſen zugeſellt waren, ſo iſt die Achtzahl erreicht. Daß aber unter den intelligibeln Göttern auch weibliche Weſen ſich befanden, darüber laſſen wenigſtens zwei Geſtalten keinen Zweifel. Erſtens die ägyptiſche Athor, welche die Griechen die ägyptiſche Aphrodite nennen. Es iſt bekannt, wie hoch oder wie weit in das Götter-Alterthum zurück auch die Griechen ihre Aphrodite ſtellten, wie hoch ſie z. B. in Samothrake angeſehen war. Alle Attribute der Athor, ſoweit ſie uns bekannt ſind, ſtellen ſie über die Iſis, mit der ſie ſonſt am eheſten zu vergleichen ſeyn würde, und mit der ſie auch Creuzer[1] nach ſeiner Art identificirt, weil ihm der Begriff einer wahren Abſtufung und Succeſſion der Potenzen fehlt. Athor bezeichnet in der ägyptiſchen Theologie das Dunkel, die Verborgenheit oder Unmacht des noch nicht aus ſich ſelbſt herausgetretenen Gottes, τὸ ἄγνωστον σκότος, das ſie an den Anfang aller Dinge ſetzen. Inſofern wäre ſie wohl als die dem noch verborgenen Gott, dem Amun, parallele weibliche Gottheit zu denken; nach einigen Monumenten als die zwiſchen dem Gott in der Verborgenheit und dem offenbaren ſtehende Möglichkeit, die ihn zur Offenbarung bewegt. Mit Tamburinen in der Hand, tanzend, erinnert ſie an jene altteſtamentliche חָכְמָה, von der es heißt: Sie ſpielte vor Gott, als er die Grundveſten der Erde legte[1]. Eine zweite weibliche Geſtalt, die man unter die intelligibeln Götter ſetzen muß, iſt die Neith zu Sais, welche die Griechen mit ihrer Athene vergleichen. Welchem Gott nun aber die Neith als die entſprechende weibliche Gottheit beigeordnet war, darüber kann ich nicht entſcheiden; genug, daß auch ſie in die Zahl der intelligibeln Götter gehört. Wenn wir alſo auch jene acht älteſten Götter Aegyptens nicht alle namhaft machen können, ſo iſt doch bewieſen, welche von den uns bekannten zu ihnen gehören, und da hat ſich denn gezeigt, daß keine andern zu ihnen gehören, als die wir in anderer Beziehung zu den θεοῖς γεννητοῖς zählen Urſache haben.

---

[1] A. a. O. I, 519.

Die zweite älteſte Götterordnung nach Herodotos beſteht nun aus zwölf Göttern, von welchen wir weiter nichts wiſſen, als daß Herakles unter ſie gezählt wird, Oſiris aber, alſo Dionyſos, nicht, und darum auch nicht die mit Oſiris entſchieden gleichzeitigen Götter. Wofür ſollen wir alſo dieſe zwölf Götter erklären? Sie ſind bereits unter den intelligibeln (infra eos positi), und doch ſind ſie auch nicht jene, zu denen Oſiris gehört. Was iſt alſo natürlicher als zu denken, daß ſie Götter der unmittelbaren Vergangenheit, der unmittelbar vor Oſiris, Iſis und Horos hergegangenen Zeit des ägyptiſchen Bewußtſeyns ſeyen? Wenn Typhon, Oſiris und Horos denjenigen Moment des ägyptiſchen Bewußtſeyns bezeichnen, bei welchem es ſich entſchied, wo es in der allgemeinen theogoniſchen Bewegung ſeine Stelle nehme, wenn der Aegypter erſt eigentlich Aegypter iſt mit und durch die Oſiris- und Horoslehre, ſo folgt daraus nicht, daß er an der allgemeinen mythologiſchen Vergangenheit keinen Antheil gehabt, daß das ägyptiſche Bewußtſeyn, indem es ſich auf dieſe Weiſe und bei dieſem Moment des mythologiſchen Proceſſes fixirte, die Erinnerung der frühern Momente verlor. Die zwölf Götter ſind alſo diejenigen, deren weitere Entwicklung und Beſtimmung eben Typhon, Horos und Oſiris ſind. Wie der Hellene, der in dem mythologiſchen Proceß ſich zuletzt ausſprach, wie dieſer, indem er ſein Götterſyſtem abſchloß, nun diejenigen Götter, die in ſeinem frühern Bewußtſeyn gelegen hatten, ohne daß er ſich entſchloß, bei ihnen ſtehen zu bleiben — wie er dieſe nun als Momente der Vergangenheit, als Götter einer frühern, für ihn vergangenen Zeit gleichwohl in ſeine Theogonie aufnahm, ebenſo verfuhr der Aegypter. Die ägyptiſche Mythologie als ſolche fing alſo erſt an in dem Moment, welcher durch Typhon, Oſiris, Horos bezeichnet iſt; in dieſem Sinn, in dieſem geſchichtlichen Sinn ſind dieſe drei die älteſten Götter des eigentlichen Aegyptens, in dieſem Sinn haben wir auch unſere Entwicklung von ihnen angefangen, aber dieſe ſelbſt gaben ſich im ägyptiſchen Bewußtſeyn eine Vergangenheit in denjenigen Göttern, welche ihnen auch im ägyptiſchen Bewußtſeyn vorausgegangen waren, obwohl dieſes ſich nicht für ſie entſchieden hatte, nicht bei ihnen ſtehen geblieben war.

---

[1] Sprüche 8, 30.

Hier ſind wir wenigſtens nicht in Verlegenheit einige Namen aus dieſer älteren Götterwelt zu nennen, die in der ägyptiſchen Mythologie als eine bloße Vergangenheit vorkommt. Oſiris und Iſis ſind beide Kinder zweier Gottheiten, ſolcher ägyptiſcher Gottheiten, welche von den Griechen, z. B. Plutarch, Kronos und Rhea genannt werden. (Rhea war Kronos Gattin in der griechiſchen Mythologie.) Nun war aber der Kroniſche Moment nach unſrer früheren Entwicklung unmittelbare Vergangenheit des ägyptiſchen, und wir haben früher ſchon gezeigt, daß der ägyptiſche Typhon wirklich nichts anderes als nur der ſchon beſtimmtere, näher eingeſchränkte Kronos, nur der vom Strahl des höheren Gottes ſchon getroffene Kronos iſt, und wenn das ägyptiſche Bewußtſeyn in ſeine Vergangenheit, vor Typhon, einen Kronos ſetzt, fehlt es auch nicht an einem Herakles, und wir dürften vielleicht jetzt auch weniger zweifelnd als früher annehmen, daß dem phönikiſchen und griechiſchen Herakles im ägyptiſchen Bewußtſeyn ſelbſt eine analoge Potenz entſprochen habe; ſowie der Umſtand, daß Herodotos den Herakles unter die zwölf Götter (die mittleren) ſetzt, hinwiederum als Beweis dient, daß wir uns nicht irren, wenn wir unter den zwölf Göttern diejenigen verſtehen, die im ägyptiſchen Bewußtſeyn der Zeit des Kronos entſprachen. Die Zahl wäre leicht zu vermehren aus Champollions Entdeckung, der nicht nur den ägyptiſchen Kronos ſammt Rhea, ſondern auch noch andere, unſtreitig in dieſe Kategorie gehörigen Götter durch ſeine hieroglyphiſchen Forſchungen an den Tag gebracht zu haben ſcheint, und wenn der Sonnengott eine große Rolle ſpielt, ſo iſt auch dieſer zu den Reminiſcenzen einer frühern Zeit zu rechnen. Merkwürdig ſagt auch Herodotos von den zwölfen nur, ſie ſeyen ſpäter entſtanden als die acht, nicht, ſie ſtammen von ihnen ab, von den letztern aber (Oſiris u. ſ. w.), ſie ſtammen von jenen, den zwölfen, ab[1].

Was nun die jüngſte Götterordnung betrifft, ſo läßt uns Herodotos, indem er den ägyptiſchen Dionyſos zu dem jüngſten, dem dritten Geſchlecht, zählt, keinen Zweifel über die zu demſelben gehörenden Gottheiten. Nur muß ich bemerken, daß dieſe zur dritten Ordnung gehörigen Götter, wenn ſie in der letzten Zuſammenfaſſung der ägyptiſchen Mythologie als die jüngſten erſcheinen, nichtsdeſtoweniger als die erſten eigentlich ägyptiſchen anzuſehen ſind, indem die ihnen unmittelbar vorausgegangenen (die der zweiten Ordnung) in der eigentlichen ägyptiſchen Theogonie gleichwohl nur als Vergangenheit aufgenommen ſind, daß aber die der erſten Ordnung, die von allen zuletzt erkannten, und in dieſem Sinn jüngſten, nur auf die Weiſe an den Anfang geſtellt ſind, wie auch in der griechiſchen Theogonie das Chaos an den Anfang geſtellt iſt, ohne daß darum ſich jemand vorſtellt, die Griechen ſeyen von dieſem Begriff wirklich ausgegangen (wie dieß ſchon oben gezeigt worden iſt).

Namentlich bekannt von dieſen Göttern dritter Ordnung ſind uns Typhon, ihm entſprechend Nephthys —, Oſiris, ihm entſprechend Iſis —, Horos, dem Bubaſtis entſpricht (die ſich ebenſo zu Horos, wie Iſis zu Oſiris verhält und an deren Stelle tritt). Anubis, eine ſiebente Geſtalt, der unſtreitig eine weibliche entſpricht, die ſich zu Bubaſtis ebenſo wie Anubis zu Horos verhält.

Auf dieſe Art glaube ich alſo nun das ganze ägyptiſche Götterſyſtem entwickelt und der Aufgabe genügt zu haben. Wollen Sie nach den jetzt angegebenen Ideen die gewöhnlichen und ausführlicheren Darſtellungen durchgehen, ſo werden Sie, ich zweifle nicht daran, mit Hülfe jener Ideen da Klarheit und Ordnung entdecken, wo vorher nur Verwirrung herrſchte.

---

[1] Lib. II, c. 43 extr. vgl. mit c. 145 init.

Es iſt beſonders wichtig, daß nach dieſer Anſicht eine Vergangenheit in die ägyptiſche Mythologie kommt, durch welche einige in der neueſten Zeit bekannt gewordene Wahrnehmungen ſich erklären. Wir haben die ägyptiſche Mythologie von dem Moment ausgehen laſſen, wo Typhon und Oſiris ein und derſelbe Gott, nicht als ſolche unterſchieden ſind, und es muß daher geſchichtlich ein ſpäterer Moment angenommen werden, wo beide als Gegenſatz unterſchieden, außereinander gedacht worden. Wenn es wahr iſt, daß in dem Beinamen des Vaters von Seſoſtris das Zeichen des Typhon mit dem des Oſiris abwechſelt, d. h. beide als gleich behandelt ſind, wenn in dem Beinamen des Menephtes (jüngern Bruders und unmittelbaren Nachfolgers von Seſoſtris) Typhon und Oſiris zuſammen vorkommen, nicht Typhon und nicht Oſiris, ſondern Typhon-Oſiris oder Seth-Oſiris ſteht (denn Seth iſt der ägyptiſche Name des Typhon — Typhon iſt wahrſcheinlich orientaliſcher Name = צפון [das hebräiſche Z wird in andern ſemitiſchen Dialekten zum einfachen T] Zaphon oder Zaphun kann erklärt werden als der verborgene, oder auch der unheimliche Gott; Deus sinister; im Namen Typhon liegt alſo ſchon der Gegenſatz gegen Oſiris, er iſt der ſpätere, indeß kennt Plutarch ſchon ſeinen wahrſcheinlich urſprünglichen Namen Seth und wird auch hier durch die neueren Forſchungen beſtätigt) — wenn alſo ein Seſoſtride etwa der Geliebte von Seth-Oſiris genannt wird, wenn in einem Tempelpalaſte von Ramſes Typhon (hier heißt er Nubi) es iſt, welcher Leben und Macht über den König ausgießt, wenn ebenſo in frühern Monumenten Nephtys noch ganz an der Stelle der Iſis ſcheint, wenn in Denkmälern der heroiſchen Zeit der Name des Seth, ja ſeine Hieroglyphe (die Giraffe) von einer ſpäteren Zeit ausgemeißelt erſcheint, ſo liegt hierin nichts, das unſrer Entwicklung widerſpräche, die vielmehr in dieſen Thatſachen zum Theil eine neue Beſtätigung erhält.

Wenn aber daraus geſchloſſen werden wollte, daß es einer großen religiöſen Revolution bedurft habe, Seth und ſeine Diener zu ſtürzen (er war aber ſelbſt zu Plutarchs Zeiten nicht geſtürzt in dem Sinn, daß er nicht noch immer durch Opfer und Tempel verehrt worden wäre), den Typhon zu Oſiris und aller ägyptiſchen Götter Feind zu ſtempeln, wenn etwa im Hintergrunde die Idee läge, daß die Religion Aegyptens in dunkelſter Urzeit ein reiner Monotheismus geweſen, ſo könnte ich darin freilich nicht beiſtimmen. Im Gegentheil halte ich feſt, und ſehe als das Gewiſſeſte an, daß Oſiris-Typhon der Ausgangspunkt, die Baſis, die Grundlage der ganzen ägyptiſchen Mythologie und Theologie geweſen, wie ja auch ſchon daraus erhellen wird, daß, wie Herodotos bemerkt, der Dienſt des Oſiris und der Iſis der einzige war, der *allen* Aegyptern gemein war. Denn das, was die Grundlage einer religiöſen Entwicklung bildet, iſt immer das Allgemeine, die höhere Entwicklung gehört immer nur den Wenigeren an, wie denn die Religion des Ammon offenbar nicht die allgemeine Religion Aegyptens war. Dem Zeitalter der materiellen Entdeckungen und Ausbeutungen folgt das der Kritik, welche überall die Möglichkeit zu unterſuchen hat, z. B. die Möglichkeit, daß in einem Verlauf von drei Jahrtauſenden eine künſtliche Schrift wie die Hieroglyphen ſo unbedeutende Veränderungen erlitten haben ſollte. Ihren vollen Werth werden die chronologiſchen und geſchichtlichen Ausmittelungen der neuern Zeit erſt erhalten durch das Urtheil der Kritik, namentlich des größten Kritikers unſerer Tage, des berühmten Letronne.

Wir kommen nun zu dem letzten Punkt, zur Erklärung des ägyptiſchen *Thierdienſtes*.

Unſtreitig iſt das unſern Begriffen und Gefühlen am meiſten Widerſtrebende in der ägyptiſchen Religion die religiöſe Pflege, die ſie manchen Thieren zu Theil werden ließen, und die ganz oder doch zum Theil thieriſche Geſtalt mancher Götter. Ich ſage zum Theil; denn es iſt größtentheils nur der Kopf (der intelligible Theil), der in die thieriſche Form z. B. eines Schakal- oder Vogelkopfes verhüllt iſt. Eine unbegreifliche Erſcheinung allerdings, wenn man nicht den ganzen Weg des Bewußtſeyns von Anfang bis zu dieſem Punkt zurückgelegt hat. Dem Aegypter waren die Thiere nicht, was ſie uns ſind, er ging nicht etwa von einer Beobachtung der Thiere aus, und hat dieſe dann entweder ihrer Nützlichkeit und Wohlthätigkeit oder ihrer Schädlichkeit und Gefährlichkeit wegen, wie man ſagt, *vergöttert*; wiewohl freilich dieſer Bezug der Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht auszuſchließen war, z. B. der Ibis erſcheint in Aegypten mit dem wachſenden, ſteigenden Nil zugleich und verzehrt dann ſpäter die Schlangen und die den Saaten verderblichen Inſekten, die die Ueberſchwemmungen des Nils zurücklaſſen. Dieſes Verhältniß alſo des Ibis z. B. zu den periodiſchen Ueberſchwemmungen des Nils, ſeine regelmäßige Erſcheinung war allerdings ein Moment in der religiöſen Verehrung, die der Aegypter für dieſen Vogel hegte, aber dieſe Umſtände hätten keine Verehrung dieſes Vogels erzeugt, wenn nicht der Moment, durch den der theogoniſche Proceß im ägyptiſchen Bewußtſeyn hindurchging, wenn dieſer es nicht mit ſich gebracht hätte, das Göttliche, das früher z. B. in den Geſtirnen geſehen wurde, jetzt in den Thieren zu ſehen. Das reale (ungeiſtige) Princip mußte negirt — alſo gedemüthiget, materialiſirt — werden, um zum Geiſtigen zu gelangen. Jene naturhiſtoriſchen Umſtände wirkten alſo nur im Zuſammenhang mit der religiöſen Stimmung des Aegypters überhaupt, mit ſeiner ganzen Anſicht der natürlichen und göttlichen Dinge, einer Anſicht, die ihnen durch *innere* Nothwendigkeit, und alſo dem Princip nach, unabhängig von jenen äußern naturgeſchichtlichen Thatſachen, entſtanden war. Da er in dem periodiſchen Steigen und Fallen des Nils ſelbſt nur eine Scene der ſich ihm jährlich wiederholenden Geſchichte ſeiner Götter, des Typhon und des Oſiris, erkannte, ſo mußte denn alles, was mit dieſer Scene in Verbindung ſtand, ſich auch mit ſeiner Göttergeſchichte ihm verweben. Jene beſonderen Eigenſchaften des Ibis waren wohl etwa der Grund, und können zur Erklärung dienen, warum der Aegypter unter den verſchiedenen Vögeln ſeines Landes gerade den Kopf dieſes Vogels auswählte, um den Gott der Wiſſenſchaft, der Intelligenz und alſo auch der Vorausſicht damit zu bezeichnen. Daß aber die Thiere ſelbſt heilig gehalten und verehrt wurden, davon lag der Grund in einem viel tieferen Verhältniß des Bewußtſeyns ſelbſt.

Eine andere gewöhnliche Erklärung iſt, daß manche Thiere urſprünglich nur an gewiſſe Prädicate, Attribute oder Eigenſchaften der

Gottheit erinnern ſollten, ohngefähr ſo wie griechiſchen Göttern Thiere als Attribute beigegeben worden ſeyen; ſpäterhin als die Religion in Verfall gerathen, ſeyen ſie ſelbſt zum Gegenſtand der Verehrung geworden. Daß man die Thiere frühzeitig zu einer Art von Symbolik moraliſcher Eigenſchaften gebraucht hat, iſt ſehr natürlich; denn während im Menſchengeſchlecht die große Mannichfaltigkeit möglicher Charaktere an die Individuen vertheilt iſt, ſo iſt im Thierreich jeder beſtimmte Charakter Charakter der Gattung, die Thiere ſind auch in dieſer Beziehung die disjecta membra poetae, nämlich des Menſchen. Alle Eigenſchaften im Menſchen ſollen eigentlich zum harmoniſchen Gleichgewicht gebracht ſeyn. Jeder beſonders hervortretende Zug, z. B. die Schlauheit, iſt etwas Thieriſches. Wie nun jene Bezeichnung moraliſcher Eigenſchaften durch beigegebene Thiere in die griechiſchen Vorſtellungen gekommen, ob man den Adler des Zeus, die Taube der Aphrodite, die Nachteule der Athene u. ſ. w., ob man dieſe als Spuren eines frühern, dem ägyptiſchen analogen Moments im griechiſchen Bewußtſeyn betrachten dürfe, eines Moments, der im helleniſchen Bewußtſeyn ſelbſt nicht, wie im ägyptiſchen, zum Hervortreten kam, und von dem daher nur dieſe Spur aufbewahrt worden, dieß iſt Gegenſtand einer beſondern Unterſuchung, und darüber können wir natürlich hier nicht entſcheiden. Aber jedenfalls iſt die den wirklichen Thieren in Aegypten erzeigte Verehrung zu ernſt, als daß man ſie aus einer bloßen in Folge eines durchaus nicht erweislichen Verfalls der Religion entſtandenen Verwechslung des Zeichens mit dem Bezeichneten erklären könnte. Daß Thiere heilig gehalten werden, iſt im ägyptiſchen Bewußtſeyn nichts Willkürliches oder Zufälliges. Die Thiere ſind dem Aegypter nicht Götter, ſondern Momente, und darum zugleich Monumente aus dem Leben ihrer Götter. Wie die Erſcheinung der Thiere in der Natur ſelbſt nichts Zufälliges, wie ſie ein nothwendiges Moment des allgemeinen, ſtufenweiſe fortſchreitenden Naturproceſſes ſind, ſo traten auch in der ägyptiſchen Mythologie die Thiere nicht zufällig, ſondern nothwendig hervor, und bezeichneten einen wirklichen Moment des theogoniſchen Proceſſes.

Eine andere Vorſtellung, durch die man ſich die Erklärung des Thierdienſtes zu erleichtern ſuchte, iſt die Annahme, daß Thierbilder zuerſt an den Himmel geſetzt, dadurch gleichſam geheiligt, und nun auch erſt irdiſche Thiere, gleichſam als Stellvertreter jener himmliſchen, verehrt werden ſeyen. Aber doch nicht die Thiere, welche Aegypten heilig hielt, waren gerade an den Himmel verſetzt. Wohl möglich, daß die älteſten Sternverehrer, die als Hirten die Wüſte durchzogen, in jenen aufgelösten Schaaren des Himmels auch Heerden ſahen, die der himmliſche Hirte in der Wüſte des Aethers weidete; aber Thiere an den Himmel zu verſetzen, und mit jenen noch für rein geiſtig gehaltenen Weſen zu vermiſchen, konnte ihnen nicht einfallen. So alt daher auch die Entſtehung des Thierkreiſes ſeyn mag, ſo iſt ſie doch ſchwerlich älter als der gegenwärtige Moment des Bewußtſeyns. Um die Punkte der jährlichen ſcheinbaren Sonnenbahn mit Thierbildern zu bezeichnen, mußte ſchon eine ganz andere Anſicht des Himmels, als jene frühere, Raum gewonnen haben. Aus dieſem Grund wird immer wahrſcheinlich bleiben, was durch die allgemeine Tradition des Alterthums ohnedieß beglaubigt iſt, daß der Thierkreis eine ägyptiſche Erfindung iſt. Thiere konnten nicht eher an den Himmel geſetzt werden, als nachdem ſie auf der Erde eine göttliche Bedeutung gewonnen hatten.

Alle dieſe Erklärungen zeigen, daß die Verehrung der Thiere in Aegypten ein ſchweres Problem. Das Begreifen wird erleichtert durch den allgemeinen Gedanken, daß die Mythologie überhaupt auf einer Selbſtentfremdung des Menſchen beruht. Nicht ihrer ſelbſt wegen, daß ich ſo ſage, wurden die Thiere verehrt, ſondern als die letzte Erſcheinung des Typhon, an dem das ägyptiſche Bewußtſeyn noch lange feſthielt, und der noch immer die Erſcheinung rein geiſtiger Götter verhinderte. In Aegypten war das ganze Thierreich gewiſſermaßen geheiligt als urſprünglich verflochten in die Geſchichte der Götter. Wer einen Ibis, einen Sperber oder den heiligen Falken (Bild der höchſten Geiſtigkeit wegen ſeiner hohen Flugkraft) tödtete, wurde ſelbſt getödtet. Gewiſſe Thiere wurden in Tempeln gepflegt, aber nicht bloß dieß, ſondern jedes Haus, jede Familie hatte einen ihr heiligen Vogel, der aufs Sorgfältigſte gepflegt und unter den Mitgliedern der Familie beſtattet wurde. Dieß alles läßt ſich durchaus nicht anders begreifen, als indem man annimmt, daß der Moment des Bewußtſeyns, welcher dem ägyptiſchen Volk zum Loos gefallen, daß dieſer eben ſelbſt dem Moment der Thierbildung in der Natur parallel ſtand. Das ägyptiſche Bewußtſeyn war noch im Kampf, alſo nur erſt auf dem *Weg* zu menſchlichen Göttern. Dieſen Weg bezeichneten ihm die Thiere. — Dieß iſt im Grunde ſchon nachgewieſen worden. Kybele = Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Zeit, welche damit eintrat, daß die dritte, die geiſtige Potenz, zu den andern hinzutrat, worauf das Eigenthümliche des ägyptiſchen Bewußtſeyns beruht. Dennoch konnte das *rein* Geiſtige nicht ſogleich entſtehen, weil dazu die völlige Exſpiration des realen Princips vorausgeſetzt werden muß, die nicht unmittelbar ſtattfindet, wie eben der Kampf des Oſiris mit dem Typhon bezeugt. — In der Mythologie iſt nichts aus der Natur genommen, ſondern der Naturproceß ſelbſt wiederholte ſich als theogoniſcher Proceß im Bewußtſeyn. Es gibt Vorausſetzungen, unter denen man von jedem Naturding ſagen kann, es ſey ein modificirter Gott. Dieß muß alſo insbeſondere von den Thieren erlaubt ſeyn, in denen die Allheit der Potenzen wirklich ſchon dargeſtellt iſt, wenn auch gleich nicht in jener letzten, alles verſchmelzenden Einheit, zu der ſie nur im Menſchen gelangt. Das blinde Princip der Natur, das in ſeinem außer-ſich-Seyn als ſinnloſes und ungeiſtiges erſcheint, nimmt in dem Verhältniß, als es in ſein An-ſich, in das reine Können wieder umgewendet wird, geiſtige Eigenſchaften an, es erſcheint als ein in *gewiſſem* Maße ſeiner ſelbſt Mächtiges in den freien, willkürlichen Bewegungen der Thiere, als ein mit Unterſcheidungskraft und unterſcheidendem Erkennen Begabtes in dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen der Thiere. Die Thierreihe ſtellt den Uebergang des realen Gottes als ſolchen dar. Als Gott geſtorben, lebt er in den Thieren. Die Thiere ſind dem Aegypter die zuckenden Glieder des Typhon. Der Menſch iſt der als Geiſt, als ſeiner ſelbſt *vollkommen* mächtige, wieder auferſtandene Gott. Man wird nicht einwenden, daß auf dieſe Art die Idololatrie gewiſſermaßen gerechtfertigt erſcheine; denn jenes hohe Gebot: du ſollſt dir kein Bildniß, noch Gleichniß machen, weder deſſen, das am Himmel, noch deß, das auf der Erde, noch im Waſſer iſt, widerſpricht nicht dem theoretiſchen und wiſſenſchaftlichen Satz, daß Naturdinge Scheinbilder des Göttlichen ſeyen, es verbietet nur, daß man dieſe ſtatt Gottes verehre, nicht, weil ſie nicht in der That simulacra divinitatis *ſind*, ſondern weil es eine Herabwürdigung des Menſchen iſt, wenn er ein Simulacrum der Gottheit anbetet, er, der ſelbſt das Bild der Gottheit und der befähiget und berufen war mit ihr unmittelbar zu verkehren und in Gemeinſchaft zu treten.

Im Uebrigen müſſen wir doch auch von der den Thieren in Aegypten erwieſenen Verehrung noch mit einer gewiſſen Unterſcheidung ſprechen. Wenn ein heiliges Thier im Tempel oder auch in einem Hauſe gepflegt wurde, ſo galt dieſe Verehrung nicht dem Individuum, ſondern der in der Gattung lebenden und ausgeſprochenen Idee, d. h. dem Moment des mythologiſchen Proceſſes. Dieß erhellt aus einem Umſtande, der bei einer ſpäteren wiſſenſchaftlichen Expedition von einigen Franzoſen bemerkt worden, daß z. B. in den Begräbnißſtätten von Thieren, wo *ganze* Thiere oder bei größeren wenigſtens Theile derſelben völlig ebenſo wie menſchliche Leichname als Mumien behandelt, aufbewahrt werden — wodurch eben ausgedrückt iſt, daß ſie jedes Thier für einen *ewigen* Begriff anſahen; denn welche andere Urſache könnte ſie ſonſt veranlaſſen, thieriſche Leichname ebenſo wie menſchliche zu behandeln? — in ſolchen Begräbnißſtätten hat man alſo bemerkt, daß ſich überall die analogen und zu derſelben Species gehörigen Thiere wie nach einem doveriſchen Syſtem beiſammen finden. Z. B. Bubaſtis hatte ſich nach der ägyptiſchen Mythologie aus Furcht vor Typhon in eine Katze verwandelt, die Katze war eine Erſcheinung der Bubaſtis, nun ſind es aber nicht bloß Katzenmumien, ſondern Leichname oder Theile reißender Thiere überhaupt, Löwen, Tiger, die auch *wir* zum Katzengeſchlecht rechnen, die ſich in der Nähe des Bubaſtistempels finden.

Wenn die Bubaſtis vor dem Typhon ſich in ein Thier flüchtet, ſo muß man natürlich hiebei an die erſte Erſcheinung der Bubaſtis im

Bewußtſeyn denken. Die erſte Erſcheinung aller dieſer Götter im Bewußtſeyn iſt eine beſtrittene. Bubaſtis, obgleich das Bewußtſeyn des bereits überwundenen Typhon, tritt doch ſchon während des Kampfes hervor, und hier iſt es bezeichnend und bedeutend, daß gerade dem Bewußtſeyn, welches die Potenz des Geiſtes gleichſam zuerſt anſichtig wird, daß dieſem eben die reißenden Thiere zugeeignet werden, daß es in dieſe verhüllt gedacht wird. Denn auch in der Natur gehen die reißenden Thiere, welche wir vorzugsweiſe die Willensthiere nennen könnten, unmittelbar vor dem Menſchen her. Es war mir nicht möglich, einer Meinung beizuſtimmen, welche vor einigen 20 Jahren geltend gemacht wurde, nach welcher in dem Thierreiche eine doppelte, nämlich eine aufſteigende und eine zurückſchreitende Reihe ſeyn ſollte, wobei dann die Raubthiere der Richtung des Zurückſinkens angehören ſollten. Dieſe zahme, etwas ſentimentale Meinung wollte das Wilde in der Natur einem Fall zuſchreiben. Aber es liegt der ganzen Natur von Anfang ein *eigentlich* nicht ſeyn Sollendes zu Grunde, und es iſt nothwendig, daß dieſes Princip am heftigſten ſich entzünde, wo es ſeiner Ueberwindung am nächſten iſt. Wenn im Allgemeinen alle Dinge in der Natur in einem beſinnungsloſen Zuſtand ſich befinden, ſo ſehen wir jene höchſte Klaſſe der Thiere wie im Zuſtand eines beſtändigen Wahnſinns dahinwandeln, in welchen die ungeiſtige Natur beim erſten Anblick der geiſtigen geräth. Der Unwille, der Zorn, mit dem das reißende Thier auch das ſchwache, ganz inoffenſive Geſchöpf zerreißt, iſt der Zorn des ſeinen eignen Tod, ſeinen Untergang fühlenden Princips, das letzte Aufflammen ſeines Grimms.

Dieſe Verſammlung zu demſelben Geſchlecht gehöriger Thiere in ägyptiſchen Begräbnißſtätten zeigt, daß nicht das Individuum, daß der in ihm lebende *ewige Begriff*, der Moment des Proceſſes ſelbſt gemeint war. Als Beweis endlich, wie das ägyptiſche Bewußtſeyn gleichſam den ganzen tiefen organiſchen Proceß wiederholt, will ich noch anführen, daß angeblich an *Einem* Orte Aegyptens, in Anama oder Anapa, auch ein *Menſch* verehrt wurde. Das Nähere, was man wohl wiſſen möchte, läßt ſich aus der Erzählung der beiden Schriftſteller, die allein davon ſprechen, des Porphyrios und Euſebius nicht abnehmen; doch das iſt klar, daß dieſe Verehrung auf keiner bloßen Apotheoſe oder Vergötterung einer hiſtoriſchen Perſon beruhen konnte, die ohnedieß den Aegyptern ganz fremd war, denen ſelbſt diejenige Klaſſe höherer Weſen, welche Griechenland unter dem Namen der Heroen verehrt, ganz fremd war. Auch war es nach dem ganzen Charakter der ägyptiſchen Mythologie unſtreitig nicht die moraliſche oder geiſtige, ſondern die bloße Naturbedeutung des Menſchen, die zu dieſer Verehrung Anlaß gab, und nur an Einem Orte Aegyptens wurde der Menſch verehrt. Denn der Menſch ſelbſt iſt einzig in der Natur — wie der Mittelpunkt einzig iſt.

Eine andere Anſicht nun aber ſcheint ein anderer Thiercultus zu fordern, der offenbar einen für ſich abgeſchloſſenen Kreis bildet und daher auch eine eigne Betrachtung, ſowie auch unſtreitig eine eigne Erklärung, fordert. Ich meine die Verehrung des heiligen Stiers oder, wenn die Zeugniſſe einiger andern alten Schriftſteller Glauben verdienen, der drei heiligen Stiere. Herodotos weiß nur von dem einen heiligen Stier in Memphis, dem Apis[1], und es laſſen ſich wohl die drei, von denen andere wiſſen, auf Einen reduciren. Der Apis mußte ein beſonderes, beſondere Kennzeichen an ſich tragendes Individuum ſeyn, ein weißgezeichnetes Dreieck auf der Stirn, einen ebenſo gezeichneten Halbmond auf der einen Seite und eine dem heiligen Käfer ähnliche Erhebung unter der Zunge haben. Wenn nach dem Ableben eines früheren ein neuer Apis in einem Individuum gefunden war, ſo wurde dieſes erſt in Heliopolis in einer gegen Morgen offenen Halle vier Monate lang (als Mnevis) gepflegt, und dann erſt wurde er feierlich in den Tempel des Phtha nach Memphis gebracht. Von einem dritten heiligen Stier, Pacis genannt, der in Hermonthis verehrt worden ſeyn ſoll, weiß nur Macrobius. Was nun dieſen Stierdienſt betrifft, der uns beſonders wegen der Anhänglichkeit merkwürdig iſt, die das iſraelitiſche Volk und zum Theil ſelbſt ſeine Führer noch nach dem Auszug aus Aegypten an denſelben zeigten (man muß ſich nicht irren laſſen, daß bei den Iſraeliten von dem Kalb die Rede iſt, auch Herodotos nennt den Apis μόσχος) — was alſo dieſen Stierdienſt betrifft, ſo hat es mit dieſem offenbar eine eigne Bewandtniß, denn 1) wurde hier das Individuum als ſolches verehrt, 2) war damit die beſondere Idee von einer reinen Empfängniß verbunden (die Kuh, die den Apis warf, wurde von einem Sonnenſtrahl befruchtet). Ferner verband ſich damit die Vorſtellung von einer Transmigration der Seele dieſes Apis; ſo oft nämlich ein Apis ſtarb, wanderte die Seele des verſtorbenen in einen neuen Apis. Dieß ſcheint nun gar nicht ägyptiſch, auch mit der ſonſt angenommenen Seelenwanderungslehre der Aegypter hängt es nicht zuſammen (nach dieſer geht die Seele nicht in den Leib eines andern Individuums derſelben Art, ſondern ſtets in ein Thier von anderer Art über). Dieſe letzte Idee hat etwas Fremdes an ſich; ſie erinnert an die Lamaiſchen Religionen; denn auch in dieſen, wenn ein verkörperter Budda ſtirbt, wandert ſeine Seele in ſeinen Nachfolger. Wenn alſo der Apis, wie Plutarch ſagt, 'als ein lebendiges Bild des Oſiris betrachtet wurde'[*], oder wenn er ein verkörperter Oſiris war, ſo ſcheint es mir, daß hier ein Cultus anderer Art nur mit dem ägyptiſchen in Verbindung geſetzt iſt, daß alſo jener Cultus urſprünglich einer der ägyptiſchen Religion eigentlich fremden Richtung angehörte, die jedoch nicht völlig beſiegt oder beſeitigt werden konnte und daher mit ägyptiſchen Ideen in Verbindung geſetzt wurde. Beſonders merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht die unüberwindliche Anhänglichkeit des iſraelitiſchen Volks an die Verehrung des Stiers, obwohl es dieſen Stier bloß im Bild verehrte, während in Aegypten ein lebendiger verehrt wurde. Aber der im Bild verehrte ſollte wahrſcheinlich nur Bild des ächten und lebenden ſeyn. Dieſer Stiercultus in Aegypten möchte alſo noch einen Lichtſtrahl zurückwerfen auf die Hykſos-Periode Aegyptens. Aber wie ſoll man ſich dieſe Verehrung des Stiers ſelbſt erklären? Merkwürdig iſt jedenfalls, daß der erſte Stier, Mnevis, in der von den Hykſos, den ſogenannten Hirtenſtämmen, gegründeten Sonnenſtadt verehrt und erſt von dort aus nach Memphis gebracht wurde. Hieraus, ſowie ſchon aus der

---

[1] Lib. III, c. 28.

---

[*] de Isid. et Osir. c. 43.

Gründung einer eignen Stadt, ſcheint zu folgen, daß auch die Hykſos nicht mehr *reine* Nomaden, daß ſie alſo überhaupt nur Stämme eines andern Urſprungs waren und die einer andern, von den Aegyptern verſchiedenen religiöſen Richtung folgten. Auch die Iſraeliten, ſcheint es, waren wenigſtens in der letzten Zeit ihres Aufenthalts in Aegypten nicht mehr reine Nomaden, ſondern, wenn auch Hirten geblieben, doch ſchon nahe daran, ſich den ackerbauenden Stämmen und dem bürgerlichen Weſen Aegyptens anzuſchließen; denn dieß zu verhindern, war wohl eine Hauptabſicht ihrer Ausführung aus Aegypten, wie ſie denn auch nach dem Auszug noch 40 Jahre in der Wüſte, d. h. im Zuſtand des Nomadenlebens, erhalten wurden, offenbar um vor Idololatrie bewahrt zu werden und den reinen Glauben, ſowie die Sitten der Nomaden, die ſie in Aegypten verlernt hatten, wieder ſich anzugewöhnen.

Wenn man kein Liebhaber von den beliebten aſtronomiſchen Deutungen iſt, nach welchen z. B. der Stier die Sonne im Frühlingszeichen bedeutet, ſo kann man den Stier überhaupt nur anſehen als Symbol der wilden, aber durch eine höhere Macht dennoch zähmbaren und gezähmten Natur, als Symbol des Uebergangs von dem wilden, ſchweifenden Leben der älteſten Zeit zu dem gebundenen und geſetzlichen, welches mit dem Ackerbau anfängt — als Symbol alſo auch des Uebergangs vom Nomadenleben zum ackerbauenden Zuſtande. Denn ich brauche nicht zu ſagen, daß es nicht der wilde Stier, ſondern der gezähmte, bereits in den Dienſt des Menſchen getretene und ihm unterworfene Stier iſt, der im Apis gemeint war. Und ſo glaube ich denn den Apisdienſt einer beſondern religiöſen Richtung in einem Theil Aegyptens zuſchreiben zu müſſen, deren Spur nicht zu verwiſchen war, und die daher auf die oben erwähnte künſtliche Weiſe mit der Oſirislehre in Verbindung geſetzt wurde, indem der heilige Stier von Heliopolis nach Memphis gebracht, und ſpäter als beſeeltes Bild (εἰκὼν ἔμψυχος) des Oſiris erklärt wurde, umſomehr, als Oſiris Stifter des Ackerbaues war[1]. Es war der zum Dienſt des Menſchen, zum Ackerbau verwendete Stier, in dem man das Bild des Oſiris ſah und verehrte.

---

[1] Vergl. Plutarch, Fragen über griechiſche Gebräuche 36.

Zwanzigſte Vorleſung.

Mit der ägyptiſchen Mythologie haben wir, wie ſchon früher bemerkt, zuerſt das Gebiet der vollſtändigen Mythologien betreten, d. h. derjenigen, in welchen die Allheit der Potenzen erreicht iſt. Dieſe vollſtändigen Mythologien, inwiefern ſie eben dieß gemein haben vollſtändig zu ſeyn, ſind inſoweit auch einander parallel, und es wird unſere nächſte Frage ſeyn müſſen, wie dennoch zwiſchen denſelben noch eine Aufeinanderfolge gedacht werden könne. Inwiefern nun aber unter dieſen vollſtändigen Götterlehren vorläufig bereits der erſte Platz der ägyptiſchen angewieſen worden, iſt dadurch ſchon gegen ein mächtiges Vorurtheil angeſtoßen, das ſich in den letzten 40 Jahren ausgebildet hat und endlich faſt zu allgemeiner Geltung gelangt iſt, gegen die Meinung nämlich, nach welcher vielmehr die indiſche Götterlehre das Urſyſtem aller Mythologien enthielte, das Urſyſtem, das ſich in den andern zerſplittert hätte. In Folge dieſer Vorausſetzung, welche ſelbſt in Lehrbüchern Eingang gefunden, müßte das indiſche Volk als eine Art von Urvolk betrachtet werden, das man keinen Anſtand nimmt, nicht nur den Aegyptern und Phönikiern, ſondern ſelbſt den Aſſyriern, Perſern, Medern, ja den Hebräern vorausgehen zu laſſen. Denn ſelbſt die angebliche Mythologie der Geneſis von der Weltſchöpfung, vom Paradies und der Ausſtoßung aus demſelben, ſogar dieſe angeblichen Mythen ſollten aus indiſchen Traditionen gefloſſen ſeyn, — wie Bohlen in ſeinem Commentar über die Geneſis behauptet hat. Insbeſondere nun wurden die heiligen Bücher der Indier, die Vedas, als eine Urquelle aller ſpäteren Weisheit, Religion und Wiſſenſchaft betrachtet. Die Vedas ſind, wie wir in der Folge ſehen werden, eine wiſſenſchaftliche und auf gewiſſe Weiſe gelehrte Sammlung von Aufſätzen und Compoſitionen, unter denen einzelne ſich finden, die ein ſehr hohes Alterthum anzeigen, aber eben dieſe ſind unſtreitig vorindiſchen Urſprungs. Als Theile der Menſchheit haben freilich alle Völker eine gleich große Vergangenheit. Auch der Theil des Menſchengeſchlechtes, der ſich ſpäter als indiſches Volk entſchied oder erklärte, war urſprünglich in der allgemeinen Menſchheit mit begriffen, und als ſolcher, als Theil der allgemeinen Menſchheit, geht er freilich in die höchſte Vorzeit zurück. Aber die Geſchichte des Indiers als ſolchen fängt doch erſt bei dem Punkt an, wo er ſich zum Indier beſtimmt. Dieſer Punkt aber iſt unzweifelhaft und unwiderſprechlich bezeichnet theils durch ſeine Sprache, theils durch ſeine Mythologie. Nun ſtimmen alle Kenner des Sanskrit darin überein, daß dieſe Sprache durch ihre grammatikaliſche Entwicklung ſich unmittelbar der griechiſchen anſchließe, und als unmittelbare Vorgänger der Griechen ſtellen ſich die Indier auch durch ihre Mythologie dar. Welchen Sinn kann es alſo haben, Indien als das Urland der Cultur, der religiöſen Ideen und namentlich auch aller Mythologie zu denken? Es konnte freilich nicht fehlen, daß die erſte Bekanntſchaft mit den Formen und Ideen der indiſchen Mythologie, wozu die Herrſchaft der Engländer über die Halbinſel und die Stiftung einer aſiatiſchen Akademie in Calkutta die Veranlaſſung gab, ein gewiſſes Erſtaunen erregte, welches alsbald die übertriebenſten Hoffnungen zur Folge hatte. Man ſtellte ſich nicht weniger vor, als in Indien die wahre Quelle, den erſten Urſprung der älteſten Syſteme finden zu können, gleichſam den erſten Ring einer ganzen Kette von religiöſen und philoſophiſchen Meinungen, die ſich über die Erde verbreitet haben, und deren urſprünglichen Sinn man um ſo zuverläſſiger dort entdecken zu können ſich verſprach, als man hier in der That nicht mit bloßen Fragmenten einer längſt untergegangenen Literatur oder Kunſt eines ebenfalls untergegangenen Volks, wie bei den Aegyptern, Phönikiern, den Perſern, zu thun hatte, ſondern mit einem Volk, das noch als Nation bis auf unſere Tage gekommen iſt, deſſen Bücher, ſelbſt die älteſten, noch unverſehrt vorhanden ſind, während man zugleich den Vortheil genießt, in der noch exiſtirenden Nation lebendige Lehrmeiſter zu finden, von denen man annahm, daß ſie nicht bloß die Sprache, ſondern ebenſowohl den wiſſenſchaftlichen Inhalt dieſer Bücher zu erklären im Stande ſeyen. Gegen dieſen erſten Enthuſiasmus vermochte nichts die kühlere Ueberlegung, daß ein ſo vielfach zuſammengeſetztes Syſtem, wie das der indiſchen Mythologie, Religion und Philoſophie, unmöglich das Urſprüngliche, Einfache, Anfängliche ſeyn könne. Indien ſollte einmal die Wiege aller Religion und Cultur, ja die Wiege des Menſchengeſchlechts ſelbſt ſeyn[1].

Eine beſondere Fügung nun wollte, daß faſt zu derſelben Zeit, in welcher die durch Bemühung der Engländer über Indien erhaltenen Aufſchlüſſe die allgemeine Aufmerkſamkeit zu erregen anfingen, zugleich Aegypten durch die franzöſiſche Expedition mehr aus dem Dunkel hervortrat, in welchem es ſeither geblieben war. Es konnte nicht fehlen, daß die Wahrnehmung einer gewiſſen Verwandtſchaft zwiſchen ägyptiſcher und indiſcher Bildung zu der Annahme eines hiſtoriſchen Zuſammenhangs, einer *materiellen* Ideenmittheilung zwiſchen beiden Völkern führte; nur aber fand man einen Uebergang der ägyptiſchen Bildung nach Indien weniger glaublich. In der That, ſoviel wir von den indiſchen Prieſtern wiſſen, haben ſie ihre religiöſen und myſtiſchen Ideen mit dem Eifer chriſtlicher Miſſionare zu verbreiten geſucht. Inſofern fand man es paſſender, das abgeſchloſſenere Aegypten für eine geiſtige Colonie Indiens anzuſehen, als umgekehrt ägyptiſche Ideen nach dem Orient kommen zu laſſen; alſo ſollten entweder ägyptiſche Prieſter nach Indien gekommen, dort das Syſtem der Vedas (von dem man bis vor Kurzem höchſt confuſe Vorſtellungen hatte) erlernt haben, oder noch beſſer ſollte eine indiſche Prieſtercolonie über den arabiſchen Meerbuſen und Meere nach Aegypten gewandert ſeyn, und ſogar meinte man den Weg nachweiſen zu können, der durch Denkmäler einer religiöſen, zugleich nach Aegypten und Indien hindeutenden Architektur bezeichnet ſeyn ſollte. Dieß vorzüglich durch Heeren. Es iſt ein Verdienſt der neueſten Expedition, daß dieſe Meinung einer von Aethiopien her nach Aegypten verbreiteten Cultur nun für jedermann widerlegt iſt. Eine Anmaßung aber könnte es nach allem dem doch ſcheinen, über das relative Alter der verſchiedenen Mythologien und das weſentlich höhere Alter der ägyptiſchen ſo beſtimmt, als dieß von uns geſchieht, zu urtheilen. Wenn man aber dem Naturforſcher verſtattet, und keineswegs es als Anmaßung auslegt, wenn er das relative Alter verſchiedenartiger, oft ſogar gleichartiger Bildungen beſtimmt, ſo muß dieß wohl auch dem Alterthumsforſcher zugeſtanden werden. Ueber die Zeit der erſten Entſtehung der mythologiſchen Syſteme gibt es ſo wenig etwas ſchriftlich Aufgezeichnetes als über die erſten Bildungsepochen der Erde. Aber dieſe ſelbſt iſt ihr eignes Denkmal und die unverwerflichſte Urkunde ihrer eignen Geſchichte, und wie hier die ſchaffende Thätigkeit keinen Punkt ihres langen Wegs verlaſſen, ohne ihn durch unverkennbare Spuren und unverwüſtliche Denkmäler bezeichnet zu haben, ebenſo iſt die Mythologie recht verſtanden der ſicherſte Leitfaden ihrer eignen Geſchichte, und hat man dieſen Faden in ihr einmal entdeckt, ſo läßt ſich allerdings mit Sicherheit und ohne Anmaßung beſtimmen, welche Mythologie einer früheren, welche einer ſpäteren Bildung angehört. Man hat dabei vielleicht nicht einmal einen Unterſchied in großen Zahlen, vielleicht überhaupt nicht einmal einen Unterſchied in Zahlen ſich auszubedingen. Die dem innern Moment, dem Moment der Entwicklung nach ſpätere Mythologie könnte deßhalb doch mit der früheren äußerlich gleichzeitig, oder doch nahezu gleichzeitig ſeyn.

---

[1] Man vergl. die Einleitung in die Phil. der Myth., S. 21 ff.

Hätte ſich uns an irgend einem Punkt in durchaus geſetzmäßigem Fortgang unſrer Entwicklung eine Mythologie als nothwendig ergeben, deren Hauptzüge wir in der indiſchen erkannt hätten, ſo hätten wir der indiſchen Mythologie dieſe Stelle angewieſen. Es fand ſich aber kein ſolcher Zug. Daß ſie indeß der ägyptiſchen verwandt iſt, zeigt ſchon der erſte Blick. Dieſe Verwandtſchaft liegt jedoch zu tief und iſt mit zu auffallenden Unterſchieden verknüpft, als daß ſie durch einen bloß äußeren Zuſammenhang ſich erklären ließe; auch bedarf es keiner ſolchen äußeren Verbindung, um dieſe Verwandtſchaft zu begreifen. Der Stoff, der ſich in jeder dieſer Götterlehren eigenthümlich gebildet, war beiden durch eine gemeinſchaftliche Vergangenheit gegeben; beiden liegen dieſelben Elemente zu Grunde; in einen analogen Moment geſtellt, müſſen beide, auch wenn ſie äußerlich voneinander unabhängig, Uebereinſtimmendes und Verwandtes erzeugen.

Indeß handelt es ſich zunächſt nun bloß darum, den wiſſenſchaftlichen Uebergang von der ägyptiſchen Mythologie zu der folgenden zu finden, welche dieſe nun ſeyn möge. Zu dieſem Ende aber wird nöthig ſeyn, einen letzten Blick auf das eigentlich Charakteriſtiſche und Unterſcheidende der ägyptiſchen Mythologie zu werfen.

In dem ganzen mythologiſchen Proceß iſt es darum zu thun, daß das weſentlich Gottſetzende des Bewußtſeyns zum actu und mit Bewußtſeyn Gottſetzenden werde. Zu dieſem Ende muß eben dieſes Princip, welches nur als *Potenz* das Gottſetzende iſt, e statu potentiae hervortreten, ſich zum Actus erheben, wobei es aus ſich ſelbſt geſetzt *zunächſt* als das Gott aufhebende erſcheint. Zum actu, zum bewußten Gottſetzenden aber wird es, wenn ein zweiter Proceß es wieder in das Weſen, in die Potenz zurückbringt. Wohl zu merken, in die Potenz: alſo nicht um eine Vernichtung dieſes Princips iſt es zu thun; zwar aufs Höchſte entzünden ſoll ſich der Kampf, aber der Sinn dieſes Kampfes kann nicht die Vernichtung des Princips ſeyn. Wenn wir alſo auch von einem Tod oder einem Sterben deſſelben ſprechen, ſo iſt damit nicht gemeint, daß es überall aufhöre zu ſeyn, ſondern nur, daß es aufhöre zu ſeyn, was es jetzt iſt, das außer ſich ſeyende, ſich ſelbſt entfremdete. Aber damit es nicht — *überhaupt* aufhöre zu ſeyn, damit es zurücktretend aus dieſer Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit ſich rette, um, ſein äußeres Seyn überlebend, fortan als *Weſen* oder weſentlich zu beſtehen, dazu gehört, daß das Bewußtſeyn es *feſthalte* mit aller Macht, ſich ſeiner *als* des widerſtrebenden bewußt bleibe, nicht etwa es ganz aufgebe und verliere. Erſteres iſt nun der Fall im ägyptiſchen Bewußtſeyn, deſſen tiefe Anhänglichkeit an das reale Princip wir in ſo vielen Zügen bemerkt haben. Eben darin liegt der Grund der hohen Geiſtigkeit des ägyptiſchen Bewußtſeyns. Denn jenes widerſtrebende, reale Princip iſt es, deſſen Widerſtand doch am Ende allein die Geburt eines wahrhaft geiſtigen Bewußtſeyns vermittelt. Je größer der Kampf des Bewußtſeyns um dieſen realen Gott iſt, an dem es in der That den wahren Grund (Sie wiſſen was ich Grund nenne) der ganzen Gottheit, ſowie ſeiner eignen Geiſtigkeit hat, deſto feſter muß das Bewußtſeyn, indem es nun dennoch von der höheren Potenz überwältigt und genöthigt iſt den realen Gott als ſolchen aufzugeben, an ihm als geiſtigen halten.

Es iſt ein Hauptſatz der ägyptiſchen Theologie, der allein ſchon zeigt, in welche Tiefe des Bewußtſeyns dieſe hinabſteigt, es iſt eine Hauptlehre der ägyptiſchen Mythologie, die Plutarch ausdrücklich als eine ſolche anführt: daß das Typhoniſche nicht völlig aufgehoben, daß es zwar überwunden, aber nicht vernichtet werden dürfe. „Der vollkommene und vollendete Gott — Sie wiſſen, daß mit dieſem Prädicat Horos, der als Geiſt geſetzte Gott, bezeichnet wird — dieſer Gott, ſagt Plutarch, hob den Typhon nicht völlig auf und verminderte nur das Gewaltige und Ueberſchreitende ſeiner Natur“[1]. Bemerken Sie den letztern Ausdruck: das Ueberſchreitende ſeiner Natur. Als ein ſolches aus ſeiner Schranke (ſeiner Potenz) Geſetztes haben wir ja von Anfang jenes Princip bezeichnet. „Weßhalb denn auch, fährt Plutarch fort, ein Bild des Horos in Koptos gezeigt wird, welcher in der linken Hand die Zeugungstheile des Typhon hält“. Sie wiſſen aus frühern Erklärungen ſchon, was dieſe Entmannung eines frühern Gottes in der Sprache der Mythologie bedeutet, nämlich nur, daß er der ausſchließlichen Herrſchaft entſetzt, nicht aber, daß er vernichtet werden. Ferner wird, wie ebenfalls Plutarch berichtet, in der aus der Mythologie hervorgegangenen ägyptiſchen Theologie und Philoſophie erzählt: Hermes — er iſt das höchſte, alles vereinigende Bewußtſeyn im ägyptiſchen Götterſyſtem, zugleich der Erfinder der Tonkunſt — Hermes habe dem Typhon die Sehnen durchſchnitten (ihn ſeiner Macht und Stärke beraubt), aber er habe eben dieſer dem Typhon ausgeſchnittenen Sehnen ſich als Saiten bedient; dadurch, fügt Plutarch hinzu, ſollte angezeigt werden, daß der alles in Eins fügende Geiſt aus Widerſtrebendem Einklang hervorgerufen habe; beſtimmter, meint er, wäre, zu ſagen: jene Vorſtellung zeige an, daß der alles in Eins fügende Geiſt die verderbliche Macht nicht zerſtört, ſondern ihre Stärke, ihre Energie ſelbſt zu höherem Einklang, zur Herſtellung einer alles in Harmonie auflöſenden Einheit benutzt habe. In einer andern Stelle ſagt Plutarch mit ſo viel Worten: „Ueberwältigt wurde, aber nicht hinweggeräumt Typhon“[1]. „Denn, ſetzt er hinzu, es erlaubt nicht die über die Erde waltende Gottheit, daß die der Feuchtigkeit (der Auflöſung) widerſtrebende Natur ganz hinweggeräumt werde, wohl aber abgeſpannt hat ſie dieſe der Feuchtigkeit, alſo auch zugleich der γένεσις, dem Werden, feindliche Natur, und ſie zum Nachlaſſen gebracht; indem ſie wollte, daß eine gegenſeitige Temperatur bliebe. Denn unmöglich konnte die Welt beſtehen, wenn gänzlich fehlte und völlig verſchwand das Feuerähnliche“. Plutarch drückt die philoſophiſche Wahrheit jener ägyptiſchen Lehre ſeinem Standpunkt gemäß aus, nach welchem er vorzüglich nur den phyſikaliſchen Sinn an der Mythologie hervorhebt; allein es wird Ihnen nach dem bisher ertheilten Unterricht nicht ſchwer fallen, die Anwendung von dieſer Erklärung des Plutarch auch auf die höheren, mehr als bloß phyſikaliſchen Verhältniſſe zu machen, die wir in der Mythologie ſehen, wie ja ohnehin alle phyſikaliſchen Verhältniſſe nur der Widerſchein und entfernte Abglanz der höheren, ja der höchſten, der göttlichen Verhältniſſe ſind. Auch aus dieſem Grunde alſo ſtehen — um an ein früheres Factum wieder zu erinnern — neben oder vor den großen Tempeln des Horos und anderer Götter noch jetzt kleinere Heiligthümer des Typhon, um die zuſammengezogene aber doch nicht aufgehobene, alſo um die zu dem letzten Erfolg — der Wiedergeburt eines geiſtigen Bewußtſeyns — noch immer nöthige und auch in der That mitwirkende Kraft des Typhon anzudeuten. Darum nur, weil dieſes Princip im ägyptiſchen Bewußtſeyn ſeinen Widerſtand nicht aufgibt, wegen dieſes Ausharrens im Kampf wird das ägyptiſche Bewußtſeyn auch am Ende dadurch belohnt, daß ihm der reale Gott als geiſtiger übrig bleibt, wo er als Oſiris der Unterwelt — als sui ipsius superstes — fortan als tiefſter Grund der wiedergewonnenen geiſtigen und göttlichen Welt beſteht. Dieſes Ende des Proceſſes wurde im ägyptiſchen Bewußtſeyn nicht ohne ſchmerzlichen Kampf erreicht. Der Aegypter beweint den ſterbenden Gott fortwährend, wie überhaupt ein alter Rhetor von den Aegyptern ſagt, daß ſie ihren Göttern einen ganz gleichen Tribut der Ehren und der Thränen zollen. Er klagt um den geſtorbenen Gott, allein das reale Princip iſt ihm wirklich geſtorben, d. h. es iſt ihm nicht vernichtet, nicht aufgehoben, ſondern in ein geiſtiges Weſen, in das reine A^1 verwandelt, aus Seyn in Weſen überwunden.

---

[1] Die Stelle lautet (a. a. O. c. 55): Ὁ δὲ Ὧρος οὗτος, αὐτὸς ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος, οὐκ ἀνῃρηκὼς τὸν Τυφῶνα παντάπασιν, ἀλλὰ τὸ δραστήριον καὶ ἰσχυρὸν αὐτοῦ (vgl. die Ausdrücke c. 49) παρῃρημένος. Vgl. hiezu c. 40 init. und c. 43 extr.

---

[1] Ἐκρατήθη μὲν, οὐκ ἀνῃρέθη δὲ ὁ Τυφών. a. a. O. c. 40.

Auf dem Punkt, wo wir jetzt ſtehen, handelt es ſich nur noch um den Ausgang des Proceſſes. Wenn einmal die vollſtändigen Mythologien geſetzt ſind, ſo gibt es keinen Fortſchritt mehr in eine neue und andere Mythologie; wenn es außer der, welche ſich uns darſtellte — und dieſe eben war die ägyptiſche — wenn es außer dieſer noch andere gibt, ſo können ſich dieſe von jener und ſie können ſich untereinander nur durch die Verſchiedenheit des Ausgangs unterſcheiden, den der Proceß in jeder gefunden. Zum wahren Ausgang aber gelangt nur das wahrhaft ſterbende, d. h. im Sterben ſich erhaltende, das nicht hinweggeräumte, ſondern überbleibende, durch ſein Abſcheiden nur in ſein wahres Weſen, in ſein An-ſich wieder eingeſetzte reale Princip. Dem realen Princip bleibt nur zu ſterben, d. h. ſein außer-ſich-Seyn aufzugeben, in ſich, in ſeine Potentialität zurückzutreten, es bleibt ihm nur zu ſterben, wenn die Einheit der Potenzen erhalten und hergeſtellt werden ſoll. In der letzten Einheit der Potenzen kann das erſte Princip nur noch reine, obwohl zu ſich ſelbſt zurückgekommene, alſo ſich ſelbſt beſitzende, ſich ſelbſt bewußte, in dieſem Sinn geiſtige Potenz ſeyn, die ſich von der Potenz, welche ſchlechthin der Geiſt (A^3, in der ägyptiſchen Mythologie Horos) iſt, dadurch unterſcheidet, daß ſie eben die nur zu ſich ſelbſt zurückgekommene, Geiſt gewordene, A^3 aber urſprünglich Geiſt iſt.

Den wahren Tod ſtirbt das reale Princip nur, wenn es ins Unſichtbare, Verborgene zurücktretend, ſich zum bleibenden und ewigen Grund der ganzen Einheit macht. Dieſen wahren Tod kann es nicht ſterben, wenn das Bewußtſeyn einen andern Ausweg ſucht. Dieſen andern Ausweg nimmt es, *wenn es die Einheit der Potenzen aufgibt*, wobei dieſe freilich, weil ſie einmal von den frühern Momenten her im Bewußtſeyn ſind, im Bewußtſeyn bleiben werden, aber ohne Einheit, ſo daß ſie ihre Einheit *außer* ſich, nicht *in ſich* haben. Hier alſo werden auf der einen Seite die Potenzen der bloßen Materie, dem bloßen *Stoff* nach, im Bewußtſeyn geſetzt, von der andern Seite wird ſich auch die *Einheit* im Bewußtſeyn finden, dieſe aber *für ſich*, als außer den Potenzen geſetzte. Die Einheit außer den Potenzen geſetzt wird als immateriale, ſtoffloſe erſcheinen. Sie ſollte als in den Potenzen verwirklicht erſcheinen, wie ſie im ägyptiſchen Bewußtſeyn in ihnen verwirklicht war, aber ſie wird dem Bewußtſeyn außer den Potenzen, eine bloße ideale ſeyn, die ihm nicht ſchon verwirklicht *iſt*, die es erſt zu verwirklichen hat. Erinnern *Sie* ſich, daß ſchon früher die Potenzen beſtimmt worden ſind als die bloße Materie der Exiſtenz Gottes. In der Einheit der Potenzen iſt dem Bewußtſeyn (wie wir dieß beim ägyptiſchen geſehen haben) der Gott verwirklicht und gleichſam verkörpert; wo die Einheit der Potenzen aufgegeben iſt, da tritt das Göttliche nicht in ſie als *durch* ihre Einheit verwirklicht ein, ſondern bleibt außer ihnen, gleichſam als Forderung, als körperloſe *Idee*, die dem Bewußtſeyn nicht durch einen natürlichen Proceß erzeugt iſt, die es nur durch ein übernatürliches Streben ſich reell zu machen vermag.

Dieſer Ausgang nun des Proceſſes iſt vorerſt als ein bloß möglicher gezeigt. Die nächſte Aufgabe der Philoſophie iſt immer die Möglichkeit zu erforſchen. Ob der gefundenen Möglichkeit irgend eine Wirklichkeit entſpreche, dieß iſt dann erſt durch eine weitere Forſchung zu ermitteln. So auch hier. Es genügt für den Anfang jene Art des Ausgangs, die wir inſofern eine falſche Kriſis nennen könnten, als die wahre Kriſis iſt, daß das reale Princip nicht hinweggeſchafft, aus dem gegenwärtigen Bewußtſeyn hinausgeſetzt und verdrängt werde, ſondern daß es *innerlich* überwunden werde und als ſolches gegenwärtig bleibe, zu ewigem Beſtand komme —, es genügt für den Anfang, jene Art des Ausgangs als eine *mögliche* erkannt zu haben. Ob ſie aber in irgend einer nachägyptiſchen Mythologie ſich wirklich finde, dieß kann ſich erſt durch weitere Unterſuchung zeigen. Dabei wollen wir nun ſo verfahren. Als das erſte Anzeichen dieſes Ausgangs haben wir beſtimmt, daß die Potenzen der bloßen Materie nach im Bewußtſeyn allerdings vorkommen, aber gleichſam zerſprengt, die eine außer der andern, ohne daß ſie ſich zu jener Einheit (welche nur durch ein wahrhaftes *Sterben* des realen Princips möglich iſt) verbunden hätten.

Eine ſolche Zerſprengung der Einheit, ein ſolches Außer- und bloßes Nebeneinanderſeyn der Potenzen ohne die Einheit, welche ſie im ägyptiſchen Bewußtſeyn zuſammenbindet, ein ſolches einheitsloſes, bloß der Materie oder dem Stoff nach Vorhandenſeyn der Potenzen *ſcheint* ſich nun allerdings (ich drücke mich abſichtlich ſo aus, denn man kann nicht, ſo zu ſagen, auf den erſten Blick der Sache gewiß ſeyn), aber es ſcheint ſich ein ſolches Außereinanderſeyn der Potenzen, die *inſofern* bloß noch dem Stoff nach vorhanden ſind, in der *indiſchen* Mythologie wirklich zu finden.

Das andere Anzeichen des als möglich angenommenen Ausgangs, daß nämlich die Einheit außer den Potenzen, als bloß ideale, erſt zu verwirklichende, dennoch vorhanden iſt, laſſen wir einſtweilen bei Seite, um vorläufig bloß dem erſten nachzugehen, dem Außereinanderſeyn der Potenzen ohne innere Beziehung, ohne Verſchmelzung derſelben zu einer concreten geiſtigen Einheit.

Ein ſolches nun, ſage ich, ſcheint im indiſchen Bewußtſeyn nachweislich, für welches jener heftige Kampf, den wir im ägyptiſchen fanden, eine bloße Vergangenheit geworden, in welchem wir den *Kampf ſelbſt* nicht mehr finden, ſondern nur deſſen aufgelöſte Elemente, die Elemente des Kampfs als bloße Reſultate. Allerdings nämlich ſind auch in der indiſchen Mythologie noch zu erkennen jene großen Potenzen, die wir im ägyptiſchen Bewußtſeyn als Typhon, Oſiris und Horos erkannten, jene drei Perſönlichkeiten, um die ſich alles bewegt, von denen die andern Göttern gleichſam nur das Accidentelle ſind, das Mitentſtehende. — *Brama* iſt in der indiſchen Mythologie der reale Gott, er iſt zugeſtandener Maßen der Gott des Anfangs. Aber dieſer iſt aus dem indiſchen Bewußtſeyn wie ganz zurückgetreten, ſo daß er in ihm *nur* noch als Vergangenheit vorkommt, während z. B. in der ägyptiſchen Mythologie auch der abgeſchiedene und nun vergeiſtigte, zum Oſiris gewordene Typhon zwar als Typhon eine Vergangenheit, als Oſiris aber eine Gegenwart, der bleibende Gott des höchſten, geiſtigen Bewußtſeyns iſt. Von dem indiſchen Brama müßte man das Gegentheil deſſen ſagen, was bei Plutarch von dem ägyptiſchen Typhon geſagt iſt. Man müßte von ihm ſagen: *ἀνῃρέθη, οὐκ ἐκρατήθη*, er iſt hinweggeräumt aus dem Bewußtſeyn, als gegenwärtig verdrängt und hinausgeſetzt. Typhon iſt noch immer gegenwärtig, Brama aber iſt ganz aufgegeben im indiſchen Bewußtſeyn, ein gleichſam verſchollener und vergeſſener Gott, wie daraus erhellt, daß nicht, wie dem Typhon in Aegypten, auch dem Brama noch Heiligthümer in Indien errichtet ſind, daß er bild- und tempellos verehrt wird. Er iſt der Gott, der alle Bedeutung für die Gegenwart verloren hat. Aber eben an dieſem Princip haftet das religiöſe Bewußtſeyn. Es iſt daher eine, zwar der allgemein geltenden Meinung grell entgegenſtehende, aber darum nicht minder ſtrenge Wahrheit, daß in der indiſchen Mythologie, ich ſage der Mythologie, das eigentlich religiöſe Princip am meiſten aufgegeben iſt. Jener gänzliche Mangel an Heiligthümern des Brama deutet nicht etwa, wie man ihn zu erklären verſucht hat, auf einen früheren reineren Cultus, in welchem Brama als der *an ſich* bildloſe, abſolute Gott verehrt worden wäre, er deutet auf die Schwäche des religiöſen Bewußtſeyns in Indien, die überall ſich zeigt, wo jenes *aller Religion* zu Grunde liegende, in *ihr* eben überwundene und verſöhnte (alſo der Ueberwindung und Verſöhnung bedürftige) Princip völlig ignorirt wird. Auch unter uns gibt es eine ſolche Art religiöſer oder chriſtlicher Hindus, die von dem Entgegenſtehenden, dem nicht ſeyn Sollenden und doch Seyenden, nur die Augen abzuwenden wiſſen, nicht aber ſeine

Sehnen zu Saiten verwenden, aus denen der Wohlklang vollendeter, durchgeführter Wiſſenſchaft ertönt; in denen eben darum das religiöſe Bewußtſeyn nur noch als Ahndung, Sehnſucht, unbeſtimmt und in unſicheren Tönen irrt.

In dem ägyptiſchen Bewußtſeyn verwandelt ſich der von der Welt, dem äußeren Seyn, nun wirklich abgeſchiedene, der in ſich ſelbſt überwundene, aber noch immer feſtgehaltene Gott, wie wir geſehen haben, in den Gott der Unterwelt, des unſichtbaren Reichs, und iſt als dieſer eben der Grund des ganzen höheren Bewußtſeyns, zu welchem die ägyptiſche und ſpäter auch die griechiſche Mythologie gelangt iſt. Es hängt ganz mit der Aufgegebenheit des indiſchen Bewußtſeyns zuſammen, daß *Brama* niemals als Gott der Geiſterwelt, als Herrſcher über die Abgeſchiedenen erwähnt wird, wie der zum milden, wohlwollenden Oſiris überwundene Typhon, in Bezug auf welchen noch in der Ptolemäerzeit auf ägyptiſchen Sarkophagen Freunde Verſtorbener ihnen nachrufen: Εὐψύχει μετὰ τοῦ Ὀσίριδος: Lebe ſelig mit dem Oſiris! In den zahlreichen wenigſtens durch Ueberſetzungen und Auszügen bekannten indiſchen Schriften müßte ſich doch irgend eine Spur einer ſolchen Vorſtellung des Brama finden; nur eine einzige dieſer Art habe ich bei Creuzer bemerkt, der verſichert, die Miſſionarien wollen davon, daß Brama in der Verehrung der jetzigen Hindus ſo ganz in den Hintergrund geſtellt iſt, die Urſache in der herrſchenden Meinung finden, als habe Brama nur über die Glückſeligkeiten des *andern* Lebens zu verfügen. Dieſes ſoll alſo nach der Angabe der Miſſionarien herrſchende Meinung in Indien ſeyn. Nun iſt es aber 1) ſchon ſehr auffallend, daß man einem Gott darum keine Verehrung erzeige, weil er über die Seligkeiten des künftigen Lebens zu verfügen hat. Man ſollte meinen, ein das gegenwärtige Leben als ſo [illegible]ſelig empfindendes Volk müßte gerade einem ſolchen Gott eine vorzügliche Verehrung erweiſen, oder es müßte einem ſolchen Gott doch wenigſtens einen *Theil* oder eine Art von Verehrung zuwenden. 2) Dieſer ganze Ausdruck Glückſeligkeiten des andern Lebens iſt nicht recht indiſch. Denn der große Theil der Indier, das eigentliche Volk, glaubt allgemein an die Seelenwanderung als ein unvermeidliches Schickſal, und dieſe, die ihn in „des Seyns ſchreckliche Welt", in den Kreis dieſes nach ſeiner Meinung unſeligen Seyns immer wieder zurückführt, ſieht es nicht als Seligkeit an. Man hört ſchon an dem Ausdruck „anderes Leben" den chriſtlichen Miſſionar. 3) Zufolge einer Angabe in Niebuhrs Reiſe nach Arabien iſt es nach dem Glauben der Indier vielmehr Mahadewa, d. h. Schiwa, den wir bald näher werden kennen lernen, und der unter vielen andern Namen auch dieſen führt, der für die menſchliche Seele nach dem Tod zu ſorgen hat. Indem ich nachforſchte, woher Creuzer jene Notiz genommen habe, fand ich, daß er ſie bloß aus dem Bericht Eines Miſſionars, nämlich des Engländers Ward, genommen habe, deſſen Werk über den gegenwärtigen Zuſtand der Religion in Induſtan auch in Deutſchland bekannt geworden iſt. Nachdem nun, was Creuzer von Miſſionarien in der Mehrzahl ſagt, auf die Auktorität eines einz'gen zurückgeführt iſt, glaube ich wohl die Meinung äußern zu dürfen, daß erſt die Frage des Miſſionars einen Braminen oder Pandit (= indiſcher Gelehrter), der den wahren Grund dieſer Ausſchließung des Brama von jedem öffentlichen Cultus entweder nicht angeben wollte oder, was wahrſcheinlicher iſt, nicht konnte, veranlaßte eine Antwort zu geben, wie er ſie einem chriſtlichen Miſſionar angemeſſen glauben konnte. Wie täuſchend und nach den Menſchen, die ſie vor ſich haben, berechnet oft die Antworten dieſer Braminen oder Pandits ſind, iſt hinlänglich bekannt, und hat unter andern Kapitän Wilford zu ſeinem größten Nachtheil erfahren, dem ſie auf ſeine wißbegierigen Fragen, nachdem ſie ihm erſt abgelauſcht hatten, wo er hinauswollte, ganz nach Wunſch antworteten, ſo wie er es gern hörte, und ſogar in Schriften, die ſie ihm vorlegten, Stellen in ſeinem Sinn verfälſchten.

Eine andere Erklärung des Umſtands, daß dem Brama in Indien keine Art von öffentlicher Verehrung gewidmet iſt, wird darin geſucht: Brama ſey der Gott einer anderen, reineren und urſprünglichen, in Indien aber verſchwundenen Religion, die nur noch im Gedächtniß des Volks ohne alle wirkliche Anhänglichkeit lebe. Man belegt dieſe Religion mit dem Namen des reinen Bramaismus, den man mit dem reinen

Cultus der Erzväter, mit der ſogenannten Abrahamiſchen Religion vergleichen wollte (einige mit zufälligen Gleichlauten ſpielende Gelehrte wollten ſogar zwiſchen den Namen Brama und Abraham ſelbſt einen Bezug ſehen und den Abraham als einen Braminen jener reinen Urreligion betrachtet wiſſen). Dieſer Meinung, welche in dem Brama den verdrängten Gott einer urſprünglich reineren, aber durch den ſpäteren ausſchweifenden Polytheismus in Vergeſſenheit gebrachten Religion ſucht, widerſprechen 1) die Vedas, in denen ſich doch Spuren dieſer reinen bramaniſchen Religion finden müßten. Ob dieß der Fall wird ſich uns in der Folge zeigen. Es widerſpricht dieſer Meinung 2) auch Folgendes. Der Gott, durch den eigentlich in dem größten Theil Indiens Brama verdrängt iſt, iſt Schiwa. Nun wird aber Schiwa nicht gedacht oder vorgeſtellt als der Gott einer anderen, mit Brama nichts gemein habenden Religion; überall ſetzt vielmehr Schiwa den Brama voraus, beide werden doch nur als relativ verſchiedene Potenzen einer und derſelben Religion betrachtet, wie ſchon die indiſchen Trimurtibilder zeigen, die beide nicht auf ſolche Weiſe vereinigen könnten, wenn ſie zwei abſolut entgegengeſetzte Götter wären, der eine der Gott einer reinen Urreligion, der andere der Gott der ausſchweifenden polytheiſtiſchen, von der Indien jetzt erfüllt iſt.

Ich ſehe mich hiedurch von ſelbſt auf die zweite Potenz der indiſchen Mythologie geführt, welche eben Schiwa iſt. Schiwa iſt der Gott des allgemeinen Orgiasmus. „Wenn im ägyptiſchen Bewußtſeyn noch immer der reale Gott vo[illegible]t, dieſer aber im indiſchen Bewußtſeyn ein verſchollener iſt,“ ſo folgt daraus von ſelbſt, daß das indiſche ganz dem Schiwa hingegeben iſt. Die eigentliche indiſche Religion iſt im Grunde nur Schiwaismus. Indeß herrſcht auch über Schiwa großes Mißverſtändniß. Gemeinhin wird er unbeſtimmter und allgemeiner Weiſe als das zerſtörende Princip erklärt. Dabei wird aber nicht beſtimmt, worauf ſich die zerſtörende Wirkung beziehe. Man könnte nach dieſem Begriff auch wohl Erdbeben, vulkaniſche Ausbrüche, die Länder und Städte verwüſten, oder Meeresfluthen, die feſtes Land verſchlingen, als Wirkungen des Schiwa anſehen. Aber davon iſt die indiſche Vorſtellung weit entfernt, Wirkungen, welche das ägyptiſche Bewußtſeyn dem Typhon zuſchreiben würde, dem Schiwa beizulegen. Gewöhnlich ſucht man nun den Schiwa als göttliche Potenz dadurch zu erklären, daß man ſagt: in der Natur ſey ein ſteter Wechſel von Entſtehen und Vergehen, die Schöpfung werde beſtändig erneuert; indem die eine untergeht, entſteht eine andere; Schiwa ſey alſo der zerſtörende und dadurch immer Neues ſchaffende Gott. Dieſe Vorſtellung liegt freilich noch der Wahrheit am nächſten, aber die rechte iſt ſie doch nicht. Ein gänzlicher Mißverſtand liegt aber in dem Urtheil Fr. Schlegels, der in ſeiner Philoſophie der Geſchichte nicht genug ſeinen Abſcheu darüber ausdrücken kann, daß das indiſche Bewußtſeyn eine zerſtörende Urkraft, das Princip des Böſen, den Gott des Todes in die Gottheit ſelbſt aufgenommen habe. Nicht alles Zerſtörende iſt darum auch gleich böſes Princip. Es rühmt ſich wohl mancher ein Conſervativer zu ſeyn, als wäre dieß für ſich ſchon etwas Vortreffliches. Es fragt ſich aber, was conſervirt werden ſoll. Denn wer das Schlechte oder Verderbliche conſerviren wollte, hätte ſich deſſen nicht zu rühmen. So hier; wenn ein Princip, wo nicht das Böſe ſelbſt, doch das der menſchlichen Freiheit Widerſtrebende verzehrt, ſo iſt es ja ſelbſt eine wohlthätige Kraft, eine Art von gutem Princip. Das nun aber, worauf Schiwa ſich unmittelbar bezieht, iſt nur Brama. Wir werden alſo mit Recht ſagen: er ſey eben der Zerſtörer des Brama ſelbſt, wie durch die Form die reine Materie zerſtört wird[1]. Dieſe Annahme, daß ſich die zerſtörende, d. h. eben negirende Eigenſchaft des S[illegible] auf den Brama bezieht, iſt eine natürliche Folge der urſprünglichen Stellung der Potenzen, nach welcher die zweite immer die negirende der erſten, die dritte die durch dieſe Negation der erſten vermittelte iſt.

Eine dritte Potenz (= der als ſolche ſeyende Geiſt) findet ſich nun allerdings auch im indiſchen Bewußtſeyn. Dieſe dritte Perſon der indiſchen Triad iſt Wiſchnu. Aber dieſe dritte Potenz iſt im indiſchen Bewußtſeyn nur als eine beſtrittene Erſcheinung. Die Anhänger des Wiſchnu bilden nur eine Sekte in Indien, die mit den Anhängern des Schiwa in beſtändigem Streit lebt, und ſelbſt blutige Kämpfe beſtanden hat. Nur inſofern, nämlich in dieſem Gegenſatz, wird denn auch der Schiwaismus zur Sekte; denn eigentlich iſt er die allgemein herrſchende Religion, der das gemeine Volk insbeſondere gänzlich ergeben iſt. Aber auch von den Anhängern des Wiſchnu iſt Schiwa nicht etwa als ein, wenn auch untergeordneter, Gegenſtand der Verehrung zugelaſſen, ſondern ſie ſchließen ihn aus, ebenſo wie ihrerſeits die Schiwaiten von dem Wiſchnu nichts wiſſen wollen. Jeder dieſer Sekten iſt ihr Gott der höchſte, aber eben darum auch nur ein einſeitiger Gott. Zur wahren All-einheit (obgleich alle Elemente derſelben vorhanden ſind) kommt es alſo nicht, ſondern Brama wird eigentlich gar nicht verehrt, dieſer allein ſcheint keine Anhänger zu haben (obgleich ſich die Braminen oder Brahmanen von ihm nennen; warum und inwiefern dieß, werde ich in der Folge beantworten), Brama alſo wird eigentlich gar nicht, und von den beiden andern Dewtas (ſo werden dieſe drei Perſönlichkeiten genannt — deitates — Gottheiten) wird Schiwa und Wiſchnu jeder beſonders, ja der eine im Gegenſatz mit dem andern verehrt, ſo daß, wie geſagt, die Anhänger des einen die des andern ausſchließen und verfolgen. Hieraus erhellt alſo, daß die indiſche Mythologie in ſich wirklich das Moment einer völligen Auflöſung und Zerſprengung der Einheit und alſo auch des geiſtigen Bewußtſeyns darſtellt. Dieſes geiſtige Bewußtſeyn iſt in Indien nicht in, ſondern außer der Mythologie. Es iſt der Philoſophismus in der exoteriſchen Geſtalt. Denn was einige Freunde Indiens und indiſcher Weisheit gewöhnlich vorgeben von einem über die drei Dewtas erhabenen Gott, Parabrahma genannt, welcher nur der ſchlechthin Eine und abſolute ſeyn ſoll, beruht lediglich auf der Autorität des bekannten Karmeliter Fra Paolino di St. Bartolomeo, deſſen Unzuverläſſigkeit hinlänglich bekannt iſt. Vielleicht iſt ſogar das Wort Parabrahma die ungeſchickte

---

[1] Zerſtörer — nicht des Brama, wie er jetzt iſt, und der allen Widerſtand aufgegeben hat, der gleichſam nur noch als widerſtandloſe Materie des Schiwa exiſtirt, ſondern des Brama, wie er im nichtindiſchen Bewußtſeyn war. Die Schädel, die in den Abbildungen des Schiwa in Form einer Schnur ſeinen Hals umgeben, eben dieſe ſind nur die aneinander gereihten Schädel zerſtörter Bramas, d. h. zerſtörter früherer Formen des Brama.

Erfindung eines Braminen oder Fakirs, dem der Miſſionar ſeine drei Götter vorwarf, und der ihn mit dieſem leicht zuſammengeſetzten Wort nur ſchnell abfertigte. Es iſt vorerſt überhaupt nicht die Frage, wie etwa indiſche Philoſophie und Theologie jene Zerriſſenheit des Bewußtſeyns wieder aufzuheben oder zu heilen geſucht habe. Großentheils iſt dieß dadurch geſchehen, daß ſie eben Eine der Dejotas, z. B. den Wiſchnu mit allen Attributen des höchſten, des all-einigen Gottes ausgeſtattet oder dieſen einzelnen zum abſoluten zu ſteigern, zu erweitern geſucht haben.

Ein anderes, was man gewöhnlich erwähnt, iſt, daß in indiſchen Schriften ſtatt des Maskulinums Brahmâ (wie es eigentlich ausgeſprochen werden muß) das Neutrum Bram, welches τὸ Θεῖον, die reine Gottheit ſelbſt, von der die drei Dejotas nur die einzelnen Erſcheinungen oder Repräſentanten ſeyn ſollen, gebraucht werde. Von Brahmâ iſt freilich nicht zu leugnen, daß er nur eine der drei Perſönlichkeiten ſey, im Bram glaubt man dagegen die abſolute Gottheit nachweiſen zu können, ja A. W. Schlegel behauptet, 1) das Neutrum ſey älter, was wahrſcheinlich heißen ſoll, es komme in ſehr alten Schriften vor (aber das beweiſt nichts; die indiſche Religion ſelbſt iſt älter als alle indiſchen Schriften), 2) aus dem Gebrauch jenes Neutrums ſey der Schluß zu ziehen, daß nicht bloß die Vielgötterei und Mythologie, ſondern auch der Anthropomorphismus der indiſchen Vorſtellungen (worunter Schlegel, wie man aus dem Zuſammenhang ſieht, vorzüglich die Vorſtellung Gottes als eines perſönlichen verſteht) ſpätere Zuthaten ſeyen, und der ältere Brahmanismus vielmehr die reine Verehrung des göttlichen Weſens gelehrt habe. Das göttliche Weſen iſt hier der Gegenſatz von dem perſönlichen Gott, wie ja auch bei uns Seichten Anſtand nehmen von Gott zu ſprechen und ſtatt deſſen das Göttliche oder die Gottheit ſagen, was ihnen ein ganz abſtrakter Begriff iſt. Nach meinen Ihnen bekannten Grundſätzen kann ich hierin nicht einſtimmen. Ich ſehe jenes Neutrum als das Kennzeichen einer Philoſophie an, von der Art, wie ſie ſich zum Beiſpiel in der Bhagvatgita findet, wo dieſes Neutrum ſehr häufig gebraucht wird, als eine Auskunft, das Neutrum an die Stelle des verlorenen Gottes zu setzen, der als persönlicher dem Indier allerdings nur ein beschränkter, nur entweder Brama oder Schiwa oder Wischnu ist.

Noch habe ich mich über die Ordnung zu erklären, in welcher ich die drei Dewetas gestellt habe. In den meisten, vielleicht in allen Büchern werden Sie eine andere finden, Wischnu nämlich vor Schiwa, so daß dieser die dritte oder letzte, Wischnu die zweite Person der indischen Trias ist. Allein diese Verschiedenheit der Stellung und der Aufeinanderfolge beruht in der That nur auf einem Mißverstand. Nämlich in Indien selbst stehen sich die Anhänger des Schiwa und Wischnu entgegen; natürlich, daß jene sich weigern, die Superiorität von diesem anzuerkennen, und daß umgekehrt die Anhänger des Wischnu behaupten, dieser sey höher als Schiwa. An einem Ort Indiens selbst, in Trewattam, findet sich ein Bild, in welchem Brama die Wage hält und Schiwa und Wischnu gegen einander wiegt. Wischnus Schale aber sinkt tief, die des Schiwa steigt hoch in die Luft. So können denn manche wohl den Wischnu auch vor dem Schiwa aufzählen. Wird doch neuerdings von einigen französischen Schriftstellern Brama, weil er allerdings dem Schiwa und Wischnu untergeordnet ist, Brama selbst als eine Emanation des Wischnu, und dieser nicht bloß als der höchste, sondern auch als der erste von den dreien vorgestellt. Allein dieß ist eine völlige Entstellung. Brama bleibt immer der Erste, der Anfang und der Quell, der von dem alles ausgeht, Wischnu ist allerdings der, in dem sich alles endet, und der insofern der höchste ist, aber daraus folgt nicht, daß er auch der alles anfangende, und ebensowenig, daß er auch vor Schiwa zu setzen sey.

Zur nähern Rechtfertigung der von mir gewählten Stellung der drei Dewetas, zum Beweis, daß sie von den Denkenden unter den Indiern selbst in dieser Ordnung und Aufeinanderfolge gedacht werden, soll mir aber ein indisches Philosophem dienen, nämlich die Lehre indischer Philosophen von den drei Eigenschaften und Qualitäten, die sie als unzertrennbar ansehen, deren Zusammenfassung darum Trigunata genannt wird. Nun wird aber immer jede der drei Persönlichkeiten

(Brama, Schiwa, Wischnu) einer jener Grundqualitäten parallel gesetzt. Diese drei Qualitäten oder diese drei Regionen, in welche nach jener indischen Lehre alles Daseyn sich scheidet, sind folgende: 1) die Welt der reinen Wahrheit oder des reinen Lichts, 2) die mittlere Region des Scheins und der Täuschung, 3) die Region der Finsterniß; (in dieser Ordnung werden sie gewöhnlich vorgetragen). Unter diesen wird nun die letzte, die Region der Finsterniß, dem Schiwa zugeeignet. Hierauf beruft sich nun unter andern auch Fr. Schlegel, um außer der indischen Mythologie auch die indische Philosophie zu schelten, daß sie das gerade Princip der Zerstörung und des Verderbens, welches zugleich Princip [illegible] Finsterniß sey, schlimmer Weise in das Bild, die Grundvorstellung [illegible] nannten Gottheit mit aufgenommen habe. Allein die Sache ver[illegible] sich ganz anders. Ein Anhänger der Emanationsvorstellung kön[illegible] in jenem Theorem den Sinn finden wollen, aus der Region der reinen Wahrheit fließe die Welt stufenweise durch die Region des Scheins in die der Finsterniß. Der indische Gedanke liegt um vieles tiefer, und es möchte dieser Gelehrte eine Stelle, die auch mir wohl bekannt ist, zwar nicht unrichtig übersetzt, doch vollständig sehr unrichtig verstanden haben. Es dürfte nicht überflüssig seyn, den wahren Sinn zu erklären.

Allerdings also unterscheidet die Lehre der Vedas, die aber bereits eben schon eine philosophische oder speculative ist, diese schon speculative Lehre also unterscheidet drei Eigenschaften oder Gunas, die sie den drei Dewtas zueignet, Raja, Tama, Satwa.

Die Eigenschaft des Brama ist Raja. Nach W. v. Humboldt sind es Thätigkeit, Feuer der Leidenschaft, Kühnheit des Entschlusses, die der Raja angehören. Könige und Helden sind mit ihr ausgestattet: aber immer ist ihr etwas in die Tiefe und zur Erde Herabziehendes beigemischt, das sie von der stillen Größe der reinen Wahrheit unterscheidet. Die von der Raja Hingerissenen lieben alles Große, Gewaltige, Glänzende, aber sie verfolgen auch den Schein, und sind von der Mannichfaltigkeit der Welt, der Wirkung der Maja (ἀπάτη), befangen. Aus dieser Erklärung erhellt also, daß im Begriff der Raja auch ein Seyn gedacht wird, aber nicht der Begriff des ruhigen, über ſich ſelbſt beruhigten, ſondern gleichſam des leidenſchaftlichen, in einem gewaltſamen Wollen beſtehenden Seyns. Nun aber eben dieſes iſt das erſte Seyn, und das erſte Seyn kann, wie ich ausführlich gezeigt habe, kein anderes ſeyn, als das eines blinden, unmittelbaren und eben darum zugleich heftigen und beſinnungsloſen Wollens. Inwiefern nun Brama die erſte göttliche Geſtalt, d. h. diejenige Geſtalt der Gottheit iſt, durch die ſie des unmittelbaren Seyns fähig iſt, ſo begreift es ſich, wenn die indiſche Philoſophie ſagt: die Eigenſchaft des Brama ſey Raja. Und wenn dieſes erſte, dieſes unmittelbare Seyn zugleich der Anfang und der Grund alles Schaffens iſt, ſo kann man ſagen: Raja ſey gleichſam die erſte Begier, die Leidenſchaft des Schaffens in Brama. Weil nun aber keine Leidenſchaft ohne Alteration gedacht werden kann, und das auf ſolche Art Wollende und demnach Seyende nothwendig zugleich ſich ſelbſt ungleich wird, ſo können wir dieſes Seyn auch das bloß ſcheinbare nennen. So viel von der Eigenſchaft der Raja. Brama iſt der das bloß ſcheinbare Seyn wirkende und hervorbringende, das nicht das wahre iſt, ſondern das ſeinem Weſen entfremdete.

Die Eigenſchaft des Schiwa iſt Tama. Dieß bedeutet nun allerdings Dunkel und Finſterniß. Aber ſollte dieß nicht, vielleicht ſelbſt im indiſchen Original ſchon, nur ein bildlicher Ausdruck ſeyn, um die negative, die negirende Eigenſchaft des Schiwa zu bezeichnen, und ſollte daher die wahre Aufeinanderfolge nicht dieſe ſeyn? Brama iſt der den Schein, das bloße ſcheinbare Seyn ſetzende Gott, Schiwa der Zerſtörer des Scheins, die Negation des Falſchen, des nicht eigentlich ſeyn ſollenden Seyns. Nimmt man dieſe Erklärung an, daß nämlich die Eigenſchaft der Dunkelheit in Schiwa nur ſeine negirende Eigenſchaft bedeute, ſo hängt nach dieſer Anſicht alles wirklich philoſophiſch zuſammen, während man nach der andern Erklärung gar keinen Zuſammenhang mit Sinn ſieht, und doch iſt hier von indiſchen Philoſophen die Rede, die an feinem Scharfſinn mit den Philoſophen aller Zeiten und Völker wetteifern können. Soll man unter dem Dunkel und der Finſterniß dasjenige verſtehen, was ſelbſt noch unter dem Schein iſt, ſo wäre dieß gar nichts, und könnte, weil es nichts iſt, auch nicht producirt und gewirkt werden. Auch wäre, wenn man die Stufenfolge ſo annähme, a) als unterſte Region das was völlig nichts iſt, reine Finſterniß, b) als zweite der Schein, c) als dritte (wie wir gleich hören werden) die Wahrheit, ein unmittelbarer Uebergang vom Schein zur Wahrheit; — aber ein ſolcher iſt unmöglich; es gibt keinen Uebergang von dem Reich des Scheins in das der Wahrheit als durch Vernichtung des Scheins; durch die dritte oder höchſte Eigenſchaft, welche dem Wiſchnu zugeſchrieben wird, iſt alſo eine vermittelnde gefordert. Dieſe mittlere, vermittelnde kann aber nur inſofern Dunkelheit oder Finſterniß ſeyn, inwiefern allerdings, wenn der Schein, das ſcheinbare Seyn vernichtet wird, zuerſt Dunkelheit entſteht, ſo lange nämlich, bis das höhere, das wahre Seyn aufgegangen iſt, oder eine Art von Dämmerung, da das Licht, was den Schein von ſich wirft, vergangen und das höhere noch nicht aufgegangen iſt. In der That iſt Tamas = Dämmerung. Alſo Schiwa Gott der Dämmerung, weil, was nur bis zu ihm, noch nicht bis zur vollen Wahrheit gelangt iſt.

Die dritte Guna oder Eigenſchaft iſt nämlich nach der Vedalehre Satwa, ein Wort, das nach einer Erklärung W. v. Humboldts das Seyn bedeutet, aber, wohl zu merken, das Seyn in dem Sinn, in welchem es frei von allem Mangel, oder, wie er bezeichnender ſagt, von allem Nichtſeyn, durchaus real iſt, und daher in der Erkenntniß zur Wahrheit wird. Inwiefern nun dieſe dritte Eigenſchaft die der dritten Perſönlichkeit, des Wiſchnu, iſt, ſo iſt die Aufeinanderfolge ganz die unſeren erſten Begriffen gemäße. Nämlich das zuerſt Geſetzte iſt das nicht als ſolches (ſondern als ein anderes) ſeyende Weſen. Das Nächſtfolgende iſt das Weſen im Gegenſatz gegen das nicht-als-ſolches-Seyende. Inſofern es Gegenſatz des nicht-als-ſolches, nicht wahrhaft ſeyenden Weſens iſt, ſoweit iſt es zwar an ſich das wahrhaft ſeyende, aber weil es im Gegenſatz und in der Wirkung gegen das falſche Seyn noch außer ſich ſelbſt geſetzt iſt, inſofern kann es doch nicht Anſpruch machen, das als ſolches, d. h. das wahrhaft ſeyende Weſen zu ſeyn.

Wohl aber wird durch Negation des Scheins, durch Negation des nicht-als ſolchen geſetzten Weſens das als ſolches Seyende erſt möglich und wirklich geſetzt. Dieſes Dritte wäre dann das aus der Zerſtörung des erſten Erhaltene, inſofern käme denn hier der Begriff des Erhaltens herein. Wiſchnu iſt der das wahre Seyn aus dem Schein und aus der Negation deſſelben Rettende, d. h. Erhaltende. Die Wahrheit kann nicht das Unmittelbare ſeyn. Denn alles unmittelbare Seyn iſt nicht denkbar als in Folge eines Herausgehens des Weſens aus ſich ſelbſt, d. h. vermöge eines Anders- und Sich-ungleich-Werdens, und dennoch muß und ſoll es zum Seyn kommen. Es bleibt alſo nichts übrig, als daß das unwahre Seyende (das im Seyn ſich ſelbſt ungleich Seyende) ſey. Dieß iſt conditio sine qua non des wahren Seyns. Es iſt nicht das, was wir wollen, aber es iſt der nothwendige, unvermeidliche, unumgängliche Anfang. Das erſte Seyn kann nur das täuſchende ſeyn. Aber dieſem folgt unmittelbar, jedoch als eine andere, von ihm nothwendig geſchiedene Potenz, die das unwahre Seyn wieder aufhebende, es ins Weſen zurückführende, wo es dann erſt als das nicht Seyende Iſt (geſetzt, befeſtigt iſt), das nicht Seyn — das Weſen — iſt ihm zum Seyn geworden. Die Sinnenwelt iſt nach der indiſchen Lehre in der Maja empfangen, d. h. ſie iſt ihrem letzten Grund nach bloß Illuſion, Täuſchung, und hat ein bloß chimäriſches, vorübergehendes Seyn (Erſcheinung). In dem Verhältniß nun, als das unrechte Seyn in ihr überwunden wird, im Verhältniß der Reduktion auf das Weſen, nimmt die Welt Wahrheit wieder an — aber das Seyn aller ſinnlichen Dinge bleibt immer ein aus Schein und Weſen, aus Täuſchung und Wahrheit Gemiſchtes und zugleich Gewebenes (Dämmerndes). Allein nicht bloß in dieſem Sinn geht Wahrheit aus der Täuſchung hervor, ſondern, indem das nicht eigentlich Seyende in ſein nicht Seyn zurücktritt, wird an ſeiner Statt das gewiſſe Weſen als nun erſt erfüllt, wirklich Seyend geſetzt, und auf andere Art als durch dieſe Vermittlung kann es gar nicht geſetzt werden. Nur aus der zerſtörten Täuſchung geht die Wahrheit hervor, nämlich die ſchwebende, als ſolche erkannte, befeſtigte und nun auch unwiderruflich geſetzte Wahrheit.

Auf dieſe Art hängt nun alle die indiſche Trias auch philoſophiſch oder logiſch aufs genaueſte zuſammen, und indem hier dem Wiſchnu Satwa, das wahre Seyn, in dem nichts mehr von Täuſchung iſt, zugeeignet iſt, ſo kann ich nicht umhin zu bemerken, daß der Name Wiſchnu ſelbſt unſtreitig mit jener Wurzel zuſammenhängt, die in mehreren Sprachen Seyn bedeutet, von der ſich ſelbſt das lateiniſche Est, wie das deutſche Iſt herſchreibt, im Hebräiſchen יֵשׁ (Stammwort יָשָׁה), wovon תּוּשִׁיָּה, welches ebenfalls zugleich Weſentlichkeit und Wahrheit bedeutet. Es könnte nicht meine Abſicht ſeyn, die indiſchen Götternamen aus dem Hebräiſchen herzuleiten. Solche Ableitungen ſind in der That zu eng für den gegenwärtigen Standpunkt der Sprachvergleichung und Sprachforſchung. Inzwiſchen habe ich öfter bei Sanskrit-Gelehrten, die ich alle Urſache hatte für ſehr gut unterrichtet zu halten, mich erkundigt, ob die Namen Brama, Schiwa, Wiſchnu in der indiſchen Sprache eine Etymologie darbieten, und darauf immer eine verneinende Antwort erhalten. Wenn nun dieß der Fall, ſo würden die drei Namen einer ältern Formation angehören, als dem Sanskrit, das nach der wahren Chronologie der Sprachbildung im Grunde nicht älter als das Griechiſche iſt, — einer wie hebräiſche Worte auch im Sanskrit enthalten ſind; der hebräiſchen. Es wäre nicht ſchwer, in dieſer die jenen drei Namen entſprechenden Grundwörter und Grundbegriffe zu entdecken. Oder wäre es nicht wirklich ſehr wahrſcheinlich, den Namen Brama als Hervorbringens des tiefen Sinnes mit dem hebräiſchen בָּרָא in Verbindung zu bringen, was ungeachtet des auch im Hebräiſchen ſpäterhin ſchwankenden Sprachgebrauchs doch urſprünglich und in der älteſten Sprache offenbar die Hervorbringung des tiefen Sinnes bedeutet hat? Denn deutlich wird es ja ſo im Anfang der Geneſis gebraucht, wo auf das: Im Anfang ſchuf: בָּרָא, Gott Himmel und Erde, unmittelbar folgt: die Erde war tohu vabohu d. h. formloſe Maſſe. Der Name Schiwa erinnert aber ebenſo beſtimmt an jene hebräiſche Wortfamilie, zu welcher auch יָשַׁע gehört, und Schiwa wäre demnach der die Schöpfung aus der Enge ins Weite, in die Mannichfaltigkeit des Seyns führt. — Man hat neben der Menge von Grund-

Wörtern, die das Sanskrit mit dem Griechiſchen ſowie mit den germaniſchen Sprachen gemein hat, längſt auch ſolche gefunden, die es noch mit dem Hebräiſchen gemein hat. Der Name der Vedas ſelbſt, der heilige Wiſſenſchaft enthaltenden, von Brama ſelbſt geoffenbarten Bücher, iſt ein Beweis davon. Der Name hängt im Indiſchen mit einem Wort zuſammen, das wiſſen bedeutet, alſo mit dem hebräiſchen ידע (wovon vêda eine bloße Dialekt-Verſchiedenheit iſt), ſowie dem lateiniſchen videre, *εἴδειν*, eins iſt. Demnach gehört auch das deutſche Wiſſen einer Familie an, die ſich aus der Urzeit erhalten. Dieß wollte ich nicht ſowohl der gegenwärtigen Unterſuchung, als künftiger Erörterung halber anführen. Hier kam es nur darauf an zu zeigen, wie Schiwa, obgleich die Zerſtörung, ja ſelbſt die Tod verhängende Potenz, oder als der das Dunkel in der Erkenntniß durch Vernichtung des Scheins Bewirkende, gleichwohl ſeinen Platz in der indiſchen Gottheit haben konnte, ohne daß man deßwegen in jenes Urtheil einzuſtimmen brauchte, das hierin etwas beſonders Dämoniſches der indiſchen Mythologie erkennen wollte.

Es kam darauf an, uns der Stellung und damit der Bedeutung der drei großen Potenzen zu verſichern, die ſich im indiſchen Bewußtſeyn nur noch als Reſultate finden. In Bezug auf dieſe, auch von Seiten der indiſchen Philoſophie beſtätigte Stellung will ich nur noch erwähnen, daß in bildlichen Darſtellungen Wiſchnu im Verhältniß zu Schiwa ſtets als der jüngere von Geſtalt und Antlitz dargeſtellt iſt. Hinſichtlich der Bedeutung will ich anführen, daß in dem koloſſalen, 13 Fuß hohen Bruſtbild in den unterirdiſchen Felſentempeln auf Elephante, welches ſchon Niebuhr für eine Darſtellung der indiſchen Trias erklärt, Wiſchnu mit reichem Haarſchmuck (Zeichen der Jugendlichkeit), in der einen Hand eine Blume, in der andern eine dem Granatapfel ähnliche Frucht, an einem Knöchel einen Ring trägt, — die Blume in der einen, die Frucht in der andern Hand bezeichnet ihn als den Gott der Vollendung, wohin auch der Ring gedeutet werden könnte.

Nachdem wir uns der indiſchen Trias verſichert haben, müſſen wir bemerken, daß in dieſer allein die indiſche Mythologie nicht beſteht.

Bemerken Sie überhaupt, daß es vorerſt nur um das Material zu thun iſt. Es kommt alſo jetzt darauf an, auch die übrigen Beſtandtheile zu zeigen.

Eine Darſtellung der indiſchen Mythologie iſt zum Theil auch darum ſchwierig, weil man dieſe dabei als eine wirkliche Einheit vorausſetzt. Allein dieſelben Momente des mythologiſchen Proceſſes, die wir ſonſt an einzelne Völker vertheilt fanden, ſcheinen ſich unter dem Einen Volk der Indier nur an verſchiedene Organe vertheilt zu haben, ſo daß man ſagen kann: es exiſtire in Indien nicht Eine Religion oder Eine Mythologie, ſondern wirklich verſchiedene Religionen und verſchiedene Mythologien, hierin eben liege der tiefſte Grund des indiſchen Kaſtenunterſchieds. Etwas Aehnliches freilich in Griechenland auch. Gewiſſe verſchollene Religionen einer älteren Zeit ſind noch in einzelnen Gegenden oder Volkskreiſen übrig. Doch kannte Griechenland keine Kaſten. In Indien dagegen ſind eben durch dieſen Unterſchied jene Momente gleichſam verewigt. So ſcheint ſich der frühere Moment, den wir in dem allgemeinen Fortſchritt durch Urania bezeichneten — jener Moment, wo der zuvor männliche Gott weiblich wird —, dieſer Moment ſcheint ſich ganz in der — übrigens in Indien ſelbſt verachteten — Secte der Saktas niedergelegt zu haben, von der Colebrooke[1] behauptet, daß ſie ausſchließliche Verehrer der weiblichen Gottheit, nämlich der dem Schiwa entſprechenden weiblichen Gottheit, der Bhavani, ſeyen. Von dieſer Secte ſcheinen die Saivas unterſchieden zu ſeyn, von denen geſagt wird, daß ſie den Schiwa und die Bhavani zugleich verehren. Die Anhänger jener die weibliche Gottheit ausſchließlich verehrenden Secte ſind in Indien ſelbſt in keiner minderen Geringſchätzung, als in Griechenland die ſogenannten Metragyrten, die Bettelprieſter der Kybele, oder die Prieſter des Zeus Sabazios. Das Auszeichnende der letzten Secte — der Saivas — iſt die ausſchweifende Verehrung des Lingam, d. h. des Symbols der vereinigten Zeugungsglieder beider Geſchlechter. Insbeſondere aber läßt ſich aus der alle Vorſtellung überſteigenden Schamloſigkeit und Unzüchtigkeit der die Tempelwände in Elephante bedeckenden

---

[1] Asiat. Res. VII, 281.

Bilder ſchließen, daß hier der erſte Schiwa dargeſtellt iſt, der Schiwa in ſeiner erſten Erſcheinung (wo er dem *Dionyſos*, der der Urania parallel iſt, oder dem Zeus Sabazios der Griechen entſpricht). Alle früheren Formationen erſcheinen daher in der indiſchen Mythologie noch, zugleich mit den ſpätern, doch dieſen untergeordnet. Denn z. B. die Anhänger dieſer, vorzüglich der Verehrung des Lingam ergebenen Sekte finden ſich ausſchließlich nur noch in der unterſten Klaſſe des Volks, den ſogenannten Tſchandalas. Uebrigens unterſcheiden dieſe ſich ſelbſt wieder, wie Colebrooke anführt, nach einem decenten und einem indecenten Cultus, oder, wie ſie auch ſagen, nach einem Weg rechts und einem Weg links. Der Weg rechts iſt der Weg vorwärts, der in einen höhern Moment des mythologiſchen Proceſſes fortſchreitende. Die Anhänger des indecenten Cultus verbergen ſich ſelbſt und machen nicht öffentlich Profeſſion von ihrer Lehre (Winkel-Ceremonien), d. h. ſie betrachten dieſe ſelbſt nur als *einen* Moment der Vergangenheit, den *ſie* feſtgehalten. Auch dieſe Sekte, die der Saktas, hat ihre beſonderen Bücher; ihre Lehren gründen ſich auf die Tantras, die eben darum bei den Anhängern der andern Sekten, beſonders bei den Anhängern der Vedas, in großer Verachtung ſtehen.

Außer dieſen Elementen der Vergangenheit, die noch in der indiſchen Mythologie liegen, muß noch eine *andere* Formation von Göttern unterſchieden werden. Auch hier, bei den indiſchen, wie wir es früher bei den ägyptiſchen Göttern geſehen haben, auch hier läuft in den gewöhnlichen Darſtellungen alles durcheinander, als ob alles von gleicher Bedeutung und gleicher Behandlung fähig wäre. Allein es iſt in dem, was man indiſche Götterlehre nennt, außer den drei großen Potenzen, die einer höheren Region angehören, noch eine zweite, ſehr verſchiedene Formation mythologiſcher Götter zu erkennen. Dieſe findet ſich in den *materiellen Göttern*, welche noch als wirkliches Erzeugniß des mythologiſchen Proceſſes betrachtet werden müſſen. Dieſe materiellen Götter ſind überall nur gleichſam Ueberbleibſel oder Erzeugniſſe des zerſtörten, zergehenden, realen Gottes. Brama, der erſt ausſchließliche Gott, iſt als der in die vielen Götter zergehende zertheilte Gott zu denken, der an ſeiner Stelle jene materielle Göttervielheit zurückläßt, welche der Gegenſtand oder Inhalt des gemeinen Götterglaubens des indiſchen Volkes iſt. Das ausſchließliche Princip kann nicht vergehen, ohne an ſeiner Statt das mannichfaltige, geſchiedene Leben in der Gegenwart zurückzulaſſen. Die Göttervielheit (unterſchieden von Vielgötterei[*]) tritt an die Stelle des ausſchließlichen Gottes, und iſt gleichſam das Signal, das Zeichen ſeines Verdrängtwordens. Dieſe vielen Götter, welche an die Stelle des Brama treten, aber eben darum gleichſam aus dem Stoff deſſelben gebildet ſind, zeigen ſich auch in dem Sinn als materielle, daß ſie insgeſammt als gewiſſen Theilen der Natur vorſtehend oder entſprechend gedacht werden. Wie das Eine und einförmige Seyn in der Natur ſelbſt ſich in Regionen theilt und abſtuft, ſo zertheilt ſich dem Bewußtſeyn in Folge des mythologiſchen Proceſſes der Eine Gott in eine Schaar von Naturgöttern. Als das Haupt dieſer bloß materiellen Götter wird Indra betrachtet, der Gott der oberen Luftregion, des Aethers, der inſofern gewöhnlich mit dem griechiſchen Zeus verglichen wird. Was die übrigen betrifft, ſo muß ich bemerken, daß zwar allerdings auch in dieſen, gleichſam an der Stelle des Brama zurückgebliebenen Göttern ein Syſtem, ein Zuſammenhang nachzuweiſen ſeyn ſollte, wie es ſich z. B. in den materiellen Göttern der griechiſchen Mythologie nachweiſen läßt. Allein gerade dieſe Seite der indiſchen Mythologie iſt ſehr vernachläſſigt. Unſere Kenntniß der indiſchen Götterlehre iſt hauptſächlich aus Schriften und Werken der höheren, gebildeten Kaſten Indiens geſchöpft, die ſich weniger mit dieſen materiellen, als vielmehr mit den höheren, formellen Göttern beſchäftigen. In Griechenland, wo kein Kaſtenunterſchied iſt, ſind jene materiellen Götter allgemeine Götter des griechiſchen Volks. Noch immer ſind uns die epiſchen Gedichte Indiens weniger als manche doctrinelle Werke bekannt. Wenn wir den Homer nicht hätten, würde es uns auch ſchwer fallen, den materiellen Polytheismus der Hellenen ſyſtematiſch darzuſtellen. Indien hatte keinen Heſiodos. Bei der idealiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen Richtung, welche das indiſche Bewußtſeyn gleich im Entſtehen der Mythologie genommen, blieb der materielle Polytheismus vernachläſſigt. Die eigentliche Kraft der Mythologie, das Innere derſelben, die wahren Triebfedern des Proceſſes liegen außer den materiellen Göttern. Dieſe ſind nur das begleitende Phänomen des untergehenden realen Gottes, des Brama. Schiwa iſt der ihn als vergangen ſetzende, alſo iſt er zugleich der den materiellen Polytheismus bewirkende, der Urſache iſt, daß Brama in jene getheilte, untergeordnete Götter auseinander geht, oder den vielen und voneinander verſchiedenen Göttern Platz macht. Wiſchnu iſt der, der an die Stelle der untergegangenen realen Einheit die Einheit, aber die höhere, geiſtige wieder ſetzt. Es iſt ein und derſelbe Gott, der als untergehende Einheit Brama iſt, als Zerſtörer der Einheit Schiwa, als der, welcher die nun geſetzte Mannichfaltigkeit wieder zur Einheit zuſammenfaßt, Wiſchnu. So ſtellen ſich die höheren, verurſachenden Götter dar in Bezug auf die materielle Göttervielheit. Der große Haufe, die Maſſe des indiſchen Volkes, ſoweit es nicht den verworfenen Klaſſen angehört, beſteht aus rein materiellen Polytheiſten, jenen, welche die Bhagavadgita ſo oft bezeichnet als den einzelnen Göttern ergeben und ihnen nachlaufend. Dieſe rein-polytheiſtiſchen (nämlich im bloß materiellen Sinn polytheiſtiſchen) Indier ſind nichts als Schiwaiten, die unter dem bloßen Einfluß des Schiwa ſtehen. Für dieſe iſt Brama ein rein verſchollener. Der Name, den die erſte Kaſte Indiens ſich ſelbſt gibt, kann zweierlei bedeuten. Entweder ſind die Braminen die an dem Brama Feſthaltenden, und ihn eben darum in Wiſchnu wieder Erkennenden, wieder Findenden, dadurch unterſchieden von dem übrigen Volk, das dem materiellen Polytheismus und dem Schiwa allein ergeben iſt. Wenn man indeß das eigentliche Verhältniß zu dem Volk in Ueberlegung nimmt, wenn man bedenkt, daß ihr vorzüglichſtes Beſtreben noch heutzutag darauf gerichtet iſt, wie es in früheren Zeiten, namentlich in ihren blutigen Kämpfen gegen den Buddhismus darauf gerichtet war, das Volk bei dem Cultus, den Ceremonien und der abergläubiſchen Verehrung der bloß materiellen Götter zu erhalten, die alle von Brama herſtammen, gleichſam aus der Subſtanz des Brama gebildet ſind, wenn man bemerkt, daß ſie ſelbſt den Cultus des Schiwa, der doch immer ein geiſtiger Gott iſt, nicht vorzüglich begünſtigen, vielmehr dahin zu ſtreben ſcheinen, das Volk auf der Stufe des Brama und der Bramagötter zu erhalten, ſo könnte man wohl geneigt ſeyn, den Namen, den ſie ſich ſelbſt geben, auch daher zu leiten.

---

[*] Vgl. die Einleitung in die Philoſ. der Mythologie, S. 121 f.

Doch, um auf die materiellen Götter Indiens zurückzukommen, ſo läßt ſich wohl überhaupt in dieſen kein ſolches deutliches und beſtimmtes Syſtem nachweiſen, wie in den Göttern derſelben Art der griechiſchen Mythologie, weil das indiſche Bewußtſeyn bald dieſe untergeordneten Götter verließ, und andere höhere Richtungen nahm, namentlich der durch Wiſchnu bezeichneten folgte. Für den gegenwärtigen Zweck indeß genügt, die drei ganz verſchiedenen Formationen in dem, was man gemeiniglich die indiſche Mythologie nennt, zu unterſcheiden, nämlich a) jene Elemente, die ſich noch aus der mythologiſchen Vorzeit Indiens herſchreiben, b) jene formellen Götter, Brama, Schiwa, Wiſchnu, die in Bezug auf die materiellen bloß verurſachende Potenzen ſind, c) die eigentlich materiellen Götter. Außer dieſen drei Seiten der indiſchen Mythologie iſt nun noch eine vierte zu bemerken, durch die ſich die indiſche von *allen* andern bisherigen Mythologien gänzlich unterſcheidet.

Einundzwanzigſte Vorleſung.

Die drei Potenzen kommen im indiſchen Bewußtſeyn nur getrennt vor, ohne ſich zur wahren All-einheit aufzuheben, die ſchwächeren Organe fallen ganz dem Schiwa anheim. Der höhere Begriff des beſonnenen Gottes kann ſich nur im Gegenſatz und Kampf mit dieſem (dem Schiwa) behaupten — aber weil der Wiſchnu dem Bewußtſeyn ein iſolirter, von ſeinen Vorausſetzungen im Bewußtſeyn losgeriſſener, gleichſam in der Luft ſchwebender iſt, kann ſich das Bewußtſeyn in dieſer Höhe nicht behaupten, ſondern lenkt wieder ins Materielle um, doch ſo, daß dieſes Materielle, in welches ihm der Gott herabſteigt, nicht als ein urſprüngliches und *natürliches*, ſondern nur als ein angenommenes und zwar freiwillig angenommenes erſcheint. Mit Wiſchnu fängt daher eine ganz neue Formation der indiſchen Mythologie an, nämlich die Reihe der Incarnationen dieſes Wiſchnu, die der Stoff der ſogenannten Puranas, der heiligen Bücher des zweiten Gottes ſind, welche Bücher auch eine Art von kanoniſcher Autorität haben, aber doch nicht von gleicher Heiligkeit ſind wie die Vedas. Ferner ſind dieſe Incarnationen auch die hauptſächliche Grundlage der endloſen epiſchen Gedichte Indiens, die aber auf Wiſchnu beſchränkt ſind. Zwar hat ſich in die neuere und neueſte Behandlung der indiſchen Mythologie der Mißverſtand eingeſchlichen, nach welchem Brama, Schiwa und Wiſchnu ſelbſt ſchon als Incarnationen der indiſchen Gottheit betrachtet werden. Dieß iſt ganz falſch. Die Incarnationen ſind bloße Untergötter. Creuzer, der überall nur einen formellen oder abſtrakten, oder wenigſtens einen ſehr unbeſtimmten Begriff des Monotheismus vorausſetzt, kann ſich dieſe indiſche Dreiheit ſelbſt ſchon nur als Folge einer geſchehenen Incarnation darſtellen. Allein dieß iſt eine ganz willkürliche Interpolation, die der indiſchen Mythologie ſelbſt fremd iſt. Die indiſche Mythologie kennt zwar z. B. zahlreiche Incarnationen des Wiſchnu (ich kann nicht ſagen Menſchwerdungen, denn er incarnirt ſich ebenſowohl in Thiere), ſie nimmt dieſer Incarnationen neun, oder, wenn man die noch bevorſtehende dazu rechnet, zehn an, aber der ſchon Incarnirte könnte ſich doch nicht noch einmal incarniren. Wiſchnu iſt alſo eine rein geiſtige Potenz.

Mit dieſem Theil der indiſchen Göttergeſchichte wendet ſich der bisherige nothwendige und geſetzmäßige Gang der Mythologie ins Willkürliche und Fabelhafte um, was ganz außerhalb einer wiſſenſchaftlichen Betrachtung liegt. Mir wenigſtens war es unmöglich, in den aufeinander folgenden Incarnationen des Wiſchnu irgend eine Nothwendigkeit zu erkennen. Man fühlt das Gemachte, ja ſie erinnern durch ihre Bizarrheit, durch etwas Neckiſches, das ſie an ſich haben, und eine gewiſſe Fatuität an manche Fabeln der nordiſchen Mythologie. In den erſten Incarnationen kann man etwa die Abſicht erkennen, dem Wiſchnuismus das höchſt mögliche Alter bis vor die Sündfluth zu verſchaffen. So groß war und iſt zum Theil noch die abergläubiſche Verehrung für dieſe Legenden, daß manche z. B. in der erſten ein von dem A. T. unabhängiges Zeugniß für die moſaiſche Erzählung von der Sündfluth ſehen wollen. Indeß die bewährteſten und zur Kritik berufenſten Kenner des Sanskrit, wie Wilſon, Colebrooke und neuerdings E. Burnouf, haben keinen Anſtand gefunden, ihre Meinung zu erklären, daß der Bhagavatpurana wohl erſt im zwölften Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung geſchrieben ſey. Da hatte alſo die chriſtliche Tradition von der Sündfluth wohl Zeit gehabt nach Indien zu kommen, was ja übrigens auch ſchon vor Chriſti Geburt lange genug hätte geſchehen können. Man kann daher in dieſer Erzählung nichts weiter ſehen, als den Verſuch, den Anfang des Wiſchnuismus bis in die Zeiten der allgemeinen Fluth zurückzuſetzen.

Die folgenden Incarnationen haben einen Bezug auf die Geſchichte, die Kämpfe und den endlichen Sieg des Wiſchnuiſmus in Indien. In der ſechsten Incarnation tritt Wiſchnu in der Geſtalt eines beſcheidenen Braminen auf, um den Uebermuth der Kſchetryas, der Kriegerkaſte, zu demüthigen; er erſcheint mit einer Axt bewaffnet, die ihm Schiwa gegeben hat. Schiwa ſelbſt hilft dadurch mit zu dem Sieg des Wiſchnu. In dieſer Incarnation heißt er Paraſu-Rama, zum Unterſchied von der weit glänzenderen Erſcheinung, die nun folgt. Denn in der ſiebenten Incarnation iſt er auch Rama, aber der Rama κατ' ἐξοχήν, oder Sri-Rama. Die Abenteuer und Thaten des Sri-Rama ſind nun der Hauptgegenſtand der großen epiſchen Compoſitionen Indiens, vorzüglich der Ramayana.

Als Sri-Rama iſt Wiſchnu ein jugendlicher Held, geſchmückt mit Schönheit und Kraft, Freund der Genüſſe, wie der Gefechte, vorausbeſtimmt zur Herrſchaft der Welt, kurz er hat alles, was zu dem Helden einer Epopee im höchſten Sinn gehören mag. Wir ſehen alſo, wie die indiſche Mythologie durch das von ihr angenommene Mittel der Incarnation zugleich die Möglichkeit des Uebergangs in epiſche Poeſie fand, die ihr ſonſt gänzlich gefehlt hätte. Denn von den Menſchen ſelbſt, ihrem Stand und ihrer Gebrechlichkeit hat das indiſche Bewußtſeyn eine zu geringe und niedergedrückte Meinung, um aus dieſen Menſchen Helden epiſcher Gedichte zu machen. Der Hauptgegenſtand des die Thaten des Rama feiernden Heldengedichts iſt ſein Krieg gegen den König von Lanka oder Ceylon, gegen den er ſich mit dem Könige der das Gebirg bewohnenden Affen verbindet, deſſen Diener und Feldherr der große Hanuman iſt. Die berühmteſte, ſelbſt in Sculpturen dargeſtellte That dieſes ſeltſamen Heeres iſt die Brücke, die es über den Meeresarm ſchlägt, der Ceylon vom feſten Land trennt. Nachdem die Brücke aus Felſen erbaut, das Heer darüber gegangen iſt, werden zwanzig Schlachten geliefert, bis endlich Rama in der einundzwanzigſten, die eine Hauptſchlacht iſt, ſeinen Feind beſiegt, ihn umbringt und in den Abgrund ſtürzt. Auf dem Rückweg bricht das Heer die Brücke wieder ab, von der indeß noch einzelne über dem Waſſer hervorragende Felſen ſichtbar ſind, die noch heutzutag die Brücke des Rama heißen (die Muhammedaner nennen ſie die Adamsbrücke). Auf dem feſten Land, an der Ceylon gegenüberliegenden Küſte errichtet er einen Tempel dem Schiwa, deſſen großer Verehrer der beſiegte König von Ceylon geweſen war. Nach ſeiner Rückkehr nimmt er Beſitz von dem früher ihm vorenthaltenen Königreich Ajodja, das er als weiſer Geſetzgeber und Volk- und Welt-beglückender König beherrſcht, bis er in ſeinen Himmel (den Vicunta) zurückgeht, von wo er noch immer fortfährt über das Glück der Welt zu wachen. Alle Tempel und Monumente Indiens ſind von Sculpturen und Gemälden bedeckt, welche dieſe Thaten des Rama und ſeiner abenteuerlichen Armee darſtellen. Selbſt bei öffentlichen Feſten, unter Reigen und Chortanz, beim Geräuſch kriegeriſcher Muſik ſieht man ſceniſche Darſtellungen dieſer Thaten, wobei die Affen keine geringe Rolle ſpielen, und zumal der in den Abgrund geſtürzte König von Ceylon ſich gut ausnehmen ſoll.

Wenn nun aber Sri-Rama hauptſächlich der Held der epiſchen Poeſie Indiens iſt, ſo iſt Kriſchna, die folgende achte Verkörperung des Wiſchnu, eine weit mehr der religiöſen Entwicklung Indiens angehörige Erſcheinung. Kriſchna iſt die höchſte geſchichtliche Verklärung des Wiſchnuismus. Man kann behaupten, daß die Wiſchnulehre in Indien hauptſächlich nur als Kriſchnalehre exiſtirt. Die Anhänger des Kriſchna bilden gleichſam in der allgemeinen Kirche Indiens eine beſondere herrſchende Kirche. Zu der Zeit, als Kriſchna geboren werden ſollte, herrſchte über Mathura der Tyrann Kamſa, deſſen Schweſter Mutter des Kriſchna werden ſollte. Lange Zeit ſchon vor ſeiner Geburt wurde ſeine Ankunft dem grauſamen Tyrannen von Mathura verkündet, der, um den Erfolg dieſer Weiſſagung zu verhindern, alle Kinder ſeiner Schweſter tödtete. Schon waren ſieben getödtet, aber die achte Geburt, Kriſchna, ſollte den Nachſtellungen des Tyrannen entzogen werden. Die Art wird auf verſchiedene Weiſe erzählt. Genug, er kam um Mitternacht zur Welt, göttlichen Glanz ſelbſt ausſtrahlend, und damit auch ſeine Eltern erfüllend, denen er ſelbſt den Rath gibt, ihn über das Waſſer Yamuna nach dem indiſchen Schäferlande Gokula zu bringen, um als Sohn eines der Schäfer erzogen zu werden. Hier unter den jungen Schäfern und

Schäferinnen theilte er ihre Spiele und Beſchäftigungen, und während er Berge mit einem Finger aufhob, Ungeheuer und Rieſen bekämpfte, entzückte er durch die melodiſchen Töne ſeiner Leier die ganze Wildniß; wilde Thiere kamen gezähmt herbei, ſie zu hören; nicht minder entzückte er die jungen Schäferinnen durch ſeine Schalkheiten, bis er endlich den Spielen entwachſen, junge Krieger um ſich verſammelt, mit dieſen gegen den tyranniſchen Schweſterbruder Kamſa zieht, ihn überwältigt, tödtet und ſeine Eltern der harten Gefangenſchaft entreißt, in der ſie von dieſem gehalten waren. Seine Hauptrolle als Held ſpielte er jedoch in dem Kriege zwiſchen den Kurus und Pandus, welcher der Gegenſtand des zweiten großen epiſchen Gedichts der Indier, des Mahabharata iſt. Verſchieden ſind die Erzählungen von ſeinem Tode. Die gewöhnlichſte jedoch iſt, daß er durch einen Pfeil an einen Baum geſpießt, auf dieſe Art am Holze geſtorben, von welchem herab er noch alle Uebel vorausſagt, die ſich im zukünftigen Weltalter im Kali-Yuga über die Erde verbreiten würden. Die außerordentlichen Umſtände ſeiner Geburt, auch der letzte Umſtand, ſein Tod am Holze, haben beinahe unvermeidlich an analoge Umſtände in den evangeliſchen Erzählungen erinnern müſſen. Andere Umſtände erinnern faſt ebenſo beſtimmt an Züge der griechiſchen Mythologie. Was nun die erſten mit Erzählungen der chriſtlichen Evangelien übereinſtimmenden Züge betrifft, ſo wäre es abſurd, hier an irgend einen tieferen oder myſtiſchen Zuſammenhang zu denken. Denn wie man auch die kirchliche Tradition von der Reiſe des Apoſtels Thomas nach Indien beurtheilen möge, ſo iſt doch unbeſtreitbar, daß die chriſtliche Religion ſchon in den erſten Jahrhunderten ihres Daſeyns in Indien bekannt geworden, und daß namentlich apokryphiſche Evangelien nach Indien gekommen ſind. Warum ſollten die Indier aber nicht für dieſe ihre Fabeln Züge aus der chriſtlichen Erzählung entlehnt haben, da ſie eben dieß mit Zügen der griechiſchen Mythologie gethan haben? Je zweifelhafter das Alter der ſogenannten Puranas, der Schriften, durch welche wir dieſe Fabeln kennen, in neuerer Zeit geworden iſt, ſo daß wohl niemand wagen würde ſie ihrer gegenwärtigen Abfaſſung nach auch nur bis in die Zeit Alexanders d. Gr. und ſeines Feldzugs nach

Indien hinaufzurücken, deſto weniger läßt ſich auf ſolche Uebereinſtimmungen etwas bauen. William Jones hat den Kriſchna mit dem griechiſchen Apollo (dem Apollo Nomios) verglichen, der ebenfalls in der Zeit ſeiner Erniedrigung unter Hirten lebte; in den neun Schäferinnen, die Kriſchna vorzüglich liebt, wollte er die neun Muſen ſehen. Der bekannte Pater Paulinus vergleicht den Rama und ſeine Züge mit den Siegeszügen des Bakchos. Creuzer will in ihm vielmehr ein Vorbild des Herkules finden[1]. Aber je größer und zahlreicher die Uebereinſtimmungen wären, deſto mehr würden ſie nur beweiſen, daß dieſe indiſchen Fabeln in ihrer jetzigen Form unter dem Einfluß theils chriſtlicher, theils griechiſcher Vorſtellungen ſich gebildet haben. Hat man doch in neuerer Zeit ſogar die Fabel des Oedipus ihrem ganzen Inhalt nach in Indien gefunden. Vielleicht gibt es noch ſtarkgläubige Seelen, die geneigt ſind, auch dieſe Erzählung, wie die griechiſche Götterlehre, aus Indien herzuleiten. Einen ſolchen Glauben kann man denn freilich nicht widerlegen. Ich habe dieſe Folge von Incarnationen des Wiſchnu insbeſondere aufgezählt, um Ihnen zu zeigen, daß dieſer Theil der indiſchen Fabel für das Innere der indiſchen Götterlehre ohne Bedeutung iſt.

Es gilt vorerſt nur ein Bild der indiſchen Mythologie in ihrer ganzen Verbreitung zu gewinnen. Ich ſchließe daher an die Incarnationen des Wiſchnu unmittelbar eine andere Bemerkung an. Die Incarnationen des Wiſchnu erſcheinen gewiſſermaßen als ein Auswuchs der eigentlichen indiſchen Mythologie, als etwas, worauf ſie durch den natürlichen Proceß nicht geführt worden. Daher kann der Gedanke entſtehen, in ihnen die Einwirkung einer dem urſprünglichen Indiſchen fremden Denkart zu ſehen. Dem Buddismus iſt die Idee der Incarnation weſentlich, der indiſchen Mythologie zufällig. Nun aber iſt es hiſtoriſch unzweifelhaft, daß der Buddismus geraume Zeit in Indien exiſtirt hat, ehe er in einem blutigen Kampf, deſſen eigentliche, ſo ſpät erſt zur Wirkung gekommene Urſache verborgen iſt, aus der ganzen indiſchen Halbinſel verdrängt worden. Nichts natürlicher alſo als anzunehmen, es ſey der Buddismus jene fremde Einwirkung, welche die indiſche Mythologie von dem Ziel ihrer natürlichen Entwicklung abgelenkt, ihr das Fremdartige mitgetheilt habe, das wir ſchon in den Legenden von Wiſchnu bemerken konnten, beſonders jene Lehre von guten und böſen Geiſtern und einem Kampf des guten und böſen Princips. Aber indem wir den Buddismus nennen, haben wir in der That das größte Räthſel in der Geſchichte der indiſchen Bildung berührt, und an dem bis jetzt faſt alle Erklärungsverſuche geſcheitert ſind. Was iſt der Buddismus? Dieß kann heißen: 1) Was iſt er ſeinem Inhalt nach? Die Antwort ſcheint nicht ſchwer. Eine pantheiſtiſche Lehre. Aber bei der Unbeſtimmtheit des Begriffs von Pantheismus, unter dem höchſt Verſchiedenes begriffen zu werden pflegt, iſt damit nichts geſagt. Die Frage kann 2) hiſtoriſch gemeint ſeyn. Iſt a) der Buddismus etwa dem Bramanismus vorausgegangen, und hat ſich dieſer vielleicht erſt durch eine Zerſplitterung einer urſprünglichen, in Indien einheimiſchen Buddalehre gebildet? Bekanntlich iſt auch dieß behauptet worden. Oder b) iſt der Buddismus nach dem Bramanismus entſtanden, entweder aa) aus den myſtiſchen, einer pantheiſtiſchen Lehre ſich nähernden Theilen der Vedas ſelbſt? oder bb) aus jenem bis zum höchſten Spiritualismus geſteigerten Wiſchnuismus, wie er namentlich in der berührten Bhagwatgita, oder cc) aus einem der philoſophiſchen Syſteme Indiens, und war er vielleicht urſprünglich überhaupt nur eine philoſophiſche Lehre, die ſich in Indien an die Stelle der öffentlich geltenden Religion zu ſetzen geſucht hat? Keiner dieſer Meinungen hat es an Anhängern und Vertheidigern gefehlt. Möglich, daß keine von ihnen die wahre iſt. Aber um über ſie zu entſcheiden, werden wir Kenntniß zu nehmen haben von den myſtiſchen Theilen der Vedas, von den verſchiedenen philoſophiſchen Schulen Indiens, ſowie von der ſpeculativen Lehre, zu der ſich der ausgebildete Wiſchnuismus erhoben hat.

---

[1] A. a. O. I, 623.

Alſo zuerſt von dem myſtiſchen oder theoſophiſchen Syſtem der Vedas. Wie ſollten wir aber von dieſem reden können, ohne zuvor die Vedas im Allgemeinen kennen gelernt zu haben? Zuerſt alſo von den Vedas.

Man verſteht unter den Vedas überhaupt die vorzugsweiſe heiligen Bücher Indiens, welche ſelbſt zu leſen nur den Braminen verſtattet iſt. Die nächſtfolgenden Klaſſen dürfen ſie nur leſen hören, den unterſten Klaſſen iſt auch dieſes verſagt. Dadurch waren die Vedas in Indien ſelbſt neuerer Zeit ſo unbekannt geworden, daß man noch zu Sonnerats Zeiten zweifelhaft von ihrer Exiſtenz ſprach und der mehrmals erwähnte Paulino di St. Bartolomeo ſich ſogar über diejenigen luſtig machte, welche ſich ſchmeicheln die Vedas wirklich zu finden. Obgleich ſie nun aber ſeit längerer Zeit gefunden ſind, und vollſtändige Exemplare derſelben in Europa exiſtiren, ſind ſie darum doch noch immer ein von vielen Seiten verſchloſſenes Buch. Auch die übrigens höchſt verdienſtvolle Arbeit des größten Kenners der indiſchen Literatur, des berühmten Colebrooke, deſſen Abhandlung in den Asiatik Researches den erſten deutlichen Begriff wenigſtens von der Zuſammenſetzung dieſer Bücher und ihrem Inhalt im Allgemeinen gegeben hat, läßt für den deutſchen Forſcher noch vieles zu wünſchen übrig. Was durch die ſpäteren Bemühungen des zu früh verſtorbenen Roſen und mehrerer anderer jüngerer Männer, die ſich jetzt der Herausgabe und Erklärung der Vedas zugewendet, gewonnen werden, läßt ſich noch nicht mit Klarheit überſehen. Noch Colebrooke ſchien eine vollkommene Uebertragung nicht für möglich zu halten. Die Sprache, in welcher ein großer Theil der Vedas verfaßt iſt, bietet eigenthümliche Schwierigkeiten dar, die von der Art ſind, daß, wie man verſichert, unter den heutigen Braminen ſelbſt nicht viele ſind, die ſich rühmen können dieſe Bücher auch nur von Seiten der Sprache vollſtändig zu verſtehen. Noch größer ſind die Schwierigkeiten des Inhalts, die man ohne beſondere philoſophiſche Weihe ſelbſt mit Hülfe der indiſchen Commentare, die ſelbſt wieder Commentare bedurften und zum Theil auch erhalten haben, nicht zu überwinden hoffen dürfte. Der älteſte dieſer Commentare iſt ein Theil der Vedas ſelbſt und daher gleich unverſtändlich mit dieſen. Der berühmteſte iſt der von Sankara. Dieſer ſcheint ſich vorzüglich nur auf die philoſophiſchen oder theoſophiſchen Theile der Vedas zu beziehen. Wenn wir indeß vorerſt darauf Verzicht leiſten müſſen, über alle Theile der Vedas, ihren Zuſammenhang, ihr relatives Alter u. ſ. w. ein vollkommenes Urtheil zu fällen, ſo ſind doch ſchon die von Colebrooke und einigen andern an die Hand gegebenen Kenntniſſe, wenn ſie mit unbefangenem Sinn und gehöriger Kritik angewendet werden, hinreichend, ein Urtheil über ſie im Ganzen zu fällen und im Allgemeinen wenigſtens außer Zweifel zu ſetzen: 1) daß die Vedas eine Compoſition oder Sammlung ſind, die Theile aus ſehr verſchiedenen Zeitaltern in ſich vereinigen. Nach der Erzählung der Indier ſelbſt ſind zwar die Original-Vedas von Brama geoffenbart, aber zuerſt von Mund zu Mund fortgepflanzt worden, bis zu der Zeit, wo Vyaſa (der ſelbſt als eine der Incarnationen des Brama vorgeſtellt wird) ſie ſammelte und in Bücher theilte, aufſchrieb und daher auch Veda-Vyaſa genannt wird. W. Jones rückt die Vedas bis nahe an die Zeiten der Sündfluth zurück; er denkt ſie ſich geſchrieben noch geraume Zeit vorher, ehe Moſes die Kinder Israel aus Aegypten führte. Es mögen einzelne Bruchſtücke in den Vedas ſeyn, die in ein ſehr hohes Alter zurückgehen; was aber die Sammlung ſelbſt betrifft, ſo glaube ich Beweiſe anführen zu können, aus welchen erhellt, daß ſie nur eben vor den Fabeln von Rama und Kriſchna und ihrer Verbreitung abgeſchloſſen worden.

Nicht weniger als man über das Alter übertriebene Meinungen gehegt hat, würde man ſich 2) täuſchen, wenn man glaubte, aus den Vedas als einer lautern Quelle eine richtige Kenntniß des eigentlichen Syſtems der Braminen ſchöpfen zu können. Denn theils irrt man ſchon, wenn man überhaupt vorausſetzt, daß es ein allgemeines Syſtem der bramaniſchen Religion gebe. Wäre dieß, ſo müßten alle Braminen übereinſtimmen, während ſie in ihren philoſophiſchen und ſyſtematiſchen Aeußerungen dieſelbe Verſchiedenheit zeigen, wie die Philoſophen anderer Nationen. Die Vedas ſind aber gerade in dieſer Hinſicht ſo wenig entſcheidend, daß kein Bramine in Verlegenheit iſt, für ſeine von andern abweichende Meinung oder Lehre beſtätigende Zeugniſſe in den Vedas zu finden. Es geht überhaupt kein Geſammtſinn durch die Bücher hindurch, und auch jenes myſtiſche oder theoſophiſche Syſtem, von dem vorläufig die Rede war, iſt nur das Syſtem eines

Theils der Vedas, nicht etwa ein Syſtem, nach dem ſie in allen ihren Theilen conſtruirt oder gebildet wären. Noch weniger darf man ſich vorſtellen, in ihnen etwa eine Quelle der indiſchen Mythologie zu beſitzen, oder ein Monument, aus dem man irgend etwas über den Urſprung der indiſchen Religion lernen könnte. Die Vedas ſetzen in einem großen Theil ihres Inhalts die mythologiſche Religion Indiens ſchon voraus; über den mythologiſchen Proceß, durch den dieſe entſtanden, können ſie alſo nichts lehren.

Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen wollen wir zur Betrachtung der einzelnen Theile fortgehen, aus denen die Vedas zuſammengeſetzt ſind. — Die gegenwärtige Eintheilung ſoll ſich von Veda-Vyaſa herſchreiben. Er ſoll die indiſche heilige Schrift in die vier Theile getheilt haben, die ſie noch jetzt hat und die auch die vier Vedas genannt werden, nämlich 1) in den Rich-Veda, 2) in den Yajour-Veda, 3) den Saman-Veda. Der vierte wird Atharvan genannt. Menus Geſetzbuch, angenommener Maßen das nächſt älteſte nach den Vedas, kennt indeß bloß drei Vedas. Menu ſpielt auf den vierten, den Atharvan, nur an, ohne ihn Veda zu nennen. Erſt die Puranas, welche die eigentlichen Legenden der indiſchen Mythologie enthalten, citiren immer vier Vedas, aber das Alter einiger derſelben, wie Creuzer ſagt, ich glaube wir dürfen wohl ſagen, aller Puranas, iſt mehr als zweifelhaft, obgleich ſie ſich ſelbſt als Theile eines fünften Vedas geben.

Was die innere Eintheilung der Vedas betrifft, ſo beſteht jeder einzelne Veda 1) aus einer Sammlung von Gebeten oder Anrufungen, Mantras genannt; man könnte ſie auch als Hymnen an verſchiedene Gottheiten bezeichnen. Dieſer Theil jedes Vedas, der die Mantras enthält, heißt Sanhità. Der zweite Theil jedes Vedas heißt Brahmana. Dieſer enthält hauptſächlich Vorſchriften, welche gewiſſe religiöſe Pflichten einſchärfen. Der dritte Theil jedes Vedas iſt die ſogenannte Vedanta, d. h. der wiſſenſchaftliche Theil; er beſteht in Abhandlungen, die Upaniſchads genannt werden, ein Wort, das Sankara und die vorzüglichſten Commentatoren durch göttliche Wiſſenſchaft, Wiſſenſchaft von Gott — Theoſophie — erklären. Doch iſt das mit den drei

Theilen nicht ſo genau zu nehmen. Denn einige Upaniſchads finden ſich auch bei den Brahmanas, d. h. in dem zweiten Theil; ein Upaniſchad iſt ſogar Theil einer Sanhitâ, nur die meiſten exiſtiren als abgeſonderte Theile.

In Bezug auf den erſten Theil, die ſogenannten Mantras, habe ich nur Eine Bemerkung zu machen, zu welcher eine Angabe Colebrookes Veranlaſſung gibt. Er ſagt, der erſte der Vedas (alſo der Rich-Veda) fange an mit zahlreichen Hymnen oder mit enkomiaſtiſchen, zugleich in Verſen abgefaßten Anrufungen, die unter mancherlei Namen und Beinamen doch vorzüglich an Gegenſtände der Natur, an das Firmament, an das Feuer, die Sonne, die Luft, an den Luftkreis, die Erde, ſelbſt an einzelne Conſtellationen gerichtet ſeyen. Da hiebei doch übrigens von Namen und Beinamen die Rede iſt, ſo ſcheint es, dieſe Anrufungen ſeyen nicht an jene Naturgegenſtände unmittelbar, ſondern gleichwohl an Götter gerichtet, in denen nur Colebrooke Naturgegenſtände erkennt. Wären ſie aber unmittelbare Anrufungen der Sonne und Elemente, ſo würde auch dann nur in gewiſſem Sinne daraus folgen, was Colebrooke daraus folgern will, nämlich daß urſprünglich zwiſchen dem Indus und Ganges eine der altperſiſchen, ebenfalls auf den Himmel und die Elemente ſich beziehende, analoge Religion geherrſcht habe, womit Colebrooke eigentlich ſagen will, daß das Volk der Hindu urſprünglich einer ſolchen, der perſiſchen ähnlichen Religion zugethan geweſen ſey. Allein nach unſerem oft wiederholten Grundſatz iſt der Indier doch erſt Indier mit ſeiner Mythologie. Der Indier und ſeine beſondere Mythologie, die ihn erſt zu dieſem beſtimmten Volke macht, treten zugleich miteinander aus der allgemeinen Vergangenheit hervor. Unſtreitig hat auch der Indier jenen Moment des reinen Zabismus mit erlebt, aber als Theil der allgemeinen Menſchheit, nicht als Indier. Wären alſo jene Anrufungen unmittelbar an den Himmel, die Sonne u. ſ. w. gerichtet, ſo würde daraus nur folgen, daß dieſe Theile der Vedas nicht indiſchen Urſprungs ſind. Nichts verhindert uns, bei der offenbaren Zuſammengeſetztheit der Vedas und bei den offenbaren Widerſprüchen, die ſich zwiſchen den verſchiedenen Theilen derſelben finden, anzunehmen, daß ſie ein zwar in Indien geſammeltes, aber darum keineswegs ein ſpeciell indiſches, ſondern ein allgemeines Religionsbuch ſind, in das die Sammler alles, was ihnen aus der Vorzeit in religiöſer Hinſicht der Erhaltung würdig ſchien, aufnahmen. Der Werth der Vedas würde dadurch nicht verringert, ſondern im Gegentheil nur erhöht. Colebrooke geht noch weiter, und nachdem er aus jenen Anrufungen von Geſtirnen u. ſ. w. auf die Exiſtenz einer aſtralen Urreligion in Indien geſchloſſen, benutzt er drei Verzeichniſſe von Götternamen, die ſich in dem den Vedas beigegebenen Gloſſarium finden, das von gleichem Alter wenigſtens mit der Sammlung ſeyn ſoll. Hier, ſagt er, ſeyen die Namen ſo abgetheilt, daß das erſte Verzeichniß lauter Namen von Göttern enthalten, welche als ſynonym erklärt werden mit dem Feuer, das zweite ſolche mit der Luft, das dritte ſolche, die mit der Sonne gleich bedeutend ſeyen. Hier ſieht man ja aber deutlich, daß nur von einer *Erklärung* jener Götternamen die Rede iſt. Ferner beruft ſich Colebrooke auf einen andern Theil des Gloſſariums (den Index), wo ausdrücklich geſagt werde, daß nur drei Götter ſeyen, und auf eine andere Stelle, welche ebenfalls beſage, daß der Götter nur drei ſeyen, die nur nach ihren verſchiedenen Wirkungen verſchieden benannt werden, und daß auch dieſe drei zurückzuführen ſeyen auf Einen, genannt Mahanatma, die große Seele. Auf dieſe drei Punkte beruft ſich alſo Colebrooke, um das Reſultat zu begründen, daß die *alte* Hindureligion nur Einen Gott anerkannt habe, und nur etwa darin unlauter geweſen ſey, daß ſie das Geſchöpf nicht hinlänglich von dem Schöpfer unterſchieden habe.

Was nun aber jene Angabe des Gloſſariums der Vedas betrifft, ſo kann man auch in Griechenland frühzeitig ſolche Erklärungen antreffen, wo ächt mythologiſche Gottheiten als bloße Elemente erklärt werden, und man kann in denſelben, weit entfernt ein hiſtoriſches Zeugniß, vielmehr nur ein Beſtreben erkennen, jene *Menge* von Göttern, die in den überlieferten Mantras angerufen werden, und deren der Verſtand ſchon ſich zu ſchämen anfängt, auf wenige Hauptpotenzen zurückzuführen, um ſie dem Verſtand annehmlicher zu machen. Was insbeſondere den Index betrifft, der verſichert, daß dieſe drei Götter wieder in Eine

Gottheit ſich auflöſen, Mahanatma genannt, ſo könnte man zwar allenfalls zugeben, daß dieſer Index zugleich mit den Vedas, d. h. mit der Sammlung dieſer Schriften, niedergeſchrieben worden. Aber daraus würde nicht folgen, daß er den einzelnen Theilen dieſer Sammlung ſelbſt gleichzeitig erachtet werden könne, gleichwie die jüdiſche Maſora wohl etwa dem geſammelten Kanon der altteſtamentlichen Bücher gleichzeitig ſeyn könnte, darum aber nicht jedem einzelnen Buch, z. B. dem Pentateuch oder den einzelnen Pſalmen. Im Gegentheil, die Aengſtlichkeit ſelbſt, mit der man für die Authenticität des Textes beſorgt war, ebenſowohl als die Beſchaffenheit des zur Sicherung deſſelben angewendeten Mittels, dieſe Art jüdiſcher Sylben- und Buchſtabenzählerei zeigt, wie verhältnißmäßig ſpäten Urſprungs dieſer Index und alſo auch die mit ihm geſchehene Sammlung der Vedas ſey, und wie wenig dieſer Index angeführt werden könne, um über die Beſchaffenheit der älteſten Religion Indiens ein gültiges Zeugniß abzulegen. Wenn Colebrooke auf jene Reduction von zuerſt angenommenen drei Gottheiten auf die Eine, Mahanatma genannte, einen Beweis gründen will, daß die älteſte Religion Indiens Einen Schöpfer geglaubt habe, ſo müßte Colebrooke auch den dem Schöpfer angeblich beigelegten Namen für eben ſo alt annehmen. Nun iſt dieß aber erſtens nicht einmal ein Name: das Wort bedeutet die große Seele, zuſammengeſetzt aus maha, groß (wie in Mahabharata, was der große Bharata heißt), und aus Atma, das dem lateiniſchen anima, dem deutſchen Athem entſpricht, alſo die Seele bedeutet. Dieß wird ungefähr ebenſo viel ſeyn, als was griechiſche Philoſophen die Weltſeele genannt haben. Dieß iſt alſo ein philoſophiſcher Begriff. Man ſieht daher, daß auch jene Bemerkung des Index bereits eine gelehrte und philoſophiſche iſt und nicht als ein hiſtoriſches Zeugniß ſich betrachten läßt. Wie könnte man einen ſolchen Begriff, den Begriff Weltſeele, für älter halten als die Namen Brama, Schiwa, Wiſchnu, für die es in der indiſchen Sprache keine Etymologie gibt? Es iſt ein vergeblicher Verſuch, irgend etwas vor dieſen drei Dejotas in Indien nachzuweiſen. Mit dieſen fing das indiſche Bewußtſeyn als ſolches an.

Ich muß noch erwähnen, was Colebrooke ſelbſt bemerkt, daß dieſe Gebete und die mit ihnen verbundenen Vorſchriften heutzutag in Indien außer allem Gebrauch und völlig obſolet ſind. Allein Colebrooke hätte meines Erachtens zuerſt beweiſen müſſen, daß ſie jemals wirklich im Gebrauch geweſen ſind. Da dieß ſich nicht erweiſen läßt, ſo iſt ebenſowohl verſtattet anzunehmen, daß jene Anrufungen, ebenſo wie die Ceremonien, auf welche ſie ſich zu beziehen ſcheinen, niemals einen weſentlichen Theil des Cultus in Indien ausgemacht haben, daß dieſe Sanhitâs, dieſe Sammlungen von Gebeten, bloß als eine Sammlung anzuſehen ſind, welche die Braminen zum Theil in anderer als religiöſer Abſicht veranſtalteten, wie denn überhaupt die Vedas urſprünglich mehr einer Sammlung von wiſſenſchaftlich gelehrter als von religiöſer Bedeutung ähnlich ſehen, wohin ja auch der Name deutet. Die Fundamente der indiſchen Religion ſind in dem indiſchen Volksbewußtſeyn ſelbſt zu ſuchen. Man hat Unrecht, die Vedas Fundamentalbücher der indiſchen Religion zu nennen, da ſie für die verſchiedenſten Syſteme der Braminen Belege enthalten. Aus dem Umſtand, daß man früher ſogar an der Exiſtenz der Vedas zweifeln konnte, erhellt wohl auch, wie wenig Oeffentlichkeit und Einfluß auf die wirklichen religiöſen Gebräuche des heutigen Indiens ſie ausüben, und es iſt kein Grund zu denken, daß es im älteren Indien in dieſer Hinſicht anders ausgeſehen habe. Daß Rama und Kriſchna ſo wenig als Budda in den Vedas erwähnt werden[1], kann man ſich, was die erſten betrifft, daraus erklären, daß, wenn nicht die Sammlung, doch wenigſtens die einzelnen Theile der Vedas älter ſind als jene Ausartungen des Wiſchnuismus. Ueber das verhältnißmäßige Alter der Vedas läßt ſich aus dem Stillſchweigen über Budda um ſo weniger etwas ſchließen, als alle unter dem mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß der Braminenkaſte entſtandenen Bücher ein höchſt befremdliches Stillſchweigen über Budda beobachten. Am wenigſten aber ließe ſich aus dieſem Umſtand auf eine frühere reinere Religion Indiens ſchließen, wenn auch etwa auf eine frühere reinere Religion überhaupt. Ich habe ſchon als wahrſcheinlich erklärt, daß die Vedas auch exotiſche, außerindiſche Beſtandtheile enthalten. Dieſe Vermuthung wird beinahe außer Zweifel geſetzt durch den Hymnus auf das Wort, der das Wort in dem hohen Sinn verherrlicht, den es nur in dem Zendaveſta hat. In dem von Colebrooke überſetzten und mitgetheilten Hymnus ſagt es von ſich ſelbſt: „Ich trage beides, die Sonne und den Ocean, das Firmament und das Feuer, ich bin die Königin, die Wohl ertheilt, die Beſitzerin der Kenntniß, die erſte von denen, die Verehrung verdienen, allgemein, überall gegenwärtig, alle Dinge durchwandelnd. Wer Nahrung genießt durch mich, wer ſieht, wer athmet, oder wer hört durch mich, aber mich nicht erkennt, iſt verloren. Ich mache ſtark, wen ich erwähle, ich mache ihn Brama, heilig und weiſe. Urheberin aller Dinge gehe ich vorüber wie die kühle Seeluft; ich bin aber über dieſem Himmel, über dieſer Erde und was das große Eine iſt, bin ich". Wer von Ihnen je einen Blick in den Zendaveſta geworfen hat, wird ſich, den Namen Brama abgerechnet, vorſtellen können, hier eine Stelle aus den Zendbüchern gehört zu haben. In den Zendbüchern ſpielt das Wort (Honover) eine ganz den eben gehörten Prädicaten angemeſſene und ſo bedeutende Rolle, daß es Theologen gegeben, die von dieſem Wort das Zendaveſta den Logos des Johannes ableiten wollten, das ſie nur aufgegeben zu haben ſcheinen, weil ihnen der Philoniſche näher lag.

---

[1] Anſpielungen auf die Legenden von Rama und Kriſchna gibt Colebrooke ſelbſt zu.

Sonſt weiß Colebrooke von keiner Stelle der Vedas oder einer andern indiſchen Schrift, worin das Wort in dieſer ſublimen Bedeutung vorkäme. Es iſt ein den indiſchen Urkunden und der ganzen indiſchen Philoſophie ſonſt völlig fremder Begriff. Ich glaube alſo dieſe Stelle allein ſchon als Beweis anführen zu dürfen, daß in die Vedas aus verſchiedenen Quellen her ganz Verſchiedenes zuſammengeleitet worden iſt. Damit ſtimmt eine Aeußerung der Bhagwatgita, die ſich überhaupt ſehr frei über die Vedas äußert, wörtlich überein. „Zu wie vielerlei Gebrauch ein Brunnen dient mit ſeinen überall her zuſammenfließenden Waſſern, zu ebenſo vielerlei können einem verſtändigen Theologen die heiligen Bücher dienen". Es wird alſo damit ausgedrückt, daß nicht alles in den Vedas von gleichem Werth, gleicher Bedeutung ſey. Ich ſehe mich daher auf die Behauptung zurückgeführt, daß die Vedas mehr ein allgemeines als ein ſpecielles indiſches Religionsbuch ſind, und in das die erſten Sammler alles zuſamme trugen, was ihnen von religiöſen Gebräuchen oder Ceremonien (an außer- d. h. vorindiſchen) bekannt wurde und der Erhaltung werth ſchien, ſo daß wir alſo auch aus keiner der aufgenommenen Mantras ohne anderweitige Beweiſe auf die entſprechende Idee derſelben, als eine indiſche oder zum indiſchen Religionsſyſtem gehörige, mit Sicherheit ſchließen dürfen. Wenn man ſich einen beſtimmten Zweck oder eine beſtimmte Vorſtellung denken will, mit welcher die Braminen dieſe Schriften geſammelt haben (denn den Braminen müſſen wir doch wohl die Sammlung zuſchreiben), ſo kann man, da ſie die Sammlung nicht dem Volk beſtimmten, faſt nur einen gelehrten Zweck vorausſetzen. Es konnte ihnen alſo auch dabei nicht bloß um eine ausſchließliche indiſche Sammlung zu thun ſeyn.

So viel über die ſogenannten Mantras, den erſten Theil jeder Veda. Der zweite Theil, die ſogenannten Brahmanas, enthalten Anleitungen zu religiöſen Gebräuchen, über die nichts zu erwähnen iſt, als daß auch dieſe Gebräuche großentheils obſolet — veraltet — ſeyn ſollen. Allein ich muß hier die obige Bemerkung wiederholen; faktiſch iſt nur, daß dieſe Ritus in Indien heutzutage nicht bemerkt werden; allein aus den Stellen der Vedas folgt nicht nothwendig, daß ſie zu irgend einer Zeit im eigentlichen Indien einheimiſch waren.

Der Haupttheil der Vedas aber, um den es uns hier behufs unſerer Unterſuchung beſonders zu thun iſt, ſind nun die theologiſchen und philoſophiſchen Lehrſtücke, die ſogenannten Upaniſchads, ein Wort, das näher erklärt, bedeutet: was darüber (wahrſcheinlich über das bloß Rituelle) hinaus iſt. Transcendente Wiſſenſchaft iſt der Inhalt dieſes Theils der Vedas. Gott, Welt, Seele ſind die eigentlichen Gegenſtände derſelben. Lange Zeit war nur ein einziger Upaniſchad (der zum erſten Theil des Jajour-Vedas gehörige) durch eine Ueberſetzung bekannt, die ſich in W. Jones Werken findet. Der bekannte Bramine Ram-Mohan-Roy, der vor noch nicht langer Zeit in England geſtorben iſt, hat zwar die vier Upaniſchads ins Engliſche überſetzt. In dem Journal Asiatique habe ich die gelegentliche Bemerkung gefunden, daß die Ueberſetzung des Braminen verglichen mit der Ueberſetzung, die Jenes von Einem Upaniſchad gegeben hat, große Abkürzungen zeige. Ich fürchte faſt, daß dieſe Abkürzungen im Syſtem dieſes Braminen geweſen ſeyen, der nämlich zwar den idololatriſchen Cultus Indiens verwarf, aber ſtatt deſſen einen reinen Theismus geltend machen wollte, von dem er zugleich behauptete, er ſey das urſprüngliche indiſche Syſtem, das nur in der Folge verfälſcht und verdorben worden ſey, ſowie er auch nur für einen Theil des Chriſtenthums ſich erklärte, nämlich für die bloße Moral, mit Beiſeitſetzung alles Hiſtoriſchen. Es iſt gleichwohl Schade, daß dieſer Bramine nicht nach Deutſchland gekommen iſt, wo er bei manchen unſerer rationaliſtiſchen Generalſuperintendenten und Paſtoren eine wahrhaft brüderliche Aufnahme inſofern gefunden hätte, als er — wie dieſe ſich Mühe gaben, zu beweiſen, daß das Chriſtenthum und das Neue Teſtament bloße Vernunftreligion enthalte, ſo ſich bemühte, in den Vedas und andern Quellen indiſcher Religion einen reinen Theismus nachzuweiſen. Unter dieſen Umſtänden mußte man freilich die von Anquetil du Perron herausgegebene Upnechat als einen großen Fund betrachten. Anquetil du Perron iſt derſelbe, welchem Europa auch die Entdeckung und die erſte Kenntniß der Zendbücher verdankt. Mit der Upnechat hat es aber kürzlich folgende Bewandtniß. Im Jahre der Hedſchra 1050, alſo im J. Ch. 1640, reiste ein perſiſcher Prinz, Bruder des bekannten Großmoguls oder Kaiſers Aurengzeb in das ſchöne Land Kaſchemir, um myſtiſche Bücher zu ſammeln und ſich über die Lehre von der Vereinigung mit Gott näher zu unterrichten, die im Koran nur dunkel enthalten und unter den Anhängern des Islam faſt unbekannt ſey. Er verſchaffte ſich alſo die göttlichen Bücher, namentlich das Geſetz Moſis, die Pſalmen Davids und die vier Evangelien. Allein er fand darin nichts, was ihm klar genug ſchien; er wandte ſich alſo zu den Indiern, unter denen, wie er gehört hatte, eine alte Kaſte in dem Beſitz gewiſſer heiliger Bücher ſey, die die wahre Lehre von dieſem

Geheimniß enthalten, mit Gott Eins zu werden. Nachdem er dieſe Bücher, die Vedas, ſich verſchafft, faßte er den Entſchluß, die myſtiſchen Theile derſelben ins Perſiſche überſetzen zu laſſen, damit auch die Anhänger des Islam einen Zugang zu dieſem großen Schatz erhalten, und er ließ zu dieſem Ende von Benares nach Delhi Pandits und Sanyaſis kommen (ein Sanyaſi heißt in Indien ein ſolcher, der ſich von allem, nämlich von allem Geſchöpflichen losgemacht hat; die Sanyaſis werden betrachtet als die im höchſten Grad jener Vereinigung mit Gott Stehenden): durch dieſe alſo ließ er Wort für Wort die Upnechat, d. h. denjenigen Theil der Vedas überſetzen der die Upaniſchads enthält. In dieſem Sinn iſt alſo die Upnechat ein Auszug aus den Vedas. Eine Abſchrift dieſer perſiſchen Ueberſetzung brachte Anquetil du Perron nach Europa, und nach verſchiedenen Verſuchen, eine treue Ueberſetzung ins Franzöſiſche zu verfertigen, entſchloß er ſich zu einer wörtlichen lateiniſchen, die man etwa mit den Interlinearverſionen hebräiſcher Texte vergleichen könnte. *Sie* begreifen leicht, daß bei ſolcher Wörtlichkeit das Lateiniſche der Ueberſetzung nur ein ſehr unverſtändliches ſeyn kann. Hätte indeß Anquetil du Perron eine Ueberſetzung in gutem Latein zu geben geſucht, ſo hätte er dieſe nur *ſeiner* Einſicht gemäß geben können. Indem er Wort für Wort überſetzt, überläßt er uns ſelbſt, den tiefen und dialektiſchen Sinn mancher Stellen und Ausdrücke zu finden. Eine Hauptfrage iſt freilich, wie weit man ſich auf die Treue der perſiſchen Uebertragung verlaſſen könne, die Anquetil vor Augen hatte. Nach Verſicherung eines Franzoſen, der die oben erwähnten Ueberſetzungen von Ram-Mohan-Roy vor Augen hatte, und ſie mit Anquetils Text verglich, hat ſich zum Nachtheil der perſiſchen Bearbeitung weiter nichts gezeigt, als daß ſie ungebührlich paraphraſire und Ausdrücke und Dogmen muſelmänniſcher Theoſophen mit aufgenommen habe, die man jedoch leicht unterſcheide. Am früheſten und am meiſten iſt wohl Anquetils Arbeit von deutſchen Gelehrten benutzt worden. Doch weniger in hiſtoriſcher als philoſophiſcher Hinſicht. Denn nach der neueren Wendung der Philoſophie wurden auch orientaliſche Schriften von manchen ebenſo etwa wie die Schriften

J. Böhmes und anderer occidentaliſcher Myſtiker gebraucht, nämlich als Quellen benutzt, aus denen man die höhere Wiſſenſchaft ſelbſt zu ſchöpfen können meinte.

Sie haben aus den bisherigen hiſtoriſchen Angaben abnehmen können, wohin eigentlich die myſtiſchen Theile der Vedas zielen. Ihre höchſte Abſicht iſt, Unification des menſchlichen Weſens mit Gott. Für eine oberflächliche Betrachtung mag es auf den erſten Blick auffallend ſeyn, unter einem im Ganzen ſo ſinnlichen Volk eine ſolche ſublime Myſtik, einen ſo hoch geſteigerten Idealismus hervortreten zu ſehen. Allein gerade hier iſt nun der Ort, wo jene andere Seite des mythologiſchen Bewußtſeyns Indiens, die wir früher bezeichnet, inzwiſchen aber außer Betracht gelaſſen haben, hervortritt. Die erſte Seite, oder, wie wir uns früher ausdrückten, das erſte Anzeichen des eigenthümlichen Ausgangs, den das indiſche Bewußtſeyn im mythologiſchen Proceß nimmt, war — im Gegenſatz mit dem von Anfang bis zu Ende zuſammengehaltenen ägyptiſchen Bewußtſeyn — das Auseinandergehen der Potenzen, deren eine nur noch als Vergangenheit im Bewußtſeyn iſt, die beiden andern, Schiwa und Wiſchnu, ſich gegenſeitig ausſchließen. Dieſes Auseinandergehen aber, das wir in der indiſchen Mythologie nachgewieſen, mußte mit einer Ausſcheidung der geiſtigen Einheit verknüpft ſeyn, die ſich dem ägyptiſchen Bewußtſeyn in der materiellen Einheit der Potenzen verkörpert hatte, die aber dem indiſchen außer den Potenzen iſt, und je tiefer dieſes das Zergehen jener materiellen Einheit empfindet, deſto intenſiver, geſteigerter wird ſein Beſtreben ſeyn, die außer dieſer, außer den Potenzen, geſetzte Einheit zu erreichen, ſich mit derſelben zu identificiren. Zu näherer Erläuterung will ich folgendes Allgemeine Ihnen zurückrufen. Außer (im Sinne von praeter) und über den drei Potenzen, welche die unmittelbare Urſache wie des Natur- ſo auch des mythologiſchen Proceſſes ſind, iſt die ſie zuſammenhaltende Einheit, die dem Bewußtſeyn fern ſteht, ſolang in ihm nur noch eine der Potenzen herrſchend, ſolange nicht die Allheit der Potenzen in ihm geſetzt iſt. Aber ſobald dieſe Allheit in dem Bewußtſeyn eingetreten, alſo mit dem Eintritt der vollſtändigen Mythologien tritt auch jene Einheit in das Bewußtſeyn ein, und zwar zuerſt eben als zuſammenhaltende, und darum als in ihnen verkörperte. So war es im ägyptiſchen Bewußtſeyn. Aber eben damit dieſe Einheit für ſich zum Bewußtſeyn komme, iſt ein Moment nothwendig, wo die materielle Einheit zergeht: mit der Aufhebung der materiellen Einheit iſt die Ausſcheidung der Einheit — als einer nur außermateriellen und rein geiſtigen — verknüpft, und die weitere nothwendige Folge iſt jenes, beſonders dem indiſchen Bewußtſeyn eigenthümliche Streben zur Wiedervereinigung mit dem verlorenen Göttlichen. Das indiſche Bewußtſeyn empfindet jenes Auseinandergehen der Potenzen, welches wir nachgewieſen, als Verſtoßung aus dem göttlichen Seyn. Das Gefühl dieſer Ausſtoßung, der drohenden Auflöſung alles religiöſen Bewußtſeyns muß gerade ſein Gegentheil hervorbringen, ein lebhaftes Streben zur Wiedervereinigung mit dem Göttlichen, einer Wiedervereinigung, die nicht auf dem Weg der Vernunft oder rationaler Wiſſenſchaft, ſondern nur auf praktiſchem Wege, auf dem Weg des exaltirten Gefühls oder des Myſticismus geſucht werden kann. Dieſer Myſticismus, der uns in der ganzen Entwicklung hier zuerſt begegnet, iſt alſo an eben dieſem Punkt, der durch das indiſche Bewußtſeyn bezeichnet iſt, nur eine natürliche Erſcheinung. (In ägyptiſcher Mythologie iſt von ſolcher Unität noch nicht die Rede. Daß hier in Indien gleichſam auf Einmal dieſe Erſcheinung ſich zeigt, deutet eben auf Auseinandergehen der Potenzen.) Alles geht nur auf dieſe Wiedervereinigung; das höchſte Ziel aller Einſicht, Erkenntniß und Wiſſenſchaft iſt nach der myſtiſchen Lehre der Vedas nicht wieder Erkenntniß und Wiſſenſchaft, ſondern eben die Wiedervereinigung mit Gott, in der alles Streben, inſofern auch alle Wiſſenſchaft erliſcht. Jeder zur Vollkommenheit gelangte Menſch — ſo lautet die Hauptlehre dieſer myſtiſchen Wiſſenſchaft — muß ſich ſagen können: Ich war der Schöpfer, könnte ich Er wieder werden! — Die Seele des Menſchen war einſt die allgemeine Seele. Alle äußeren und inneren Sinne — alſo auch das ganze Bewußtſeyn in die allgemeine Seele wieder ſammeln und zurückziehen, iſt für den Menſchen der Weg zur Seligkeit. — Wiſſen, daß man der Schöpfer iſt, und daß alles der Schöpfer iſt, dieß iſt die Subſtanz der Vedas. Wer auf dieſer Stufe iſt, bedarf nicht mehr des Leſens (nämlich der heiligen Bücher), keiner Werke, dieſe ſind nur die Schale, das Stroh, die Hülſe; derjenige denkt nicht mehr an ſie, der den Kern und die Subſtanz hat, den Schöpfer. Wer mit Gott ſich vereinigt, vernichtet in dieſem Akt ebenſowohl die guten Werke, als die Sünden, die er begangen hat. Denn Er ſelbſt iſt ja nichts mehr, gute wie böſe Werke verbrennen in dem Feuer dieſer Vereinigung und werden zugleich mit der Selbſtheit verzehrt.

Bei dieſer durchaus praktiſchen Tendenz der Vedas läßt ſich zum voraus erwarten, daß wenig theoretiſche Aufſchlüſſe in ihnen über das eigentlich letzte Syſtem zu finden ſind. Es läuft meiſt bloß auf die Verſicherung hinaus, daß alles Eins, und zwar im Brama Eins ſey, der hier wirklich nur noch die Bedeutung der Gottheit hat, nicht des beſtimmten perſönlichen Gottes, und da noch überdieß jener Satz ſehr weitläufig ſpecificirt wird, indem es z. B. heißt: Gott iſt das Feuer im Feuer, in der Luſt das eigentlich Reſpirable, im Waſſer das Waſſer u. ſ. w., ſo geſtehe ich, daß im Ganzen die Upaniſchads eine ſehr unerfreuliche Lectüre ſind. Eine poſitive Erklärung der höchſten Einheit findet ſich nirgends, wohl aber jene negative, die ſich unter der Form einer gleichen Negation oder einer gleichen Poſition entgegengeſetzte Beſtimmungen ausſpricht, z. B. heißt es: Gott iſt außer allem Ort und Gott iſt nicht außer allem Ort; Gott iſt groß und er iſt nicht groß; er umgibt und er umgibt nicht; er iſt Licht und er iſt nicht Licht; er iſt und iſt auch nicht der Löwe, der alles verzehrt (wahrſcheinlich bezieht ſich dieß auf die allgemeine Reſorption oder Zurücknahme der Dinge in Gott). An Einer Stelle heißt es ſogar: Gott iſt die Wahrheit und Gott iſt die Lüge — denn alles iſt nur durch ihn, alſo auch die Lüge, beſonders die große Lüge, die Sinnenwelt, iſt von ihm getragen und gehalten. Ueber die Art aber, wie in Gott alles Eins oder alles aus ihm als der urſprünglichen Einheit hervorgegangen iſt, findet ſich nirgends eine deutliche Stelle. Das wahre Mittel, das eine und das andere zu erklären, böte die Dreiheit dar. Allein über dieſe Concurrenz der Dreiheit zu der Schöpfung iſt mir nur eine einzige Stelle bekannt, wo es heißt: „Alles hat ſeine Bewegung erhalten durch die angemeſſene Miſchung der drei Eigenſchaften, der ſchaffenden, der erhaltenden und der zerſtörenden“. In einer andern Stelle wird die göttliche Wirkſamkeit mit der der Spinne verglichen, die die Fäden ihres Gewebes aus ſich hervor und wieder in ſich zurück ziehe. Man kann daher am allerwenigſten behaupten, daß dieſe myſtiſchen Theile der Vedas die Erklärung oder das eigentliche Geheimniß der Mythologie ſelbſt enthielten, wie dieß von der griechiſchen Myſterienlehre ſich behaupten läßt. In Vergleichung mit der griechiſchen Mythologie kann man ſagen, daß die indiſche Mythologie ihr Ende nicht gefunden hat. Die contemplative und praktiſche Richtung der Upaniſchads iſt eher ein Streben nach Befreiung vom mythologiſchen Proceß als nach dem Durchführen deſſelben. Gerade demgemäß könnte man alſo ſagen, das Antimythologiſche, das im Buddismus als beſondere Religion, gleichſam als eine Häreſis, als eine Ketzerei hervortrat, dieſes Syſtem hat ſchon in den myſtiſchen Theilen der Vedas ſelbſt gelegen. Der Buddismus iſt nur die exoteriſch und öffentlich gemachte Geheimlehre der Vedas ſelbſt, die im Grunde die Mythologie für nichtig erklärt, und die *nur* eben darum verfolgt wurde, weil ſie aus dem Geheimniß hervortreten, im Gegenſatz der mythologiſchen Religion — mit unvermeidlicher, zugleich politiſcher Folge — ſich ſelbſt zur öffentlichen conſtituiren wollte, anſtatt eine bloß eſoteriſche zu bleiben. Man kann dieſer Meinung einen gewiſſen Schein geben, wenn man zufolge der unbeſtimmten Begriffe, die mit dem Wort Pantheismus verbunden zu werden pflegen, ſowohl die Veda- als auch die Buddalehre für ein Syſtem des Pantheismus erklärt. Aber wie man neuere Syſteme von ſehr verſchiedenem ſpeculativen Gehalt mit dem gemeinſchaftlichen Namen Pantheismus belegt hat, ſo möchte daſſelbe geſchehen, wenn man die in den myſtiſchen Theilen der Vedas enthaltene Lehre mit der Buddalehre identificiren wollte. Beide ſind in der That nicht bloß verſchiedene, ſondern ſich ſogar auf gewiſſe Weiſe entgegengeſetzte, wie aus Folgendem erhellen wird.

Die aus den myſtiſchen Theilen der Vedas gezogene Lehre heißt

Vedanta, ſo viel als Ende, Ziel, eigentliche Abſicht, alſo Sinn, Bedeutung, Syſtem der Vedas. Die Vedanta aber iſt in der That nichts als der geſteigertſte Idealiſmus oder Spiritualiſmus, der in ſeinem letzten Reſultat auf nichts anderes hinausläuft, als der materiellen Welt gegenüber von dem Schöpfer eine bloße Scheinexiſtenz zuzugeſtehen, gleichviel, ob dieſe Scheinexiſtenz gerade ſchon in den älteſten Schriften der Vedanta mit dem Wort Maja ausgedrückt ſey oder nicht. Denn dem freien Schöpfer, der der Vedanta weſentlich ſeyn ſoll, mußte ſich doch das Hervorzubringende erſt als Möglichkeit darſtellen. Dieſe Möglichkeit iſt eben die Maja. Das, was nur auf einer Möglichkeit beruht, was durch einen freien Willen ins Daſeyn gerufen wird, kann mit dem, was von ſich (a se) iſt, nie verglichen werden. In dieſem Sinn iſt auch für die Vedanta die Welt eine Illuſion. Dieſe Möglichkeit eben iſt Maja = Magie = Möglichkeit. Es iſt dieſe Urmöglichkeit, ohne welche kein freier Schöpfer, die in ſpäteren Werken, auch der Kunſt, mit den Farben einer gleichſam bezaubernden und verführeriſchen Schönheit, die den Schöpfer verleitet, dargeſtellt wird. Die Welt entſteht durch eine augenblickliche Selbſtvergeſſenheit, durch eine Art von bloßer Diſtraktion des Schöpfers, — unſtreitig der höchſte Punkt, bis zu welchem der Idealiſmus oder die Ueberzeugung von der bloß vorübergehenden und ſcheinbaren Realität dieſer Welt ſich ohne eigentliche Offenbarung erheben konnte; eine bei weitem geiſtigere und den Menſchen befreiendere Vorſtellung als die, welche die Gottheit mit den endlichen Dingen ewiger Weiſe behaftet ſeyn läßt, oder die Dinge als eine ewige, willenloſe — ſey es nun phyſiſche oder gar logiſche — Emanation ſeines Weſens betrachtet.

Mit allem dem iſt nun aber zugleich auch der Unterſchied der Vedanta von dem Buddiſmus gezeigt. Denn Budda iſt nach allem, was wir von ihm wiſſen, zwar nicht der urſprünglich materielle, aber der freiwillig ſich ſelbſt materialiſirende Gott, der aus reiner Liebe zur Kreatur ſelbſt ſich zur Materie herabſetzt, und alle Formen der Natur durchwandelt, nicht außer der Natur bleibt, wie der Schöpfer der Vedanta.

Die Vedanta ſelbſt iſt ſchon ein philoſophiſches Syſtem. Als ſolches heißt ſie Mimanſa. Man unterſcheidet aber die erſte: purva, ſo viel als prior, Mimansa; auch Karma-Mimanſa; denn ſie beſchäftigt ſich beſonders mit den durch die Vedas vorgeſchriebenen, religiöſen Pflichten, ſowie überhaupt mehr mit der Auslegung der Vedas. Der zweite Theil iſt die uttara Mimansa, was man überſetzen könnte: ulterior oder auch superior Mimansa; auch Brama-Mimanſa. Dieſe enthält den eigentlich ſpeculativen Theil. Das Hauptbemühen der Vedantaſchriften geht überhaupt dahin, die ſcheinbaren oder wirklichen Widerſprüche der Vedas unter ſich auszugleichen, woraus allein ſchon erhellt, daß die Vedas ſelbſt kein entſchiedenes Syſtem enthalten. Die Lehre der Vedanta gilt für die vorzugsweiſe rechtgläubige. Außer ihr werden vorzüglich noch zwei Syſteme genannt. Im Ganzen alſo kennt die indiſche Philoſophie drei Syſteme. Da aber jedes Syſtem wieder zwei Unterſcheidungen in ſich hat, entſtehen auf dieſe Art ſechs, in den ſechs Darſanas vorgetragene Syſteme. Die drei Hauptſyſteme ſind die Mimanſa, die Nyaja und die Sankhya. Die Nyaja ſcheint ein bloßes Syſtem der Logik und Dialektik zu ſeyn; ſie hat auf unſere gegenwärtige Unterſuchung keinen Bezug; auch wird ſie, wie Colebrooke bemerkt, in den Schriften der Vedanta niemals erwähnt. Eine Unterabtheilung bildet ein corpusculum philosophicum, oder eine atomiſtiſche Phyſik, die als beſonderes Syſtem unterſchieden wird. Deſto mehr wird die Sankhya in Vedantaſchriften erwähnt, ja dieſe haben vorzüglich im Gegenſatz gegen jene ſich entwickelt. Sankhya heißt ſo viel als rationelle Lehre, das Wort rationell im allgemeinſten Sinn genommen für logiſch dargeſtellte und entwickelte, auf Vernunftſchlüſſen beruhende, oder überhaupt wiſſenſchaftliche Lehre. Es wird aber eine doppelte unterſchieden, eine atheiſtiſche, nir-Isvara-Sankhya genannt — Isvara iſt der indiſche Name des perſönlichen, freiwollenden Gottes — und eine theiſtiſche, Isvara-Sankhya. Die atheiſtiſche, als deren Urheber Kapila angeſehen wird (ein übrigens ſtets in Menus Geſetzbuch mit Verehrung genannter Name), dieſe ſetzt allem voraus eine bloße Natur, eine bloß mit Nothwendigkeit wirkende, willenloſe Subſtanz, die der bloß plaſtiſche, blind producirende Anfang von allem iſt. Dieſe Natur, Prakriti, heißt als das erſte Eine: Pradhana (= Prakriti), ſie iſt nicht erzeugt, aber erzeugend. Das Erzeugte (nicht Erſchaffene) des erſten Einen heißt das große Eine, Mahabhuti. Dieſes große Eine wird mit Unterſcheidung (distincte) erkannt, als drei Götter erkannt, als Brama, Wiſchnu und Mahadewa = Schiwa. „Im Aggregat“ (ich behalte den engliſchen Ausdruck bei), d. h. wohl, die drei Götter zuſammengenommen, iſt der große Eine die Gottheit, aber diſtributiv genommen, ſind es drei individuelle Weſen. Dieſe Stelle zeigt eine große Uebereinſtimmung mit unſerer Erklärung der All-Einheit: Gott iſt Mehrere, oder beſtimmt drei, A, B, C, aber er iſt nicht Gott als A, nicht als B, nicht als C insbeſondere, ſondern nur als A + B + C, und er iſt daher, obgleich Mehrere, doch nicht mehrere Götter, ſondern nur Ein Gott. Was der Engländer dem mechaniſchen Begriff ſeiner Philoſophie gemäß durch Aggregat überſetzt, iſt im Indiſchen gewiß durch ein geiſtigeres und philoſophiſches Wort ausgedrückt. Der wahre Sinn der indiſchen Gloſſe iſt: Brama, Schiwa, Wiſchnu in ihrer Einheit betrachtet ſind die Gottheit ſelbſt, in ihrer Trennung (Spannung) ſind ſie drei individuelle Weſen, die, weil in ihnen doch nur die Eine Gottheit exiſtirt, als drei Götter betrachtet werden können. Atheiſtiſch heißt dieſe Lehre, weil ſie vor allem eine bloße Natur ſetzt, und das Eine, das ſie Gott nennt, nur erſt aus dieſer erſten Natur hervorgehen läßt. Nun habe ich ſchon erwähnt, daß außer der atheiſtiſchen Sankhya auch eine theiſtiſche, rechtgläubige genannt wird und als deren Urheber Patandjali. Es wäre vom höchſten Intereſſe zu wiſſen, an welchem Punkt ſich dieſe orthodoxe von der heterodoxen Sankhya getrennt habe. Denn als Sankhya war ſie doch auch ein rationelles, wiſſenſchaftliches Syſtem. Die bloße Kenntniß, daß ſie einen Iswara, d. h. einen perſönlichen und freiwollenden Schöpfer gelehrt habe, befriedigt nicht. Es iſt wirklich ſehr zu bedauern, daß uns keine Kenntniß darüber gegeben iſt, wie Patantjali dieſen freien Welturheber erreicht hat. Betrachten wir ſie aber als Gegenſatz der atheiſtiſchen Sankhya, mit der ſie als Gegenſatz übrigens doch auf gleicher ſpeculativer Höhe ſtehen mußte, ſo wird ſie ſich von dieſer eben dadurch unterſchieden haben, daß ſie den Isvara an die erſte Stelle ſetzte, und die Dreiheit aus dieſem nicht durch eine bloße blinde und nothwendige Erzeugung, ſondern durch eine freie That hervorgehen ließ. Dieſe orthodoxe Sankhya war dann aber von der Vedanta nicht der Sache nach, ſondern nur durch die wiſſenſchaftliche, rationelle Methode verſchieden. So weit reichen etwa mögliche Schlüſſe. Die Unvollſtändigkeit unſerer Kenntniſſe hat nur nicht verhindert, auch die Hypotheſe aufzuſtellen, es ſey die Buddalehre als ein bloßer Zweig der atheiſtiſchen Sankhya-Lehre entſtanden, namentlich iſt dieß von Franzoſen aufgeſtellt worden. Dieſe Hypotheſe denkt ſich den Budda nicht als Gott, ſondern als bloß menſchlichen Religionsſtifter. Hätte aber der Stifter des Buddismus ſeine Lehre auch nur zum Theil aus den Quellen der Sankhya-Philoſophie geſchöpft, wäre alſo der Buddismus überhaupt philoſophiſchen Urſprungs, ſo hätte er nie dieſe ungeheure Ausbreitung gewinnen können. Die buddiſtiſche Kirche iſt die größte im ganzen Orient, Budda zählt noch jetzt mehr Anhänger, als das Chriſtenthum und der Islam zuſammen. Noch weniger hätte eine ſpeculative Lehre jene ungeheuren Felſentempel in Kennery oder jene ſtaunenswerthen Monumente bei Bamian im jetzigen Königreich Kabul auf dem Uebergang von Perſien nach Indien, die alle buddiſtiſch ſind, bewerkſtelligt oder zu Stande gebracht. So etwas entſteht nicht mehr in Zeitaltern der Philoſophie. Ich glaube alſo, auch dieſen Verſuch, das Räthſel des Buddismus zu löſen, als ungenügend erwieſen zu haben.

Die Buddalehre iſt nicht die Geheimlehre der Vedas, — denn wenigſtens die Vedanta läßt nicht den Gott ſich ſelbſt materialiſiren; ſie iſt nicht ein philoſophiſches Syſtem, — denn dieſes könnte nur die atheiſtiſche Sankhya ſeyn: aber auch dieſe iſt im Princip vom Buddismus unterſchieden, der überhaupt einen anderen als philoſophiſchen Urſprung vorausſetzt.

Zweiundzwanzigſte Vorleſung.

Wir haben jetzt alſo nur noch eine dritte Hypotheſe zu unterſuchen, nach welcher Budda = Wiſchnu, der Buddismus nur eine beſondere Form jenes geſteigerten Wiſchnuismus wäre, wie ſich dieſer ganz beſonders in der Bhagwadgita darſtellt. Hauptargument iſt, daß die Incarnationsidee beiden gemein. Zur Prüfung dieſer dritten Hypotheſe wird es daher nöthig ſeyn, etwas über den Sinn und das ſpeculative Syſtem namentlich der Bhagwadgita zu ſagen, einer Compoſition, die gleich bei ihrer erſten Erſcheinung eine ungemeine Aufmerkſamkeit erregte, neuerdings aber, nachdem der Originaltext in einer genauen lateiniſchen Ueberſetzung von A. W. Schlegel herausgegeben worden, Gegenſtand mehrerer ſcharfſinniger Unterſuchungen geworden iſt, unter denen ſich die Abhandlung W. v. Humboldts auszeichnet.

Unter der Bhagwadgita alſo verſteht man eine philoſophiſche Epiſode, die ſich in dem zweiten, dem großen und berühmteſten epiſchen Gedicht Indiens, in dem Mahabharatha findet. Dieſe Epiſode beruht darauf, daß der Held der einen Partei Ardſchunas im Beginn der Schlacht, die er gegen die ihm nah verwandten Söhne des Königs Diritaraſchtra zu ſchlagen im Begriff ſteht, in völlige Muthloſigkeit verſinkt, und indem er ſich gegenüber ſeine Verwandte, Freunde, zum Theil ſeine Lehrer ſelbſt erblickt, zweifelhaft wird, ob es beſſer ſey, die, ohne welche das Leben ſelbſt für ihn keinen Werth haben würde, zu beſiegen, oder von ihnen ſich beſiegen zu laſſen. In dieſem Anfall von Kleinmuth wendet er ſich an den ihn begleitenden Kriſchna, um

Aufſchluß und Belehrung; es entſpinnt ſich ein philoſophiſches Geſpräch, deſſen erſtes Argument dieſes iſt: Ardſchunas habe Unrecht ſeine Verwandte zu beklagen, auch wenn ſie umkommen, Geſtorbene und Nichtgeſtorbene betrauern ſey gleich unwürdig; denn — dieß iſt der Hauptpunkt des Arguments — „denn ich ſelbſt, ſagt Kriſchna, ich ſelbſt war niemals nicht, noch warſt auch du Ardſchunas jemals nicht, und ebenſo auch jene Könige, deine Verwandten, waren zu keiner Zeit nicht, und ſo wird auch für uns alle insgeſammt nie eine Zeit ſeyn, wo wir nicht ſeyn werden". Kurz, Kriſchna behauptet hier die abſolute Ewigkeit aller Exiſtenzen, er leugnet, daß irgend je etwas wahrhaft entſtehen oder vergehen könne, da vielmehr alles ewig ſey, weil ein Uebergang vom Nichtſeyn zum Seyn unmöglich ſey. Denn „dem Nichtſeyenden kann nie Seyn, alſo auch nie dem Seyenden nicht Seyn werden", oder wie W. v. Humboldt den Vers überſetzt:

Des nicht Seyenden iſt nicht Seyn, Nichtſeyn iſt nicht des Seyenden;

ein Vers, der ganz an den beinah gleichlautenden Satz des Parmenides erinnert, wo ebenfalls geſagt iſt, daß das nicht Seyende nie ſeyn könne. Nachdem nun Kriſchna dieſe ganz abſtrakte Lehre auseinandergeſetzt, mit dieſem an ſich troſtloſen Begriff den Ardſchunas zu tröſten geſucht, ſagt er zu dieſem: „Dieß nun habe ich dir nach der Sankhya-Lehre auseinandergeſetzt; nun vernimm aber daſſelbe (nämlich daß du keine Urſache haſt, über den bevorſtehenden Kampf dich zu betrüben) nach der alten Yogalehre". Hier werden alſo Sankhya- und Yogalehre unterſchieden, ja faſt einander entgegengeſetzt. Ausdrücklich nennt Kriſchna die Yoga antiquam doctrinam, die er ſelbſt zuerſt dem Vivaswan, dieſer dem Menu u. ſ. w. mitgetheilt habe. Er ſetzt alſo — könnte man ſagen — die alte Yoga als die im indiſchen Syſtem von jeher einheimiſche Geheimlehre der neueren, nämlich der erſt auf dem Wege der Speculation erzeugten, der Gnana- oder Sankhya-Yoga entgegen. Das Wort Gnana hat Bezug auf das griechiſche γνῶναι, γνῶσις: es iſt alſo die doctrinelle, die theoretiſche Yoga. Eben dieſe heißt auch Sankhya-Yoga, und ſo, nämlich Sankhya-Yoga, iſt jene erſte Abtheilung überſchrieben, die das von uns ſo genannte abſtracte Argument enthält.

Es fragt ſich vor allem, was das Wort Yoga an ſich bedeutet. Es iſt auf verſchiedene Weiſe überſetzt worden. Der allgemeine Begriff ergibt ſich dadurch, daß es mit einem Wort zuſammenhängt, das dem lateiniſchen jungere entſpricht. *Einheit* iſt auf jeden Fall das Vorherrſchende im Begriff. Schlegel überſetzt es durch devotio. Allein dieß würde faſt nur der einen Seite der Yoga entſprechen, der praktiſchen oder Karma-Yoga. Aber es gibt auch eine Buddi-Yoga, d. h. Yoga im Denken. Ein bekannter Philoſoph, der ſich auch mit der Bhagwadgita abgegeben, hat es *Andacht* überſetzen wollen. Aber ein Denk-Andächtiger käme mir faſt vor, wie ein ſogenannter Denk-Gläubiger. Humboldt überſetzt das Wort durch Vertiefung. Mich wundert, daß niemand auf das deutſche *Innigkeit* gefallen iſt, das zugleich den Begriff der Innheit, des in-ſich, in ſeiner Tiefe — nicht in der Peripherie, in der Welt der getrennten Eigenſchaften Seyn, und zugleich den Begriff der Einheit und der Einigkeit in ſich ſchließt. Ferner läßt ſich auch das Wort Innigkeit mit allen jenen Beſtimmungen verbinden, die es im Indiſchen erhält: es gibt eine That-Innigkeit, Innigkeit, die auch im Handeln beſteht, durch die allein der Widerſpruch aufzulöſen iſt, in den der Menſch durch die Nothwendigkeit überhaupt zu handeln verſetzt iſt. Denn wer handelt, tritt damit aus ſich ſelbſt heraus und verläßt die Ruhe, in der allein die Gottgleichheit beſteht. Wer handelt, verfängt ſich mit der wirklichen Welt und ihren Bedingungen; frei iſt eigentlich nur der Nichthandelnde; der einmal gehandelt *hat*, iſt durch ſeine That gebunden. Inſofern iſt Erkenntniß beſſer als Handeln. Und doch kann das Handeln auch nicht unterlaſſen werden: der Menſch *muß* wohl handeln und wird auch gegen ſein Wollen zum Handeln getrieben. Hier zeigt nun die praktiſche Yogalehre den Ausgang. Der Menſch befreit ſich von dieſem Widerſpruch, wenn er zwar handelt, aber als ob er *nicht* handelte, nämlich ohne ſeiner Handlungen ſich anzunehmen, und mit der vollkommenen Ruhe über den Erfolg. Dann vereinigt er *beide* Syſteme, das, was dem thätigen und handelnden Leben allein Werth zugeſteht, und das andere, welches den wahren Werth des Lebens in die reine Erkenntniß ſetzt und das beſchauliche Leben über das thätige erhebt. Nicht die Früchte der Thaten begehren, ſondern alle Thaten und Handlungen in den Schoß der Gottheit niederlegen, als von ihr und durch ſie geſchehene, — wer ſo handelt, iſt mitten im thätigſten und beweglichſten Leben als ein nicht Handelnder; er bleibt im Handeln vom Handeln unbefleckt, wie das auf dem Waſſer ſchwimmende Lotosblatt mitten im Waſſer vom Waſſer unbenetzt bleibt. Derjenige, der nicht ſolches Sinnes fähig, nicht im Handeln ruhig, unbewegt zu bleiben verſteht, ein ſolcher mag zwiſchen Erkennen und Handeln unterſcheiden; der wahre Yogi, d. h. der Eingeweihte dieſer höheren Lehre, hat dieſen Gegenſatz überwunden, wie Kriſchna ſagt:

> Erkennen trennen und Handeln thörichte Knaben nur;
> Wer an dem Einen feſthält,

(die Yoga iſt alſo Feſthalten an dem Einen, nicht ſich herauswerfen Laſſen in die getrennte Welt)

> Wer an dem Einen feſthält, findet der Beiden Frucht zugleich.

Oder, wie es in einer anderen Stelle heißt:

> Hier ſchon gewinnen den Himmel, deren Geiſt in der Gleichheit ſteht

(die durch keinen Gegenſatz von Freud und Leid, Furcht und Hoffnung ſich bewegen laſſen, denn Leid und Freud, beides iſt nur in der getrennten Welt möglich, wer von dem einen oder andern bewegt iſt, will nicht die Handlung ſelbſt, ſondern die Folge, die Frucht der Handlung)

> Hier ſchon gewinnen den Himmel, deren Geiſt in der Gleichheit ſteht,
> Ganz vollkommen und gleich iſt Gott, darum ruhen in Gott ſie ſtets.
> Nicht erfreue ſich je des Glücks und nicht klage im Unglück auch
> Wer feſtgeſinnt, von Thorheit frei, Gott erkennend, in Gott beharrt.
> Mit Gott die Einung vollendend, hat er ein unzerſtörbar Gut,
> Der wahrhaft Fromme (unſtreitig ſteht hier Yogi, alſo —)
> Der wahrhaft Innige ſteht ewig einſam in ſich mit ſeinem Geiſt,
> (einſam, wie Gott auch einſam iſt)
> Einheit-beſeelt, des Sinns Sieger, ſonder Begier, von nichts bewegt.
> Wer vereinigt (ich würde ſagen: verinnigt, alſo —)
> Wer verinnigt ſein Inn'res ſtets beherrſcht,
> Die höchſte geiſtige Ruhe erreicht der, die da wohnt in mir.
> Wie am windloſen Ort ein Licht, nicht ſich bewegend: dieß Gleichniß gilt

Von dem Inn'gen, der ſich beſiegt, nach Verſenkung des Innern ſtrebt.
Von allen iſts der Weiſe nur, der ſtets — verinnigt — dem Einen dient.
Wohl ein Freund des Weiſen bin ich ſehr, ſowie er der meine iſt.
Auch andre verdienen hohes Lob bei mir; der Weiſe gilt wie ich bei mir,
Zu mir richtet den letzten Weg hin ſein wieder vereinter Geiſt
(auch dieß zu bemerken),
Am Ende vieler Geburten ſchreitet der Weiſe hin zu mir.

Ich habe durch dieſe Ausführungen nebſt der praktiſchen Yoga zugleich die theoretiſche hinlänglich erklärt. Auch die theoretiſche Yoga beſteht in der Erhebung über die Welt der getrennten Eigenſchaften zur Einheit. Inſofern iſt auch die bloße Sankhya eine Yoga — auch dieſe ſetzt vor den getrennten Potenzen eine Einheit; aber die eigentliche Yoga, von welcher in der angeführten Stelle die Rede iſt, iſt die zur geiſtigen Einheit, zum freien Schöpfer fortgeſchrittene Erkenntniß und das durch die geiſtige Einheit beherrſchte Innere. Aus dieſem Grunde heißt auch die theiſtiſche Sankhya des Patandjali, die ausdrücklich als Sankhya und Vedantalehre vermittelnd beſchrieben wird, ſpeciell Yoga: Saſtra-Yogalehre. Ich glaube übrigens noch bemerken zu müſſen, daß die Kraft, womit der Menſch jene Innigkeit behauptet, die ihn zu Gott erhebt, die Gott gleich macht, daß dieſe Kraft keineswegs als eine bloß ſubjektive betrachtet wird. Colebrooke bemerkt ausdrücklich, die Yoga ſey eine Kraft in der Gottheit ſelbſt. Der Innige behauptet unter den Wechſelfällen und wandelbaren Erſcheinungen dieſer verſatilen Welt die Einheit mit keiner andern Kraft, als mit welcher auch die Gottheit mitten in der Zertrennung der Eigenſchaften und Potenzen, durch welche allein dieſe ſinnenfällige Welt möglich iſt, ihre ewige Einheit behauptet.

Was in den theoſophiſchen Theilen der Vedas ſchon als das höchſte Ziel vorgeſtellt wurde, Unification des menſchlichen Weſens mit Gott, iſt alſo auch, nur mannichfaltiger ausgebildet und dargeſtellt, der letzte Inhalt der Yogalehre, wie ſie in der Bhagwatgita vorgetragen iſt. Für unſern Zweck kann es als gleichgültig erſcheinen, ob man annehmen ſoll, daß dieſe Epiſode mit dem Heldengedicht, in dem ſie ſich befindet, gleichzeitig ſey, oder daß ſie ſpäter in daſſelbe aufgenommen worden. Auf jeden Fall nöthigt uns eine geſunde Kritik von dem viertauſendjährigen Alter, das einige dieſem Gedicht zuſchrieben, einen bedeutenden Abzug zu machen, ſelbſt tauſend Jahre vor unſerer Zeitrechnung möchte noch um einige Jahrhunderte zu viel ſeyn, für welchen Abzug die Anführung der Sankhya, d. h. des erſten rationellen oder wiſſenſchaftlichen Syſtems, ſowie die Freiheit ſprechen möchte, mit der ſich dieſes Gedicht über die Vedas erklärt, und von der bis zur völligen Verwerfung allerdings nur ein Schritt ſcheint. So viel beweist indeß die Aufnahme in das eine der großen Nationalgedichte, daß es in Indien eines hohen, ja canoniſchen Anſehens genoß, wie es auch heut zu Tage noch unter die Upaniſchads gerechnet wird; denn Upaniſchad iſt ein allgemeiner Name und bezeichnet die canoniſchen Bücher theoſophiſchen Inhalts in den Vedas und anderwärts. Die Vedas werden in der Bhagwadgita durchaus dargeſtellt als nicht den letzten Grund erforſchend, als nicht zur höchſten Reinheit des Geiſtes und Sinnes erhebend, als noch zum Theil in die Welt des Scheins herabziehend. Natürlich ſind damit vorzüglich die ceremoniellen und rituellen Vorſchriften der Vedas gemeint. Kriſchna empfiehlt dem Ardſchunas alle andern Sentenzen zu verlaſſen, ihn als einzige Zuflucht allein zu ehren. Er erklärt daher ſeine Religion ausdrücklich als die allein wahre und zur Vollendung führende, ſich ſelbſt als allein wahren Gott, alle andern als bloße Stufen zu dieſem. Aber eben darum verwirft er die den anderen und niederen Göttern dargebrachten Verehrungen nicht völlig. Denn Er iſts doch eigentlich, der den Glauben an dieſe Götter wirkt, und Er wird in ihnen verehrt, Er iſt es auch, der je nach der Aufrichtigkeit und Reinheit der Geſinnung den Willen der Opferbringenden erhört. „Von dieſem und jenem Gelüſte bethört (ſagt er im ſiebenten Geſang), folgen die meiſten andern Göttern nach. Errichten die und die Sitzung, durch die eigene Natur beſtimmt. Was nun auch jeder für ein Bild dienend im Glauben zu verehren wählt, den feſten Glauben, den er hat, entflamme nur ich allein, und er erreicht auch die Wünſche von mir beſtimmt, wie's mir gefällt".

Die materiellen Götter (Deva) ſind nach der Kriſchnalehre, wie nach den philoſophiſchen Syſtemen Indiens, nur Weſen der erſten und höchſten Art, aber doch ſelbſt mit zu der entſtandenen Welt gehörige, innerweltliche Götter, nicht vergleichbar mit dem unerſchaffenen, außerweltlichen Weſen. Wer dieſe Götter, die, wie die Sterblichen, noch an den getrennten Eigenſchaften Theil haben, verehrt, kommt nach dem Tode zu dieſen Göttern und genießt in deren Wohnſitzen die dieſen Orten angemeſſene Seligkeit. Ihn erwarten himmliſche Freuden, aber nur in Indras Welt (Indra iſt unter jenen weltlichen Göttern der höchſte). Allein dieſe dauern nicht ewig, ſondern, wenn das durch ihre Werke erworbene Verdienſt gleichſam aufgezehrt iſt, kehren ſie durch eine neue Geburt in dieſe Welt zurück. Dieß iſt das Schickſal aller derer, die ſich auf beſchränkte Weiſe an die heiligen Bücher und die in ihnen vorgeſchriebenen Ceremonien gehalten haben. Aber die, welche nicht durch Werke ihre Seligkeit ſuchen, ſondern durch die Vereinigung des Gemüths und Geiſtes mit dem höchſten Weſen, gelangen zu dieſem, und ſind frei von jeder ferneren Geburt. Insbeſondere ſind Opfer, und hauptſächlich Thieropfer, nur auf gewiſſe Weiſe, nämlich nur durch die Reinheit der Intention, verdienſtlich. Denn ein particulares Gebet ſagt zwar: du ſollſt Thiere opfern, aber ein allgemeines Gebet ſagt: du ſollſt kein Lebendiges tödten, ja kein empfindendes Weſen nur irgend verletzen. Hierin iſt die Yogalehre allerdings ganz buddiſtiſch. Der Yogi iſt ein Freund aller lebendigen Weſen. Es iſt bekannt, daß ein ächter indiſcher Yogi ſelbſt von Inſekten ſich eher verzehren läßt, als ſie tödtet. Man kann, wenn man will, über ſolche Gewiſſenhaftigkeit lachen, zu wünſchen aber wäre, daß manche wiſſenſchaftliche und unwiſſenſchaftliche Thierquäler etwas von dieſer Gewiſſenhaftigkeit der Buddiſten und der Yogis an ſich hätten. Die Opfer ſind auch darum nur zum Theil zuläſſig, weil es nicht recht iſt, daß die Glückſeligkeit eines Weſens auf Koſten eines andern erlangt werde. Ueberhaupt wird die Unvollkommenheit aller Werke behauptet und ihre Unfähigkeit zur wahren Seligkeit zu führen. Darauf bezieht ſich das Wort:

> Alles Thun iſt wie Feuers Lodern, umhüllt von Rauch.

Das Wichtigſte für uns aber iſt die Lehre von den drei Eigenſchaften und deren Verhältniß zur Maja. Sie beweiſt, daß die erſten

Principien, welche uns die Mythologie aufgeſchloſſen haben, auch von der indiſchen Philoſophie als ſolche erkannt worden; denn die Lehre der Bhagwadgita iſt nicht nur eine allgemein geltende, ſie iſt auch eine philoſophiſche. Die deutlichſte Stelle über die drei Eigenſchaften und ihr Verhältniß zur Maja iſt die im achten Geſang, wo Kriſchna nach der lateiniſchen Ueberſetzung von W. Schlegel ſagt: Trinis qualitatibus totus mundus delusus non agnoscit me his superiorem, incorruptibilem. Divina quidem illa Magia [1] mea difficilis transgressu est; attamen qui mei compotes fiunt, ii hanc Magiam transjiciunt; oder nach der deutſchen Ueberſetzung ſeines Bruders:

> Durch die Täuſchung der drei Eigenſchaften iſt ganz bethört
> Alle Welt und verkennt mich, der über jenen, unwandelbar.
> Göttlich iſt ſie, die Welterſchaffende, meine Täuſchung; wird ſchwer beſiegt,
> Aber die, welche mir folgen, ſchreiten über die Täuſchung hin;

d. h. überwinden ſie; woraus alſo zugleich klar, daß die Unification eigentlich eine Ueberſchreitung, Ueberwindung der Maja iſt.

Die Maja beſteht alſo nach der Bhagwadgita in der Trennung der drei Qualitäten, der Potenzen, die ſchon erkannt worden, die drei ſcheinen, während ſie eigentlich (dem wahren Weſen nach) nur Eins ſind. Der Kampf der getrennten Potenzen wird als ein drehendes Rad vorgeſtellt. Der Herr aller Lebendigen, heißt es an einer Stelle, der ſeinen Sitz in der Region des Herzens (der Mitte aller Bewegung) hat, täuſcht alle durch dieſes drehende Rad getriebene Lebendige mittelſt ſeiner Magie. Wiſchnu, wenn er nicht die einzelne Potenz, ſondern den durch Wiſchnu vollendeten Gott ſelbſt bedeutet, erſcheint in Abbildungen ſtets mit dieſem drehenden, flammenden Rad, welches man das Rad der drei Eigenſchaften nennen kann, worin bald die eine, bald die andere ſiegt, ſo daß die ganze Mannichfaltigkeit der Dinge nur durch dieſes drehende Rad hervorgebracht wird, das er durch ſeinen Willen dreht und in unabläſſige Bewegung ſetzt, ohne ſelbſt mit in dieſem Rad begriffen zu ſeyn. Denn aufs Beſtimmteſte wird der Schöpfer ſelbſt von dieſer Maja unterſchieden, in der die ganze Welt beſteht. „Nicht ſieht mich die Welt, mich eingehüllten in meine geheimnißvolle Magie; die thörichte kennt mich nicht, den (im Gegenſatz jener Magia, die etwas bloß Gewordenes und Vorübergehendes iſt) Ungewordnen und Unverderblichen“. Wenn es nur der ſich ſelbſt völlig klar gewordenen Speculation möglich iſt zu erklären, wie alle Dinge in Gott ſind und auch nicht ſind, ſo hat dieſes Gedicht, unſtreitig eines der tiefſten und zarteſten Erzeugniſſe des indiſchen Geiſtes, ſich ſchon bemüht, die Auflöſung dieſes Widerſpruchs dadurch zu geben, daß es zwar das Seyn der Dinge in Gott behauptet, aber nicht hinwiederum das Seyn Gottes in den Dingen (ſo etwa, wie der Gott der Buddalehre, wenn auch übrigens unterſchieden von der Materie, doch in der Materie iſt). „Non equidem illis insum, insunt illae mihi“, d. h. ſie ſind durch mich gebunden, aber nicht ich durch ſie; ich binde ſie, indem ich ſelbſt von ihnen frei bleibe. Daher an einer andern Stelle die beiden einander aufhebenden Sätze zugleich behauptet ſind: mihi insunt omnia animantia, nec tamen mihi insunt animantia. Schlegel ſetzt zu dem letzten Satz ein quodammodo; allein wie die Dinge allerdings nur auf gewiſſe Weiſe nicht in Gott ſind, ſo gilt auch umgekehrt, daß ſie nur auf gewiſſe Weiſe in ihm ſind. Kriſchna ſetzt hinzu: Ecce mysterium meum augustum: Siehe da mein erhabenes, ehrfurchtgebietendes Geheimniß — das Geheimniß meiner Majeſtät, meiner Herrlichkeit (im eigentlichen Sinn), meiner Schöpferherrlichkeit, die eben nur in der Freiheit beſteht, die Potenzen, deren unzerreißbare Einheit Gott ſelbſt iſt, auch außereinander und in Spannung zu erhalten. Der Schöpfer tritt nie ſelbſt in den Proceß und damit in die Welt der Dinge herein, obgleich ſie nur in ihm beſtehen und ſind. Noch weniger wird irgendwo eine nothwendige Verbindung der Dinge mit dem Schöpfer im Sinn eines gemeinen Pantheismus gelehrt. Im dritten Geſang ſagt Kriſchna: „Ich wirke für und für; wenn einmal ich nicht raſtlos in That wirkete, ſänke alle dieſe Welt in Nichts“. Hier alſo beſteht die ganze Welt nur durch ein ſtetes und unabläſſiges Wirken des Gottes, das er übrigens auch unterlaſſen könnte und das ein freies Wirken iſt. Die Welt verſchwände ſpurlos, wenn er in dieſem Wirken nachließe. Die Welt iſt ein Schein, aber ein frei hervorgebrachter Schein. In einer andern Stelle wird der Stoff und der Stoffbändiger, der alſo Herr des Stoffs iſt, auf eine Weiſe unterſchieden, daß der letzte nicht in den erſten ſelbſt übergeht, ſondern außer ihm bleibt, was im Begriff des Buddismus nicht ſo der Fall iſt. Ein ebenfalls den freien Schöpfer bezeichnender Begriff iſt Punuſcha, wie Kriſchna auch genannt wird. Schlegel durch „Genius". Nach Vergleichung mehrerer Stellen iſt es ſo viel als Geiſt, d. h. das dem Materiellen (das ſind beziehungsweiſe zu dem ſie als Eins Setzenden die Potenzen) Entgegengeſetzte überhaupt. Dieſer Geiſt wird das summum scibile, und an einer Stelle des Gedichts der uralte Dichter und Schöpfer des Univerſums genannt. Dichter heißt er als freier Hervorbringer. Die einzige Einwendung gegen den Begriff eines perſönlichen Gottes in der Bhagwadgita könnte davon hergenommen werden, daß an mehreren Stellen der höchſte Gott oder Wiſchnu mit dem Neutrum Bram bezeichnet wird. Allein damit ſoll nur ausgedrückt werden, daß Wiſchnu das als ſolches geſetzte Weſen deſſen iſt, was in Brama nicht als ſolches geſetzt iſt. Brama iſt das bloße, d. h. das nicht ſeyende Weſen Gottes, Schiwa iſt der Gott im bloßen Seyn, alſo außer dem Weſen, Wiſchnu iſt das als ſeyend geſetzte Weſen Gottes, d. h. das als ſolches geſetzte Bram, daſſelbe, was in Brama iſt, nur als ſolches auch geſetzt. Der zu ſeiner vollkommenen Verwirklichung gelangte Wiſchnu ſetzt eben darum die andern Potenzen voraus und begreift ſie. In einer Stelle heißt Kriſchna potior Brachmane ipso. Alſo Wiſchnu höhere Potenz des Brama. Wenn Schiwa oder Mahadewa, ſoviel mir ſchien, in keiner Stelle beſonders genannt iſt, ſo läßt ſich dieß aus einer Abneigung der Wiſchnuiten gegen den Schiwaismus erklären, indeß iſt mehrmals geſagt: Tu conditor universi, tu idem et destructor — der Urheber und Zerſtörer des Weltalls ſind nur Ein Gott. Uebrigens ſind mit den drei Eigenſchaften von ſelbſt auch ſchon die drei Dejotas gedacht.

---

[1] So überſetzt Schlegel das Indiſche Maja.

Hieraus erhellt demnach, daß der Wiſchnuismus auch in ſeiner höchſten Steigerung doch nie eigentlich die Dreiheit ganz aufgegeben, die bloße Einheit geſetzt hat. Dieß ſcheint nun aber nach den gewöhnlichen Vorſtellungen der Buddismus gethan zu haben, und man könnte inſofern ſich verleiten laſſen, mit einigen Franzoſen zu behaupten, der Buddismus ſey nur noch um einen Schritt weiter gegangen als der Wiſchnuismus. Wenn nämlich dieſer das höchſte Weſen noch immer in Wiſchnu, d. h. in einer zuletzt mythologiſchen Perſon ſetzt, inſofern alſo die mythologiſchen Begriffe zu ſeiner Vorausſetzung behält und eben darum auch die Vedas zwar nur in einem untergeordneten Sinn, aber doch noch auf gewiſſe Weiſe als heilige Bücher gelten ließ, ſo habe der Buddismus zuerſt den Verſuch gemacht dieſe Schranken wegzuwerfen.

In der Bhagwadgita wird jene höhere Lehre, welche den Vorſchriften der Vedas ebenſo den Opfern und andern Gebräuchen der Volksreligion nur einen untergeordneten und bedingten Werth zugeſteht, durchaus als Geheimlehre behandelt und erklärt. Noch in dem letzten Geſang, wo Kriſchna dem Ardjunas ſagt: Cunctis religionibus dimissis me tanquam unicum perfugium sectare, ſetzt er hinzu: Hoc praestantissimum arcanum neque irreverenti unquam neque contumaci est evulgandum. Der Buddismus wäre demnach nichts anderes als das öffentlich gemachte und gleichſam verrathene Geheimniß der indiſchen Religion. Daher der blutige Haß der orthodoxen indiſchen Kirche gegen den Buddismus. Kein geringerer Volkshaß verfolgte in Griechenland jeden, der an den Myſterien zum Verräther geworden. Was in Griechenland die Myſterienlehre, das wäre in Indien der Buddismus. Aber die Geheimlehre der Griechen iſt innerhalb der Nation geblieben; hätte ſie als öffentliche Religion auftreten wollen, ſo wäre ſie ohne allen Zweifel ebenfalls ausgeſtoßen worden, ſo hätte ſich Griechenland auch in zwei Völker oder doch Sekten zertrennen müſſen, wie Indien in Anhänger des Brama und Anhänger des Budda.

Der Buddismus begnügte ſich nicht, den Monotheismus oder Pantheismus, den er mit der indiſchen Geheimlehre gemein hatte, nur als die höchſte Religion zu erklären; er ſuchte ſie als die ſchlechthin allgemeine geltend zu machen. Dadurch war er nun genöthigt, nicht bloß die Vedas und die blutigen Opfer zu verwerfen (auch darin war ihm der Wiſchnuismus vorausgegangen, nur mit Maß), ſondern auch allen Unterſchied der Kaſten aufzuheben (weil er nämlich nur eine univerſelle Religion ſtatuirte), ſomit zugleich die politiſche und die prieſterliche Organiſation Indiens anzugreifen, mit Einem Wort als eine wahre Revolution aufzutreten. Der ſchneidendſte Gegenſatz lag urſprünglich nicht ſowohl im Dogma ſelbſt, als in dieſer allgemeinen Geltendmachung des Dogma, welche zugleich ein Angriff auf die politiſche Exiſtenz der Braminen war. Die Braminen bildeten eine zahlreiche, durch ganz Indien verbreitete und große Vorrechte genießende Körperſchaft, aber ſie hatten, genau zu reden, keine hierarchiſche Verfaſſung. Sie hatten keinen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, kein gemeinſchaftliches Oberhaupt. Sie bildeten eine prieſterliche Ariſtokratie, gerade ſo wie die Kſchatryas eine militäriſche bildeten; ſie waren nicht ein Staat im Staat. Wenn aber einmal *die unbedingte* Einheitslehre hervortrat und als *allgemeines* Syſtem für alle Klaſſen proclamirt wurde, ſo mußte eine geiſtliche Monarchie entſtehen, die bald ſogar über die weltliche ſich zu erheben trachtete. Setzt man daher voraus, daß die Buddiſten in Indien verſuchten, was ihnen außer Indien gelang (die Errichtung einer geiſtlichen Monarchie), ſo begreift man, wie auch die weltlichen Herrſcher Indiens (das nie zu einer großen Monarchie ſich hatte vereinigen können), wie die indiſchen Radſchas, die Fürſten, den entrüſteten Braminen ihren Arm und ihre Macht zur Verfolgung und Austreibung des Buddismus mit einer Leidenſchaft liehen, von der eine indiſche Sloka in grauſenvoller aber erhabener Kürze ein Bild gewährt:

Von der Brück an (dieß iſt die berühmte Brücke des Rama, worunter, wie *Sie* wiſſen, die Meerenge zwiſchen der Spitze der Halbinſel und Ceylon gemeint iſt, alſo: von der Spitze der Inſel)

Von der Brück an das Schneegebirg (das Himelayagebirg, das Indien im Norden abſchneidet)

Von der Brück an die Schneeberg hin wer die Buddas, ſo Greis wie Kind,
Nicht erwürgt, ſoll erwürgt werden, rief der Fürſt ſeinen Dienern zu.

Durch ſolche Umſtände ſucht man alſo begreiflich zu machen, wie der Buddismus, obwohl aus der indiſchen Geheimlehre ſelbſt hervorgegangen, mit ſolcher Grauſamkeit und Wuth aus Indien vertrieben werden konnte, daß er dort faſt ganz verſchwunden iſt.

Man führt wohl auch an, daß es eine bei den Braminen angenommene Sache ſey, Budda- als die neunte Incarnation oder als die neunte Avantara (denn ſo heißen die Incarnationen) Wiſchnus anzuſehen. Daraus erhelle, daß die Braminen ſelbſt den Buddismus nur als eine neue Offenbarung des Wiſchnu anſehen. Wenigſtens laſſe ſich dieß als hiſtoriſcher Beweis geltend machen, daß der losgeriſſene oder als Gegenſatz hervorgetretene Buddismus auf die Kriſchnalehre ebenſo gefolgt ſey, wie dieſe früher auf die Vorſtellung des Wiſchnu als Rama gefolgt ſey. Dagegen iſt nun aber zu bemerken, daß zufolge einer Stelle in den Transactions of Bombay [1] es zwar mit der Incarnation des Wiſchnu in Budda ſeine Richtigkeit hat, aber auf die Art, daß Wiſchnu in Budda erſcheint, um die Unterthanen des Königs von Tripura (Tipperah) noch tiefer in den Irrthum zu ſtürzen, zur Strafe für die häretiſchen Meinungen, durch die ſie ſich ſchon früher den Zorn der Gottheiten zugezogen hatten.

Ich habe nun aber ferner ſchon früher den ſehr beſtimmten Unterſchied auseinandergeſetzt zwiſchen der myſtiſchen Doctrin, dem Idealismus und Spiritualismus der Upaniſchads und der weit materielleren Lehre des Budda. Freilich, wenn man ſich für letztere mit dem allgemeinen und daher für ſich nichtsſagenden Namen Pantheismus begnügt, ſo möchte es ſchwer ſeyn den Unterſchied zwiſchen beiden Lehren anzugeben. A. W. Schlegel, indem er ablehnt ſich über den Buddismus auszuſprechen, macht ſchon die ſehr wahre und aufrichtige Bemerkung: wenn er auch wie gewöhnlich ſagen wollte, der Buddismus ſey ein pantheiſtiſches Syſtem, ſo wiſſe er nicht, wie darin ein Unterſchied von den andern Syſtemen Indiens liegen ſolle; denn, wo er in Indien hinſehe, glaube er Pantheismus zu finden. F. Schlegel aber, der den Buddismus ebenſo tief herabſetzt, als er die Vedantalehre erhebt, weiß doch da, wo er von der Vendantalehre einen Begriff geben ſoll, von dieſer ſelbſt wieder nichts anderes zu ſagen, als ſie ſey ein Pantheismus.

---

[1] Vgl. Journ. Asiatique VII, 198.

Freilich ſetzt er hinzu: ein poetiſcher; aber was heißt dieß, und was ändert das Poetiſche an dem Gehalt eines Syſtems? Iſt der Buddismus etwa nur darum verwerflich, weil er ein weniger poetiſches oder ein ganz unpoetiſches Syſtem iſt? Mit ſolchen unbeſtimmten Begriffen läßt ſich hier alſo gar nichts ausrichten. Wenn der Buddismus aus der indiſchen Mythologie abgeleitet wird, ſo läßt ſich darin freilich nichts weiter erkennen, als eine Einheitslehre, die ſich von ihrer mythologiſchen Vorausſetzung *gänzlich* losgeriſſen hat. Aber dieß gewährt einen bloß negativen Begriff, während der Buddismus etwas ſehr Beſtimmtes und Poſitives iſt.

Der Buddismus iſt durchaus keine bloße Einheitslehre. Zwar unſtreitig bedeutet Budda den im höchſten Grade Einzigen, der nicht, wie jede der drei indiſchen Perſönlichkeiten, ſeines gleichen hat, der ſchlechthin einſam und *allein* daſteht, weßhalb ich, da man nicht wohl einſehen kann, wie der Name des Budda mit dem indiſchen Wort Buddi, das Denken und Intelligenz bedeutet, zuſammenhange, denn im Begriff Buddas iſt doch unſtreitig mehr als bloß der allgemeine Begriff des Geiſtes enthalten: aus dieſem Grund alſo, weil nämlich im Indiſchen ſelbſt eine befriedigende Etymologie des Namens für Budda ſo wenig als für Brama und die Namen der beiden andern indiſchen Dejotas ſich findet, glaube ich daran erinnern zu dürfen, daß Budda der Gott iſt, der nicht nur keinen ſeinesgleichen, ſondern der *Nichts* außer ſich hat. Dieß der Grundbegriff. Nun iſt in den ſämmtlichen ſemitiſchen Sprachen mit dem Grundlaut bad durchaus der Begriff: solus fuit, oder auch: ante omnia fuit, auch: primus, sine exemplo aliquid fecit verbunden, eine Bedeutung, die noch in dem arabiſchen Verbum bada'a (mit Ain) ſich reflektirt, denn dieß heißt: Novum s. noviter produxit, auch: sine subjecto aut fundamento, d. h. sine praeexistente materia produxit. Das Wort drückt alſo das reine Hervorbringen ohne alle Vorausſetzung außer dem Hervorbringenden ſelbſt aus. In dieſem Sinn heißt Gott im Koran ſo oft Badiu-l-samavâti va-l-ardi, Schöpfer (Anfänger) Himmels und der Erde. Dieß iſt nun aber ganz und gar die Bedeutung der Budda-Idee. Budda iſt der ſchlechthin nichts außer ſich ſelbſt Vorausſetzende, keiner Materie, keines Stoffs außer ſich zu ſeinen Hervorbringungen Bedürftige, denn er iſt ſich ſelbſt Materie, indem er der ſich ſelbſt materialiſirende Gott iſt.

Ich habe ſchon bei Gelegenheit der Mithraslehre[1] erklärt, daß ich den Budda für die ſpäter erſchienene Mithrasidee halte, die ſich in Indien nur den indiſchen Vorſtellungen accommodirt, zum Theil ſogar in dieſe gekleidet habe. Es iſt von einem Deutſchen, Iſaak Schmidt, Akademiker zu Petersburg, die auffallende Uebereinſtimmung bemerkt worden, die ſich in Sitten und Gebräuchen zwiſchen den noch in Indien vorhandenen Nachkommen der alten Parſis, den ſogenannten Ghebern, und den mongoliſchen Buddiſten findet. Dahin gehört z. B. ihre Behandlung menſchlicher Leichname, welche beide ſo viel wie möglich von Thieren zerreißen zu laſſen ſuchen[2]. Wer weiß, wie tief die Behandlung der Todten, der Unterſchied zwiſchen Begraben, Verbrennen oder durch Thiere Verzehrenlaſſen der Leichname in das Syſtem der religiöſen Ideen eingreift, wird eine ſolche Uebereinſtimmung nicht bloß für rein zufällig anſehen können. Dazu kommt, daß Budda von den mongoliſchen Buddiſten Chormusda genannt wird, ein Name, in dem man gewiſſermaßen genöthigt iſt den Namen des perſiſchen Ormusd wieder zu erkennen. Ormuzd aber iſt das gute Princip, der gute Gott des perſiſchen ſogenannten Dualismus, auf den ich früher verſprochen noch einmal zurückzukommen. Der Schlüſſel des perſiſchen Dualismus liegt in dem Mithras, den ſchon die Zendbücher kennen, den bereits Plutarch, wie wir früher geſehen, als *μεσίτης*, Mittler, erklärt[1], als vermittelnd Materie und Geiſt, der nichts anderes iſt als der ſich ſelbſt materialiſirende Gott. Mithras iſt bloß dadurch Schöpfer, daß er ſeine urſprünglich immaterielle, aber eben darum auch allem Materiellen und dadurch der Schöpfung widerſtehende Urkraft (die nachher in der Unterordnung als Ahriman erſcheint), daß er dieſe ſich — ſich als Ormuzd — unterwirft, ſich zur Materie, zum Gegenſtand der Ueberwindung macht. Dieſes in der Schöpfung unterworfene Princip iſt nicht das an ſich böſe, es iſt nur das Princip des urſprünglich reinen in-ſich-Seyns, der Nicht-Expanſion, wo es noch keinen Gegenſatz zur Expanſion bildet. Erſt indem es dem Princip der Expanſion, wir können ſagen, dem Princip der Liebe, der Mittheilſamkeit untergeordnet wird, muß es gegen dieſes die Natur eines widerſtrebenden annehmen (denn ſeine fortwährende Wirkung, daß es ſich der Materialiſirung widerſetzt, iſt eine zur Schöpfung ſelbſt nothwendige). Solang es ſelbſt keinen Gegenſatz hatte, konnte es ſich nicht als contrarium, als der Expanſion widerſtrebenden Egoismus äußern. Der Schöpfer will nur das Gute, aber indem er das Gute will, muß er — zufällig gleichſam — auch das dem Guten Widerſtrebende, das contrarium, wollen. Auf dieſe, freilich bis jetzt nicht gewöhnliche Weiſe iſt erklärt worden, wie die perſiſche Lehre als Dualismus, d. h. als eine Lehre erſcheinen könne, welche die Schöpfung aus dem Kampf und der Zuſammenwirkung eines guten und eines böſen Princips erklärt. Daß nun aber auch der Buddismus nicht eine ſolche abſtrakte Einheitslehre ſey, wie er gewöhnlich gedacht wird, ſondern eine Einheitslehre, die zugleich einen Dualismus in ſich ſchließt, dieß könnte man ſchon aus dem ſchwermüthigen Charakter ſeiner ganzen Weltanſicht ſchließen. Der ſogenannte Dualismus hat bis in ſehr ſpäte Zeiten ſehr verſchiedene Phaſen durchlaufen. Der Buddismus iſt allerdings nicht mehr die reine Zendlehre; dieſelbe Idee fällt hier in eine Zeit viel ſpäterer Entwicklung, wo das Verderben bereits tiefer, allgemeiner iſt, die Welt weit mehr als in jener frühern Zeit zum Argen ſich hinneigt. Hier entſteht alſo ein viel größeres Bedürfniß der Abſonderung von einer der Entzweiung und Zerſtreuung hingegebenen Welt. Der Buddiſmus lehrt und begünſtigt im Gegenſatz der reinen Zendlehre das einſame Leben. Die älteren Buddiſten lebten außer den volkreichen Städten, in Wäldern, wie man aus Megaſthenes bei Strabo ſchließen kann; zahlreiche Buddiſtenklöſter zeigen eine Flucht vor der Welt, die dem reinen Parſiſmus fremd iſt, der ſeinen Anhängern ebenſowenig Entbehrungen und Kaſteiungen auferlegt. Der eheloſe Stand gilt als Verdienſt oder wenigſtens als nothwendig zum höchſten Grad der Reinheit. (Der mongoliſche Budda heißt Schakia-Mouni; es iſt unmöglich, in dem letzten Wort das indiſche Mouni zu verkennen, was ein Einſiedler bedeutet und ganz das griechiſche *μόνος* iſt). Alle dieſe Anſtalten des Buddiſmus zeigen eine ſehr tiefe Empfindung von dem Kampf des Reinen und Unreinen, des Böſen und Guten, ſowie, daß das widerſtrebende Princip immer mehr in die Materie geſetzt werden. Ein eigenthümlicher Schauer von Einſamkeit erfüllt und umgibt die Tempel des Budda; alles iſt berechnet, die Idee des Gottes einzuflößen, der ſeines gleichen nicht hat, obwohl er übrigens alles iſt[1].

---

[1] S. oben S. 236.

[2] Herodotos (I, 140) ſchon erzählt von den Perſern ſeiner Zeit, daß ſie die Leichname ihrer Verſtorbenen nicht eher beſtatten, als bis ein Vogel oder ein Hund an ihnen gezogen hätte. Herodotos ſelbſt geſteht dabei unvollſtändig unterrichtet zu ſeyn, und auf einer ſolchen unvollſtändigen Nachricht ſcheint ſeine Ausſage zu beruhen. (Vgl. Strabo XVI, p. 746). Die heutigen Parſis ſetzen ihre Todten auf eine Art bei, daß ſie fleiſchfreſſenden Thieren bloßgeſtellt ſind, und ſie halten dieſe Art von lebendigem Begräbniß für ein großes Glück. Denn ſie ſcheuen ſich ebenſowohl die Erde, als das heilige Feuer, wie andere ihre Leichname verbrennende Völker, mit Todten zu verunreinigen. Die mongoliſchen Buddiſten ſetzten ihre Todten in freier Luft auf Matten, Filzen und Gerüſten oder auf Felſen und Bäume aus, um von wilden Thieren oder Vögeln verzehrt zu werden. Ein brennendes Licht dürfen die Gheber nicht ausblaſen, ein um ſich greifendes Feuer wird nie mit Waſſer gelöſcht, ſondern durch Aufwerfen von Erde, Steinen u. ſ. w. Jeder buddiſtiſche Mongole hält es für eine große Sünde, Feuer mit Waſſer zu löſchen, hineinzuſpeien oder auf irgend eine Weiſe es zu verunreinigen (Plinius XXX, 2).

---

[1] S. oben S. 216.

[1] Wenn wir den Buddiſmus für eine zweite Erſcheinung der perſiſchen Mithrasidee erklären, ſo könnten dagegen eben die Kaſteiungen angeführt werden, welche der Buddiſmus ſeinen Anhängern auferlegt, und von denen die alte perſiſche Religion nichts gewußt habe. Darauf iſt zu antworten 1) daß die Buddaidee jedenfalls die in einer viel ſpäteren Zeit wiedergekommene Mithrasidee iſt, 2) daß wir zwar über die Wirkung der Mithrasreligion im alten Perſien wenig unterrichtet ſind, daß aber mit den Mithrasmyſterien, wie ſie zur Zeit des römiſchen Reichs in mehreren Ländern Kleinaſiens, ja in Rom ſelbſt gefeiert, und von dort ſelbſt in die Berge Tyrols und Salzburgs ſich fortgepflanzt haben, allerdings auch Kaſteiungen und Entbehrungen verbunden waren, während doch nicht zu zweifeln iſt, daß dieſe Mithrasmyſterien wirklich aus Perſien abſtammten, wenn ſie auch die Formen und Ceremonien einer ſpäteren Zeit annehmen. Die Hauptfrage bleibt immer, ob der Buddiſmus, wie man gewöhnlich annimmt, eine reine, abſolute Einheitslehre, oder ob ihm, wie der Mithrasidee, zugleich ein Dualiſmus zu Grunde liegt.

Einen noch entſcheidenderen Beweis indeß für das Vorhandenſeyn eines dualiſtiſchen Syſtems im Buddismus bietet eine oft wiederholte Aeußerung chriſtlicher Miſſionarien, die dem Buddismus insbeſondere das verwerfen, daß er Böſes und Gutes für einerlei, ſowie, daß er es für gleichgültig halte. Wer ähnliche Vorwürfe kennt, die in ältern und neuern Zeiten Lehren anderer Art gemacht worden ſind, der weiß ſchon, was das bedeutet, wenn man ſagt, daß ein Syſtem Gutes und Böſes für einerlei halte. So abſurd war nie ein menſchlicher Geiſt, das Gute als das Gute dem Böſen als dem Böſen gleichzuhalten, eine formelle Einerleiheit zu ſtatuiren. Der Vorwurf beruht auf einem bloß oberflächlichen Anſehen und äußerlichen Auffaſſen; die wahre Meinung iſt nur, daß der letzten Subſtanz nach eben das, was das Böſe, auch das Gute ſey, und in der beſondern Anwendung auf eine dualiſtiſche Schöpfungslehre beſagt ſie nur: das Gute und das Böſe ſey in der Schöpfung gleich weſentlich, womit das Böſe keineswegs aufhört das Böſe, das Gute das Gute zu ſeyn. Es gibt keine Entwicklung ohne eine die Entwicklung anhaltende, ſie hemmende, ihr alſo zugleich widerſtrebende Kraft; und dieſes aller Entwicklung Entgegengeſetzte kann in letzter Inſtanz nur in demſelben Princip liegen, in welchem auch die Entwicklung liegt.

Was den andern Vorwurf betrifft, den der Gleichgültigkeit gegen das Böſe, welche man den Buddiſten zuſchreibt und als eine Folge ihrer Lehre betrachtet, ſo kann ſich der Anſchein einer ſolchen Gleichgültigkeit ſchon von dem müßigen, beſchaulichen Leben überhaupt herſchreiben, zu dem ſich der Buddismus hinneigt. Aber eine gewiſſe Beruhigung über das Daſeyn des Böſen, welches andere Doktrinen als eine ſo große, ſchwer zu löſende Diſſonanz empfinden, gewährt allerdings die Vorſtellung theils von der Unvermeidlichkeit des Böſen, theils von ſeiner nothwendigen, endlichen Auflöſung. Das Böſe iſt ſeinem letzten Grund nach ſelbſt nichts anderes als die der Schöpfung widerſtehende Kraft des Budda, die er eben in der wirklichen Schöpfung untergeordnet hat; aber gerade dadurch hat er ſelbſt den Gegenſatz in die wirkliche Schöpfung gebracht; allein das letzte Ziel der Schöpfung iſt die gänzliche Erſchöpfung dieſer widerſtehenden und widerſtrebenden Macht; die ganze Schöpfung iſt nur eine Erlöſungsanſtalt aus den Banden dieſes Princips; die letzte Abſicht des Budda iſt, alle Weſen zu der gleichen Seligkeitsſtufe mit ſich ſelbſt zu erheben. Nur inſofern geht er ſelbſt in die Materie ein oder läßt ſich zu ihr herab. Da aber dieſes Ziel, wo alle Weſen, auch die verworfenſten, zuletzt ſelbſt zur Buddaſtufe erhoben werden, nur durch die Arbeit unbeſtimmbar langer Zeiträume oder Aeonen erreichbar iſt, ſo begreift ſich, daß der Anhänger dieſer Lehre gegen die einzelnen und vorübergehenden Erſcheinungen der Böſen gleichgültiger ſich zeigt, als der, welcher das Böſe überhaupt für etwas bloß Zufälliges hält und weder ein Ende noch einen eigentlichen Zweck deſſelben einſieht.

Einen weiteren, nicht minder wichtigen Beweis für einen in der Buddalehre eingeſchloſſenen Dualismus gewährt die von allen Seiten bezeugte Thatſache, daß auf Ceylon (Ceylon iſt der Urſitz der aus Indien vertriebenen Buddiſten, von dem als einem zweiten Mittelpunkt aus er ſich erſt nach den andern Theilen Aſiens verbreitet hat) — auf Ceylon alſo errichten die Anhänger deſſelben neben den großen, dem Budda geweihten Tempeln regelmäßig kleinere, eine Art von Kapellen, die ſie Dewalas nennen und welche die Miſſionarien doch wohl nicht ohne allen Grund Teufelskapellen heißen. Dieß erinnert an die Typhonien in Aegypten. Es iſt alſo auch in der buddiſtiſchen Religion ein dem typhoniſchen ähnliches Princip angenommen; nur möchte ſich hier jener mythologiſche Dualismus nicht nachweiſen laſſen, der in Aegypten zwiſchen Oſiris und Typhon ſtatuirt iſt. Der Unterſchied des Buddismus von der mythologiſchen Religion iſt eben der, daß er die zwei Principien, die in der größten Allgemeinheit als reales und ideales bezeichnet werden können, zur Einheit — in Einem und demſelben Gott — verbindet. Dennoch drückt ſich in der Errichtung dieſer Dewalas der Gedanke aus, daß das der Güte und Liebe widerſtrebende Princip zur Schöpfung nothwendig, nicht ein im Lauf derſelben zufällig erſt entſtandenes, ſondern ebenfalls urſprüngliches ſey, daher gleichſam eine immerwährende Verſöhnung, und ſoweit wenigſtens eine Art von

Cultus fordert. Das der Mittheilung, der Herablaſſung widerſtrebende Princip iſt ſogar das ältere; denn die Herablaſſung des Schöpfers hat angefangen; zuerſt war er bloß in ſich.

Als eine andere Thatſache, die beweiſt, daß der Buddismus in einem Zuſammenhang mit dem perſiſchen ſogenannten Dualismus und inſofern ſelbſt als Dualismus betrachtet wurde, will ich noch Folgendes anführen, daß Mani oder Manes, der gewöhnlich als Perſer angegeben wird —, dieß war aber zu der Zeit, in welcher Mani erſchien, ein ſehr unbeſtimmter Begriff, und wenn er, wie angegeben wird, ſeine Schriften in ſyriſcher Sprache ſchrieb, ſo kann dieß nur ſo viel heißen, daß er in einer Provinz des perſiſchen Reichs geboren worden, wo das Syriſche Landesſprache war; inſofern bedeutet ſein Name Mani aus dem Syriſchen erklärt der Zertheiler, vollſtändig Mani-Choi (woher Manichäos), der Zertheiler des Lebens, qui vitam in duo principia distraxit: — als Manis Vorgänger alſo wird ein gewiſſer Scythianus genannt, als deſſen Erbe und Schüler ein gewiſſer Therebinthos genannt wird, der ſich nachher ſelbſt den Namen Buddas beilegte (Budda iſt allerdings nicht bloß Name des Gottes, ſondern auch der von ihm Erfüllten); merkwürdiger in dieſer Beziehung iſt aber noch, daß die ſpätern Abkömmlinge der Manichäer bei ihrem Uebertritt zur katholiſchen Kirche unter andern Irrthümern ihrer Sekte auch dieſe Lehre abſchwören mußten: *Τὸν Ζαράδαν καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι*[1]. Hier finden ſich alſo Zoroaſter, Budda und Manes ausdrücklich zuſammengeſtellt.

Eine letzte Uebereinſtimmung zwiſchen dem Buddismus und der perſiſchen Lehre iſt noch die ſehr ausgedehnte Geiſterlehre, die er mit dieſer ebenfalls gemein hat, und die ſchon allein jeden überzeugen müßte, daß er aus einer ganz andern Quelle als der indiſchen Mythologie ſeinen Urſprung hat.

Dürfen wir nun den Buddismus als eine der Zendlehre wenigſtens analoge, ihr in einem ſpäteren Moment entſprechende, oder ſie auf einer ſpätern Stufe wiederholende Formation anſehen, ſo müſſen wir zugleich geſtehen, daß er ſeinem letzten Grund nach älter iſt, als die indiſche Mythologie. Denn der erſte Grund der Lehre von dem ſich ſelbſt materialiſirenden Gott konnte natürlicherweiſe nur entſtehen in jenem erſten Uebergang von der unmythologiſchen zu der mythologiſchen Zeit. Dort mußte jene Zweiheit, die aller Mythologie zu Grunde liegt, zur Einheit aufgehoben werden, um dem mythologiſchen Proceß zuvorzukommen, der mit dieſer Zweiheit nothwendig gegeben iſt. Dorthin in dieſen Moment wurde auch früher die Mithrasidee geſetzt. Die Wiedererſcheinung in einem ſpäteren analogen Moment, und zwar gerade im indiſchen Bewußtſeyn, läßt ſich übrigens einfach durch wirkliche *Forterbung* erklären. Es hat durchaus nichts Unmögliches anzunehmen, daß die Idee des ſich ſelbſt materialiſirenden — dieſes All-Gottes im indiſchen Bewußtſeyn von jener Zeit an geblieben ſey, wo von dem offenbar gemeinſchaftlichen indo-perſiſchen Volksſtamm das indiſche Volk als ſolches ausging, eben indem es dem mythologiſchen Proceß folgte: durch ſeine Mythologie ſchied es ſich von dem gemeinſchaftlichen Stamm aus. Mußten wir doch ſchon in den Vedas religiöſe Urkunden anerkennen, die ſich nicht als ſpeciell indiſche betrachten ließen, die nach Perſien als ihrem Geburtsland zurückwieſen. Man könnte alſo annehmen, daß der Buddismus als etwas Unvordenkliches immer im indiſchen Bewußtſeyn geblieben, aus ihm nie völlig verdrängt, und im Anfang wie im Verlauf des mythologiſchen Proceſſes ihm immer wieder dazwiſchen getreten ſey.

---

[1] Vgl. Neanders Kirchengeſchichte, 2. Aufl. 1. Abth., 2. Band, S. 828.

Man kann auf dieſes Dageweſenſeyn des Buddismus in Indien ſelbſt aus den wenigen Denkmälern deſſelben ſchließen, die der Verfolgungs- und Zerſtörungswuth der Braminen in Indien entgangen ſind. Unter jenen uralten Monumenten Indiens, welche die Küſte von Coromandel bedecken, bereits zu Salſette finden ſich im Vorhof der dortigen Felſentempel zwei koloſſale Bilder des Budda. Zu Peresnath (einem zu den Monumenten von Ellora gehörigen Ort) iſt von ſchwarzem Baſalt eine koloſſale Figur des Budda zu ſehen, ganz nackt, auf einem Thron, getragen von Elephanten- und Tigerköpfen; Budda ſitzt mit unterſchlagenen Beinen, Buddas gewöhnliche Stellung, welche die Ruhe des in ſich ſelbſt, in tiefer Selbſtbeſchaulichkeit verſunkenen Gottes ausdrückt; um ihn her ſechs Figuren betend, fünf ſitzend, eine ſtehend. In den Monumenten von Kennery, welche übrigens von den gegenwärtigen Einwohnern Indiens als unheimliche Oerter, als Sitze böſer Dämonen geflohen werden, iſt Wiſchnu durchgängig vorgeſtellt als Diener des Budda. So finden ſich in den Wandſculpturen von Salſette die Zeichen des Buddismus mit den Zeichen des Schiwaismus zuſammen. Budda auf der einen, Brama, Schiwa und Wiſchnu auf der andern Seite, ſcheint es, finden hier gleiche Verehrung. Eine alte im erſten Band der Asiatic Researches bekannt gemachte Inſchrift zu Buddalgaja (im heutigen Behar) feierte Budda als einen wohlthätigen Gott, als den von Sünde reinigenden, als Freund der Gerechtigkeit. Indeß werden in eben dieſer Inſchrift Brama, Schiwa und Wiſchnu mit ganz gleicher Verehrung erwähnt.

Wenn ich bisher mit gutem Grunde die eine der beiden Meinungen zurückgewieſen, nach welcher der Buddismus ein bloß aus der indiſchen Mythologie ſelbſt Entwickeltes, Hervorgegangenes wäre, und ſich demnach als ein Späteres gegen dieſelbe verhielte, ſo bin ich darum keineswegs geneigt, die entgegengeſetzte Meinung anzunehmen, nach welcher nämlich der Buddismus das Prius, das Vorausgegangene der eigentlich indiſchen Mythologie wäre, ſo daß nun dieſe vielmehr ſich nur als ein zerſtörter Buddismus betrachten ließe. Buddismus und indiſche Mythologie ſtehen materiell betrachtet durchaus in keinem ſolchen Verhältniß zueinander, daß die letzte aus dem erſten durch was immer für eine Veränderung hätte hervorgehen können. Der Buddismus in ſeiner Reinheit wenigſtens iſt kein Syſtem, das den Stoff der indiſchen Mythologie hätte enthalten können. Es iſt ein völliger Antagonismus zwiſchen beiden. Der Buddismus iſt dem Bramanismus vorzüglich dadurch entgegen, daß er den Unterſchied der Kaſten gänzlich verwirft. Dieſer aber wird in Indien als etwas ſo Unantaſtbares betrachtet, daß z. B. jedes Mitglied einer untergeordneten Kaſte, der Paria z. B., ſchon den bloßen Gedanken, durch was immer für ein Mittel in die höhere Kaſte ſich zu ſchwingen, als ein Verbrechen betrachten würde. Solche Scheu aber entſteht nie vor Einrichtungen, die erſt im Lauf der Zeit entſtanden. Nur unvordenkliches Alter bringt ſie hervor. Nur vor dem wird ſie empfunden, deſſen Urſprung ſich in eine völlige Vergeſſenheit verliert.

Alſo keine der beiden Meinungen, zwiſchen welchen bis jetzt die Anſichten getheilt ſind, iſt die wahre. Der richtige Gedanke, welcher allein das Räthſelhafte der indiſchen Mythologie und beſonders jenes dunkle Verhältniß zwiſchen Bramanismus und Buddismus erklärt, das zuletzt in einen blutigen Kampf ausſchlug und mit der gänzlichen Verdrängung des Buddismus endigte, iſt der Gedanke zweier im indiſchen Bewußtſeyn ſich durchkreuzender, aber übrigens voneinander völlig unabhängiger und von ganz verſchiedenen Seiten kommender Richtungen.

Man kann ſich nun aber, wie geſagt, dieſes Dazwiſchentreten des Buddismus, dieſes Durchkreuzen der mythologiſchen Entwicklung Indiens durch die Budda-Idee ganz wohl durch die Annahme erklären, daß ſie in dem indiſchen Volk von ſeinem Urſprung her gelegen; denn ſo entſchieden und beſtimmt perſiſches und indiſches Weſen in der Folge ſich entgegengeſetzt erſcheinen, ſo iſt nicht zu leugnen, daß beide Nationen zu einem und demſelben Hauptaſt der Menſchheit gehören. Dieß zeigt ſchon der Zuſammenhang der Idiome. Nach W. Jones finden ſich unter 10 Wörtern der Zendſprache 6 bis 7, die reines Sanskrit ſind. Dieſe Wahrnehmung des verdienten W. Jones hat aber durch die gründlichen Arbeiten von Eugène Burnouf noch eine ganz andere Bedeutung erhalten. Burnouf, nach dem Tode des unvergeßlichen Sylveſtre de Sacy unſtreitig der erſte Orientaliſt Frankreichs, unterwarf die alten, lang vernachläſſigten Texte ſeiner ſicheren kritiſchen und linguiſtiſchen Behandlung, und hatte das Glück, uns die alte Sprache Perſiens unverhüllt, in ihrer urſprünglichen Fülle und Reinheit vorzuführen. Das Reſultat war die innigſte Verwandtſchaft des Zend mit dem Sanskrit; und zwar nicht mit dem Sanskrit der Epopoeen, ſondern mit dem der Vedas, wodurch ſich von ſelbſt die Folgerung herausſtellt, daß Einheit des Altperſiſchen und Altindiſchen beſtanden hatte, die aber in dem Verhältniß aufhörte, als die indiſche Mythologie ſich zu der Mannichfaltigkeit entwickelte, die ſie ſchon in dem Ramajana und

Mahabharata zeigt. Burnouf hat für die Permutation der Laute zwiſchen dem Sanskrit und Zend ſolche ſtringente Geſetze aufgefunden, daß man ſie bloß anzuwenden hat, um ein beliebiges Sanskritwort in ein Zendwort und ein Zendwort in ein ſanskritiſches zu verwandeln, ſo daß auf gewiſſe Weiſe das Sanskritwörterbuch zugleich als ein Zendlexikon dienen kann[1].

Diejenigen unter Ihnen, welche ſich aus der Einleitung den damals dargelegten Zuſammenhang zwiſchen religiöſer und Sprachenentwicklung zurückrufen wollen[2], werden (nach den angeführten Thatſachen) von ſelbſt urtheilen, daß man Grund hätte viel mehr ſich zu verwundern, wenn im indiſchen Bewußtſeyn von urſprünglichem Parſismus nichts zurückgeblieben wäre, als man Urſache hat ſich darüber zu wundern, daß derſelbe, obwohl zurückgedrängt durch die mythologiſche Entwicklung, doch im indiſchen Bewußtſeyn ſich fortwährend erhalten hat und zur beſtimmten Zeit als Buddismus aufs neue mächtig hervorgetreten iſt.

Das indiſche Volk war eben derjenige Zweig des Urſtammes, der ſich losgeriſſen, indem er der mythologiſchen Entwicklung folgte, der perſiſche der, welcher ſich rein von dieſer bewahrte. (Differenz zwiſchen Perſiſchem und Indiſchem = unmythologiſch : mythologiſch). Aber die Indier konnten in dieſer Losreißung doch die urſprüngliche Verwandtſchaft nicht verwinden. So kam es, daß während ſie der mythologiſchen Richtung ſich nicht verſagen konnten, das Unmythologiſche, das von ihrem Urſprung her in ihnen war, nun erſt im Gegenſatz mit der mythologiſchen Entwicklung wirkſam wurde. Seine Mythologie hat das indiſche Volk ganz unabhängig von dem Buddismus durch den allgemeinen mythologiſchen Proceß erhalten; das Princip des Buddismus aber lag von ſeinem Urſprung her in ihm, und es erhob ſich aus der Tiefe des Bewußtſeyns ſelbſt eben an dieſem Punkt des ſchneidenden Contraſtes, den das religiöſe Bewußtſeyn Indiens darbietet, — auf der einen Seite die völlig aufgegebene Einheit, das Uebergewicht des Schiwaismus, das Extrem der Vielgötterei, indem Brama, Schiwa und Wiſchnu ſich ausſchließen, anſtatt ſich zur All-Einheit aufzuheben, und von der andern Seite jener Allgott, jener nichts außer ſich kennende Gott, Budda, der offenbar urſprünglich im indiſchen Bewußtſeyn wie im indiſchen Lande einheimiſch, erſt durch eine ſpätere Kriſis, und auch da nicht völlig, wenigſtens nur von der Halbinſel, ausgeſtoßen worden iſt.

---

[1] S. J. Müller in den Münchener Gel. Anzeigen von 1838, p. 784. 785.

[2] Vgl. die fünfte Vorleſung der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie.

Was die Beweiſe für den dem Buddismus zu Grunde liegenden Dualismus betrifft, ſo will ich bemerken, daß in den weiteren Verbreitungen der buddiſtiſchen Religion dieſer Dualismus ganz an den Tag tritt. Hier zeigt er ſich als Gegenſatz von Materie und Geiſt, der übrigens ja ſchon von der Incarnationsidee unzertrennlich iſt. In den mongoliſch-buddiſtiſchen Syſtemen ſind es auf der einen Seite der mit dem Weltenſtoff erfüllte Raum, auf der andern der in einem reinen Lichtreich wohnende, von der Materie angezogene und mit ihm zu partiellen Erſcheinungen ſich verbindende Geiſt, welche das Weltphänomen hervorbringen. Ueberhaupt iſt der Buddismus ſelbſt nicht als ein abgeſchloſſenes und ſtillſtehendes Syſtem zu betrachten. Ueberall hat auch er ſich nach dem Charakter der Länder und Verfaſſungen bequemt, mit welchen er in Verbindung kam. Er war ein anderer in Indien, und iſt unbeſchadet ſeines Hauptcharakters ein anderer in Tibet, ein anderer unter den mongoliſchen Stämmen und in China, wo er in einen ganz abſtrakten Pantheismus gewiſſermaßen ausarten mußte, um Eingang zu finden.

Man kann von der einen Seite nicht umhin, Indien als das Vaterland des Buddismus zu erkennen, von der andern Seite iſt bekannt, daß die Buddalehre durch eine blutige Verfolgung aus dem eigentlichen Indien, der dieſſeitigen Halbinſel, verdrängt werden, daß ſie daſelbſt verhaßt, ja ein Gegenſtand des Abſcheus und der Verwünſchung geworden iſt. Zwiſchen der Epoche, in welche das einſtimmige Zeugniß der Nationen Aſiens, von denen er angenommen iſt, ſeinen Urſprung ſetzt, und zwiſchen jener Epoche einer gewaltſamen Ausſtoßung, die ihn aus Indien vertrieb, liegt ein beträchtlicher Zeitraum, aber die ſchriftlichen Denkmäler der Braminen beobachten über dieſen Zeitraum ein tiefes Stillſchweigen. Ohne die ſchon erwähnten bildlichen Denkmäler, welche von dem alten Glanz der Buddaverehrung in Indien Zeugniß ablegen, und einigen Angaben außerindiſcher Schriftſteller, würde man faſt zweifeln können, ob er wohl je in Indien exiſtirt habe. Vielleicht bietet die ganze Geſchichte des Menſchengeſchlechts kein zweites Beiſpiel einer Sekte dar, die ſo vollkommen, und zwar in einem Lande vernichtet worden iſt, dem ſie durch die Natur ihrer Dogmen ebenſo ſehr als durch ihren Urſprung angehört. Eine unbeſtimmbare Zeit lang — ſo laſſen die erwähnten Monumente vermuthen — lebten die Anhänger des Budda friedlich und ſelbſt verehrt unter den andern zahlreichen Sekten Indiens; gleichwohl genießt, wie es ſcheint, ſeit dem erſten und zweiten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung Budda keine Verehrung mehr in Indien; ſeine Idole ſind umgeſtoßen, ſeine Tempel verlaſſen, ja, wie der in Kali, als Sitze böſer Dämonen geflohen. Ein dunkler Schrecken, eine wirkliche oder verſtellte Unwiſſenheit, ein heftiger und blinder Haß bezeichnet die Aeußerungen der Braminen über alles, was Budda und ſeine Lehre betrifft, und während dieſe ſich in die Ferne, gegen Mittag, gegen Morgen und gegen Mitternacht verbreitet, Hinduſtan von drei Seiten umgibt, ſtößt dieſes allein ſie zurück. In der früheſten und in der mittleren Zeit Indiens, ſo wie noch wenige Jahrhunderte vor Chriſtus, iſt der Buddismus in Indien nachweislich. Als Alexander d. Gr. nach Indien kam, fanden die Griechen neben den Brachmanen eine von dieſen unterſchiedene religiöſe Sekte, die ſie bald mit dem Namen Gymnoſophiſten, bald Samanäer bezeichneten. Der Name Samanäer iſt ächt indiſch. Saman bedeutet den Abgezogenen von der Welt, der ſich dem contemplativen Leben gewidmet und beſonders von allen Leidenſchaften befreit hat. Beide beſtehen nach den Erzählungen nebeneinander, und wenn die Brachmanen als die herrſchende Prieſterſchaft des Landes erſcheinen, ſo ſtellen die andern nur eine beſondere, durch ſtrenge Uebungen ſich auszeichnende Sekte innerhalb der allgemeinen Kirche Indiens vor. Es fragt ſich: Waren dieſe Samanäer oder Gymnoſophiſten zu Alexanders Zeit nur indiſche Yogis,

d. h. Anhänger der myſtiſchen Vedalehre, die völlige Abtödtung der Sinne als den Weg angibt zur höchſten Anſchaulichkeit und Vereinigung mit Gott, oder ſind ſie Buddiſten? Daß ſie Buddiſten waren, könnte man daraus ſchließen, daß der Budda der Siameſen Samanacodom heißt. Sind die Samanäer Buddiſten, ſo beweiſt eben dieß, daß zur Zeit Alexanders die Buddiſten noch vermiſcht mit den andern, zwar als eine von den Brachmanen unterſchiedene, aber nicht ausgeſchloſſene oder als ſchismatiſch ausgeſtoßene Sekte in Indien wohnten. Bei Arrian in ſeinen Expeditiones Alexandri M. findet ſich ſogar der Name Budda. Er lautet bei ihm Buddyas. Arrian vergleicht ihn mit dem griechiſchen Dionyſos, dem Hauptgegenſtand griechiſcher Myſterien. Ueber die damalige Exiſtenz der Buddiſten in Indien kann alſo kein Zweifel ſeyn. Strabo unterſcheidet nach Megaſthenes Bramanen und Garmanen. Von den letzteren ſagt er, daß ſie bloß von Kräutern leben, nichts Lebendiges tödten (Lebendiges nicht zu tödten, iſt eine der Hauptregeln der ſtrengern Buddiſten), in Wäldern leben und Kleider von Baumrinde tragen [1]. Es iſt kaum zu zweifeln, daß dieſe Garmanen des Strabo die Samanäer der anderen Schriftſteller ſind. Clemens von Alexandrien nennt ſie Sarmanäer, von denen er ſagt: „Sie bewohnen keine Städte, keine Häuſer, leben von Baumfrüchten und Waſſer, im ehelosen Stand". Nach dieſer Beſchreibung des Clemens v. A., die wahrſcheinlich aus älteren Quellen geſchöpft iſt, kann man faſt nicht zweifeln, daß Buddiſten gemeint ſind. Eine deutliche Kunde von dieſen möchte, wenn nicht in den Budiern des Herodotos, doch in jenen Indiern zu finden ſeyn, von denen derſelbe ſagt [2]: „Sie tödten nichts Lebendiges, ſäen nicht und bauen keine Häuſer, ſie leben von Kräutern und einer Art Korn von der Größe wie Hirſe; wird einer von ihnen von einer Krankheit befallen, ſo begibt er ſich in eine wüſte Gegend und liegt dort, ohne daß ſich jemand um den Kranken oder Sterbenden bekümmert". Man muß dieß dahin deuten, daß die Anhänger dieſer Sekte, wenn ſie alle Lebenshoffnung aufgegeben haben, wüſte Oerter ſuchen, wo ſie ſicher ſind die Beute wilder Thiere zu werden. In einer andern Stelle ſpricht Clemens von den *σεμνοῖς* der Indier mit Attributen oder Prädicaten, welche zeigen, daß er ebenfalls die Buddiſten meint und daß dieſe *σεμνοί* nur der griechiſch gemachte oder griechiſch gedeutete Name der Samanäer iſt. Am merkwürdigſten ſchien mir immer eine Stelle des Plinius, die ich zu meiner Verwunderung nirgends benutzt fand (ob es von den neueſten Schriftſtellern über Indien geſchehen iſt, kann ich nicht ſagen): in dieſer Stelle ſind die Kaſten Indiens, unter dieſen die Brahmanen deutlich unterſchieden. Vita, ſagt Plinius[1], mitioribus populis Indorum multipartita degitur (darin die Trennung in Kaſten). Alii tellurem exercent (dieß ſind die Sudras), militiam alii capessunt (dieß ſind die Kſchatrias), merces alii suas evehunt (die ſogenannten Banians), res publicas optimi ditissimique temperant, judicia reddunt, regibus assident: dieß ſind nun offenbar die Braminen, und es iſt höchſt merkwürdig, wie ſie hier durchaus nicht als Prieſterkaſte, ſondern als das, was ſie waren, als optimates, als die höchſte Ariſtokratie des Landes, bezeichnet werden. Auch jetzt noch iſt nicht jeder Bramine Prieſter, obwohl keiner Prieſter ſeyn kann, als der zur Kaſte der Braminen gehört. Von dieſen unterſcheidet nun Plinius ſehr beſtimmt ein quintum genus hominum mit folgenden Worten: Quintum genus celebratae illic et prope in religionem versae sapientiae deditum, voluntaria semper morte vitam accenso prius rogo finit. Bekannt iſt, daß in Gegenwart Alexanders und ſeines Heeres der Gymnoſophiſt Kalanus freiwillig, und um einen Beweis ſeiner Ueberzeugung zu geben, den Scheiterhaufen beſtieg. Ebenſo war es den ſpäteren buddiſtiſchen Patriarchen gewöhnlich, ihr Leben freiwillig auf dem Holzſtoß zu enden.

---

[1] Lib. XV, c. 1 (p. 712).

[2] III, c. 100.

In allen dieſen Stellen erſcheinen demnach die Buddiſten als zwar von den Braminen unterſchieden, aber als neben ihnen beſtehend und nicht bloß geduldet, ſondern ſogar vom Volk mit einer beſondern Verehrung als eine Art von Heiligen betrachtet, die darum geduldet werden, weil ſie keine Anſpruch auf Oeffentlichkeit und Allgemeinheit machende Sekte ſind. Auch Porphyrios beſchreibt unter dem Namen Samanäer ganz deutlich die buddiſtiſchen Prieſter mit ihren klöſterlichen und mönchiſchen Einrichtungen. Und zwar ſchreibt ſich dieſe Nachricht des Porphyrios aus einer Quelle her, die bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückgeht, denn ſie iſt aus dem Bericht eines an den Kaiſer Antoninus geſchickten indiſchen Geſandten geſchöpft. Durch dieſe Zeitbeſtimmung wird beſtätigt, was Wilſon durch mehrere Combinationen herausgebracht hat, daß die Verfolgung des Buddismus in Indien um die Zeit der erſten Ausbreitung des Chriſtenthums anfing. Dieſes wäre ein neues Beiſpiel jener chronologiſchen Coincidenzen oder jenes Geſetzes gleichzeitiger und in gewiſſem Sinn übereinſtimmender, und doch voneinander unabhängiger Bewegungen in übrigens ganz verſchiedenen Regionen. Es iſt, als ob der Buddismus, der, früher geduldet, um jene Zeit Gegenſtand einer ſo grauſamen Verfolgung wurde, gegen das religiöſe Syſtem Indiens in dem Augenblick ſich erhoben, wo von einem andern Theil Aſiens aus der geiſtigſte Monotheismus ſiegreich über die Welt ſich verbreiten ſollte. Um dieſe Zeit mögen die Buddiſten, die ſich bisher ſtill verhalten, im Schooße der indiſchen Religion ſelbſt geduldet und verehrt gelebt hatten, zuerſt mit offener Verwerfung der Vedas eigne Religionsbücher ſich zu geben angefangen, als ſtrenge Unitarier dem mythologiſchen Polytheismus offenen Krieg angekündigt, ſich als die wahren Gläubigen ausgerufen haben. Zugleich — indem ſie den Unterſchied der Kaſten und damit den erblichen Prieſterſtand aufhoben — mußten ſie zur Verkündigung des Worts jeden zulaſſen, der inneren Beruf dazu fühlte. Dieſes Syſtem, einmal auf einer ſo weiten Grundlage errichtet und in ſolchem völligen Gegenſatz gegen die unbewegliche Conſtitution der Braminen, drohte reißende Fortſchritte zu machen, und rief eben darum die ganze Macht der Braminen gegen ſich auf. Bis zum 7. Jahrhundert ſcheinen dieſe blutigen Kriege gedauert zu haben. Inzwiſchen verbreitete ſich die Buddareligion über die Grenzen der Halbinſel; in Indien beſiegt, wurde ſie in Ceylon herrſchendes Syſtem, wo ſie den alten Bramanismus verdrängte, von da aus verbreitete ſie ſich wie von einem zweiten

---

[1] Hist. N. L. VI. c. 22 (19).

Mittelpunkt aus in das ganze Indien jenſeits des Ganges zu den Birmanen nach Pegu und Siam; China endlich nahm ſie auf, und ſie drang in alle Gegenden nördlich von Indien über Tibet hinaus bis in die Steppen von Centralaſien, wohin indeß ein Samen alter Parſilehre ſchon früher gekommen und Empfänglichkeit für ſie bereitet zu haben ſcheint.

Verpflanzt in auswärtige Gegenden, für die man ihn nicht hätte gemacht halten ſollen, ſchließt ſich der Buddismus doch von allen Seiten an ſein urſprüngliches Vaterland an, und die verſchiedenen Schickſale, die er erfahren, haben das urſprüngliche Gepräge des Landes und des Klimas nicht auslöſchen können, in dem er zuerſt entſtanden war. Wie tief er mit dem indiſchen Weſen verflochten, ſich in die mythologiſche Religion Indiens eingelebt, mit ihr gleichſam verwachſen war, erhellt daraus, daß ſelbſt in den buddiſtiſchen Tempeln außerhalb Indiens dennoch das ganze indiſche Pantheon verſammelt iſt. Moorcroft unter anderm ſagt von einem Tempel in Tibet, nirgends hätte er eine größere Verſammlung indiſcher Götterbilder geſehen. Der Buddismus konnte nicht mit der mythologiſchen Entwicklung, die in das indiſche Bewußtſeyn fiel, zuſammentreffen, ohne auch ſelbſt indiſche Formen, die Farbe indiſcher Vorſtellungen anzunehmen, ſich mit Begriffen der indiſchen Mythologie zu verſchmelzen. Außerordentlich ſchwer iſt es aber, bei dieſem nothwendigen gegenſeitigen Einfluß, den indiſche Mythologie und Buddalehre aufeinander ausgeübt haben, das reſpektive Eigenthum einer jeden zu erkennen. So iſt es eine ſchwierige Frage, ob die Idee der Maja eine urſprünglich indiſche, oder eine urſprünglich buddiſtiſche ſey. Die Maja iſt, wie früher gezeigt, in dem indiſchen orthodoxen Syſtem nothwendig, weil dieſes eine Freiheit in der Weltſchöpfung behauptet, welche unmöglich iſt, ohne einen veranlaſſenden Grund, ohne gleichſam einen Reiz zur Weltſchöpfung zwiſchen dem Schöpfer und der Welt zu ſetzen. Dagegen iſt die Maja auch in den Buddismus aufgenommen und gewiſſermaßen auch da nothwendig. Die Materie, in welche ſich der Schöpfer verſenkt, mußte ſich ihm zuerſt als Möglichkeit, und demnach als Princip in ihm ſelbſt, darſtellen. In bildlichen Darſtellungen erſcheint Budda als Kind an der Bruſt der jugendlichen, mit allen Reizen der Schönheit geſchmückten Maja. Zugleich werden ihm Blumen und Früchte dargebracht. Gruppen von Thieren nähern ſich ihm als dem Gott, der dem Lebenden hold iſt und das Blutvergießen der Thiere verwehrt hat, ein Verklärungs- oder Heiligenſchein umgibt das Haupt ſowohl des Kindes als der Mutter. Kurz, es iſt das innigſte Verhältniß zwiſchen Budda und Maja. Die chineſiſchen Buddiſten lehren beſtimmt einen Zuſammenhang zwiſchen der Maja und den getrennten drei Eigenſchaften. Sie verſichern, daß die Illuſion der Maja bloß auf der illuſoriſchen Trennung der drei Eigenſchaften beruhe. Auch ſie fordern den, der ſich zum wahren Weſen erheben will, auf, ſich über die Maja und die drei Eigenſchaften zu erheben. Hier ſtimmt alſo der Buddismus ganz mit philoſophiſchen Ideen überein, die, wie die Lehre von den drei Eigenſchaften, Indien eigenthümlich ſind. Man muß ſich daher durchaus geneigt fühlen, die Maja als urſprünglich indiſch anzuſehen. Von der andern Seite aber iſt zu bemerken, daß mit dem perſiſchen Syſtem, eben weil auch dieſes eine freie Schöpfung annimmt, die Idee der Maja gar wohl vereinbar iſt. Wäre es nicht möglich, daß in einer weiteren Entwicklung der Mithraslehre, durch die ſie erſt zum eigentlichen Magismus erhoben wurde, daß in einer ſolchen weiteren Entwicklung das perſiſche weibliche Weſen, die Mitra, welche Herodotos mit Urania vergleicht, als Maja = Magia dargeſtellt worden wäre?

Unter den Nachrichten, die uns über die Dogmen des alten Magismus geblieben ſind, iſt auch der Begriff einer triformis Mitra erhalten. Jul. Firmicus ſagt[1]: Persae et Magi omnes Jovem dividunt in duas potestates, nämlich, wie er hinzuſetzt, in eine männliche und weibliche, et mulierem quidem triformi vultu constituunt. Sollte man nun nicht Urſache haben, die mulierem triformi vultu ſo zu erklären. Mitra iſt in der ſpäteren Doktrin oder wiſſenſchaftlichen Ausführung der altperſiſchen Lehre das Urweſen Gottes = Nichtexpanſion, das ſich ihm darſtellt als expanſibel, wo es ſich + verhält. Aber in ſeiner unbedingten Expanſion iſt es außer Gott. Es muß ihm alſo

---

[1] De Errore profan. relig. I. 5.

Ormusd, das begrenzende (Licht, Erkenntniß vermittelnde) Princip entgegengeſetzt werden. So wird Mitra unbegrenzt und begrenzt, + und − und die Einheit beider, alſo wirklich triformis, erſt zur wirklichen Materie. Sollte nun dieſe Triformität nicht mit der Trigunaya der indiſchen Philoſophie zuſammenhangen? Dieß läßt ſich wohl hören, allein der Zuſammenhang könnte auch der umgekehrte ſeyn. In ſpäteren Explicationen (und jene aus einem ſpäten, ſchon chriſtlichen Schriftſteller genommene Notiz gehört einer Zeit an, in der ſchon die orientaliſchen Religionsideen, von allen Seiten her zuſammenfließend, ſynkretiſtiſch vereinigt wurden), es wäre alſo wohl möglich, daß in ſpäteren Explicationen des Magismus die perſiſche Mitra erſt dieſe der indiſchen Maja analoge Deutung erhalten hätte. Kurz, es wird ſchwer und nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntniſſe (ſoweit er wenigſtens mir bekannt iſt) unmöglich ſeyn, darüber zu entſcheiden, ob die Maja aus dem Buddismus in das indiſche Syſtem oder umgekehrt aus der indiſchen Philoſophie in den Buddismus aufgenommen werden.

Wenn es ſich vollends beweiſen ließe, daß die ſämmtlichen Trimurtibilder buddiſtiſch, ſo wären dieſe die deutlichſten Zeichen des Verwachſens zwiſchen indiſcher Mythologie und Buddismus.

Was nun aber aufs Beſtimmteſte ſich behaupten und nachweiſen läßt, iſt der umgekehrte Einfluß, den der mit der rein mythologiſchen, entgegengeſetzten Richtung im indiſchen Bewußtſeyn zuſammentreffende Buddismus auf die indiſche Mythologie ausgeübt hat. Daß die materiellen Götter frühzeitig aus dem indiſchen Bewußtſeyn verdrängt werden, habe ich früher ſchon bemerkt. Der Buddismus hat entſchieden bedeutend mitgewirkt zu jener Steigerung des Wiſchnuismus, die wir vorzüglich in der Bhagwadgita erkannten. Die Wiſchnulehre mußte ſich zur höchſten Einheit ſteigern, ſo daß Wiſchnu als totum numen, als der ganze unzertrennte Gott, dargeſtellt wurde. Der unverkennbarſte Einfluß auf die Ausbildung der Wiſchnulehre zeigt ſich aber in der Incarnationsidee, welche dieſe in ſo großer Ausdehnung, nicht bloß auf Wiſchnu, ſondern zuletzt ſelbſt auf Brama anwendet. Die Incarnation iſt urſprünglich nur in einem Syſtem denkbar, das ſchon die materielle Schöpfung ſelbſt aus dem Begriff eines ſich ſelbſt materialiſirenden, alſo eines ſich ſelbſt erniedrigenden Gottes herleitet. Einen gleichen, oder vielmehr noch verwirrenderen Einfluß hatte der Buddhismus möglicherweiſe auf die theoſophiſchen Theile der Vedas, auf jene zum Theil bis zur Verrücktheit gehende Unificationstheorie der Upaniſchads. Denn wenn die Bhagwadgita z. B. noch immer an der Perſönlichkeit des Wiſchnu feſthält, ſo iſt dagegen das höchſte Ziel des in jenen Theilen der Vedas gelehrten Beſtrebens der Abgrund einer abſolut unperſönlichen, inſofern inhaltsleeren Einheit. Es iſt nicht etwa nur Brama und Schiwa, es iſt ebenſowohl Wiſchnu, der hier verſchwindet. Dieſe Theile der Vedas ſind das Werk eines gegen die Mythologie erregten, ihr entgegengeſetzten, aber keineswegs ſie poſitiv zu überwinden vermögenden Geiſtes, der, um ſich aus den Banden derſelben zu erretten, ſich in das Leere und das Nichts ſtürzt. Gegen dieſe Verſunkenheit der Vedas iſt das Syſtem der Bhagwadgita als ein geiſtiger Aufſchwung zum perſönlichen Gott zu betrachten, wie ſich denn eben dieſe Lehre zugleich aufs Beſtimmteſte gegen jenen trägen, ſtumpfen Quietismus erklärt, den dieſelben Theile der Vedas athmen, während die Bhagwadgita, weit entfernt das Nichthandeln als den einzigen Weg zur Seligkeit zu erklären, vielmehr das Handeln empfiehlt, jedoch das Handeln, wie es dem geziemt, der an einen über die Welt erhabenen, gegen ſie freien Schöpfer glaubt.

Doch das letzte Wort über dieſes Verhältniß muß ich mir für den Schluß der ganzen Unterſuchung vorbehalten. Vorläufig habe ich noch einiges über die weitere Verbreitung des Buddhismus außer den Grenzen Indiens zu erinnern.

Wenn eine entſchieden polytheiſtiſche Religion kein Bedürfniß und keinen Antrieb empfindet ſich fortzupflanzen und Proſelyten zu machen, wie denn der Indier bis auf den heutigen Tag keinen Verſuch macht Andersdenkende für ſeine Religion zu gewinnen, was noch außerdem durch ſeine geſellſchaftliche und politiſche Organiſation, insbeſondere die Kaſteneinrichtung, ihm verwehrt iſt: ſo liegt es dagegen in der Natur jeder pantheiſtiſchen oder abſolut monotheiſtiſchen Religion ſich als univerſell zu betrachten, und darum auch zu unbedingter Verbreitung ſich aufgefordert zu finden. Ich ſage: es liegt dieß in der Natur jeder pantheiſtiſchen oder abſolut monotheiſtiſchen Religion. Als eine ſolche kann die moſaiſche Religion inſofern nicht betrachtet werden, weil ſie, obgleich auf die Idee des wahren Gottes gegründet, dennoch in dieſem nur einen Nationalgott erkannte, der das Volk Iſrael ſich zu ſeinem Volk erwählt, die andern Völker anderen Göttern überlaſſen habe. In der moſaiſchen Religion widerſprach ſchon die Abſonderung von allen andern Völkern, in der das auserwählte Volk des Jehovah erhalten werden ſollte, lange Zeit geradezu jeder weitern Verbreitung. Dagegen iſt es von dem Buddiſmus hiſtoriſch gewiß, daß er ſich durch Miſſionen fortgepflanzt hat. Unter den nomadiſchen Mongolen, wo der Buddiſmus als Lamaiſche Religion erſcheint, traf der von Indien her ſich verbreitende Buddiſmus auf die frühere patriarchaliſche Verfaſſung, mit welcher eine ebenſo einfache, vom eigentlichen Polytheiſmus noch freie Religion in Verbindung ſtand. Doch muß noch vor dem Buddiſmus ein Zweig der perſiſchen Ormusdlehre unter dieſe Stämme ſich verbreitet haben, wie aus dem ſchon angeführten Umſtand, dem Namen Chormusda, erhellt, den ſie dem höchſten Gott beilegen. Bis jetzt waren die Schriften des indiſchen Buddiſmus in Europa ſo gut wie unbekannt; nur erſt in neuerer Zeit fand Hodgſon in den buddiſtiſchen Klöſtern von Nepal (dem einzigen indiſchen Landſtrich, wo ſich der Buddiſmus erhalten hat) eine große Sammlung in etwas verſtümmeltem Sanſkrit geſchriebener Werke, in denen man bald Abſchriften von Originalen der nördlichen und öſtlichen Buddiſten erkannte; auf dieſe iſt das neueſte Werk von E. Burnouf: Introduction à l'histoire du Buddhisme gegründet; bis dahin aber verdankten wir unſere vorzüglichſten Kenntniſſe von dem Innern der Buddiſtenlehre chineſiſchen und in tartariſcher Sprache abgefaßten mongoliſchen Schriften, aus denen beſonders Abel Remuſat, Klaproth und der ſchon erwähnte Iſaak Schmidt in Petersburg ſehr belehrende Auszüge gegeben haben. Nach der dem mongoliſchen Buddiſmus eigenthümlichen Darſtellungsweiſe iſt der Grund der Welterſcheinung eine urſprünglich geſtörte Einheit. Die Einheit in ihrer Unbeſchränktheit oder Freiheit von dem Gegenſatz wird in den mongoliſchen Schriften leerer Raum genannt. Damit iſt aber nicht etwa der ſinnliche Raum gemeint, es ſoll damit nur das noch Widerſtand- und Spannungsloſe des erſten Einheit ausgedrückt werden. Der Begriff iſt an ſich ebenſo philoſophiſch und metaphyſiſch als der des Heſiodos vom Chaos, das man ja auch als leeren Raum erklärt hat. An der Stelle dieſer ſtillen ruhigen Leere iſt nun das wilde Meer des Werdens und Entſtehens getreten, was die mongoliſchen Buddiſten Ortſchilang nennen. Dem Ortſchilang entſpricht in den mongoliſchen Leeren die indiſche Maja. Dieſes Meer des Werdens iſt nur die äußere Erſcheinung des in getrennten Eigenſchaften hervortretenden Gottes. Er iſt es, der jede dieſer Formen des Daſeyns annimmt, aber indem er ſich auf dieſe Art mit der Natur zu identificiren ſcheint, bleibt er, unter allen Wandelbarkeiten ſeiner äußern Exiſtenz, innerlich ſich ſelbſt gleich in tiefer Ruhe, ein Herz voll Liebe und Zuneigung gegen alle Geſchöpfe, die er insgeſammt, nachdem ſie die Prüfung der zertrennten Erſcheinung beſtanden, mit ſich zu vereinigen, in ſein urſprüngliches Nirwana, das man gewöhnlich durch Nichts überſetzt, das aber eigentlich die Freiheit von aller äußeren Exiſtenz ausdrückt, worin er ſelbſt iſt, aufnehmen will.

Dreiundzwanzigſte Vorleſung.

Zum erſtenmal wurde bei Gelegenheit der Ausbreitung des Buddismus der Name Chinas erwähnt. Die Buddalehre hat indeß in China erſt ſehr ſpät Eingang gefunden. Mit dem bloßen Buddismus iſt alſo das chineſiſche Weſen nicht erklärt. In ſeiner Urſprünglichkeit nun aber ſcheint dieſes der entſchiedenſte Widerſpruch gegen die von uns bis jetzt behauptete Allgemeinheit des mythologiſchen Proceſſes. Keinem der verſchiedenen mythologiſchen Völker hinſichtlich des Alters nachzuſetzen, zeigt das chineſiſche Volk in ſeinen Vorſtellungen nichts, was an die Mythologie der andern Völker erinnerte. Wir können ſagen: es iſt ein abſolut unmythologiſches Volk mitten unter den mythologiſchen, von gleichem Alter mit dieſen, gleichwohl ganz außer jener mythologiſchen Bewegung geſtellt und nach einer ganz andern Seite des menſchlichen Daſeyns hingewendet und entwickelt. Berührt von Ländern und Völkern, unter welchen der mythologiſche Proceß ſeine ganze Gewalt ausübt, bildet China allein eine große und in ihrer Art einzige Ausnahme von demſelben, und fordert gerade darum unſere ernſtlichſte Aufmerkſamkeit. Ein einziger faktiſcher Widerſpruch iſt hinreichend, eine ganze, wenn auch durch eine ununterbrochene Reihe anderweitiger Thatſachen befeſtigte Theorie über den Haufen zu werfen.

Es iſt mit dem chineſiſchen Weſen nicht etwa wie mit der Zendlehre, nicht wie mit dem Buddismus, welche man betrachten kann als Hemmungen, Antitheſen des extremen Polytheismus, die aber durch ihren Gegenſatz gegen den mythologiſchen Proceß ſelbſt die Macht und

Gewalt deſſelben bezeugen. In der Zendlehre, im Buddismus ſtellt ſich dem Polytheismus eine Einheitslehre gegenüber, die man in dieſem Verhältniß als Monotheismus ausſprechen kann. In China aber ſcheint an die Stelle des Monotheismus wie des Polytheismus ein entſchiedener Atheismus zu treten, eine völlige Abweſenheit des religiöſen Princips.

Es ſind alſo hier eigentlich zwei Erſcheinungen zu erklären, 1) das abſolut Unmythologiſche, 2) das ſcheinbar ſogar völlig Unreligiöſe des chineſiſchen Bewußtſeyns.

Das Erſte betreffend, wollen wir uns an folgende Sätze unſerer früheren Entwicklung erinnern: a) Der Polytheismus iſt gleichzeitig, ja gewiſſermaßen identiſch mit dem Proceß der Völkerentſtehung; alſo kein Volk ohne Mythologie. b) Die abſolut vorgeſchichtliche Zeit, die Zeit vor der Völkerentſtehung war auch die relativ unmythologiſche Zeit, denn Mythologie überhaupt entſtand erſt mit den Völkern. Dieſen Sätzen entſprechend wollen wir nun vor allem aufſtellen, erſtens: daß es unrichtig iſt, von einem chineſiſchen Volk zu ſprechen. Die Chineſen ſind gar kein Volk, ſie ſind eine bloße Menſchheit, wie ſie ſich ſelbſt nicht etwa für eines der Völker, ſondern gegenüber von allen Völkern als die eigentliche Menſchheit anſehen (worin ſie auf gewiſſe Weiſe Recht haben, inwiefern ſie eben kein Volk ſind wie die andern). Weder von innen noch von außen waren ſie gedrängt, ſich als Volk zu conſtituiren. Nicht von innen, weil ſie, wie wir ſehen werden, ſich dem mythologiſchen Proceß entzogen; nicht von außen, da ſie ein volles Drittheil der ganzen lebenden Menſchheit ausmachen; über 300 Millionen ſetzen die neueſten Angaben der Engländer die Bevölkerung des chineſiſchen Reichs. Alſo: die Chineſen verhalten ſich in dieſem Betracht (inwiefern ſie kein Volk in dem Sinne wie die andern ſind) als ein noch erhaltener Theil der abſolut vorgeſchichtlichen Menſchheit. Demnach muß ſich in ihnen, es muß ſich im chineſiſchen Bewußtſeyn auch noch das Princip finden, von dem die abſolut vorgeſchichtliche Menſchheit beherrſcht war. Aber weil dieſes Princip im chineſiſchen Bewußtſeyn ſich dem religiöſen — theogoniſchen — Proceß verſagt hat (nicht zum Anfang und erſten Princip des mythologiſchen Proceſſes wurde), ſo kann es im chineſiſchen Bewußtſeyn ſeine religiöſe Bedeutung nicht behalten. Das chineſiſche Bewußtſeyn hätte ſich alſo (denn ich ſpreche noch immer bloß hypothetiſch), wenn unſere Erklärung richtig wäre, ſo hätte ſich das chineſiſche Bewußtſeyn allerdings dem Geſetz des mythologiſchen Proceſſes entzogen, d. h. das Urprincip in ſeiner Ausſchließlichkeit behauptet, aber nur um den Preis, daß zugleich die religiöſe Bedeutung des Urprincips ganz aufgegeben wäre. Ich bemerke, daß das Geſetz des mythologiſchen Proceſſes doch eigentlich nur hypothetiſche Bedeutung hat. Es ſagt nur ſo viel: wenn ein theogoniſcher Proceß oder überhaupt wirkliche Religion entſtehen ſoll, ſo muß jenes ausſchließliche Princip, von dem das erſte Bewußtſeyn beherrſcht iſt, eingeſchränkt, einem höheren untergeordnet, ihm überwindlich und von ihm wirklich überwunden werden. Wie nun aber, wenn unter den verſchiedenen Auswegen, die das menſchliche Bewußtſeyn im Drang dieſes Proceſſes ſucht, einmal auch dieſer vorkäme, den Proceß als theogoniſchen oder jenes ausſchließliche Princip als Gott ſetzendes aufzugeben, um es als ausſchließliches zu behaupten, ſo daß von dieſer Seite der Proceß gleich anfangs in eine bloße Negation, nicht etwa des Polytheismus, ſondern in eine Negation der religiöſen Bedeutung des Princips ausſchlüge? Alſo — wenn daher dieſe von uns angenommene Möglichkeit im chineſiſchen Bewußtſeyn zur Wirklichkeit geworden, ſo müßte ſich in dieſem, es müßte ſich im chineſiſchen Bewußtſeyn 1) das Urprincip der Religion in ſeiner ganzen Macht und Ausſchließlichkeit, wie es in der noch ungetheilten Menſchheit war; es müßte aber 2) mit veränderter Bedeutung ſich finden, jedoch in der Art, daß ſtets noch ſeine urſprüngliche religiöſe Bedeutung hindurch ſchimmerte; denn ſonſt wäre die Identität des Princips nicht zu erweiſen, es wäre nicht einleuchtend zu machen, daß eben daſſelbe Princip, welches in den anderen Völkern die theogoniſche und religiöſe Richtung nahm, hier die andere von Religion abgewendete Richtung genommen habe.

Um mich hierüber deutlich zu machen, will ich bemerken, daß das Wort religio ſelbſt eine allgemeinere und ſpeciellere Bedeutung hat.

Urſprünglich bedeutet das Wort religio jede Verpflichtung, mit der ein gewiſſer Begriff von Heiligkeit oder ein gleiches Gefühl von Unverbrüchlichkeit verbunden iſt. Dieß erhellt ſchon aus dem lateiniſchen Sprachgebrauch: hoc mihi religio est, hoc mihi religioni duco. Dieß Allgemeine kann man auch das Formelle des Begriffs nennen. In dieſem Sinn gibt es Religion in allem, auch in Dingen oder Angelegenheiten, die ſich gar nicht, wenigſtens nicht unmittelbar und für das nächſte Gefühl, auf das Göttliche beziehen. Man kann aber Religion auch im engeren oder materiellen Sinn nehmen, wo dann eine wirkliche und unmittelbare Beziehung auf das Göttliche als ſolches in ihrem Begriff liegt. Nun haben wir angenommen, es ſey möglich, daß jenes urſprüngliche religiöſe Princip, welches eigentlich die Vorausſetzung alles theogoniſchen Proceſſes iſt, einmal auch eine andere, von der religiöſen abgewendete Richtung nehme oder ſeine religiöſe Bedeutung verliere. Genauer werden wir uns nun ausdrücken, indem wir ſagen, es ſey möglich oder denkbar, daß jenes Princip ſeine materiell-religiöſe Bedeutung verliere, während es die formell-religiöſe behalte.

Urſprünglich iſt alle Verpflichtung nur Verpflichtung gegen Gott, und alle formelle Verpflichtung ſchreibt ſich, und wär' es durch noch ſo viele Mittelglieder, von jener materiellen, allein urſprünglichen Verpflichtung her. Jenes reale, erſt ausſchließlich hervortretende Princip des Bewußtſeyns haben wir früher das materiell Gott ſetzende genannt. An dieſem Princip haftet, wie gezeigt wurde, dem Bewußtſeyn der Gott. Umgekehrt durch dieſes Princip iſt allein der Menſch eigentlich, urſprünglich und zwar dem Gott verpflichtet. Dieſe Urverpflichtung kann nun nicht und nie aufgehoben werden, es ſey denn, daß das menſchliche Bewußtſeyn überhaupt aufgehoben werde, wie dieß denn wirklich geſchehen iſt in jenen völlig aufgelösten und nur noch äußerlich menſchlichen Racen, von denen wir früher geſagt haben, daß ſie keine Autorität, ſo wenig eine unſichtbare, als eine ſichtbare über ſich erkennen, und daher auch ohne alle geſellige Verbindung leben[1]. Alſo jene Urverpflichtung kann nie aufgehoben werden, ſolang menſchliches Bewußtſeyn beſteht, wie auch übrigens das Princip ſelbſt ſeine Bedeutung veränderte. Wohl möglich aber iſt, daß das Princip, gegen welches dieſe Verpflichtung beſteht, oder dem das menſchliche Bewußtſeyn auf ſolche Weiſe, nämlich urſprünglich, verhaftet iſt, daß dieſes Princip, in welchem ihm (dem Bewußtſeyn) urſprünglich der Gott iſt, ſich ihm in ein anderes verkehre, daß es alſo dem, welchem es urſprünglich als Gott (in der engeren und materiellen Bedeutung dieſes Worts) verpflichtet war, daß es dieſem ſelben als einem andern, doch ebenſo wie vorher, d. h. auf dieſelbe bindende, religiöſe Weiſe, verpflichtet bleibe.

---

[1] S. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 63 und 72

Wir müßten alſo — um jetzt zu unſerem Gegenſtande zurückzukehren — im chineſiſchen Bewußtſeyn ein gleichſam an die Stelle von Gott, und zwar an die Stelle jenes Urgottes, aber mit derſelben Ausſchließlichkeit und mit derſelben Urverpflichtung Getretenes antreffen, das zwar, inwiefern es nicht mehr unmittelbar Gott, ſondern ein anderes iſt, auch nicht mehr als eigentlich religiöſes Princip erſchiene, das aber dadurch, daß in ihm jene Verpflichtung fortdauert, doch ſeine Abſtammung und Herkunft von dem urſprünglichen, auch materiell-religiöſen Princip nicht verleugnen kann (dieß iſt es, was wir meinten, wenn wir ſagten: die urſprünglich religiöſe Bedeutung müſſe auch in dem nun nicht mehr eigentlich religiöſen noch durchſchimmern).

Ferner, da nach der Vorausſetzung jenes Princip ſeine materiell-religiöſe Bedeutung nur verlieren konnte, oder nur ſie aufgab, um ſich als ausſchließliches zu behaupten, ſo muß dieſes Princip im chineſiſchen Bewußtſeyn, obwohl mit materiell veränderter Bedeutung, doch mit derſelben ausſchließlichen Gewalt ſich wieder finden, die es urſprünglich in ſeiner religiöſen Bedeutung gehabt hatte.

Auf dieſe Weiſe hätten wir alſo eine Möglichkeit gezeigt, das chineſiſche Weſen, das ſo ganz, nicht bloß, wie wir uns bisher ausgedrückt haben, unmythologiſch, ſondern geradezu antimythologiſch uns anſpricht, gleichwohl mit dem allgemeinen mythologiſchen Proceß zu vermitteln oder in Verbindung zu bringen

Dieſer Vermittlung zufolge wäre denn das chineſiſche Weſen nicht im Widerſpruch gegen die Annahme eines allgemeinen theogoniſchen Proceſſes, dem das Bewußtſeyn der Menſchheit unterworfen worden, ſondern nur *einer* der Auswege, eine der Ausweichungen vor den *Folgen* dieſes Proceſſes, dergleichen wir, wenn auch in anderer Art, auch anderweitig ſchon erkannt haben; denn China bleibt immer das Einzige in ſeiner Art. Aber wenn auch die *einzige* Ausnahme ihrer Art, ſo iſt es genug, die *Möglichkeit* einer ſolchen Ausnahme erkannt zu haben, um vorauszuſehen, daß ſie auch in der *Wirklichkeit* anzutreffen ſey. Denn es iſt der Charakter des Weltgeiſtes überhaupt, daß er alle wahrhaften Möglichkeiten *erfüllt*, die größtmögliche Totalität der Erſcheinungen überall will oder zuläßt, ja es iſt im Gang der Welt, deſſen Langſamkeit uns ſchon allein davon überzeugen müßte, recht eigentlich darauf angelegt, daß jede wahrhafte Möglichkeit erfüllt werde. Denn diejenigen, welche gegen den großen Grundſatz, daß alles wahrhaft Mögliche auch wirklich ſey, die flache Einwendung vorbringen, daß dann auch jeder Roman einmal eine wirkliche Geſchichte geweſen ſey oder werden müßte, haben freilich nur die alltägliche Vorſtellung des bloß abſtrakt und *ſubjektiv* Möglichen; ſie wiſſen wenig oder gar nicht, was die Philoſophie Möglichkeit nennt.

Aber dieſe Möglichkeit, auch das der Mythologie ſo widerſprechende chineſiſche Weſen mit dem allgemeinen mythologiſchen Proceß in Verbindung zu bringen, iſt an gewiſſe, ſehr beſtimmte Vorausſetzungen gebunden. Die Nachweiſung, daß dieſe Vorausſetzungen in dem chineſiſchen Bewußtſeyn ſich wirklich finden, iſt allerdings eine mehr hiſtoriſche als philoſophiſche Aufgabe.

Wir gehen alſo davon aus: die Chineſen ſind kein *Volk*, d. h. die Einheit, welche dieſe unermeßliche Verbindung von Menſchen und Völkerſchaften zuſammenhält, wird *von ihnen ſelbſt* nicht als eine particulare oder gar individuelle, ſondern als eine *univerſelle* empfunden. Sie ſind das Menſchengeſchlecht, ſie fühlen ſich außer und über den Völkern, dieſe ſind ihnen, wenn auch nicht wirklich (was die Chineſen gar nicht für nöthig halten), ſie ſind ihnen der *Idee* nach unterworfen.

Wenn die Chineſen nicht ein Volk ſind, ſo kann das Princip ihres Seyns und Lebens nur jenes ausſchließliche ſeyn, das im Bewußtſeyn der vorgeſchichtlichen, noch ungetheilten Menſchheit herrſchte. Aber dieſes Princip hat ſich im chineſiſchen Bewußtſeyn dem religiös-theogoniſchen Proceß verſagt, wie wir daraus ſehen, daß China ganz außerhalb der mythologiſchen Bewegung geblieben iſt, an ihr keinen Theil hat. In ſeiner religiöſen Bedeutung aber konnte ſich jenes Princip nicht behaupten, wenn es dem theogoniſchen Proceß ſich verſagte, oder umgekehrt, es konnte ſich in ſeiner abſoluten Ausſchließlichkeit nur behaupten, wenn es auf die religiöſe Bedeutung verzichtete, wenn dieſes Princip im Bewußtſeyn eine andere Bedeutung annahm. Nur um dieſen Preis, ſagten wir, konnte ſich das ausſchließliche Princip dem höheren verſagen und ſo zugleich ſich außer dem mythologiſchen Proceß ſetzen.

Sehen wir nun, ob das Geforderte im chineſiſchen Bewußtſeyn wirklich nachweislich, d. h. ſuchen wir deſſen eigentlichen Inhalt zu erforſchen. Die reine Anführung der Thatſachen wird zeigen, ob unſere Vorſtellung etwas bloß Geſuchtes und Gemachtes iſt, oder ob ſie auch in dem Gegenſtand ſelbſt ſich erkennen läßt.

Das chineſiſche Reich nennt ſich das himmliſche Reich, auch das Reich der himmliſchen Mitte, des himmliſchen Centrums. (Hier erkennen Sie ſchon die Centralität des urſprünglichen Princips.) Der Begriff des Himmels iſt der höchſte in aller chineſiſchen Weisheit, der höchſte Begriff ihrer Moral. Ein zu ſeiner Zeit berühmter Philoſoph, Bilfinger, der ein noch jetzt empfehlenswerthes Werk de Sinarum doctrina morali et politica geſchrieben, ſagt in demſelben: Non est multa mentio Dei in libris sinicis (noch richtiger hätte er geſagt, daß die chineſiſche Sprache eigentlich gar kein Wort für Gott hat), ejusdemque, fährt er fort, interpretatio inter Europaeos quosdam controversa — alſo: wie das in chineſiſchen Schriften etwa als Gott zu Erklärende zu verſtehen, ſey unter den Europäern ein Gegenſtand der Controverſe; auf jeden Fall geſteht er damit, daß der Begriff Gott in den chineſiſchen Schriften nur durch eine Auslegung, die ſehr oft vielmehr eine Hineinlegung iſt, gefunden werde. Die Bemerkung bezieht ſich darauf: die Jeſuiten, welche China als eine ihnen beſonders anheimgefallene Provinz betrachteten, hatten ein gewiſſes Intereſſe dabei, die Ehre der chineſiſchen Weisheit aufrecht zu erhalten; ſie konnten ihrem Syſtem nach überhaupt nicht zugeben, daß es ein ganzes großes Reich ohne Religion gebe, ſie wollten nicht auf die Chineſen kommen laſſen, daß ihre Religion eigentlich auf Atheismus hinauslaufe, was man in Europa früher glaubte und auch ſpäterhin zu behaupten fortfuhr. Darauf bezieht es ſich alſo, wenn Bilfinger ſagt: man ſey in Europa über die Auslegung der chineſiſchen Schriften in Bezug auf den Begriff Gott nicht einig. Doch fährt er fort: einige Erwähnung Gottes finde ſich in den chineſiſchen Schriften, und als Beleg dafür führt er die Grundlehren ihrer Moral an, welche er ſo ausdrückt: es werde gelehrt, daß wir die urſprüngliche vom Himmel eingepflanzte Unſchuld wieder herzuſtellen ſuchen, daß wir den Himmel verehren ſollen; daß wir nicht einmal einen Gedanken zulaſſen ſollen, deſſen bewußt oder mitwiſſend wir den Himmel nicht wollen können, daß wir uns allein bei den Fügungen des Himmels beruhigen ſollen u. ſ. w. Ueberall iſt alſo hier der Himmel (und nur dieſer) der alles, auch das Leben, beherrſchende Begriff, und es wird nach dieſen Anführungen, zu welchen im weiteren Verlauf noch andere hinzukommen werden, weiter keiner beſonderen Begründung mehr bedürfen, wenn wir behaupten, daß die urſprüngliche Religion Chinas eine reine Himmels-Religion war, daß jene allgemeine Vorausſetzung des mythologiſchen Proceſſes, die allen Völkern gemeinſchaftlich war, der chineſiſchen Menſchheit ebenſo wenig fehlte, die urſprüngliche aſtrale Religion (das erſte Band der noch ungetrennten Menſchheit) auch der Ausgangspunkt für das chineſiſche Bewußtſeyn war. Aber eben hier trat die Kataſtrophe ein. An die Stelle der bisherigen Einheit ſollte eine Zweiheit treten. Dieſer Zweiheit widerſetzte ſich das chineſiſche Bewußtſeyn, es beſtand auch jetzt noch auf der Ausſchließlichkeit des erſten Princips[1]: aber im eignen

---

[1] China blieb ganz außerhalb der mythologiſchen Bewegung (es widerſetzte ſich aller Zweiheit), Perſien ging in dieſelbe ein und widerſetzte ſich derſelben erſt, als es zur entſchiedenen Vielgötterei kommen ſollte. Vgl. oben S. 228 ff.

Himmel, d. h. was bisher der Himmel geweſen war; in der Region des Göttlichen konnte es ſich ihm nicht mehr behaupten, das läßt die Erſcheinung der höhern Potenz nicht zu, durch dieſe war es jedenfalls aus dem Himmel verſtoßen: es mußte dem Bewußtſeyn aus dem Göttlichen heraustreten, ſich veräußerlichen und verweltlichen, und ſo — in dieſer verweltlichten und veräußerlichten Geſtalt — finden wir das Himmelsprincip auch als das allwaltende, herrſchende Princip des ganzen chineſiſchen Lebens und Staats[1], wie ſich aus folgenden Angaben herausſtellen wird.

Das chineſiſche Reich iſt auch als Staat, oder rein hiſtoriſch betrachtet, gleichſam ein Wunder der Geſchichte. China iſt von allen Reichen der Welt das älteſte, das fortwährend ſich ſelbſtändig erhalten und ein ſo unüberwindliches Lebensprincip in ſich gezeigt hat, daß eine zweimalige Eroberung des Reichs, einmal im 13. Jahrhundert durch die weſtlichen Tartaren oder die Mongolen, das zweitemal durch die öſtlichen oder die Mandſchu-Tartaren an dem Weſentlichen ſeiner Verfaſſung, ſeiner Sitten, Gebräuche und Einrichtungen nicht das Geringſte geändert hat, und der Staat ſeinem Innern nach heutzutag völlig daſſelbe Anſehen hat, wie vor vier Jahrtauſenden, und auf denſelben Principien fortwährend beruht, die er in ſeinem Urſprung ſchon zur Grundlage hatte. Denn obgleich man neuerdings angeführt hat, daß das eigentliche Kaiſerthum von China, d. h. die völlig unumſchränkte Monarchie, in dem jetzigen Umfang nicht älter ſey, als etwa 200 Jahre v. Chr., ſo zeigt doch die weitere Forſchung, daß dieſer ſogenannte erſte Kaiſer Chi-hang-thi nur der Wiederherſteller eines früheren, ja des älteſten Zuſtandes war. Einzelne untergeordnete Fürſten, Glieder eines Feudalſyſtems, in welchem ſie ſich als reine Unterthanen verhielten, hatten Mittel gefunden ſich auf eine gewiſſe Weiſe unabhängig zu machen, aber die Macht ſelbſt, mit der dieſer Verſuch gegen die Einheit unterdrückt werden konnte, zeigt die Gewalt der urſprünglichen Idee, und obgleich nicht ohne Gegenſtrebungen oder ohne Abwechslung in der Ausführung, iſt eben dieſe Idee des unumſchränkten, abſoluten Kaiſerthums ſo alt als die chineſiſche Nation ſelbſt, und nicht eine im Lauf der Zeit entſtandene, ſondern eine vom erſten Urſprung des Volks ſich herſchreibende Idee. Der Widerſpruch gegen ſie war nur zufällig, durch zufällige Schlaffheit veranlaßt, aber die Wiederherſtellung eben beweiſt ihre Weſentlichkeit, ihre Immanenz in der Nation, und daß ſie mit dieſer zugleich geboren iſt und nur mit ihr ſterben kann. Dieſe Unerſchütterlichkeit des chineſiſchen Reichs und die Unveränderlichkeit ſeines weſentlichen Charakters ſeit Jahrtauſenden hat auch einen neueren philoſophiſchen Schriftſteller [1], der ſich über China erklärte, zu dem Schluß veranlaßt: es müſſe demnach ein mächtiges Princip ſeyn, welches dieſes Reich von Anfang an beherrſcht und durchdrungen, zugleich auch ſich ſelbſt vor [illegible] ſubjektiven Verwirrung, die ſich immer mit der Zeit einfinde, und vor allen fremdartigen Einflüſſen zu bewahren gewußt habe [2], — ein Princip, das zugleich ſtark genug geweſen, mittelſt einer ihm inwohnenden aſſimilirenden Kraft alles Auswärtige, das nur eine Zeit lang in ſeinem Bildungskreiſe beharrte, ſich zu verähnlichen und zu unterwerfen, wie denn zweimal beſiegt und unterworfen die Chineſen durch ihre Geſetze und ihre Lebenseinrichtungen die Sieger ſelbſt wieder beſiegt haben. Die Ausdrücke des Verf. zeigen die Einſicht, daß hier etwas anderes als ein aus bloßer ſubjektiver Meinung oder Uebereinkunft Entſtandenes, etwas Mächtigeres, als ein menſchlicherweiſe Erfundenes herrſche. Soweit nun bin ich mit ihm derſelben Meinung. Wenn er aber nachher die Frage aufwirft: welches iſt nun wohl jenes mächtige Princip, deſſen Größe ſelbſt durch das jetzt herabgeſunkene, kleinliche, pedantiſche und zum geiſtloſen Formalismus gewordene Leben der Nation noch hindurchſchimmert, es auch jetzt noch fortdauernd erhält; und wenn er hierauf die Antwort ertheilt: dieſes Princip iſt kein anderes als das älteſte patriarchaliſche Princip, nämlich das Princip der *väterlichen* Macht und Autorität in ihrer ganzen Größe und Stärke, ſo gebe ich zwar die Stärke jenes Princips der väterlichen Gewalt an ſich zu, ich anerkenne auch, daß dieſes Princip in China von großer Bedeutung *und* Wirkung iſt, ſowie daß daſſelbe ſich als Princip des Anfangs, als erſte Grundlage überall zu erkennen gibt, und die patriarchaliſche Verfaſſung überall den Ausgangspunkt bildet: aber, geſetzt es gäbe für die Verfaſſung Chinas keine höhere Kategorie als die einer patriarchaliſchen Verfaſſung, ſo wäre die Frage gerade dieſe, *warum* ſich das chineſiſche Leben von dieſem Ausgangspunkt nicht entfernt, warum alle Verhältniſſe einer ſpäteren, mannichfaltigeren oder ausgebreiteteren Entwicklung ihm fremd geblieben. Die Frage iſt eben, warum das patriarchaliſche Princip hier ſeinen Einfluß und ſeine Macht Jahrtauſende hindurch behauptet, und dieß kann man nicht, ohne einen Cirkel im Erklären zu begehen, wieder durch die Macht des patriarchaliſchen Princips erklären.

---

[1] Il y a une communication intime entre le ciel et le peuple king, ſagt Gentil.

---

[1] Windiſchmann, die Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte.

[2] Die Chineſen haben die größte Apprehenſion davor, ſich mit anderen Racen zu vermiſchen. Die braſiliſche Regierung hatte im Jahr 1812 eine Colonie von Chineſen in der Nähe von Rio angelegt, um Thee zu bauen; ſie waren ſehr gut bezahlt und blieben daher im Lande; keiner aber wollte heirathen, weil ſie keine chineſiſche Frauen finden konnten, und ſo ſtarb die Colonie aus. Man ſucht chineſiſche Arbeiter (als die beſten) in Indien (Calcutta, Madras, Pondichery); auf St. Mauritius ſind ſie jetzt; aber ſobald ſie eine gewiſſe Summe gewonnen, kehren ſie zurück, weil ſie keine Weiber ihrer Race finden. Denn die chineſiſche Regierung läßt zwar Männer, aber nicht Weiber auswandern.

Wir haben übrigens bereits von einer Kataſtrophe des chineſiſchen Bewußtſeyns geſprochen. Auch hier hat eine Umwendung, eine universio ſtatt gefunden, ein äußerlich-Werden des erſt innerlichen, das Bewußtſeyn ausſchließlich einnehmenden Princips, aber nicht ein bloß relativ-äußerlich-Werden, wie in dem Bewußtſeyn jener Völker, die dem mythologiſchen Proceß anheimfielen, ſondern ein *abſolutes* äußerlich-Werden. Mit Einem Wort, die wahre Erklärung des chineſiſchen Weſens, Lebens und Seyns liegt darin, wenn wir ſagen, es ſey: religio astralis in rempublicam versa, das Princip jener aſtralen Religion habe ſich in einem übrigens noch näher zu erklärenden Vorgang zum Princip des Staates umgewendet. Dieſelbe erdrückende Gewalt, welche es als religiöſes Princip auf das Bewußtſeyn ausübte, dieſelbe übt es jetzt als Princip des Staats aus, und aus derſelben Ausſchließlichkeit, mit der es ſich in jener aſtralen Religion als noch innerliches Princip behauptete, behauptet es ſich jetzt in dieſem, im Staat, als äußerlich gewordenes Princip.

Das ganze chineſiſche Staatsweſen beruht auf einer ebenſo blinden und dem chineſiſchen Bewußtſeyn unüberwindlichen Superſtition, als das Religionsweſen Indiens, oder irgend eines der andern unter der Laſt religiöſer Ceremonien erdrückten Völker. Der einſt ausſchließliche Herrſcher des Himmels hat ſich für das chineſiſche Bewußtſeyn nur in den ebenſo ausſchließlichen Herrſcher des irdiſchen Reichs verwandelt, welches irdiſche Reich nur das heraus- oder umgewendete himmliſche iſt. In ihm iſt jenes abſolute Centrum, das in dem Urmoment der Umwendung oder universo überwunden werden mußte, wenn ein theogeniſcher Proceß entſtehen ſollte, veräußerlicht und verweltlicht, außer Widerſpruch geſetzt, darum abſolutes und nun fortan unüberwindliches Centrum. Aus dieſem Grunde heißt China das Reich der himmliſchen Mitte. Die Mitte, das Centrum, die ganze Macht des Himmels iſt in ihm.

Ein ausſchließliches Princip kann es auf zweierlei Art ſeyn, 1) nach innen, indem es alles im Oeden des allgemeinen Seyns erhält, keine freie Mannichfaltigkeit zuläßt. Als ein ſolches zeigt es ſich in dem gänzlichen Mangel jedes Unterſchiedes und jeder Abſtufung der Stände und vorzüglich aller Kaſteneintheilung. Es gibt in China weder erblichen Adel noch andere durch die Geburt abgeſonderte Stände. Aller Unterſchied wird bloß hervorgebracht durch das Amt und durch die Funktion im Staat, zu der jeder ohne Unterſchied berufen werden kann. Auch die eignen Verwandten des Kaiſers nehmen nur für ihre Perſon an ſeiner Herrlichkeit Theil, aber nach ſeinem Tode treten ſie in den Privatſtand zurück. Alle Macht, alle Autorität iſt ausſchließlich bei dem Kaiſer; jeder iſt in China nur inſofern etwas, als dieſer etwas aus ihm macht. Nach der königlichen Familie machen zwar die Ju's, d. h. die Gelehrten, den zweiten Stand oder vielmehr Rang im Reiche aus, aber an Erblichkeit iſt hiebei nicht zu denken. Es gibt überall nur Unterſchiede des Rangs, aber nie des Standes. Die Gelehrten ſelbſt theilen ſich wieder in ſo viel Rangordnungen oder Grade, als

Wiſſende unter ihnen ſind, und diejenigen unter ihnen, deren Gedächtniß ihre Fächer und die zu dieſen Fächern gehörigen Zeichen am beſten inne haben, bilden das oberſte, den Kaiſer unmittelbar umgebende Reichscollegium. Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit gelten nur ſo viel, als der Staat Nutzen davon hat. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunſt oder einer Art derſelben, welche die Chineſen im 10. Jahrhundert gemacht haben, hat jenes oberſte Reichscollegium, Han-ti genannt, über das ganze Bücherweſen die Aufſicht, und läßt diejenigen Bücher machen, die man für nöthig hält. Was das für Bücher ſind, läßt ſich aus dem abnehmen, was darüber von Chineſen erzählt wird, die nach Frankreich geſchickt wurden, um dort den Unterricht der Jeſuiten zu erhalten, und deren Angaben ich hier, wenn auch etwas verkürzt, aus einem deutſchen Buche[1] vorleſen will: „Es gilt nur, ſagen ſie, die Erhaltung der alten Gedächtnißſache, nur die Sittenlehre, und die Entdeckungen in den Künſten, die ſich aber nur auf den unmittelbaren Nutzen beziehen dürfen. Die Jugend ſoll nur zur Geſchäftsführung der Väter tüchtig gemacht, und denen, die ſich darin vor dem Haufen auszeichnen, Gelegenheit gegeben werden, dieß in Schriften kund zu thun; denen aber, die nicht fürs Leben ſind, ſondern nur Geiſt haben, ſollen allerlei Spitzfindigkeiten hingeworfen, allerlei Grübeleien freigelaſſen werden, damit ihr unſeliger Hang zum Denken über menſchliche Verhältniſſe unſchädlich werde. Jede Wiſſenſchaft, jedes Geſchäft des Staates iſt in Regeln gebracht, die man auswendig lernt. Poeſie, freie Erfindung, jede eigentlich ſchöne Kunſt geben kein Anſehen, wenn ſie nicht höheren Orts approbirt ſind. — — Die Gelehrten haben ſich ganz in den Ton der Regierung gefügt. — Wetteifer findet nicht ſtatt, man arbeitet einerlei auf einerlei Weiſe. — Ein Kaufmann, ein Künſtler darf es ſich noch viel weniger als ein Gelehrter herausnehmen, etwas für ſich behaupten oder bedeuten, oder einen Willen und einen Stolz auf unabhängige Exiſtenz, kurz Selbſtändigkeit haben zu wollen. — Die Religion des Kaiſers muß jeder geradezu als Formalität annehmen, wie er in England die Teſtacte beſchwören muß, ob er daran glaubt, iſt gleichgültig. Alles, ſelbſt die Kultur des Bodens und die Induſtrie iſt von Büchern, Tradition und Polizei abhängig“.

---

[1] Aus Schloſſers Univerſalhiſtoriſcher Ueberſicht der Geſchichte der alten Welt und ihrer Cultur I, 1, S. 94 ff.

Sie ſehen aus dieſen Erzählungen, daß wenn zu verſchiedenen Zeiten auch europäiſche Länder den Verſuch gemacht haben, die Wiſſenſchaft und jede Geiſteskultur auf dieſen Fuß zu ſetzen, doch keines derſelben das Urbild China je ganz erreichen konnte. Doch es iſt nicht dieſer Bemerkung wegen, daß ich die Stelle vorgeleſen habe, ſondern um Ihnen ein anſchauliches Bild zu geben von jener ausſchließlichen Gewalt des Staats in China und von der erdrückenden Gewalt, mit der er alle freie Entwicklung hemmt und ſeit Jahrtauſenden niederhält. — Wie das dem höheren Princip (A^2) unterworfene B Grund eines Proceſſes, der Veränderlichkeit, ſo das abſolut geſetzte (außer allem Gegenſatz) Grund abſoluter Stabilität und Unveränderlichkeit.

China iſt wirklich auch darum der ſichtbar gewordene Himmel, weil es ſo unveränderlich iſt und ſtill ſteht wie der Himmel. Alle einheimiſchen Kriege, Unordnungen, ſelbſt auswärtige Eroberungen haben es immer nur auf kurze Zeit erſchüttert, ſtets ſtellt es ſich in ſeinem alten Zuſtand wieder her. Die älteſten Reiche ſind verſchwunden; längſt ſind die Reiche der Aſſyrier, der Meder, der Perſer, der Griechen und Römer untergegangen, indeß China, jenen Strömen gleich, die aus unerforſchlichen Quellen entſpringend immer gleich majeſtätiſch dahinfließen, in einer ſo langen Folge von Jahrhunderten nichts von ſeinem Glanz und ſeiner Macht verloren hat.

Das Ausſchließliche des Princips zeigt ſich alſo 1) nach innen; allein nicht bloß nach innen zeigt ſich dieſes Princip des chineſiſchen Staats als ein ausſchließliches, ſondern nicht weniger 2) nach außen völlig abſolut.

Derjenige würde ſich eine viel zu vage und den chineſiſchen Begriffen ganz unangemeſſene Vorſtellung des chineſiſchen Kaiſers machen, der ihn bloß als Kaiſer von China dächte, — er iſt Weltherrſcher, nicht in dem Sinn, wie wohl auch der Padiſchah der Osmanen oder der perſiſche Schah oder der lächerliche Hochmuth ſelbſt kleinerer morgenländiſcher Herrſcher, z. B. in Indien, ſich ſo betitelt, ſondern im eigentlichen und wörtlichen Verſtande. *Er* iſt der Weltherrſcher, weil die Mitte, das Centrum, die Macht des Himmels in ihm iſt, und weil gegen das Reich der himmliſchen Mitte ſich alles nur als paſſive Peripherie verhält. Bei den Chineſen ſind dieß nicht bloß orientaliſche Uebertreibungen oder bloße Formeln eines morgenländiſchen Ceremoniels. Es iſt nicht zufällig, es iſt der ihm inwohnenden Natur nach unmöglich, daß es zwei ſolche Kaiſer gebe. Der chineſiſche Kaiſer iſt der ſchlechthin einzige, weil in ihm wirklich die Macht des Himmels ruht, von welcher alle himmliſchen Bewegungen abhängen, gleichwie durch dieſe alle irdiſchen Bewegungen beſtimmt ſind. Daß ſie mit dieſer Einheit des oberſten Herrſchers wirklich einen ſolchen phyſiſchen Begriff verbinden, erhellt daraus, daß nach ihrer Ueberzeugung in *ſeinen* Gedanken, *ſeinem* Wollen, *ſeinem* Thun die ganze Natur ſich mitbewegt. Wenn eine große Calamität über das Volk hereinbricht, wenn drohende Himmelszeichen, ungewohnte Stürme oder Regen ſich einſtellen, ſo bezieht dieß der Kaiſer auf *ſich*, er ſucht die Urſache dieſer unordentlichen Bewegungen der Natur in irgend einem ſeiner Gedanken, ſeiner Wünſche oder in einer ſeiner Gewohnheiten: denn wenn Er in der Ordnung iſt und ſich in der rechten Mitte erhält, ſo kann auch nichts in der Natur aus ſeinem Gleis und aus der gewohnten Bahn weichen. Aus ſehr alter Zeit iſt das Gebet eines der berühmteſten Kaiſer erhalten, das er bei ſiebenjähriger Dürre nach vielen zur Verſöhnung des Himmels vergeblich dargebrachten Opfern geſprochen, und wo er ſagt: Herr, alle Opfer, die ich bisher dargebracht, ſind unnütz geweſen; ich bin es ohne Zweifel ſelbſt, der dem Volk ſo viel Unglück zugezogen. Dürfte ich Dich um das befragen, was Dir an meiner Perſon mißfallen hat? Iſt es die Pracht meines Palaſtes, iſt es meine reichliche Tafel, iſt es die Zahl der Frauen, die mir die Geſetze gleichwohl erlauben? Ich will alle dieſe Fehler durch Eingezogenheit, durch Sparſamkeit, durch Enthaltſamkeit wieder gut machen. Und wenn dieß nicht genügt, ſo übergebe ich *mich ſelbſt* Deiner Gerechtigkeit u. ſ. w. Dieſes Gebet, ſagt die Geſchichte, ſey ſogleich erhört worden, ein reicher Regen ſey gefallen und die darauf folgende Erndte eine der geſegnetſten geweſen. Vor noch nicht allzu langer Zeit, als am 14. Mai des Jahres 1818 ein furchtbarer Sturm aus Südoſten in Peking wüthete, der Regen in Strömen floß, eine unheimliche Finſterniß die ganze Stadt umhüllte, erließ der Kaiſer eine Bekanntmachung, worin er erklärte, wie er die ganze vorige Nacht nicht geſchlafen, und ſich nicht erholen könne von dem Schrecken, den dieſes furchtbare Ereigniß ihm verurſacht. Er habe nachgeforſcht, ob er nicht durch irgend eine Vernachläſſigung in der Regierung die Schuld davon trage, oder ob er Vergehungen ſeiner Mandarinen überſehen und nicht inne geworden ſey. Er befehle daher ſeinen ergebenſten Unterthanen, ihm aufrichtig und ohne Leidenſchaft ſeine oder ſeiner Mandarinen Vergehen zu eröffnen u. ſ. w. Ich führe dieſe Thatſachen an zum Beweis der Meinung, daß auf dem Kaiſer, ſeinem Thun und Wollen nach chineſiſchen Begriffen die Ruhe und Ordnung der ganzen Natur beruht, daß er nicht bloß Herr des von ihm beherrſchten Landes, ſondern Weltherr iſt. In dem Schreiben, das wegen des in der letzten Zeit beſonders ſtark nach China getriebenen Opiumſchmuggels ein kaiſerlicher Commiſſär und Vicepräſident von Hu-Kwang, Namens Lin, in Gemeinſchaft mit einigen anderen höheren Beamten aus Kanton unter dem 13. Juli 1839 erließ, auf daß die Königin Victoria ihn kenne und darnach handle, ſagt der Chineſe: „Wir vom himmliſchen Reich haben, die 10,000 Königreiche der Erde uns unterwerfend, einen Grad göttlicher Majeſtät, den ihr nicht ergründen könnt". Von dem Kaiſer heißt es in eben demſelben Schreiben: „Unſer großer Kaiſer mit einer Güte, grenzenlos wie die des Himmels ſelbſt, überſchattet alle Dinge, ſo daß ſelbſt die entlegenſten und entfernteſten Dinge (vorher war geſagt, England ſey vom Reich der Mitte mehr als 20 Millionen chineſiſche Meilen entfernt) in den Bereich ſeiner lebenſpendenden und nährenden Einflüſſe fallen".

Dunkel bleibt dabei allerdings, wie die chineſiſche Lehre ſich vorſtellt, daß die ganze Macht des Himmels in dieſen irdiſchen Herrſcher gekommen ſey, der nicht nur ſterblich, ſondern Fehlern, Irrthümern und Unvollkommenheiten unterworfen iſt. Dieſe Frage aber kommt auf die zurück, wie man ſich den Umſturz, dieſe Heraus- oder Umwendung einer erſt geiſtig himmliſchen Welt in dieſes irdiſche Reich zu denken habe. Hier iſt denn allerdings ein dunkler Punkt, welchen ſelbſt die Spürkraft der Jeſuiten nicht aufzuklären vermocht hat. Wir werden alſo kaum erwarten dürfen, hierüber einen hiſtoriſchen Aufſchluß zu finden. Eine Erinnerung indeß jener Kataſtrophe könnte ſich noch in dem allgemeinen Symbol des chineſiſchen Reichs finden. Dieſes iſt nämlich der ſtarke und kluge Lung, der eine geflügelte Schlange oder ein Drache iſt, unter dem man ſich die ganze Kraft der materiellen Welt, den ſtarken Geiſt aller Elemente — den Geiſt dieſer Welt ſelbſt — vorſtellt, und der als das geheiligte Sinnbild des chineſiſchen Staats ſelbſt, ſeiner Macht und Herrlichkeit betrachtet wurde. Von dieſem wird in einem der heiligen Bücher, dem J-King, geſagt: „Er ſeufzet über ſeinen Stolz, denn der Stolz hat ihn blind gemacht; er wollte hinauffahren in den Himmel und ſtürzte in den Schooß der Erde herab". Der ſtarke und kluge Drache iſt das bereits relativ gewordene Princip, das ſich aber noch als abſolutes behaupten will; darin liegt der Stolz, die Erhebung, das Hinauffahren in den Himmel. Wenn das im religiöſen Proceß (alſo in religiöſer Hinſicht) bereits relativ Gewordene ſich dennoch als abſolutes noch behaupten will, erhebt es ſich an den ihm nicht mehr zuſtehenden Ort, den Himmel: es wird alſo herabgeſtürzt; um ſich als abſolut zu behaupten, mußte es den Himmel verlaſſen, zur Erde herabkommen, wo es indeß nun aber das irdiſchgewordene, herabgeſetzte Himmliſche iſt. Es iſt daſſelbe Bild, deſſen ſich auch ein chriſtliches Buch bedient, wenn es ſagt: „Es erhub ſich ein Streit im Himmel — und der alte Drache ward herabgeworfen und ſeine Stätte nicht mehr funden im Himmel", und Chriſtus ſagt: „Ich ſahe den Satan (denſelben, der ſonſt auch Fürſt der Welt heißt) vom Himmel fallen, wie einen Blitz"; um ſo eher zu vergleichen, als daſſelbe bedeutend, denn eben mit dem Chriſtenthum war jenes Princip, das bisher ein religiöſes war, genöthigt ſich als weltliches zu erklären. Man ſieht alſo: es iſt in dem chineſiſchen Bewußtſeyn doch ſelbſt das Gefühl eines Umſturzes, eines Herabgekommenſeyns, eines Proceſſes, durch den das rein Himmliſche zum irdiſch Himmliſchen geworden. Das iſt gleichſam die dunkle und düſtere Seite der chineſiſchen Weltanſicht. Der urſprüngliche himmliſche Herrſcher iſt nur noch in der Perſon des Kaiſers des ſichtbaren Herrſchers, ſo daß dieſer allein ein unmittelbares Verhältniß zu jenem hat, die ganze übrige Welt aber nur ein durch ihn vermitteltes, wie Er es iſt, der dem Herrn des Himmels das einzige feierliche Opfer darbringt. Dieſer Herr des Himmels hat alſo keinen Prieſter zu ſeinem Repräſentanten, ſondern einen Monarchen. Die Jeſuiten haben ſich aus begreiflichen Urſachen alle Mühe gegeben, das chineſiſche Syſtem als eine urſprüngliche Theokratie vorzuſtellen. Aber gerade das Gegentheil liegt am Tage; man kann nur ſagen, die Macht des chineſiſchen Kaiſers ſey eine in Kosmokratie, in völlig weltliche Herrſchaft verwandelte Theokratie. Un univers sans Dieu iſt das einzig Richtige von China. Den Geiſt des Himmels beten nach den Chineſen die anderen occidentaliſchen Sekten an[1]; ſie ſelbſt alſo nur den Himmel, deſſen Perſönlichkeit nur im Kaiſer iſt; über ihm nur das unperſönliche Princip der Weltordnung, des Himmels. (Wird das Princip abſolut aus relativ nach der Katabole, ſo kann es nur aus perſönlich unperſönlich werden). Der chineſiſche Kaiſer iſt nicht wie der Dalailama Tibets, der zugleich mit der weltlichen Macht bekleidete Oberprieſter, er iſt bloß und rein weltlicher Herrſcher. In Eusebii praeparatio evangelica findet ſich eine ſehr merkwürdige Stelle, wo geſagt iſt, daß es ein Volk gebe, die Serer genannt (daß dieß der Name der Chineſen bei den Griechen und Römern ſey, iſt zwar von einigen gewichtigen Auktoritäten bezweifelt worden, allein nach den neueren Unterſuchungen von Klaproth, Abel Remuſat u. A. iſt es außer allen Zweifel geſetzt), unter dieſem Volk der Serer alſo ſeyen keine Diebe, keine Mörder, keine Ehebrecher u. ſ. w., aber auch weder Tempel, noch Prieſter. In der That gab es bis zu der Zeit der Einwanderung des Buddismus keine Prieſter in China; wie auch unter den älteſten Charakteren und Schriftzeichen keines ſich findet, das einen Prieſter bedeutet. Das urſprüngliche China war ein völlig prieſterloſes, abſolut unprieſterliches

---

[1] E. A. Remusat, Recherches sur les Tartares. T. XVI, p. 379.

Land, und man muß dieß wohl im Auge behalten, um ſeine Eigenthümlichkeit richtig und genau zu faſſen. Dadurch eben unterſcheidet ſich China, daß es ſo frühe zu einer vollkommen und bloß weltlichen Verfaſſung gelangt, ohne alle prieſterliche Einrichtung geblieben iſt. Wenn man indeß das Wort Thian oder Himmel, welches in der chineſiſchen Sprache allein ſtatt Gott genannt wird, von dem materiellen Himmel verſtehen wollte, ſo war dieß nur möglich in Folge der falſchen Begriffe, die man ſich von der Himmelsverehrung überhaupt machte. Gegenſtand der urſprünglichen Himmelsverehrung iſt der alles durchdringende und bewegende Geiſt des Himmels, der freilich noch himmelweit verſchieden iſt von einem freien, mit Willen und Vorſehung handelnden, nicht bloß immateriellen, ſondern übermateriellen Schöpfer. Was ein anderes Wort, Schang-thi, betrifft, ſo iſt ſeine Erklärung ſehr zweifelhaft; es bedeutet wohl höchſter Kaiſer (supremo seigneur); Thian-tſoi aber, was Meiſter, Herr des Himmels bedeutet, iſt ein von den Jeſuiten gemachtes und beim chriſtlichen Unterricht erſt eingeführtes Wort, das die chineſiſchen Schriften nicht kennen. In dieſem Sinn alſo wird Gottes in den chineſiſchen Religionsbüchern, in der ganzen chineſiſchen Lehre und Weisheit nicht gedacht. Die Religion hat, wie der ſchon erwähnte Hiſtoriker ſagt, nach den Chineſen und ihrem Orakel und Geſetzgeber Cong-fu-tſee (Confucius) mit der Phantaſie durchaus nichts zu ſchaffen, d. h. aber eben: ſie iſt ganz unmythologiſch (den Dionyſos ausſchließend)[1]. Das chineſiſche Bewußtſeyn hat ſich durch jene abſolute Umwendung und Verweltlichung des religiöſen Princips den religiöſen Proceß ganz erſpart, es iſt gleich urſprünglich auf jenen Standpunkt reiner Vernünftigkeit gelangt, zu dem andere Völker erſt durch den mythologiſchen Proceß hindurch gelangten, ja eigentlich ſind die Chineſen das wahre Urbild jenes geiſtigen Zuſtandes, auf den gewiſſe neuere Beſtrebungen, wahrſcheinlich ohne zu wiſſen, wie chineſiſch dadurch die ganze Welt werden würde, mit großem Fleiß hinarbeiteten, daß nämlich alle

---

[1] Die chineſiſche Religion iſt ſo ganz ohne Enthuſiasmus, daß in der That nur politiſch. Dieſen Mangel aus dem hohen Alter abzuleiten, wäre doch zu ſeltſam.

Religion nur noch in der Ausübung gewiſſer moraliſcher Pflichten beſtehe, vorzugsweiſe aber zur Beförderung der Zwecke des Staats wirken ſollte. In *dieſem* Sinn kann man die chineſiſche Nation allerdings eine irreligiöſe nennen, man kann ſogar ſagen: ſie habe die Freiheit vom mythologiſchen oder theogoniſchen Proceß um den Preis eines völligen Atheismus erkauft, wo ich jedoch unter Atheismus nicht das poſitive Leugnen oder Verneinen Gottes verſtehe, ſondern, daß Gott überhaupt kein Gegenſtand der Erörterung oder auch eines *unmittelbaren* Bewußtſeyns für die Chineſen iſt. Der Gott iſt ihnen in etwas ganz anderes, nämlich eben in das Princip des Staats und des bloß äußeren Lebens verwandelt. Aber dieſe Umwandlung ſelbſt konnte nur die Folge eines Umſturzes ſeyn, der zeigt, daß das chineſiſche Bewußtſeyn auch nicht ohne Anwandlung zum mythologiſchen Proceß geblieben war, eines Umſturzes, deſſen Folgen ſich das chineſiſche Bewußtſeyn mit ruhiger Ergebung unterworfen hat. Denn daß ſie übrigens das irdiſche Reich doch nur als ein herabgekommenes oder ſich entfremdetes himmliſches anſehen, zeigt außer dem Reichsſymbol auch die Verehrung, ja der Cultus, den ſie den Geiſtern der Voreltern erzeigen, und der ein ſehr weſentlicher Theil der chineſiſchen Sitten, ja ihres ganzen Lebens iſt, und ſich nicht wohl denken läßt, wenn man nicht vorausſetzt, daß ſie die Geiſter der Verſtorbenen in ein himmliſches Reich zurückgehen laſſen, mit welchem nach ihrer Vorſtellung der lebende Menſch nur noch durch den ſichtbaren Herrſcher zuſammenhängt.

Vierundzwanzigſte Vorleſung.

Wir haben bis jetzt das Unmythologiſche der Religion und der ganzen Denkweiſe des chineſiſchen Volks auf der einen und die Beſtändigkeit und Unerſchütterlichkeit der Verfaſſung des chineſiſchen Reichs — trotz innerer Empörung und zweimaliger vollſtändiger Eroberung — auf der andern Seite betrachtet. Beide bieten ein Problem dar, das nur durch einen Vorgang ſich erklären läßt, in welchem das vormythologiſche Princip des Bewußtſeyns in ſeiner ganzen Starrheit, Unbeweglichkeit und alles Mannichfaltige ausſchließenden Einheit durch Veränderung ſeiner Bedeutung oder, was daſſelbe iſt, durch eine abſolute Umwendung ins Aeußerliche, ebenſowohl erhalten, nämlich in ſeiner Abſolutheit erhalten, als zum bloßen Princip des äußern Geſammtſeyns der Nation, d. h. zum Princip des Staats geworden iſt. Aber die chineſiſche Bildung bietet noch von einer andern Seite ein Räthſel dar, welches bis jetzt nicht in ſeiner ganzen Tiefe erfaßt ſeyn möchte, und das gehörig betrachtet wohl auch keine andere Auflöſung als in eben dem von uns angenommenen Vorgang finden möchte.

Auch in der chineſiſchen Sprache nämlich ſcheint noch die ganze Kraft des Himmels, der urſprünglich alles durchwaltenden und jede Einzelheit abſolut beherrſchenden und ſich unterwerfenden Macht zu wohnen. Denken Sie ſich eine Sprache, die 1) aus lauter Monoſyllabis, einſylbigen Elementen, beſteht, deren jedes ohne Ausnahme außerdem die Eigenthümlichkeit hat, daß es mit einem einfachen oder doppelten Conſonanten anfängt und mit einem einfachen oder doppelten Vokal oder auch einem Naſalen aufhört. Denken Sie ſich 2) daß der ganze Reichthum dieſer Sprache zuletzt auf nicht viel mehr als 300 und bei weitem nicht 400, nach dem neueſten kritiſchen Forſcher ſogar auf nicht mehr als 272 einſylbige Grundwörter ſich reducirt, mit denen der Chineſe den ungeheuren Bedarf aller Bezeichnungen, deren er für Gegenſtände der Natur, des ſittlichen oder geſelligen Lebens in ihren unzähligen Abſtufungen und Nüancen benöthigt iſt, wirklich beſtreitet, natürlich nicht ohne daß er deſſelben Lautes für ganz verſchiedene Gegenſtände ſich bedienen muß, nicht ohne daß Ein Grundwort, z. B. La, Ki oder Pe oder Tſche, Tſcheu, Tſchi u. ſ. w. zehnerlei verſchiedene und ſchlechterdings nichts miteinander gemein habende Bedeutungen hat, welche in der mündlichen Sprache nur durch die Verſchiedenheit der Intonation, der Modulation, der muſikaliſchen Erhebung oder Senkung, oder durch den Zuſammenhang, in der Schrift aber allerdings durch verſchiedene Charaktere unterſchieden werden, deren Zahl eigentlich unbeſtimmt iſt, wenigſtens aber 80,000. Der ausgeſprochenen Worte ſind alſo nach Abel Remuſat nur 272, die durch die vier verſchiedenen Tonarten (weil nicht alle derſelben ſuſceptibel ſind) nicht einmal auf 1600 erhöht werden. Welch ein ungeheurer Unterſchied alſo zwiſchen der Armuth der geſprochenen und dem Reichthum der geſchriebenen Sprache!

Was nun freilich die monoſyllabiſche Natur der chineſiſchen Sprache betrifft, ſo will A. Remuſat dieſe nicht unbedingt zugeben. Er ſagt nämlich, es werden freilich niemals mehrere aufeinander folgende Sylben gehört, wenn man Einen Charakter (ein Wortzeichen) ausſpreche, da aber gar viele Charaktere einzeln genommen alles Sinns entbehren und erſt in der Verdopplung mit ſich ſelbſt oder mit andern verbunden einen Sinn annehmen, ſo müſſen dieſe für zweiſylbig gehalten werden, und eben dahin gehören auch diejenigen Charaktere, die zwar einzeln oder jeder für ſich einen Sinn haben, aber den ſie in der Zuſammenſetzung verlieren. Allein die Beiſpiele, die Abel Remuſat anführt, beweiſen zwar, daß es in der chineſiſchen Sprache zuſammengehörige Wörter gibt, nicht aber daß die eigentlichen radices, die Wurzelwörter, mehrſylbig ſeyen. Er meint ferner, daß die chineſiſche Sprache, wenn ſie, wie andere Sprachen, die beſondern Wörter, durch welche bei den Declinationen oder bei den Conjugationen die Perſonen und tempora bezeichnet werden, mit dem Hauptwort verſchmolzen hätte, alsdann zum Theil ebenſo polyſyllabiſch wie andere Idiome erſcheinen würde. Allein, wenn es freilich leicht iſt, im Hebräiſchen z. B. in der zweiten Perſon des Präſens Katalta das Grundwort, die radix, und die Bezeichnung der zweiten Perſon atta (du) als verſchmolzen zu erkennen, ſo iſt eben hier das Grundwort nach Abzug aller Affixen und Suffixen oder aller Zuſätze, die es zur Bezeichnung einer Modification erhalten hat, an ſich ſelbſt polyſyllabiſch. Denn was die Verſuche betrifft, auch in anderen Sprachen, z. B. eben der hebräiſchen, die gegenwärtigen radices auf monoſyllabiſche Anfänge zurückzuführen, ſo z. B. daß die zwei erſten Conſonanten einer hebräiſchen Wurzel die Grundbedeutung allein enthalten, der dritte Conſonant nur einen Modus der allgemeinen oder Grundbedeutung ausdrückte: dieſe Art, die mehrſylbigen radices z. B. der hebräiſchen Sprache auf einſylbige zurückzuleiten, läßt ſich bei keiner einzigen der ſo entſtehenden einſylbigen radicum durch alle Verba durchführen, und auch da, wo ſie anwendbar ſcheint, iſt der Zuſammenhang ein viel tieferer, als dieſe Erklärung vorausſetzt, die offenbar einem Syſtem angehört, das alles bloß mechaniſch, eintönig fortſchreiten läßt und für alles nur Eine Erklärung hat, während erſt diejenigen Theorien aus der wahren Quelle geſchöpft ſind, deren Erklärungen ſo reich und mannichfaltig als die Gegenſtände ſelbſt ſind.

Geſetzt es wäre möglich, irgend eine mehrſylbige Sprache, wie z. B. die hebräiſche, auf einſylbige Wurzeln zurückzuführen, ſo wäre die dorthin zurückgeführte Sprache eben nicht mehr die hebräiſche. Denn das Charakteriſtiſche der hebräiſchen Sprache iſt eben dieß, daß das ganze Syſtem derſelben auf zweiſylbige Wurzeln gebaut iſt. Dieſer Diſſyllabismus iſt das Fundament ihrer ganzen Grammatik und aller ihrer Eigenthümlichkeiten, ſo daß man ihn nicht hinwegnehmen kann, ohne ſie ſelbſt aufzuheben. Nimmt man in der Entſtehung der Sprache überhaupt einen Fortgang von Monoſyllaben zu Polyſyllaben an, ſo iſt in den mehrſylbigen Sprachen gerade dieſes Mehrſylbige das Moment ihrer Differenz, das Moment ihres Ausgangs von der Urſprache. Nimmt man dieſes Mehrſylbige einer Sprache hinweg, ſo iſt ſie überhaupt nicht mehr dieſe Sprache; indem man ſie erklären will, verliert man das Objekt der Erklärung, gerade ſo wie der Indier, deſſen Mythologie man auf einen reinen Urmonotheismus zurückführt, nicht mehr Indier iſt, denn Indier iſt er gerade nur durch ſeinen Polytheismus. Dieſe Mode (denn mehr iſt es nicht), alle polyſyllabiſchen Sprachen auf monoſyllabiſche Anfänge zurückzuführen, ſchreibt ſich hauptſächlich von Bewunderern des Chineſiſchen her. Allein der Grund der ſogenannten Einſylbigkeit liegt in der chineſiſchen Sprache ſelbſt nur darin, daß hier das einzelne Wort gleichſam nichts iſt, und keine Freiheit hat ſich auszubreiten. Jene Wortatome der chineſiſchen Sprache ſind erſt durch Abſtraktion entſtanden; ſie ſind urſprünglich und in der Entſtehung gar nicht als abſtrakte Theile gemeint — gerade ſo, wie wir zwar einen gegebenen Körper in Theile mechaniſch zerlegen können, aber dieſe Theile waren von der Natur nicht als Theile gemeint, die Intention der Natur ging nur auf das Ganze als ſolches — das einzelne Wort der chineſiſchen Sprache hat eigentlich keine Bedeutung ſowie keine Exiſtenz für ſich, ſeine Bedeutung erhält jedes erſt im Sprechen ſelbſt (durch Intonation u. ſ. w.), abſtrakt genommen hat es zehnerlei, ja vierzigerlei Bedeutung, d. h. es hat gar keine Bedeutung; nehmen wir es aus dem Ganzen heraus, ſo verliert es ſich in eine leere Unendlichkeit. Denn hieher gehört eigentlich, was man insgemein von einem gänzlichen Mangel der Grammatik oder grammatikaliſcher Formen in der chineſiſchen Sprache ſagt. Dieſer beruht bloß darauf, daß man dem einzelnen Wort außer dem Zuſammenhang und losgetrennt vom Ganzen nicht ſo wie in andern Sprachen anſehen kann, zu welcher grammatiſchen Kategorie es gehört, es kann ebenſowohl Subſtantivum als Verbum, Adjectivum oder Adverbium ſeyn, d. h. eben weil es alles ſeyn kann, iſt es eigentlich nichts, nämlich für ſich, einzeln genommen oder in der Abſtraktion. Es iſt nur etwas im Zuſammenhang und in der Verbindung mit dem Ganzen. Wir ſind ſo ſehr gewöhnt an die ſelbſtändige Ausbildung der Wörter in andern Sprachen, daß wir gleichſam vor lauter Wörtern die Sprache ſelbſt nicht ſehen, oder dieſe nur als eine Verbindung zum voraus gleichſam vorhandener Wörter anſehen, da doch umgekehrt die Sprache, nicht der Zeit nach, aber doch natura, vor den einzelnen Wörtern ſeyn muß. Um ſo mehr muß uns die chineſiſche Sprache erwünſcht ſeyn, welche uns die Worte noch in ihrer ganzen Abhängigkeit von der Sprache, gleichſam in ihrer abſoluten Innerlichkeit und Involution zeigt. Die Sprache erſcheint hier in ihrer Priorität vor den Worten, die Worte *ſind* in ihr eigentlich keine Wörter. Denn unter Wörtern verſteht man ſelbſtändig gebildete und für ſich beſtehende Redetheile. Inſofern iſt es allerdings auch nicht ganz richtig zu ſagen, daß die chineſiſche Sprache aus einſylbigen Wörtern beſtehe, man ſetzt dabei etwas voraus, was im Grunde nicht ſtattfindet; denn, wie geſagt, die Worte ſind eigentlich keine *Wörter*, ſie ſind nur Spuren oder *Momente* der Rede, und ebendarum bloße Laute oder Töne, denen gegen die Sprache keine Selbſtändigkeit zukommt, als wären ſie etwas für ſich; ſie ſind nur Elemente, die ihre Bedeutung bloß vom Ganzen erhalten. William Jones, der unſtreitig bei weitem weniger chineſiſche Gelehrſamkeit beſaß als Abel Remuſat, aber gewiß durch ſeinen längeren Aufenthalt und ſeine Stellung in Indien mehr Gelegenheit gehabt hatte Chineſen ſprechen zu hören, ſagt, die Sprache der Chineſen ſey ſo muſikaliſch accentuirt, daß ſie einem muſikaliſchen Recitativ gleiche, dagegen fehle es ihr ganz an dem grammatikaliſchen Accent. Der grammatikaliſche Accent aber iſt eben der, durch welchen ein Wort als Ganzes für ſich beſteht, dieſer gibt dem Wort ſeine Selbſtändigkeit. Ohne grammatikaliſchen Accent muß jede Sprache einſylbig erſcheinen, daher ſich dem Chineſen auch fremde Wörter in einſylbige auflöſen, wie z. B. in der chineſiſchen Ueberſetzung des Neuen Teſtaments der Name Jeſus Chriſtus durch Ye-sou-ki-li-sse-tou wiedergegeben iſt. Denn die Chineſen kennen in ihrer Sprache das R nicht, und Kliſtus ſtatt Chriſtus können ſie auch nicht ſagen, ſie müſſen aus jedem der Anfangsbuchſtaben zwei Sylben Ki-li machen, und ebenſo aus dem ſtus zwei Sylben sse und tou. Man ſieht, es iſt in der chineſiſchen Sprache eine Gewalt, welche dem Wort ſchlechthin keine ſelbſtändige Bildung erlaubt, die ſelbſt fremde Wörter ihrer Selbſtändigkeit als Wörter beraubt und jener muſikaliſchen Einheit unterwirft, welche wie ein magnetiſcher Strom alle Elemente der chineſiſchen Sprache ordnet und gleichſam gefangen hält, aber zugleich in ein ſolches Verhältniß ſetzt, daß eines dem anderen zur nothwendigen Ergänzung wird, eines das andere trägt und hält, wie jedes Stäubchen der magnetiſch geordneten Eiſenfeile nur in dieſem Ganzen iſt und für den Augenblick kein Seyn außer demſelben hat. Das Ganze behauptet ſeine abſolute Priorität vor den Theilen. In der chineſiſchen Sprache iſt das Wort noch nicht zur Selbſtändigkeit entfeſſelt, und darum iſt in ihr kein Ueberfluß möglich, wie in den ſpäteren entfeſſelten Sprachen, in denen er nur durch Kunſt und Aufmerkſamkeit vermieden wird, weil hier die Wörter ſich ſo breit machen und eine Gewalt für ſich ausüben. Die Anordnung der Elemente iſt in der chineſiſchen Sprache eine durchaus nothwendige, daher iſt ſie die gedrungenſte Sprache der Welt, wenigſtens in ihrem reinſten und älteſten Styl. Nichts gleicht der nervöſen Kürze der älteſten chineſiſchen Bücher. Die Gedanken erſcheinen nach der Ausſage der Jeſuiten wie ineinander gekeilt. Man kann auf die chineſiſche Sprache, da ſie weſentlich mehr eine muſikaliſche als eine articulirte iſt, mit der nöthigen Unterſcheidung anwenden, was ein chineſiſches Buch von der Muſik ſagt: die Muſik bringt die Stimmen der Völker zur Eintracht (in der Muſik verſtehen ſich alle Völker), die Muſik hebt die Discordanz und den Gegenſatz der Worte auf.

Von dieſer Stelle unſerer Unterſuchung fällt daher zugleich ein Licht zurück auf die unvermeidliche Annahme einer dem Menſchengeſchlecht gemeinſchaftlichen Urſprache, ferner auf die Sprachenverwirrung, die ſich in dem Uebergang von der vorgeſchichtlichen Zeit der noch einigen zu der geſchichtlichen Zeit der in Völker zertrennten Menſchheit ereignete. Die durchgängige Einheit der Sprache konnte nur erhalten werden, inwiefern die freie Entwicklung zu einzelnen Wörtern gehemmt war. Die alles durchwaltende Kraft, von welcher das Bewußtſeyn beherrſcht war, hielt auch die Elemente der Sprache unterworfen. Wie die himmliſchen Sphären in dem Wirbel, von dem ſie fortgeriſſen werden, nur

Elemente ſind, nicht ſelbſtändige, für ſich oder *frei* bewegliche Körper, ſo mußte auch die Urſprache des Menſchengeſchlechtes eine gleichſam aſtraliſch bewegte ſeyn; noch war ſie nicht zu der Einzelheit des *Worts* fortgezogen, das Einzelne trat in ihr nicht aus dem Ganzen heraus, noch entwickelte es ſich nach einem eignen, ihm beſonders inwohnenden Geſetz. Die *Sprachverwirrung* entſtand, ſowie die einzelnen Elemente ſich gegen die Macht empörten, der ſie bisher ganz unterworfen waren, die ihnen keine Entwicklung verſtattete. Verwirrung mußte entſtehen in dem Verhältniß, als jedes Element ſich zu einem ſelbſtändigen Körper, zum für ſich beſtehenden und organiſcher Veränderungen in ſich fähigen Worte ausbildete, und ſo paradox dieſer Satz außer ſeinem Zuſammenhang erſcheinen würde, ſo einleuchtend iſt in dem Ganzen unſerer Unterſuchung, daß der Polyſyllabismus der Sprache und der Polytheismus gleichzeitige, miteinander geſetzte, parallele Erſcheinungen ſind[1].

Sie ſehen nun alſo, daß der Uebergang von Sprachen, deren Elemente als einſylbige Wörter erſcheinen, zu Sprachen, in denen die Wörter ſelbſtändige, gleichſam nach allen Dimenſionen ausgebildete Körper, und darum polyſyllabiſch ſind, ein ganz anderer iſt, als jener mechaniſche, wo die Vielſylbigkeit der Sprachen durch einen bloßen Zuwachs zu urſprünglich einſylbigen Wortſtämmen entſtünde. Die entwickelten Sprachen ſind von den urſprünglich gebundenen nicht durch ein bloßes Hinzufügen, ſondern durch ihren innern Charakter verſchieden. Die Bewegung der Urſprache verhält ſich zur Bewegung der frei entwickelten Sprachen, wie ſich die Bewegung des Himmels zu den freiwilligen, willkürlichen und mannichfaltigen Bewegungen der Thiere verhält. Diejenige Sprache aber iſt die am meiſten menſchliche, welche am meiſten dem menſchlichen Gang ähnlich iſt, mit der Majeſtät die Sanftheit, mit der Beſtimmtheit die vollkommene Freiheit der Bewegung vereinigt. Darum haben auch nur dieſe Sprachen erſt eigentlich eine Grammatik oder ein grammatiſches Syſtem. Die Urſprache bedarf der grammatiſchen Formen nicht, ſo wenig als der Weltkörper der Füße bedarf um zu gehen. *Züge* der Urſprache, auch was die *materielle*

---

[1] Man vgl. hiezu S. 100 ff. der Einleitung in die Phil. der Myth.

Beſchaffenheit betrifft, mögen noch in der chineſiſchen enthalten ſeyn. Dahin möchte gehören, daß in dieſer jeder Laut mit einem Conſonanten anfängt und in einem Vocal endet. Die Freiheit, auch mit dem Vocal anzufangen (welche erſt der befreiten, aus der Einheit entkommenen Sprache eigen iſt), ſetzt den Widerſtand, welchen das chineſiſche Wort noch zu überwinden hat, als ſchon überwunden voraus. Aber nicht das Materiale, nur das Geſetz der Urſprache iſt in der chineſiſchen Sprache erhalten, und ſchon über dieſe Erhaltung dürfen wir als über ein Wunder erſtaunen, das zur Beſtätigung jenes Glaubens gereicht, von dem jeder wahre Forſcher erfüllt und begeiſtert ſeyn muß, des Glaubens, daß nichts abſolut unerforſchlich iſt — nil mortalibus arduum — und daß von allem, was auf dem großen und langen Weg, den die Natur und Geſchichte bis zur Gegenwart zurückgelegt hat, als ein weſentliches Moment, und daher als ein wahrhaft wiſſenswürdiges erachtet werden kann, ſtets ſo viel erhalten worden, daß der wahre Forſcher es noch zu erkennen hoffen darf.

Auch die chineſiſche Sprache alſo legt Zeugniß ab für den Fortgang, durch den wir uns das chineſiſche Weſen überhaupt erklärt haben. Das rein Materielle der Urſprache iſt im Chineſiſchen nicht erhalten, wohl aber die ſideriſche Kraft derſelben. Das Chineſiſche iſt für uns wie eine Sprache aus einer andern Welt, und wenn man eine Definition der Sprache nach dem Sinn geben wollte, in welchem die andern Idiome Sprache heißen, ſo würde man in die Nothwendigkeit kommen zu geſtehen, daß die chineſiſche Sprache gar keine Sprache iſt, wie die chineſiſche Menſchheit kein Volk iſt. Indeß kann ich am Schluſſe dieſer Erörterung nicht unterlaſſen, wenigſtens meine Verwunderung darüber auszudrücken, daß Herr Abel Remuſat am Ende der Abhandlung, worin er den monoſyllabiſchen Charakter der chineſiſchen Sprache zu leugnen verſucht, im Grunde aber nur einſchränkt und mit Einſchränkung zugeſteht, daß er dieſes Zugeſtändniß mit folgenden Worten macht: Recte sentiunt, qui, sermonem veterum Sinarum e verbis non omnibus quidem monosyllabis, sed plerisque, et, ut gentium barbararum mos est, brevissimis constitisse, pronunciant. Wie kann er nämlich

1) unbeſtimmter und unbedingter Weiſe ſagen, monoſyllabiſche Laute ſeyen den Sprachen barbariſcher Völker gemein, da jeder z. B. die unmäßig langen Wörter der amerikaniſchen Ureinwohner kennt, die doch gewiß einen gegründeten Anſpruch haben auf den Namen Barbarenvölker. Dieſe Sprachen ſcheinen das Gegenſtück, die andern Extreme zu dem Monoſyllabismus der Chineſen. In dieſen hat ſich die Macht des Urprincips erhalten, in jenen iſt ſie ganz zerſtört und die Sprachen ſind einem ſinnloſen Polyſyllabismus hingegeben. 2) Liegt hiebei die Vorausſetzung zu Grunde, als wäre das chineſiſche Volk ebenfalls aus einem Zuſtand von Barbarei hervorgegangen und allmählich erſt zu ſeiner gegenwärtigen Verfaſſung gelangt, während alles uns überzeugt, daß China, wie es iſt, durch ein unvordenkliches Ereigniß iſt, und ſeit ſeinem Urſprung weſentlich unverändert, immer daſſelbe geweſen iſt. Ein Syſtem wie das, welches bis auf den heutigen Tag im Ganzen China beherrſcht, entſteht nicht im Lauf der Zeit; es kann einem Volke nur durch eine plötzliche Kataſtrophe auferlegt werden. Dieſe Erklärung Abel Remuſats, nach welcher nämlich die Einſylbigkeit aus einem barbariſchen Zuſtand ſich herſchreiben ſoll, erinnert an die Annahme einer früheren Sprachtheorie, nach welcher die erſten oder die Grundwörter aller Sprachen in bloßen Interjektionen, Ausrufungen des Erſtaunens, des Schreckens u. ſ. w beſtanden haben ſollten. Damit wäre dann die monoſyllabiſche Natur (denn ſo muß man ſich ausdrücken; es iſt nicht die Frage, ob im Chineſiſchen Wörter vorkommen, welche ſo wie ſie jetzt ſind als zuſammengeſetzt und inſofern polyſyllabiſch erſcheinen, es iſt nicht die Frage, ob ſich zufällig vielſylbige Wörter in der chineſiſchen Sprache finden, ſondern ob ſie ihrer Natur nach monoſyllabiſch ſey), nach jener Erklärung wäre alſo freilich die monoſyllabiſche Natur der chineſiſchen Sprache gleich- und leicht begriffen. Barbarei = Kindheit: man könnte daher ſich noch etwa eher darauf berufen, daß es auch Kinder, die zuerſt ſprechen lernen, in der Art haben, vielſylbige Wörter ſich auf einſylbige zu reduciren, ſowie ſie ſich auch die ganze Grammatik, beſonders die Conjugation erſparen, und ſich ſtatt aller Temporum des Infinitivs bedienen, womit man denn die grammatikaliſche Unbeſtimmtheit

der chineſiſchen Verben vergleichen könnte. Ich will aber dabei nur bemerken, daß man auf dieſe Art die älteſten Völker in die Lage von Kindern ſetzt, welche das Sprechen und die Sprache erſt lernen. Kinder werden völlig ſprachlos geboren. Kann man ſich aber in irgend einem Augenblick ein Volk ohne alle Sprache denken? Kinder verkürzen die gegebenen vielſylbigen Wörter, die ſie hören, zu einſylbigen, weil ſie des grammatikaliſchen Accents nicht mächtig ſind, durch welche eine Mehrheit von Sylben zum Ganzen eines Worts wird. Aber die Chineſen haben ja keine vielſylbigen Wörter erſt abgekürzt, und die Einſylbigkeit ihrer Sprache aus der Unfähigkeit zum grammatikaliſchen Accent zu erklären, hieße eine Wirkung zur Urſache machen. Wenn der Monoſyllabismus der chineſiſchen Sprache aus der bloßen Schwäche der Kindheit oder der anfänglichen Barbarei zu erklären iſt, die man zugleich als den erſten Zuſtand aller Völker vorausſetzt, warum haben die andern Völker, aber nicht das chineſiſche, aus dieſem Zuſtand ſich losgeriſſen? Herr Abel Remuſat ſucht dieſen Grund ſeltſam genug in der Schrift der Chineſen. Denn ſo einzig ihre Sprache, ſo einzig iſt auch ihre Schrift. Zwar hatte man in früherer Zeit die chineſiſchen Charaktere mit den ägyptiſchen Hieroglyphen verglichen und darauf ſelbſt ziemlich ungereimte Vermuthungen über einen Zuſammenhang zwiſchen Aegypten und China gebaut. Allein ſchon die bei weitem geringere Zahl der Hieroglyphen — man hat deren höchſtens 800 gezählt, während die chineſiſchen Charaktere ſich auf 80,000 belaufen — hätte die Vermuthung erwecken können, daß die ägyptiſchen Hieroglyphen vielmehr auf die Seite der Buchſtabenſchrift ſich neigen, als auf die Seite der chineſiſchen Gedankenſchrift. Heutzutage, da dieſe Vermuthung in Anſehung der Hieroglyphen zur Gewißheit erhoben iſt, kann man, ohne Widerſpruch zu befürchten, behaupten, daß die chineſiſche Schrift in ihrer Art ſo einzig ſey als die chineſiſche Sprache und von dieſer nicht zu trennen. Denn ſie iſt nicht eine bloß zufällige, ſondern die nothwendige Folge derſelben. Die chineſiſche Schrift beſteht nämlich nicht, wie die Buchſtabenſchrift, aus Bildern, welche die Ausſprache einzelner Töne oder Laute bezeichnen, ſondern aus Bildern, welche die durch die

Worte bezeichneten Gegenſtände ſelbſt darſtellen. Wir haben hier alſo wieder zwei einander entgegenſtehende Schriftarten, und es iſt natürlich zu erwarten, daß dieſe Schriftarten ſich ebenſo zueinander verhalten werden, wie ſich die Sprachen verhalten, denen jede derſelben eigen iſt. Ich will dabei nur zum voraus geſtehen, daß ich an den neueren Unterſuchungen über den Urſprung und das Alter der Buchſtabenſchrift, zu denen beſonders Wolf durch ſeine Kritik des Homer Veranlaſſung gegeben hat, kein großes Gefallen finden kann. Mir ſcheint, daß gleich, ſowie die Unveränderlichkeit der Urſprache zu verſchwinden anfing, ſobald die bisher gebundenen Elemente lebendig wurden, und, um alle Beſtimmungen des Gedankens ausdrücken, ſich in ſich ſelbſt organiſch veränderten, ja bis zur Unkenntlichkeit verwandelten, Buchſtabenſchrift nothwendig war, ſo daß alſo die erſte Erfindung der Buchſtabenſchrift ſo alt iſt als jene Kriſis, durch welche die polyſyllabiſchen, organiſcher Veränderungen in ſich ſelbſt fähigen Sprachen entſtanden.

Es iſt dabei als etwas **Verkehrtes** anzuſehen, wenn man die Buchſtabenſchrift ſelbſt wieder von der hieroglyphiſchen ableiten will, inwiefern man nämlich unter **Hieroglyphen** nicht überhaupt nur Bilder ſich vorſtellt. In dieſem Fall iſt es wohl nicht zu bezweifeln, daß neben der einfachſten Art einzelne Laute zu bezeichnen, wie ſie in der Keilſchrift wahrzunehmen iſt, ſobald nur das Talent ſichtbare Gegenſtände nachzuahmen ſich äußerte, die Laut-Zeichen bildliche, und in dieſem Sinn hieroglyphiſche wurden, wobei es natürlich war, daß man einen Laut durch Abbildung desjenigen Gegenſtandes zu bezeichnen ſuchte, in deſſen Benennung dieſer Laut der hervorſtechendſte war, und da der hervorſtechendſte Laut immer der erſte oder Anfangslaut iſt, ſo war es natürlich, daß man die bildliche Bezeichnung eines Lauts von einem Gegenſtand hernahm, deſſen gewöhnliche Benennung mit eben dieſem Laut anfing. In dieſem Sinn kann man die hebräiſchen Schriftzeichen gar wohl abgekürzte Hieroglyphen nennen. Der Laut B heißt hebräiſch beth, das Haus, und die rohe abgekürzte Abbildung eines orientaliſchen, auf der linken, d. h. auf der Nordſeite offenen Hauſes iſt auch das Zeichen, womit der Laut ב angezeigt wird. Schen heißt im Hebräiſchen

Zahn, und mit dem Bild eines Backzahnes wird auch der Laut Sch in der hebräiſchen Schrift ausgedrückt. Um ſo leichter war von hier der Uebergang zur Erklärung der ägyptiſchen Hieroglyphen nach einem analogen Syſtem, worauf nämlich die Entdeckung von Champollion hauptſächlich beruht.

In dieſem Sinn alſo könnte man etwa und zum Theil wenigſtens die Lautzeichen der älteſten Schriftarten von Hieroglyphen ableiten.

Verſteht man aber unter den Hieroglyphen eine Gedankenſchrift, oder vielmehr eine die Gegenſtände ſelbſt bezeichnende Schrift, ſo ſind beide ſo entgegengeſetzter Natur, daß man unmöglich die eine von der andern ableiten kann. In einer Sprache, wo das einzelne Wort nichts gilt, konnte eigentlich das Wort auch nicht geſchrieben werden. Dagegen mußte die Tendenz einer Sprache, alle Gedankenbeſtimmungen an dem Wort ſelbſt auszuprägen, ungemein erleichtert und befördert werden durch die Möglichkeit, den flüchtigſten Hauch, jede feinſte Nüance des flexibel gewordenen Organs durch ein eignes Zeichen feſtzuhalten, beſonders nachdem erſt auch die Vocale durch eigne Zeichen ausgedrückt wurden, die in den ſemitiſchen (ihrem ſubſtantiellen Charakter nach diſſyllabiſchen[1]), und, wie es ſcheint, auch in der ägyptiſchen Sprache, noch fehlten, dagegen aber in den Sprachen, die zu dem perſiſch-indiſch-griechiſchen Stamme gehören, wie es ſcheint, von jeher gebräuchlich waren. Durch die Buchſtabenſchrift wurde die Sprache gleichſam beflügelt, zur höchſten Volubilität, Flüchtigkeit und Veränderlichkeit befähigt. Die einzige Sprache, in welcher ſich das Geſetz der Urzeit und der Urſprache erhalten, mußte alſo, um ſich in ihrer reinen Weſentlichkeit, Subſtantialität und Innerlichkeit zu bewahren, dieſes Mittel zurückweiſen. Ihr ziemte nur Charakter-, nicht Buchſtabenſchrift zu ſeyn.

Uebrigens hat man, wie früher in den ägyptiſchen Hieroglyphen, ebenſo in den chineſiſchen Schriftzeichen lange Zeit eine gewiſſe Heiligkeit und eine tiefmyſtiſche Grundlage geſucht. Es gehört mit zu dem Glück unſerer Zeit, daß ſo manche Phantome verſchwunden ſind. Man kann den neueren Entdeckungen und Anſichten nicht genug danken, welche uns gelehrt haben, die ägyptiſchen Hieroglyphen, an welchen der falſche Tiefſinn erfindungsarmer Köpfe vergebens ſich abmühte, ebenſo wie die chineſiſche Schrift, einfacher und gelaſſener anzuſehen. Man hat nämlich in dem Syſtem der chineſiſchen Schrift die größten wiſſenſchaftlichen Geheimniſſe geſucht; nicht bloß der bekannte Athanaſius Kircher, dem man mit dem Prädicat eines Phantaſten gewiß nicht zu nahe tritt, ſondern ſelbſt Fourmont war auf ſolche Weiſe von der chineſiſchen Schrift bezaubert, daß letzterer in den 214 ſogenannten Schlüſſeln der chineſiſchen Schriftzeichen, die aber von den Lexikographen im Grunde ganz willkürlich angenommen ſind, die hieroglyphiſchen oder repräſentativen Zeichen aller menſchlichen Fundamentalideen zu ſehen glaubte, wobei es vor allem nicht leicht ſeyn möchte zu ſagen, warum es gerade 214 Fundamentalideen, nicht mehr und beſonders nicht weniger, gebe. Es gibt der wahren Geheimniſſe genug, man braucht ſich keine willkürlichen zu erſchaffen und ſpeculative Ideen da zu ſuchen, wo die gewöhnlichen Mittel ausreichen. Allerdings hat die chineſiſche Schrift einen eignen Reiz, und es iſt unmöglich in irgend einer Sprache zugleich die Wirkung dieſer maleriſchen Charaktere wiederzugeben, welche, ſtatt der an ſich unfruchtbaren und bloß willkürlichen Zeichen der Pronunciation, die Gegenſtände ſelbſt dargeſtellt vor Augen bringen. Uebrigens deutet die Wahl der Charaktere ſehr oft auf nichts weniger als ſehr tiefe Ideen; z. B. wenn der Begriff Glückſeligkeit durch einen Zug ausgedrückt wird, in welchem ein offener Mund und eine mit Reis gefüllte Hand vereinigt ſind, ſo ſieht man wohl, worein hier die Glückſeligkeit geſetzt wird. Andere Verbindungen gehen ganz ins Triviale, wie denn der Charakter, welcher eine Perſon weiblichen Geſchlechts bedeutet, zweimal nebeneinander geſtellt Zank und Streit, dreimal wiederholt völlige Unordnung bedeutet. In der Wahl ſolcher bildlichen Darſtellungen verſchwindet doch alle Spur von Nothwendigkeit.

---

[1] S. Einl. in die Phil. die Myth., S. 133 ff. Zugleich wird bemerkt, daß dort S. 133 ff. ſtatt dyſyllab. das Richtige: diſſyllab. ſtehen ſollte (ebenſo S. 133 Ditheismus), wie es auch die Originalhandſchrift hat. D. H.

Die chineſiſche Schrift an ſich iſt eine nothwendige Folge der Beſchaffenheit ihrer Sprache, und niemals könnte ich umgekehrt mit Abel Remuſat annehmen, die Chineſen ſeyen darum, weil ſie ſich außer Stand geſehen, die verſchiedenen Combinationen von Lauten, die ſich ihnen darbieten konnten, durch Buchſtaben zu malen oder auszudrücken, alſo eigentlich der engen Schranken ihrer Schrift wegen ſeyen ſie bei den wenigen zahlreichen Lauten, die ſie in der erſten Zeit gehabt haben, bei jenen, wie er ſagt, ſehr kurzen oder gar monoſyllabiſchen Wörtern ſtehen geblieben.

Wenn dieſe Erklärung etwas erklären ſollte, ſo müßte man zugleich vorausſetzen, daß die Schrift noch vor dem Anfang der Cultur, d. h. noch während der Fortdauer jenes barbariſchen Zuſtandes, erfunden worden, aus dem man die Beſchaffenheit der Sprache ableitet. Wer aber möchte wohl vorausſetzen, daß ein in dem Grad, als hier angenommen wird, beſchränktes Volk ſchon eine Schrift und zwar eine ſo künſtliche gehabt habe? Es liegt in der Natur der Sache, daß die Schrift überall nur als Mittel und in der Abhängigkeit von der Sprache erſcheint, und es iſt gegen die Natur, dem bloßen Mittel, der Schrift, eine ſolche Rückwirkung auf die Sprache zuzuſchreiben. Weit einleuchtender iſt offenbar das umgekehrte Verhältniß anzunehmen, daß nämlich durch die Beſchaffenheit der Sprache die Art der Schrift beſtimmt iſt. In der chineſiſchen Sprache iſt das Wort ſelbſt nicht zu jener Selbſtändigkeit gelangt, welche allein auffordern kann, das Wort als Wort darzuſtellen, was eben in der Buchſtabenſchrift geſchieht. In dem chineſiſchen Wort hat man nichts Accidentelles auszudrücken. Das Wort iſt noch zu innerlich, um Gegenſtand der Reflexion und der Darſtellung zu ſeyn. Hier bleibt alſo keine andere ſichtbare Darſtellung, als die der Sache, des Gegenſtandes, des Gedankens ſelbſt übrig. Ferner erklärt die Beſchaffenheit der chineſiſchen Sprache auch die Beibehaltung der chineſiſchen Schrift. Bei der großen Einförmigkeit des materiellen Theils der chineſiſchen Sprache, die auf eine verhältnißmäßig kleine Anzahl ſehr kurzer und darum ſelbſt untereinander nicht auffallend unterſchiedener Grundlaute beſchränkt iſt, bei dieſer Einförmigkeit iſt es unvermeidlich, daß manche Sylben, die gebräuchlicher als andere ſind, bis an dreißig oder vierzig verſchiedene Ideen oder Gegenſtände ausdrücken. Wird nun der Gegenſtand ſelbſt dargeſtellt, ſo iſt kein Zweifel, welche von den dreißig- oder vierzigerlei Bedeutungen z. B. der Sylbe Li oder La gemeint ſey, während dem mit Buchſtaben geſchriebenen Wort nicht anzuſehen ſeyn würde, welche dieſer Bedeutungen beabſichtigt werden, es wäre denn, daß man zu den Lautzeichen noch figurative, d. h. den Gegenſtand ſelbſt abbildende, hinzufügte. Wenn man aber einmal dieſe zuläßt, ſo kann man ſich die Buchſtaben oder Lautzeichen ganz erſparen.

Ich kehre alſo auf meine Behauptung zurück: die chineſiſche Schrift iſt an ſich eine nothwendige Folge der Beſchaffenheit der Sprache. Aber die Erfindung dieſer Schrift braucht darum in keine höhere Vergangenheit geſetzt zu werden, als in welche auch ſchon die Entſtehung der Buchſtabenſchrift ſich ſetzen läßt, und in kein höheres Alterthum, als die großentheils willkürliche und conventionelle Beſchaffenheit dieſer Schriftzeichen ihnen zuzuſchreiben erlaubt.

Indem ich von dem Alterthum der chineſiſchen Schrift geſprochen, iſt es wohl ein natürlicher Uebergang, wenn ich noch einige allgemeine hiſtoriſche Bemerkungen beifüge über die Stellung der chineſiſchen Nation im Ganzen der Menſchheit und der Völker.

China iſt im Grunde ſelbſt jetzt noch, wo es gegen Norden und Weſten von der engliſchen Herrſchaft und der Rußlands berührt wird, ein von der übrigen Welt faſt vollkommen abgeſonderter Theil der Erde. Im fernen abgelegenen Oſten Aſiens hat ſich ſeit undenklicher Zeit dieſer Theil der Menſchheit erhalten, der im Vergleich mit den andern, näheren und ferneren Völkern wirklich eine andere und zweite Menſchheit bildet. Von den 1000 Millionen, welche die ganze Erde bevölkern ſollen, fallen 300 auf China. Während das übrige Menſchengeſchlecht, wie es gegen Weſten und Norden fortſchreitet, auf dem ganzen Weg, den die Cultur genommen, ſich mehr und mehr in Völker zerſplittert, ſtellt im äußerſten Oſten Aſiens China eine compakte Maſſe vor, deren Größe und Gediegenheit, wie ihre innere Abgeſchiedenheit und Unähnlichkeit, erlaubt, ſie im Gegenſatz der ganzen übrigen zerſtreuten Menſchheit als eine zweite Menſchheit anzuſehen.

Man hat über den Urſprung oder die Herkunft der Chineſen verſchiedene Hypotheſen aufgeſtellt. Nach dem Geſichtspunkt früherer Zeiten kann man den Miſſionarien zu gut halten, wenn ſie die Chineſen von

Einem Stamm mit Hebräern und Arabern hielten, oder zu halten wenigſtens vorgaben. In der That, von allem, was die Literatur der älteſten Völker aufzuweiſen hat, ſteht die Denkweiſe und ſelbſt der Styl der altteſtamentlichen Schriften den chineſiſchen älteſten Monumenten am nächſten. Nach unſerer Erklärung der Entſtehung des chineſiſchen Volks und ſeiner Eigenthümlichkeit kann uns dieß nicht befremden. Dieſe Uebereinſtimmung, ſoweit ſie ſtattfindet, iſt ganz natürlich. Eine ſpätere Hypotheſe war die, welche ſie für Tartaren erklärt, die von den Anhöhen des Imaus herabgekommen. Die neueſte iſt die, welche ſie aus Indien herleitet. W. Jones erklärt ſie für Indier von der Kriegerklaſſe, die, die Privilegien ihres Stammes aufgebend, in verſchiedenen Haufen nach dem Nordoſten von Bengalen zogen, und ſtufenweis die Gebräuche und die Religion ihrer Vorväter vergeſſend, beſondere Herrſchaften errichteten, die ſich endlich zu dem Geſammtreich China vereinigten. Dieſe Meinung ſcheint die Meinung der Indier ſelbſt zu ſeyn; wenigſtens behauptet man, daß in dem Geſetzbuch Menus eine Stelle vorkomme des Inhalts: Eine Anzahl Familien von der Klaſſe der Krieger, nachdem ſie ſtufenweis die Vorſchriften der Vedas verlaſſen, leben in einem Zuſtand von Herabwürdigung wie das Volk — — — hier werden dann nacheinander mehrere Völkernamen genannt und unter anderm auch der Chinas. Hoffentlich hat W. Jones, der dieſe Stelle anführt, den Namen Chinas (als Völkername) nicht ſtatt Tſchainas geleſen. Uebrigens haben von jeher alle Völker die Herkunft der anderen Völker von ihrem Standpunkt aus zu erklären ſich bemüht, und ſelbſt die durch Sitten und der Denkweiſe nach fremdeſten Völker mit ſich in Verbindung zu bringen geſucht. Eigentlich aber kann für jeden, welcher nur ſein Auge nicht für das chineſiſche Weſen verſchließt, nichts unzweifelhafter ſeyn, als daß das ſogenannte chineſiſche Volk ein von Anfang, vom Anbeginn der Geſchichte ſchon abgeſonderter Theil der Menſchheit iſt, der eben auch darum von jeher ſeinen gegenwärtigen Wohnplatz inne hatte, und faſt aller Theilnahme an dem Proceß, der die übrige Menſchheit erſchütterte und bewegte, ſich entzog. Wenn chineſiſche Traditionen den Urmenſchen ſelbſt für den Stifter ihres Reichs angeben, von welchem ſie ſagen, ſie wiſſen gar nicht, wann ſeine Exiſtenz begonnen habe, wenn ſie auf dieſe Art den Anfang des Menſchengeſchlechts und ihres Reichs gleichſam der Zeitlichkeit entrücken, und beide als von Ewigkeit ſeyend vorſtellen, ſo drückt ſich darin, ſowie in den Millionen von Jahrhunderten ihrer fabelhaften Zeitrechnung, nichts anderes als die bewußte Ueberzeugung aus, daß die Geſchichte für ſie mit dem Anfang ihres Reichs begonnen, daß ihr Reich nicht ein Erzeugniß der Geſchichte, ſondern ein im Anfang der Geſchichte dageweſenes ſey, und darin müſſen wir ihnen nach dem Sinn unſerer ganzen Erklärung völlig beiſtimmen. Man könnte aber die Frage aufwerfen, warum, wenn wir das Alter des chineſiſchen Reichs ſelbſt in den Anfang der Geſchichte ſetzen, warum wir denn nicht unſere Entwicklung mit China angefangen haben; denn faſt allem, was ſich Philoſophie der Geſchichte betitelt, iſt jetzt nach dem Vorgang einer Philoſophie, die in ihren Formen ſelbſt etwas chineſiſch iſt, China der Anfang. Allein wenn das, womit ſich wirklich anfangen läßt, nur etwas ſeyn kann, von dem ſich fortſchreiten läßt, das den Grund einer nothwendigen und natürlichen Fortſchreitung enthält, ſo ſieht man leicht, daß mit China, das vielmehr eine Negation der Bewegung iſt, nicht ſich anfangen läßt, daß man von einem ſolchen Anfang nicht weiter zu kommen, alſo eigentlich auch nicht anzufangen vermag. China liegt nur inſofern im Anfang aller Geſchichte, als es ſich aller Bewegung verſagt hat. Zwar der Zuſtand der Menſchheit, wie wir ihn vor aller Geſchichte gedacht, iſt in dem Zuſtand der chineſiſchen Menſchheit feſtgehalten, aber er iſt in ihm nur als ein erſtarrter, und eben auch darum nicht mehr in ſeinem urſprünglichen Sinn feſtgehalten. Das chineſiſche Bewußtſeyn iſt nicht mehr der vorgeſchichtliche Zuſtand ſelbſt, ſondern ein todter Abdruck, gleichſam eine Mumie deſſelben. Aus demſelben Grunde, weil es nicht der vorgeſchichtliche Zuſtand ſelbſt, ſondern der fixirte, dadurch aber zugleich in ſeiner Bedeutung veränderte iſt, eben deßwegen kann man auch nicht ſagen, China ſey das Aelteſte. Das Aelteſte iſt wohl in ihm, aber erſtarrt, und das erſtarrte Aelteſte iſt nicht mehr das wirkliche Aelteſte; inſofern iſt, wenn man von Volk ſprechen will, das chineſiſche Volk nicht *älter* als derjenige Theil der Menſchheit, in welchem ſich dieſer urſprüngliche Zuſtand fortſchreitend verwandelt hat. Zu derſelben Zeit und nicht eher, als die anderen aſiatiſchen Völker den Weg des mythologiſchen Proceſſes zu betreten anfingen, verſagte ſich ihm der Theil der Menſchheit, welcher jetzt als chineſiſches Volk erſcheint; aber eben darum iſt das chineſiſche Volk als ſolches, als das, in welchem der urſprüngliche Zuſtand ſich fixirt hat, nicht älter als z. B. die Babylonier, wenn gleich das, was in ihm ſich fixirt hat, allerdings das Aelteſte iſt. Aber das, was in dem Bewußtſeyn der Babylonier und der andern Völker als *verwandelt* erſcheint, iſt auch das Aelteſte: auf der einen Seite iſt nur das fixirte, auf der andern das lebendig verwandelte Aelteſte. Es iſt leicht von einer ſolchen Negation wie China anzufangen, aber nur auf höchſt queren und krummen Wegen läßt ſich von ihm aus ein weiterer Zuſammenhang finden. Es muß nun vielmehr im Gegentheil einleuchten, daß die richtige und einzig angemeſſene Stellung für China diejenige iſt, welche ihm in dieſer Entwicklung angewieſen worden.

In manchen auch allgemeinen Darſtellungen der Mythologie wird China ganz übergangen; z. B. in Creuzers übrigens ſo umfaſſendem Werk wird Chinas mit keinem Wort gedacht; inſofern ganz richtig, als China keine Mythologie hat. Aber es hat nicht nur keine, ſondern es ſtellt auf gewiſſe Weiſe die der Mythologie entgegengeſetzte Seite vor. Da nun die Mythologie auf jeden Fall eine excentriſche, nach Einer Seite gehende Bewegung iſt, die *inſofern* nothwendig einen Gegenſatz fordert, ſo verlangt es die Totalität oder Allſeitigkeit der Weltentwicklung, daß dieſer Gegenſatz wirklich da ſey (exiſtire), die Totalität der Darſtellung, daß man dieſen Gegenſatz nicht ausſchließe, ſondern ihm allerdings auch eine Stelle in der Betrachtung gönne, gleichſam um der poſitiven Seite ein Gegengewicht zu geben. Wenn aber einmal von einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung der Mythologie China nicht auszuſchließen iſt, ſo kann ihm keine andere als die von uns angewieſene Stelle gegeben werden. Denn das chineſiſche Weſen verhält ſich, wie geſagt, negativ gegen den mythologiſchen Proceß, und zwar noch in einem ganz andern Sinne, als dieß auch etwa von der perſiſchen Lehre und von dem Buddhismus geſagt werden kann. Denn jene hält den mythologiſchen Proceß in ſeiner Bewegung an, das chineſiſche Bewußtſeyn aber kommt dieſer Bewegung zuvor. Das chineſiſche Bewußtſeyn kennt nur den abſolut-Einen, nicht wie die perſiſche Lehre das Zwei-Eine. Von dem Buddhismus iſt es ohnedieß klar, daß er im Schooße der Mythologie ſelbſt ſich erzeugt hat, daß er eine Formation iſt, die ohne den mythologiſchen Proceß gar nicht gedacht werden könnte. Wenn nun aber das chineſiſche Weſen nicht in die Mythologie ſelbſt hereinfällt, ſondern völlig außer der Mythologie als ihr reiner Gegenſatz ſteht und zur Mythologie ſich als ihre abſolute Negation verhält, ſo iſt klar, daß, weil jede Negation nur Sinn hat als Negation des ihm entgegenſtehenden Poſitiven und durch dieſes ſelbſt erſt einen Inhalt erhält, daß auch von jener Negation, die im chineſiſchen Bewußtſeyn geſetzt iſt, nicht eher die Rede ſeyn kann, als nachdem das Poſitive vorhanden und entwickelt iſt. Daraus alſo erhellt, daß die rechte Stelle für das Verſtändniß des chineſiſchen Weſens erſt da iſt, wo der ganze Inhalt der Mythologie ſchon vorliegt, alſo etwa am Ende der aſiatiſchen Entwicklung und da, wo die Mythologie nun ſchon im Begriff ſteht den Orient zu verlaſſen und in die Abendlande überzugehen. Das chineſiſche Weſen ſteht nicht Einem Moment des mythologiſchen Proceſſes, ſondern dem Ganzen entgegen. Aber eben darum kann da, wo eine Darſtellung des ganzen Proceſſes beabſichtigt iſt, die Darſtellung des Gegenſatzes nicht fehlen. Inzwiſchen werden am Schluſſe dieſer Unterſuchung über China, und nachdem wir insbeſondere erklärt haben, daß das religiöſe Princip hier nur als ein ganz veräußerlichtes und verweltlichtes exiſtire, werden nun übrigens diejenigen, welche gleichwohl von der Exiſtenz mehrerer Religionsſyſteme in China gehört haben, zu wiſſen verlangen, wie ſich dieſe zu dem von uns angenommenen Grund des chineſiſchen Weſens, und wie ſie ſich zueinander verhalten.

Gewöhnlich ſpricht man von drei gegenwärtig in China herrſchenden Religionsſyſtemen: 1) der Religion des Kong-fu tſee oder, wie er gewöhnlich heißt, des Confucius; 2) der Lehre oder Religion des Lao-tſee oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Tao-ſſe; und endlich 3) dem Buddhismus.

Es wäre eine irrige Vorſtellung, wenn man ſich den Cong-fu-tſee als Stifter, ſey es einer Philoſophie oder einer Religion, denken wollte. Die Schriften des Confucius enthalten in der That nichts anderes als die urſprünglichen Grundlagen des chineſiſchen Reichs, und weit entfernt ihn als einen Neuerer betrachten zu können, iſt er vielmehr derjenige, der in einem, wie es ſcheint, ſehr bewegten Moment, in einer Zeit, wo die alten Grundſätze ſchwankend geworden zu ſeyn ſcheinen, ſie wieder aufrichtete und auf ihrem alten Fundament befeſtigte. Es iſt daher eine ſehr unhiſtoriſche Vergleichung, wenn ein neuerer Schriftſteller vermeintlich geiſtreich von ihm ſagt: er ſey ein Sokrates, der keinen Platon gefunden habe. Der Sokrates der Athener wurde bekanntlich als ein Neuerer hingerichtet, und gewiß, er war der Verkünder einer neuen Zeit, gleichſam eines Evangeliums des Wiſſens und der Erkenntniß, das auch Platon, wenigſtens in ſeinen bekannten Werken, nicht ſowohl darſtellte und ausſprach, als einleitete und vorbereitete. Das einzige tertium comparationis, das ſich bei dieſer Vergleichung etwa denken ließe, wäre, was man gewöhnlich zu ſagen pflegt, Sokrates habe ſich von ſpeculativen Unterſuchungen ganz abgewendet, ſeine Geiſtesthätigkeit und Wirkung ausſchließlich auf das ſittliche Leben und auf praktiſche Weisheit gerichtet. Daſſelbe ſey bei Confucius der Fall. Der Inhalt ſeiner Schriften ſey weder eine buddhiſtiſche Kosmogonie, noch eine Metaphyſik im Sinn des Lao-tſee, ſondern bloß praktiſche Lebens- und Staatsweisheit. Was aber den Sokrates betrifft, ſo wäre dieſe Abwendung von der Speculation und dieſe praktiſche Richtung, vorausgeſetzt, daß es ſich wirklich ganz ſo verhielte wie man gewöhnlich annimmt, etwas ihm Eigenthümliches. Dagegen iſt Confucius nur der geiſtige Repräſentant, gleichſam der Ausdruck ſeines Volks; daß er alle Weisheit bloß auf das öffentliche Leben und den Staat bezog, dieß war eben darum nichts Eigenthümliches oder ihn individuell Charakteriſirendes; er ſprach dadurch nur die Natur ſeines Volks aus, welchem der Staat alles iſt, ſo daß es weder eine Wiſſenſchaft, noch eine Religion, noch eine Sittenlehre außer dem Staat kennt. Eben durch dieſe ausſchließliche Beziehung aller moraliſchen und geiſtigen Intereſſen auf den Staat iſt aber Confucius vielmehr ein Gegenſatz von Sokrates; denn wenn er (Confucius) den ganzen Menſchen für den Staat in Anſpruch nimmt, wenn er Theilnahme und Thätigkeit für denſelben beſonders fordert und empfiehlt, entfernt von einer quietiſtiſchen Moral, die ſich ſpäter mit dem Buddismus auch in China eingefunden, ſo fand Sokrates in der Beſchaffenheit der Staatsverfaſſung und Verwaltung *ſeiner* Zeit vielmehr Urſache, den Philoſophen von der Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten abzumahnen. Freilich ſind die Lehren des Confucius frei von aller mythologiſchen Farbe und von kosmogoniſchen Beſtandtheilen, aber auch dieß iſt nichts, das ihn insbeſondere bezeichnete; er iſt auch darin nur der freie Abdruck des nüchternen, alles, was über den einmal vorhandenen Zuſtand der Dinge hinausſtrebt, gleichſam fliehenden und abweichenden Charakters ſeiner Nation. Ein neuerer Schriftſteller bedient ſich des Ausdrucks: die chineſiſche Philoſophie von Confucius ſey die Mythologie der Griechen, Inder, Aegypter ohne ihre *allegoriſche Sprache*. Dieſer Ausdruck ſcheint aus der herkömmlichen Meinung entſprungen, als gehöre die Sprache in der Mythologie nicht mit zu der Sache, als würde, wenn man den bildlichen allegoriſchen Ausdruck hinwegnähme, an der Stelle der Mythologie eine reine bloße Philoſophie, und zwar in dem abſtrakten Sinn der neuern Zeit, erſcheinen. Dieſe Meinung iſt in der Einleitung zur Philoſophie der Mythologie hinlänglich widerlegt worden. Die Wahrheit iſt, daß die chineſiſche Lehre auch vor Confucius keine Spur weder von indiſcher, noch ägyptiſcher, noch griechiſcher Mythologie an ſich hat. Daher Confucius hierin nichts gemein hat mit den griechiſchen Philoſophen. Die eben genannten Mythologien ſind entſtanden durch eine fortſchreitende Bewegung, welche für das chineſiſche Bewußtſeyn abſolut unterbrochen worden. In dieſem hat das Princip, welches in allen andern Mythologien zu einem bloß relativen wurde, ſich als abſolutes behauptet, aber dadurch und durch die hiemit geſetzte Ausſchließung der höhern Potenz — derjenigen, welche allein die Wiederherſtellung des den wahren Gott erkennenden Bewußtſeyns vermittelt —, dadurch hat auch das vorausgegangene, allein feſtgehaltene Princip ſeine theogoniſche Bedeutung verloren. Das nothwendige

Reſultat dieſer abſoluten Veräußerlichung oder Verweltlichung war nicht nur ein überhaupt in der Welt exiſtirender, ſondern zugleich unbeweglicher Gott, der wirklich nur noch die Funktion eines Geſetzes, einer Weltordnung, einer alles regelnden und zuſammenhaltenden Vernunft hat, deſſen Perſönlichkeit ganz gleichgültig iſt, weil ſie ohne Einfluß iſt; kurz das Reſultat iſt ein Rationalismus, deſſen ſich die modernſten Philoſophen und Aufklärer nicht zu ſchämen hätten, und in den Schranken dieſes Rationalismus hält ſich dann nun auch ganz und gar die Lehre des Confucius.

Der höchſte religiöſe Ausdruck des vollbeherrſchenden Princips iſt auch bei Confucius Himmel. Unſtreitig iſt der Geiſt des Himmels gemeint, aber dieß iſt im Weſentlichen ohne Folge, denn auch dieſer Geiſt des Himmels wirkt nur als ein Fatum, als ein immer ſich gleichbleibendes, unbewegliches und unveränderliches Geſetz. Alle Beweglichkeit iſt in den Menſchen gelegt, der Himmel iſt das immer Gleiche, Unbewegliche.

Aus einem andern Geſichtspunkt iſt allerdings die Lehre des Lao-tſee (Lao-Kiun) zu betrachten; dieſe iſt wirklich ſpeculativ in einem ganz andern Sinn als die politiſche Moral des Confucius. Beide (Confucius und Lao-tſee) waren Zeitgenoſſen, beide lebten im ſechsten Jahrhundert v. Chr. Wenn Confucius beſtrebt iſt alle Lehre und Weisheit auf die alten Grundlagen des chineſiſchen Staats zurückzuführen, ſo dringt Lao-tſee ganz unbedingt und allgemein in den tiefſten Grund des Seyns. Um jedoch erſt das Literarhiſtoriſche über ſeine Lehre beizubringen, ſo iſt der gelehrten Welt in langer Zeit keine ſolche Myſtification widerfahren, als ihr durch die vor ungefähr 20 Jahren erſchienene Abhandlung des Hrn. A. Remuſat sur la vie et la doctrine de Lao-tse bereitet wurde. Der Verfaſſer verſichert 1) die beinahe unüberwindliche Unverſtändlichkeit der chineſiſchen Texte des Lao-tſee, des Tao-te-King (dieß iſt der Titel eines Hauptwerks); 2) will Hr. A. Remuſat glauben machen, es ſey zwiſchen den Ideen des Lao-tſee und der mehr weſtlichen Völker Aſiens eine Uebereinſtimmung, durch welche beglaubigt werde, was die Sage von einer Reiſe deſſelben nach Weſten erzähle. Die Legende erzählt zwar nur (und auch dieß müſſen wir auf Treu und Glauben von Abel Remuſat annehmen), daß Lao-tſee nach Herausgabe des Tao-te-King in die Länder gegen Weſten und zwar in eine große Entfernung von China gezogen ſey, ohne zurückzukehren. Hr. A. Remuſat benutzt die Sage, um den Lao-tſee vor der Herausgabe ſeines Hauptwerks die Reiſe nach Weſten unternehmen zu laſſen, die ſich nach ſeinen Vermuthungen nicht nur nach Balk oder Baktrien, ſondern bis nach Syrien und Paläſtina erſtreckt hätte, ja Hr. A. Remuſat iſt nicht abgeneigt, ihn bis nach Griechenland kommen zu laſſen. Zu weiterer Beglaubigung wird dann eine Stelle aus dem Tao-te-King angeführt, in welcher Hr. A. Remuſat die deutliche und unwiderſprechliche Spur des geheiligten Namens Jehovah erkennen will, von dem Lao-tſee in Paläſtina Kunde erhalten habe. Wenn nach Erſcheinung dieſer Abhandlung es Philoſophen oder andere Schriftſteller gab, die ohne eigentlich gelehrte und kritiſche Durchbildung eine ſolche Verſicherung gläubig aufnahmen, ſo kann man ſich darüber nicht wundern. Hr. A. Remuſat hatte aber durch ſeine anderen verdienſtvollen Unterſuchungen kritiſche Uebung und Erfahrung genug erworben, daß man ſich in der peinlichſten Verlegenheit ſieht, an der Aufrichtigkeit ſeiner Verſicherung zweifeln und wenigſtens annehmen zu müſſen, daß mehr oder weniger bewußte Rückſicht auf die damals in Frankreich mächtigen Jeſuiten den ſonſt hellen Geiſt des Mannes verblendet habe. Von dem Allem nämlich, was Hr. A. Remuſat über Lao-tſee und ſeine Lehre behauptet, hat ſich nichts als wahr erwieſen, ſeit das Buch, von welchem eigne Einſicht zu erhalten ich z. B. nie eigentlich Verzicht geleiſtet hatte, durch die Bemühungen des Hrn. Staniſlaus Julien in einer franzöſiſchen Ueberſetzung mit Anmerkungen und Commentaren, welche zugleich die volle Ueberzeugung von der Gewiſſenhaftigkeit des Ueberſetzers gewähren, uns zugänglich geworden iſt — verſtändlich freilich nicht jedem, ſondern nur dem, der ſelbſt in den tiefſten Grund der Philoſophie eingedrungen. Da zeigt ſich nun aber, daß die Tao-Lehre ſo ganz im Geiſt des entfernteſten Oſtens gedacht und erfunden iſt, daß von weſtlicher Weisheit — ich will nicht ſagen, von griechiſch-pythagoriſcher — aber auch von ſyriſchpaläſtinenſiſcher oder auch nur indiſcher Denkart und Weisheit nicht eine Spur iſt. Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher überſetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtſeyenden, dem bloß ſeyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht. (Sie erinnern ſich ganz ähnlicher Ausdrücke, der wir uns für die erſte Potenz bedient haben.) Die große Kunſt oder Weisheit des Lebens iſt eben, dieſes lautere Können, das ein Nichts und doch zugleich Alles iſt, ſich zu bewahren. Der ganze Tao-te-King bewegt ſich nur darum, durch eine große Abwechslung der ſinnreichſten Wendungen dieſe große und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen. Ich bedaure ſehr, tiefer und umſtändlicher nicht eingehen zu können, theils nach Maßgabe der mir noch gegönnten Zeit, theils weil die Darſtellung einer ſolchen rein philoſophiſchen Erſcheinung wie die Tao-Lehre, wäre ſie auch übrigens vom höchſten Intereſſe, nicht in den Kreis unſerer gegenwärtigen Unterſuchung gehört. Ich bemerke nur noch: die Tao-Lehre iſt nicht ein ausgeführtes Syſtem, das z. B. ausführlichen Aufſchluß über die Entſtehung der Dinge zu geben ſucht; ſie iſt mehr Auseinanderſetzung eines Princips, aber in den mannichfaltigſten Formen, und der auf dieſes Princip gebauten praktiſchen Lehre. Die Anhänger des Tao heißen Tao-ſſe, aber es iſt aus der Natur der Lehre ſchon zu ſchließen, daß ſie weder zahlreich noch mächtig ſind und von den nüchternen Anhängern des Confucius als Ekſtatiker, Myſtiker u. ſ. w. angeſehen werden.

Größer iſt in China die Macht des Buddismus, zu dem ich nun fortgehe. Wie ſchon bemerkt, hat er ſich um die Zeit des anfangenden Chriſtenthums im erſten Jahrhundert n. Chr. erſt nach China verbreitet. Es iſt, als ob das Princip der Mythologie durch das Chriſtenthum im Innerſten angegriffen und erſchüttert die Nothwendigkeit gefühlt hätte, dieſem ſich in einer neuen und mächtigen Geſtalt entgegenzuſetzen. Wenn man die plötzliche Erhebung und Ausbreitung der Buddalehre in Indien um eben dieſe Zeit ſieht, kann man ſich eines ſolchen Gedankens nicht erwehren. So viel iſt gewiß, daß den Lehr- und Bekehrungsverſuchen der chriſtlichen Miſſionarien der Buddiſmus im Orient das unüberwindlichſte Hinderniß entgegenſetzt. Weit eher wäre zu erwarten, daß das ganze Volk der Bramanenanbeter ſich änderte, als daß die Anhänger des Budda ihre Religion ablegten und die chriſtliche annähmen. Der Name, unter welchem Budda in China verehrt wird, iſt Fo. Fo iſt der nur auf chineſiſche Art verſtümmelte Name Budda, den ihre Organe nicht auszuſprechen erlauben. Wenn auch dieſe Lehre in China das Thor oder die Pforte des Nichts oder der Leere genannt wird, ſo ſtimmt hier Budda mit Lao-tſee nur ſoweit überein, als allerdings das, was vor dem Seyn, und das, was über dem Seyn, beides frei vom Seyn als lautere Macht oder Potenz erſcheint. Die Lehre des Lao-tſee bezieht ſich indeß mehr auf den Anfang, und iſt inſofern vorzugsweiſe ſpeculativ, die Lehre des Budda auf das Ende, alſo auf das Ueberſeyende, auf die letzte Ueberwindung alles Seyns. Manche chineſiſche Schriftſteller legen indeß auf den Unterſchied der drei Lehren ſelbſt nur wenig Gewicht, ſie halten die Weltordnung des Confucius, das Tao des Lao-tſee und das Nichts des Buddiſmus nur für verſchiedene Ausdrücke einer und derſelben Idee. Es gibt ſogar ein bekanntes chineſiſches Sprüchwort, daß die drei Lehren nur Eine ſeyen. Die Kaiſer der gegenwärtigen, der Mandſchu-Dynaſtie, werden ſelbſt gewiſſermaßen zu dieſen Eklektikern gezählt, die nämlich die drei Lehren verbinden. Im Uebrigen iſt es nicht zu läugnen, daß der Buddiſmus gerade in China bis auf jene Spitze ſich treiben mußte, wo er zum völligen Atheiſmus wird. Die Fo-lehre in ihrer höchſten Steigerung ſpricht ausdrücklich den Satz aus, daß weil Religion ihren Sitz im menſchlichen Herzen habe, das menſchliche Herz aber eigentlich auch nichts ſey, wie alles, auch die Religion ſelbſt nichts ſey. (Gipfel aller Myſtik — Verſenkung — Annihilation des Subjekts = Annihilation des Objekts).

Der Buddiſmus, der erſt mit der jetzt herrſchenden Dynaſtie ſeit dem 17. Jahrhundert als eine mit den andern vollkommen gleichberechtigte Religion in China erſcheint, hat ſich übrigens ſtets dem Staatszwecke unterordnen müſſen, wie dieß insbeſondere auch aus dem Verhältniß der lamaiſchen Hierarchie in Tibet erhellt, über welche ich, da ſo viele falſche Vorſtellungen darüber verbreitet worden, noch einiges bemerken will. — Die erſten Miſſionarien, die dorthin drangen, mußten nicht wenig verwundert ſeyn, im Centrum Aſiens wieder zu finden, was ſie nur in Europa und dem chriſtlichen Orient gekannt hatten, zahlreiche Klöſter, feierliche Proceſſionen, Wallfahrten, religiöſe Feſte, ein Collegium von Oberlamas, die ihr Oberhaupt ſelbſt erwählen, einen kirchlichen Souverain und geiſtlichen Vater der Tibetaner und der tartariſchen Völkerſchaften. Dieſe ſeltſame Uebereinſtimmung zu erklären, betrachteten ſie den Lamaismus als ein entartetes Chriſtenthum. Die Einzelheiten, über die ſie ſtaunten, waren für ſie ebenſo viele Spuren eines ehemaligen Aufenthalts ſyriſcher Gemeinden in dieſen Gegenden. Dieſer Meinung war beſonders Georgii, deſſen Alphabetum Tibetanum als ein Hauptwerk über tibetaniſche Sprache und Literatur gilt. Selbſt Desguignes, Lacroze — die ſogenannten Philoſophen des achtzehnten Jahrhunderts bedienten ſich dieſer Uebereinſtimmungen im umgekehrten Sinn, nämlich die lamaiſche Hierarchie als das urſprüngliche Muſter darzuſtellen, nach welchem ähnliche und ſelbſt die chriſtlichen Inſtitutionen gebildet worden. Dieß bedarf nun zwar keiner Widerlegung; allein es iſt doch wichtig, ſich einen genauen geſchichtlichen Begriff von dem Urſprung der lamaiſchen Theokratie zu machen, wie er ſich aus den neueren Unterſuchungen, beſonders A. Remuſats, ergibt. Die erſten Vorſteher der buddiſtiſchen Kirche waren eine Art Patriarchen, in welchen die Seele des Budda fortlebte und die man als ſeine wirklichen Nachfolger anſah. Als ſpäterhin der Buddismus genöthigt wurde Indien zu verlaſſen, und mit reißender Schnelligkeit nach China, Siam, Targum, Japan und in die Tartarei ſich verbreitete, fanden die Fürſten, welche dieſe Religion angenommen hatten, glorreich, Oberhäupter des buddiſtiſchen Glaubens an ihren Höfen zu beſitzen, und die Titel „Lehrer des Reichs, Fürſt der Lehre oder des Glaubens“ wurden an einheimiſche und ausländiſche Geiſtliche verliehen, je nachdem einer geeignet dazu ſchien. Auf dieſe Art bildete ſich die Hierarchie unter dem Einfluß der Politik, und jederzeit nur das politiſche Uebergewicht eines Fürſten ertheilte einem der lebenden Buddas die geiſtliche Oberherrlichkeit. Aber der eigentliche

Urſprung der tibetaniſchen Theokratie ſchreibt ſich erſt aus dem dreizehnten Jahrhundert, und zwar von den Eroberungen Dſchingiskhans und ſeiner erſten Nachfolger her. Nie hatte ein Fürſt des Orients über ſo weite Länder geherrſcht als Dſchingis, deſſen Feldherren zugleich Japan und Aegypten, Java und Schleſien bedrohten. Natürlich alſo erhielten auch die Fürſten des Glaubens nun höhere Titel. Der erſte Budda wurde zum Königsrang erhoben, und weil der erſte zufällig ein Tibetaner war, ſo wurden ihm ſeine Domänen in Tibet angewieſen. Der erſte jedoch, der den Rang und Titel eines Großlama trug, erhielt ihn von einem Enkel des großen Eroberers; der Titel Dalailama iſt ſogar noch um einige Jahrhundert ſpäter als Dſchingiskhan und erſt um die Zeit Franz I. von Frankreich aufgekommen. Es bedeutet der Lama, der wie das Weltall iſt, der univerſelle Lama, womit nicht ſeine wirkliche Macht, die nie weder ſehr ausgedehnt noch eine vollkommen unabhängige war, ſondern die Größe ſeiner geiſtigen, übernatürlichen Vollkommenheit angedeutet wird, welche begreiflicherweiſe die Eiferſucht der tartariſchen und chineſiſchen Fürſten nicht erregen konnte. Um die Zeit, als die buddiſtiſchen Patriarchen ihren Sitz in Tibet nahmen, waren die benachbarten Gegenden der Tartarei voll von Chriſten. Neſtorianer hatten dort Metropolen gegründet und ganze Völkerſchaften bekehrt. Die Eroberungen des Dſchingis rieſen Fremde aus allen Ländern dorthin. Der heilige Ludwig und der Papſt ſendeten um dieſelbe Zeit katholiſche Prieſter in jene Gegenden, welche kirchliche Ornamente, Altäre, Reliquien u. ſ. w. mit ſich führten und die Ceremonien ihres Cultus in Gegenwart der tartariſchen Prinzen celebrirten. Syriſche, römiſche, ſchismatiſche Chriſten, Muſelmänner und Götzendiener lebten damals untereinander am Hofe der mongoliſchen Kaiſer, die ſich im höchſten Grade tolerant erwieſen. Unter dieſen Umſtänden wurde der neue Sitz der buddiſtiſchen Patriarchen in Tibet gegründet. Es iſt nicht zu verwundern, wenn ſie — bemüht die Pracht ihres Cultus zu erhöhen — einige liturgiſche Gebräuche, vielleicht ſelbſt einige von den Einrichtungen des Occidents einführten, die ihnen die Abgeſandten der Päpſte angerühmt hatten. Seitdem die chineſiſchen Kaiſer von der Mandſchu-

Dynaſtie mit ihren Armeen in Tibet eindrangen, die feſteſten Poſitionen militäriſch beſetzten, und Militärcommandos beauftragt waren, den oft geſtörten Frieden in der tibetaniſchen Hierarchie zu erhalten, iſt das Haupt derſelben völlig in dem Verhältniß eines Vaſallen, obgleich das Collegium des Ritus ihm erlaubte, ſich „den durch ſich ſelbſt lebenden Budda" zu nennen und die prachtvollſten Titel zu führen. Bei dem vor einigen Jahren erfolgten Tode des letzten Großlama behaupteten die Tibetaner, dieſer habe ſeine Seele einem in Tibet geborenen Kind hinterlaſſen. Die kaiſerlichen Miniſter in Peking dagegen erklärten, verſichert zu ſeyn, daß der Verſtorbene bereits in der Perſon eines jungen Prinzen der kaiſerlichen Familie wiedergeboren ſey. Unſtreitig haben ſie dieß durchgeſetzt, und man ſieht alſo dadurch das Großprieſterthum von Tibet gänzlich der weltlichen Macht von China untergeordnet.

Wenn man übrigens den Zuſtand jener Gegenden betrachtet, ſo kann man nicht umhin zu erkennen, daß die buddiſtiſche Religion der Menſchheit einen weſentlichen Dienſt geleiſtet hat. Sie eigentlich iſt es, welche die Sitten der tartariſchen Nomaden friedlich gemacht hat; ihre Apoſtel wagten es zuerſt, dem wilden Eroberer von Moral zu ſprechen; ihr iſt zu danken, daß ſie Aſien und Europa nicht mehr bedrohen. Zur Zeit des Dſchingis waren die Völker von türkiſcher und mongoliſcher Abkunft, welche ſeine Gewalt eine Zeit lang vereinigt hatte, gleich wild. Die erſten hat der Islam, dem ſie anhängig blieben, nicht verändert, im Gegentheil hat der Fanatismus einer intoleranten Religion ihre natürliche Neigung zu Raub und Mord nur erhöht. Die mongoliſchen Nationen, die nacheinander den lamaiſchen Cultus annahmen, haben ihre Sitten völlig verändert. Ebenſo friedlich, als zuvor kriegeriſch, ſieht man bei ihnen außer ihren Heerden, die ihre Hauptbeſchäftigung ſind, Klöſter, Bücher, ja Bücherſammlungen; ſelbſt Druckereien fanden ſich unter ihnen. Freilich muß man die Haupturſache der Bezähmung der mongoliſchen Race in der entnervenden Wirkung ſuchen, welche dieſe von Indien aus verbreitete, contemplative, unſpeculative, das unthätige Leben begünſtigende Religion überall hin mit ſich bringt.

Der Buddismus führt uns alſo jetzt nach Indien und damit in den Zuſammenhang unſerer Entwicklung zurück.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung.

Ich habe mir ein letztes Wort über die indiſche Mythologie vorbehalten. Wenn bei jeder der früher behandelten Mythologien das, was ihre Stelle im Fortgange der allgemeinen Entwicklung beſtimmt, leicht zu erkennen war, ſo iſt dieß bei der indiſchen nicht in gleichem Maße der Fall. Sie ſcheint aus ſo diſparaten Elementen zuſammengeſetzt, ſie bietet, je nachdem man ſie betrachtet, ſo ganz verſchiedene Seiten dar, Zufälliges und Weſentliches iſt in ihr dergeſtalt vermiſcht, daß eine Unterſcheidung und gegenſeitige Ausſcheidung der verſchiedenen Elemente — Kritik im höchſten Sinne — vor allem erforderlich iſt, um das Urſprüngliche, Fundamentale in ihr zu erkennen und es aus dem Zufälligen und bloß Secundären herauszuheben. Aus dieſem Grunde mußte ich hier auf kritiſche Erörterungen eingehen, deren ich bei den andern mythologiſchen Syſtemen leichter entbehren konnte. Jetzt aber, nachdem wir in vollſtändige materielle Kenntniß der verſchiedenen Geſtaltungen indiſcher Religionen geſetzt ſind, kommt es darauf an, den alle jene auseinander gehenden Richtungen vermittelnden und vereinigenden Mittelpunkt auszuſprechen. Wenn Sie nun die Art und Weiſe unſeres bisherigen Fortſchreitens ſich zurückrufen, ſo werden Sie bemerken, daß unſer Verfahren eine ſucceſſive Zuſammenſetzung, eigentlich ein ſucceſſives Aufbauen der Mythologie war. Erſt war es nur Ein Princip, von dem das Bewußtſeyn ausſchließlich beherrſcht wurde. Dieſes erſte Princip gab in der Folge einem zweiten Statt, das ſich ſofort gleichſam zum Herrn jenes erſten machte, es verwandelte und durch ſucceſſive Ueberwindung zur Exſpiration brachte, wo es ſelbſt zum Setzenden eines dritten wurde, das zum voraus beſtimmt war als das eigentlich ſeyn Sollende, als dem gebührt zu ſeyn. Die ausſchließliche Herrſchaft des Einen Princips war in der Urreligion, dem Zabismus, dargeſtellt. Von da an bis zu dem Moment der zweiten Katabole, wo jenes erſte Princip Gegenſtand einer *wirklichen* Ueberwindung wurde, alſo bis zu dem Moment, der im Allgemeinen durch Kybele bezeichnet iſt, hatten wir bloß mit zwei Principien oder Potenzen zu thun. Die erſte vollſtändige Mythologie, d. h. in der alle Elemente, alle drei Potenzen zuſammenkommen, war die ägyptiſche. Von hier beginnt alſo eine neue Folge. Die jetzt noch ſich folgenden Mythologien können nicht mehr wie die früheren durch die Elemente ſich unterſcheiden. Hier ſteht nicht mehr die vollſtändigere der unvollſtändigen, ſondern der vollſtändigen ſteht die vollſtändige gegenüber. Die eine kann der anderen nicht mehr zur Ergänzung gereichen, und dennoch muß auch zwiſchen dieſen Mythologien, es muß alſo z. B. zwiſchen den uns nun ſchon bekannten — der ägyptiſchen und der indiſchen — ein Verhältniß der Succeſſion ſtattfinden. Worauf wird nun hier das Succeſſive beruhen, oder welches Princip der Succeſſion iſt hier anzunehmen? Es bleibt nur die *Möglichkeit* übrig, daß, obgleich in jeder dieſer vollſtändigen Mythologien die Allheit der Potenzen erreicht iſt, dennoch dieſe Allheit ſelbſt wieder als eine verſchiedene erſcheine, je nachdem ſie unter dem Exponenten des erſten Princips oder der Obermacht des zweiten, oder unter der Vorherrſchaft des dritten geſetzt iſt. Dieß gäbe denn drei verſchiedene Geſtalten oder Erſcheinungen der vollſtändigen Mythologie, und gerade drei bieten ſich auch allein noch dar, die ägyptiſche, die indiſche, die helleniſche, inwiefern wir die etruskiſche, altitaliſche und römiſche Mythologie doch nur als parallele Formationen der helleniſchen anſehen dürfen. Nun haben wir die ägyptiſche bereits erkannt als den *Todeskampf* des realen Princips. Aber eben dieſer ſetzt voraus, daß das reale Princip noch immer mächtig iſt, noch immer eine gewiſſe Spannung gegen die höhere Potenz behauptet. Dieß iſt alſo der *Grundbegriff*. Das fortdauernde Widerſtreben des — obwohl allmählich erliegenden — Typhon iſt der Grundton der ägyptiſchen

Mythologie; denn daß ſie in ſich ſelbſt alsdann fortſchreitet bis zum wirklichen Erliegen deſſelben, iſt natürlich: aber ihr Anfang, alſo das Beſtimmende der ägyptiſchen Mythologie iſt die noch immer fortdauernde, wenn auch gleich ſchon mit dem Tod ringende Macht des realen Princips. Hier muß ich nun eine für die Klarheit der letzten Entwicklung nothwendige Bemerkung einſchalten. Erinnern Sie ſich, daß jenes erſte oder reale Princip das Prius der ganzen Natur, alſo der eigentlichen materiellen Welt iſt. Solange nun der Widerſtand deſſelben und damit die Spannung fortdauert — in dieſer Spannung kann ſich auch die über den drei Potenzen ſtehende Einheit derſelben nicht als eine von ihm freie, immaterielle, ſondern auch nur als eine mit ihnen verwachſene darſtellen, welche nur die Erſcheinung des Concreten, des Körperlichen hervorbringen kann. In der ägyptiſchen Mythologie iſt daher noch alles körperlich; ſelbſt die Götter, die dem Bewußtſeyn in jenem Kampf entſtehen, ſie erſcheinen in Thiergeſtalten verhüllt. Deßwegen hat auch in anderer Beziehung das Körperliche der Aegypter ſo ſehr Bedeutung und Wichtigkeit. Nicht bloß menſchlichen, ſelbſt thieriſchen Leichnamen ſucht der Aegypter eine ewige Dauer zu ſichern, wie die zahlreichen, bis auf den heutigen Tag erhaltenen Mumien heiliger Thiere beweiſen.

Was kann nun aber auf dieſes Feſthalten an dem realen Gott folgen — als deſſen gänzliches Aufgeben? An ihm, dem noch widerſtrebenden realen Princip, hatten die Potenzen ihren gemeinſchaftlichen Beziehungspunkt, der ſie feſthielt. Iſt dieſer aufgegeben, verſchwindet er, wie in Brama, der zur völligen Vergangenheit geworden iſt, ſo bleibt die zweite Potenz, Schiwa, allein zurück als Zerſtörer der Einheit, und dieſem iſt auch das gemeine Bewußtſeyn ganz hingegeben. Das höhere Bewußtſeyn aber kann das zerſtörende Princip nicht fortdauernd lieben, an dem es nicht haften kann; es ſchreitet alſo unmuthig fort zu der dritten, ſo daß es keine Ruhe findet als in der für ſich geſetzten dritten, der an ſich geiſtigen, in Wiſchnu. Weil aber dieſer ſeine Vorausſetzungen im Bewußtſeyn verloren hat, kann er ſich auch in dieſer reinen Geiſtigkeit nicht behaupten und lenkt von dieſer Höhe unwillkürlich ins Materielle wieder um, doch ſo, daß dieſes Materielle gleich nur als ein angenommenes und zwar als ein freiwillig angenommenes erſcheint: daher die Incarnationen des Wiſchnu, die Kriſchnalehre, die als etwas völlig von ſeinem Fundament, von dem einſt zu Grunde Liegenden Losgeriſſenes, als eine völlig neue Religion erſcheint, die mit den erſten mythologiſchen Grundlagen eigentlich nichts mehr zu thun hat. Wir können den Zuſtand des Bewußtſeyns in dieſem Moment füglich mit dem Zuſtand einer menſchlichen Seele vergleichen, die, nachdem das Traumbild dieſes materiellen Daſeyns ihm zerfloſſen iſt, die höhere immaterielle Einheit nicht erreichen kann, und daher noch der materiellen oder phyſiſchen ſich zurückſehnt. Es iſt ein uralter Glaube, daß in der vom Leib abgeſchiedenen Seele noch ein Moment, ein Streben der Materialiſirung zurückbleibe, wie in dem unvollkommen vergeiſtigten Wein, der bekanntlich, wenn die Rebe wieder blüht, unruhig wird und ſich ſchwer macht, was eben das wieder in ihm hervortretende Moment der Materialiſirung andeutet. Etwas Unheimliches, Geiſterhaftes der Art iſt im ganzen indiſchen Weſen und auch in den indiſchen Göttern. Das Materielle der Mythologie verſchwindet dem indiſchen Bewußtſeyn, wie der Indier ſelbſt mehr Seele als Leib iſt. Denn Seele nennen wir das, was die materielle Einheit allein überdauert. Der Indier iſt vorzugsweiſe Seele, der Leib verſchwindet nicht nur in ſeiner moraliſchen Schätzung, ſondern ſogar ſeine natürliche Anhänglichkeit an denſelben iſt eine weit geringere. Niemand nimmt oder empfängt mit ſolcher Leichtigkeit den Tod als der Indier. Unzählige ſuchen und finden jährlich in den Fluthen des heiligen Ganges ein freiwilliges Grab. Wie ihrer Mythologie der eigentliche Todeskampf fremd iſt, ſo iſt beſonders auch die phyſiſche Leichtigkeit des Todes bei den Indiern bemerkenswerth. Der Indier, wie von vielen beobachtet iſt, ſtirbt ohne jene Verzuckungen oder andere heftige Bewegungen, die bei anderen Völkern den Tod ſchrecklich machen; ſein Sterben iſt wirklich ein bloßes Ausgehen oder Erlöſchen. Schon in dem körperlichen Ausſehen des Indiers zeigt ſich die leichte Trennbarkeit — die Flucht der Potenzen, deren Zuſammenwirken das materielle Leben erhält; ſie ſind im beſtändigen Begriff ſich zu trennen. Wenn der Mongole ſchon durch die Conformation ſeines Schädels und ſeines ganzen Körpers ein tief ins Körperliche verſunkenes, mit allen Wurzeln ins Materielle eingewachſenes Bewußtſeyn anzeigt, ſo deutet das Phyſiognomiſche des Indiers auf das Uebergewicht der Seele. Die Seele, d. h. das, was nach der Aufhebung der materiellen Einheit allein übrig bleibt — das nach dem Tode Bleibende, Fortdauernde wird in allen Sprachen Seele genannt —, dieſe tritt hier gleichſam ſchon an die Oberfläche; der Körper iſt wirklich nur noch eine Erſcheinung und ſchwebt nur wie ein Traum im Bewußtſeyn des Indiers.

Was der Indier in ſeiner Philoſophie annimmt, daß die Sinnenwelt eine Illuſion, ein vorübergehendes Phänomen ſey, das drückt ſich an ihm ſelbſt, in ſeiner äußeren, phyſiſchen Erſcheinung aus. Der Körper iſt ihm wie nichts, nur ein völlig geſchmeidiges Werkzeug, mit dem er macht, was er will. Ins Unglaubliche gehen die Künſte der indiſchen Gaukler. Wo immer in einem indiſchen Bildwerk oder in einem Werk indiſcher Poeſie für uns etwas Bezauberndes und Rührendes liegt, ſtets wird man finden, daß es der Ausdruck der Seele, das Seelenvolle iſt, was uns ergreift. Immer freilich iſt mit dieſem Ausdruck etwas Unheimliches verknüpft, jenes Gefühl, das eine Schönheit einflößt, die, gleichſam bis zur bloßen Erſcheinung geläutert, nur eine Flamme zu ſeyn ſcheint, die von jedem Hauche beweglich nur zu erlöſchen braucht. Mit welchem Entzücken, mit welcher allgemeinen Anerkennung ihrer bezaubernden Lieblichkeit iſt die Dichtung des Kalidas, die berühmte Sakontala, in ganz Europa aufgenommen worden! Erforſcht man, was dieſem Eindruck zu Grunde liegt, ſo iſt es eben dieſes Uebergewicht der Seele, dieſe außerordentliche Senſibilität einer ihre Hülle gleichſam durchbrechenden, ja ſie gleichſam unſichtbar machenden Seele, die ſich in der krankhaften Schwärmerei dieſes Gedichts offenbart. Auch Goethe hat Sakontala verherrlicht durch das bekannte Epigramm:

Willſt du die Blüthe des frühern, die Früchte des ſpäteren Jahres,
  Willſt du, was reizt und erquickt, willſt du was ſättigt und nährt,
Willſt du die Erde, den Himmel mit Einem Namen begreifen,
  Nenn' ich Sakontala dir, und ſo iſt alles geſagt.

So ſchön dieſe Zeilen ſind, erlaube ich mir zu geſtehen, daß ich das eigentlich Bezeichnende darin vermiſſe. Ich möchte ſagen: Sakontala ſey eines jener wenigen Werke, von denen man ſagen könne, die Seele habe ſie allein und ohne alles Zuthun des Menſchen vollendet.

Von jenem Schmerz über das Zergehen und den Verluſt der materiellen Einheit wendet ſich das indiſche Bewußtſeyn in ſeinen edleren Organen unmittelbar jenem Beſtreben zu, durch abſolute Beſchaulichkeit und Verinnigung, die ſie Yoga nennen, zur völligen Befreiung (mokschah genannt) zu gelangen, zum Erlöſchen in Gott, was darum keineswegs als eine ſubſtantielle Abſorbtion und Vernichtung des menſchlichen Weſens auch der Potenz nach zu denken iſt (der Menſch gibt nur dieſe Potenz, dieſes Können, das er als ſolches bewahrt und nicht, wie der welcher alles was er kann auch für erlaubt hält, ſündlich verſchwendet und vergeudet hat, Gott zurück): alſo nicht als Vernichtung iſt dieſer Zuſtand der gänzlichen Vereinigung zu betrachten, wenn er auch etwa mit dem Schlaf verglichen wird. Denn der Schlaf iſt ja auch keine Vernichtung, und wer kann doch eigentlich wiſſen, welcher Genüſſe die Seele im Schlaf fähig iſt, aus welcher Quelle jener Balſam ſtrömt, mit dem ein geſunder Schlaf auch den Geiſt erquickt. Denn daß wir uns jener Genüſſe nicht erinnern, kann nicht die Abweſenheit derſelben erweiſen, ſondern nur, daß ſie keiner Uebertragung in den wachenden Zuſtand durch Erinnerung fähig ſind, wie die Vorgänge des magnetiſchen Schlafs.

Die Erfahrung, die das indiſche Bewußtſeyn von der Vergänglichkeit des Materiellen macht, wendet es nothwendiger Weiſe von dieſem ab. Das Materielle verſchwindet, ſo zu ſagen, in der Aeſtimation des Indiers. Dem Aegypter iſt auch der entſeelte menſchliche Leichnam noch heilig, der Indier ſucht denſelben ſo ſchnell als möglich, durch das verzehrendſte Element, zu zerſtören und in die Elemente wieder aufzulöſen. Von allen Sterblichen zuerſt, ſagt Herodotos, haben die Aegyptier gelehrt, daß der im Tode übrig bleibende Theil des Menſchen durch neue Geburt in die materielle Welt zurückkehre. Dieß iſt angemeſſen dem Standpunkt des ägyptiſchen Bewußtſeyns. Der Aegypter, ſcheint es, nimmt die unerläßliche Nothwendigkeit jenes Kreislaufs, vermöge deſſen die Seele nach dem Tode des Körpers die ganze Natur durchwandern muß, mit vollkommener Reſignation auf. Es iſt die einzige Art, wie der Volksglaube ſich denken kann, daß die Seele fortdaure. Denn die Lehre, daß die Abgeſchiedenen ſelig bei dem Oſiris leben, war erſt die Lehre eines weiter entwickelten Bewußtſeyns, nicht mythologiſche, ſondern prieſterliche Doktrin. Der Indier dagegen betrachtet die Seelenwanderung — die Rückkehr in die materielle Welt — als ein Unglück, doch als ein überwindliches, allerdings nicht durch ſogenannte verdienſtliche Werke oder bloß äußerliche religiöſe Handlungen überwindliches, wohl aber glaubt er es abwendbar dadurch, daß das menſchliche Weſen hier ſchon die Einheit in Gott ſucht und erworben hat, und der äußeren Welt der zertrennten und durch ihre Spannung die materielle Erſcheinung hervorbringenden Potenzen zuvor geſtorben iſt. Ein wahrhaft ewiges Heil, ein Ort des dauernden Bleibens, kann nach indiſcher Lehre nur durch völlige Sinnen- und Weltbeſiegung, durch Verzichtleiſtung auf jede andere Belohnung, als die, der Gottheit zu gefallen, ſich ihr zu nähern und ſich endlich mit ihr zu vereinigen, erworben werden. Wer mit Gott wahrhaft vereint iſt, lehren die Vedas, kommt nicht wieder. Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, ſagt Kriſchna in einer von F. Schlegel überſetzten Stelle der Bhagwatgita,

> Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, die vergänglich, der Leiden Haus,
> Wer mich erreichte noch zurück, doch am Ziele der Vollkommenheit.
> Wiederkehrender Art ſind aus Brama die Welten all

(Der bloße Brama iſt nur der Urheber der Welt der Erſcheinungen, das Princip der materiellen Welt, in der Seelenwanderung ſtattfindet)

> Wer mich erreicht, iſt der fernern Geburt befreit.

Der indiſche Moment iſt der Moment des Zergehens des Materiellen der Mythologie, die in dem griechiſchen Bewußtſeyn gleichſam ihre Wiedererſtehung, ihre Palingeneſie feiert. Aegyptiſche, indiſche, griechiſche Mythologie verhalten ſich zueinander, wie Leib, Seele, Geiſt. Die ägyptiſchen Götter ſind leibliche, körperliche, die indiſchen ſind geiſterhafte, geſpenſtige Weſen (Uebergang in eine höhere Welt), die griechiſchen als dritter Moment ſind geiſtig-leibliche Weſen; ſie ſind leiblich, aber zugleich geiſtig verklärt: wie nach der chriſtlichen Vorſtellung die Leiber der Auferſtehung σώματα πνευματικά.

Hat der Naturproceß (und im mythologiſchen Proceß wiederholt ſich nur der allgemeine Naturproceß), hat dieſer einmal den Menſchen erreicht, ſo ſind nur noch die drei Momente möglich: 1) der Menſch in ſeiner leiblichen Erſcheinung — dieſer (der leiblichen Erſcheinung) iſt das Bewußtſeyn in der ägyptiſchen Mythologie noch ganz hingegeben, daher jenes religiöſe Streben nach Erhaltung, ſelbſt des entſeelten Leibs —; 2) der Menſch im Zuſtand der *Seele* — der immateriellen Einheit, wenn die materielle zergangen iſt —. Hier tritt der Gegenſatz von Seligkeit und Unſeligkeit ein, je nachdem der Menſch im Zuſtand der Seele Ruhe zu finden vermag, oder in die materielle Welt zurückverlangt. Der dritte mögliche Moment iſt, wo die immaterielle Einheit verklärend in die materielle wieder eintritt, und auf dieſe Art ein erſt ewig bleibender und vollendeter Zuſtand erreicht wird. Unter den drei Mythologien iſt die indiſche Mythologie inſofern die vorzugsweiſe unſelige, als ſie in einem mittleren und inſofern unentſchiedenen Zuſtand iſt. Nehmen wir dazu den im indiſchen Weſen ſeit alter Zeit liegenden Samen einer andern, der Mythologie ebenfalls auf gewiſſe Weiſe entgegengeſetzten, aber zugleich relativ *materielleren* Religion, der buddiſtiſchen, ſo begreifen wir, wie dieſe in der Stille lange Zeit in Indien gehegt, dennoch von der zarten, vom Materiellen abgewendeten Sinnesart Indiens mit Erſchrecken, ja mit einer Art von Wuth zurück und ausgeſtoßen werden mußte, ſobald ſie ſich zum ſelbſtändigen Gewächs zu entfalten anfing und das ſeelenvolle indiſche Weſen zu verdrängen drohte. Indeß wie tief der Buddismus im indiſchen Weſen gelegen, möchte daraus abzunehmen ſeyn, daß ſelbſt nach deſſen gewaltſamer Vertreibung aus ſeinem Heimathland noch immer zahlreiche Indier zu der vertriebenen Lehre ſich hingezogen fühlen. Ein eigner Anblick muß es ſeyn, an den ſteilen, faſt unerklimmbaren Anhöhen Tibets Pilgrime aus Benares, der Braminenſtadt, vermiſcht mit Pilgrimen aus Ceylon (dem Buddiſtenland) zu ſehen, wie ſie die Berge Tibets erſteigen, um in der ſichtbaren Gegenwart deſſelben Gottes, den ihre Voreltern aus ihrem Vaterlande vertrieben haben, Vergebung der Sünden, das Heil ihrer Seelen und einigen Troſt ihres mühſeligen und zerſtörten Lebens zu finden.

Was den Indier in Religion und Philoſophie wie in bildender Kunſt und Poeſie auszeichnet, iſt die *Seele*. Was ihm fehlt, und was einen großen Theil der Mängel ſeines Weſens — möge es nun von der theoretiſchen oder von der praktiſchen Seite betrachtet werden — erklärt: was ihm fehlt, iſt der *Geiſt* der Griechen. — Die griechiſche Mythologie erweiſt ſich ſchon dadurch unter den letzten und vollſtändigen Mythologien als dem dritten Moment entſprechend, daß ſie das *erſte* Moment, das ägyptiſche, wieder aufnimmt, d. h. daß ſie den realen Gott nicht wie das indiſche Bewußtſeyn aufgibt, ſondern im Auseinandergehen feſthält.

Ehe ich darauf weiter eingehe, will ich nur zur Beſeitigung möglichen Mißverſtandes bemerken, daß die Folge, in welche wir ägyptiſche, indiſche und helleniſche Mythologie ſetzen, nicht etwa ſo zu verſtehen iſt, als wäre die erſte in die zweite, die zweite in die dritte *übergegangen*. Die helleniſche mußte gleich als helleniſche anfangen; ſie iſt in ihrer Art ſo urſprünglich als die ägyptiſche und die indiſche, obgleich ſie durch Feſthalten am realen Princip, das der indiſchen ganz verloren geht, wieder zur ägyptiſchen zurückbiegt. Aber eben dadurch bewährt ſie ſich als *dritte* in der Folge; denn der dritte Begriff iſt immer Rückkehr zum erſten oder nimmt dieſen wieder auf. Dieß läßt ſich ſelbſt an den gemeinen Kategorien nachweiſen, z. B. Einheit, Vielheit, Allheit. In der Allheit macht ſich die Vielheit wieder zur Einheit — oder, um auf unſere früheren Begriffe zurückzuſehen, ſo war die Folge dieſe: a) das Unbegrenzte, der Beſtimmung Bedürftige, b) das Begrenzende oder Beſtimmende, in dem nichts Unbeſtimmtes, d. h. keine Potenz iſt, das eben, um das Beſtimmende zu ſeyn, reiner Actus ſeyn muß. Aber das Dritte iſt das ſich ſelbſt Beſtimmende, das alſo zugleich das der Beſtimmung Bedürftige in ſich ſchließt. Oder in einem anderen Ausdruck iſt die Folge dieſe: a) reines Seynkönnen, b) reines Seyn, c) als Seyn geſetztes Seynkönnen. Das Dritte iſt nicht das Erſte, aber es iſt wieder *was* das Erſte. So iſt die ägyptiſche Mythologie in Bezug auf die indiſche noch Einheit, die indiſche in Bezug auf die ägyptiſche völliges Auseinandergehen, die griechiſche iſt die im Auseinandergehen ſich wiederherſtellende, eben darum nun als ſolche geſetzte, beſonnene, geiſtige Einheit. In der griechiſchen Mythologie iſt ein Rückgang zum Materiellen, aber ſo, wie das chriſtliche Dogma von dem ſeligen oder unſeligen Zuſtand der immateriellen Exiſtenz nach dem Tode ins Materielle zurückgeht, indem ſie eine geiſtige Palingeneſie oder Wiederauferſtehung des Materiellen behauptet. Die griechiſche Mythologie ſetzt aber die Momente, deren Einheit ſie iſt, in ſich ſelbſt, nicht außer ſich, hiſtoriſch, voraus. Hieraus folgt, daß wir auch mit der griechiſchen Mythologie wieder von vorn anfangen, d. h. auf jene allgemeine Vergangenheit zurückgehen müſſen, die ihr mit der ägyptiſchen und indiſchen gemein iſt. Dieſer Moment iſt der, den wir in der allgemeinen Entwicklung ſchon durch den Begriff des Kronos bezeichnet haben, wo indeß bemerkt wurde, daß Kronos hier noch nicht den ſpeciell griechiſchen Gott bedeute, ſondern nur der von uns gewählte allgemeine Name für den noch immer unüberwundenen, aufrechtſtehenden realen Gott ſey.

Auf Kronos müſſen wir in der griechiſchen Mythologie zurückgehen; denn Kybele, die wir als Urania in der höheren Potenz, als Uebergang von Kronos zur letzten Entfaltung in unſerer allgemeinen Entwicklung dazwiſchen geſtellt, Kybele als dieſe beſondere Geſtalt iſt nicht urſprünglich helleniſch, ſondern ſpäter, erſt nach Heſiodos, in die griechiſche Mythologie eingeſchaltet oder aufgenommen worden. Indem wir nun mit der griechiſchen Mythologie wieder bis auf den Kronos zurückgehen, ſo iſt auch hier das erſtemal von dem helleniſchen Kronos als ſolchen die Rede; hier kommen zuerſt die beſonderen Beſtimmungen in Betracht, unter denen dieſer übrigens allgemeine Gott in der griechiſchen Göttergeſchichte vorkommt.

In dieſer alſo erzeugt Kronos mit Rheia (Rhea) — am wahrſcheinlichſten abzuleiten von ῥέειν, ῥεῖν, fluere, movere — Rhea iſt das in Kronos ſchon beweglich zu werden anfangende Bewußtſeyn — mit dieſer alſo erzeugt er die drei Söhne, Aides, Poſeidaon, Zeus. Allein er vergönnt dieſen Söhnen nicht ſogleich ans Licht zu treten, und verſchlingt ſie immer wieder, oder hält ſie in ſich verſchlungen. Doch davon nachher. Denn vor allem kommt es darauf an, die Natur oder den Begriff jeder dieſer drei Perſönlichkeiten zu beſtimmen. Wegen Aides nun haben wir wohl keinen Widerſpruch zu beſorgen, wenn wir ſagen, er ſey der Kronos im Kronos, die rein negative Seite des Kronos, das ſchlechterdings ſich Verſagende, jeder Ueberwindung, alſo auch jeder Bewegung, jedem Fortgang ſich Widerſetzende im Kronos.

Agamemnon im neunten Buch der Ilias[1] ſagt in Bezug auf den zürnenden Achilles:

> Zähm' er ſich! Aides iſt unbeugſam und unerſättlich,
> Aber den Sterblichen auch der Verhaßteſte unter den Göttern:

ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος. Das erſte Wort: beim Scholiaſten = ἀγοήτευτος, nicht zu beſchwören, nicht mit Worten zu begütigen — ſowie nicht mit Gewalt (ἀδάμαστος). Dieß geht auf das Unerbittliche des Hades im Hinwegraffen der Sterblichen. Aber dieſer Begriff der Strenge haftet an ihm von ſeinem Urſprung her, wie er daher auch ſchon in der Theogonie des Heſiodos gleich das Prädicat des Unbarmherzigen (νηλεὲς ἦτορ ἔχων) erhält. Zum Gott der Unterwelt wird er aber erſt; denn man könnte den Namen Aides, welcher wörtlich den Unſichtbaren bedeutet, zwar auch davon erklären, daß er den Aufſchluß verweigert, central, unſichtbar bleiben, nicht peripheriſch, nicht gegen den höheren Gott äußerlich werden will; allein alle Götter der Theogonie werden ſchon gleich bei der erſten Erſcheinung nach dem benannt, wozu ſie ſich in der Folge oder am Ende beſtimmen. Nun iſt es aber eben dem Kronos beſtimmt, aus dem Realen wieder in das Innere, ins Verborgene zurückzutreten. So heißt denn alſo eben das Negative im Kronos, d. h. das, dem beſtimmt iſt, in der Folge überwunden, in die Verborgenheit und ins Unſichtbare (τὸ ἀειδές) zurückgeſetzt zu werden, dieſes heißt ſchon jetzt Aides; es wird ja auch ſogleich beigefügt, daß er zur wirklichen Geburt nicht komme, d. h. daß dieſe Perſönlichkeit in der That noch nicht als Aides geſetzt werde. Er heißt Aides als der unſichtbar ſeyn wird, nicht als der es ſchon iſt, und eben weil er es noch nicht iſt, heißt er auch der Unbarmherzige; denn als der wirklich Aides gewordene, der alſo dem Höheren Raum gegeben, iſt er vielmehr, wie wir in der Folge ſehen werden, der gute, der freundliche, weitherzige Gott. Bis jetzt alſo iſt der, welcher in der Folge der Unſichtbare, der Verborgene ſeyn wird, noch gegenwärtig, er beſteht und behauptet ſich noch als realer Gott. Er iſt, was in der ägyptiſchen Mythologie Typhon iſt, den die Griechen ja oft genug auch Hades nennen.

---

[1] v. 158. 159.

Solang dieſer Gott noch wirkend, gegenwärtig, nicht als Aides (oder zuſammengezogen Hades) geſetzt iſt, ſo lange verſagt er ſich der Umwendung ins Geiſtige, und demnach zunächſt der Materialiſirung; denn um ins Geiſtige umgewendet zu werden, muß er vorerſt dem höheren Gott zur Materie werden. Noch alſo — ſolange er nicht als Aides geſetzt iſt — läßt er ſich nicht als Materie des höheren Gottes behandeln. Dagegen iſt nun Poſeidaon, oder zuſammengezogen Poſeidon, ebenfalls Kronos, aber inwiefern er der höheren Potenz ſchon zur Materie geworden, ſich ihr materialiſirt hat. Sie ſehen, wie allmählich an dem realen Gott ſelbſt die Wirkungen der drei formellen Potenzen hervortreten, wodurch eben die materielle Göttervielheit entſteht. An dem realen Gott, d. h. an Kronos, iſt Aides eben der Kronos als ſolcher, Poſeidon iſt die an ihm durch die zweite Potenz geſetzte Beſtimmung oder Geneigtheit ſich zu materialiſiren. Es wäre unnöthig, wenn man ſich wegen dieſer Erklärung des Poſeidon auf eine von manchen verſuchte Etymologie des Namens aus dem Syriſchen berufen wollte, wornach Poſeidon der Weite oder ſoviel wie expansus bedeuten würde. Eine helleniſche Etymologie iſt in der That bis jetzt nicht ausgemittelt. Sicherer indeß könnte man ſich auf jenes Attribut des Poſeidon berufen, das ſchon Homer ihm beilegt, εὐρυσθενής, der weit, mit großer Macht ſich Ausbreitende. Von der bildenden Kunſt wird er ſtets mit weiter, breiter Bruſt vorgeſtellt. Das gleiche Prädicat werden wir auch in der Folge finden als andeutend den Moment der Expanſion, der Materialiſirung. Allein das ganze Weſen, die ganze Natur des Gottes ſpricht für unſere Anſicht. Poſeidons Weſen iſt das blinde, ſeiner ſelbſt nicht mächtige Wellen und Auseinanderfahren. Denn er iſt ſchon von dem höheren Gott getrieben, ohne doch in ſich ſelbſt gekehrt zu ſeyn. Daß er als Gott des feuchten Elements vorgeſtellt wird, beruht darauf, daß das Waſſer überhaupt der erſte materielle Ausdruck jener Wolluſt der Natur iſt, die ſie empfindet, indem ſie Natur wird, indem ſie aus der urſprünglichen Spannung heraustritt, die Strenge in ihr nachläßt, die Starrheit ſich erweicht. Schon jene erſte Katabole, die durch Urania bezeichnet iſt, war von der Erſcheinung des Waſſers begleitet; in den ſyriſchen Religionen wurde jene erſte Natur, dieſe älteſte Naturgottheit ausdrücklich als Waſſer-, als Fiſchgöttin verehrt; in Babylon taucht jeden Morgen der Fiſchgott Oannes aus dem Meere auf, um bürgerliche Sitte, Geſetz und Wiſſenſchaft (nach dem erſten, noch wilden nomadiſchen Zuſtand) zu lehren. Poſeidon iſt im Materiellen, was Dionyſos im Formellen oder als Urſache iſt. Dionyſos heißt aber Herr der feuchten Natur (κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως)[1]. Ebenſo iſt der ägyptiſche Oſiris die das Feuchte verurſachende Potenz (ἡ ὑγροποιὸς ἀρχὴ καὶ δύναμις)[2] und eben dadurch Urſache aller Erzeugung, und darum muß die dem Dionyſos im Materiellen entſprechende Gottheit Poſeidon ſeyn. Doch iſt damit nur Eine Seite des Poſeidon erklärt, denn Poſeidon iſt nicht der Gott des feuchten Elements überhaupt, ſondern des wilden Meers. Das Feuchte, Flüſſige in ihm kommt von der höheren Potenz, von Dionyſos; aber das Wilde, Bittre, Salzige iſt das Kroniſche in ihm, denn er iſt nur der erweichte, gleichſam flüſſig gewordene Kronos, deſſen Unmuth und bittre Empfindung beim Gefühl der Ueberwindung ſich dem Meere mittheilt, weßhalb denn, unſtreitig in gewiſſen Myſterienlehren, wie Plutarch anführt, das Meer die Thräne des Kronos (*Κρόνου δάκρυον*) genannt wurde[3], unendlich tiefſinniger, als eine flache Phyſik, die alles in der Natur als ein bloß

---

[1] Plut. de Isid. et Osir. c. 34 und 35.

[2] ibid. c. 33.

[3] ibid. c. 32, wo es Plutarch als Spruch der Pythagoreer anführt. Ebendaſelbſt ſagt er von den ägyptiſchen Prieſtern, daß ſie das Meer verabſcheuen und das Salz, welches ſie Schaum des Typhon nennen.

Aeußerliches anſieht, oder eine geiſtesarme Philoſophie ſich vorſtellt, welche in der Natur keine innern Vorgänge, ſondern nur die leere Aufeinanderfolge von Begriffen zu vernehmen vermag. Alle Qualität in der Natur hat nur Bedeutung, inwiefern ſie ſelbſt urſprünglich Empfindung iſt. Die Qualitäten der Dinge laſſen ſich nicht mechaniſch, äußerlich, ſie laſſen ſich nur aus urſprünglichen Eindrücken erklären, die das Weſen der Natur ſelbſt in der Schöpfung erhielt. Wer kann ſich denken, daß der Schwefel, der ſinkende Dunſt der Schwaden und der flüchtigen Metalle, oder die unerklärbare Bitterkeit des Meeres nur Folge einer bloß zufälligen, chemiſchen Miſchung ſey? Sind jene Subſtanzen nicht offenbar Kinder des Schreckens, der Angſt, des Unmuths, der Verzweiflung? Doch ich kehre zu Poſeidon zurück. Das Unluſtige, Unmuthige ſeines Weſens, das ſich bei Poſeidon ſelbſt noch in der Ilias durchgängig zeigt, iſt nur gleichſam der Nachgeſchmack von jenem urſprünglichen Unmuth, den der ſich überwunden fühlende Kronos empfindet. Aber weder dem Aïdes noch dem Poſeidon wird verſtattet, für ſich zu exiſtiren, ſondern erſt zugleich mit dem Dritten und als untergeordnete Momente deſſelben. Dieſes Dritte iſt auch Kronos, aber der von ſeinem eignen Negativen, wie von der Wirkung der entgegengeſetzten Potenz jetzt gleicherweiſe befreite Gott, der völlig ſeiner ſelbſt mächtiger, ruhiger, über alles herrſchender Verſtand iſt. Denn dieſer wird vorzugsweiſe in Zeus gedacht, wie daraus erhellt, daß in der Ilias das beſtändige Beiwort des Zeus μητίετα iſt, und wenn ein Mann aufs Höchſte gelobt werden ſoll, von ihm geſagt wird, er ſey Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος, dem Zeus an Verſtand gleich; ich erinnere noch außerdem an den königlichen Verſtand (νοῦς βασιλικός), den Platon dem Zeus ganz beſonders beilegt.

Alſo die unmittelbare Vergangenheit der griechiſchen Mythologie iſt Kronos; aber an dieſem ſelbſt treten als Momente hervor a) das eigentlich Kroniſche, das Negative, dem Geiſtigen Widerſtrebende ſeines Weſens, b) das dem höheren Gott Zugängliche, ſich ihm als Materie Hingebende ſeines Weſens, c) das durch den höheren Gott nun ſchon in ſich gekehrte, alſo ſeiner ſelbſt vollkommen mächtige Weſen des realen Gottes. Indem das griechiſche Bewußtſeyn ſich nicht eher entſchließt oder ausſchließt, als in der Totalität dieſer Momente, treten an die Stelle des Kronos die Götter 1) Aides, der ſchon ſeinem Begriff nach Vergangenheit iſt, 2) Poſeidon, der aber inſofern, als er erſt mit Zeus, d. h. dem völlig überwundenen Kronos, hervortritt, nicht mehr der abſolute, ſondern ſchon der dem beſonnenen Gott untergeordnete Poſeidon iſt, und nicht mehr als der erſcheint, der er geweſen ſeyn würde, wenn ihm für ſich hervorzutreten verſtattet worden wäre. Er erſcheint im mythologiſchen Bewußtſeyn nur als Sohn des ſchon überwundenen, zum Aides gewordenen Kronos, d. h. inwiefern auch das Höhere (Zeus) ſchon geſetzt iſt, alſo er erſcheint nur als Uebergangsmoment, was er ſeiner Natur nach iſt. Es läßt ſich nachweiſen, daß auch das helleniſche Bewußtſeyn poſeidoniſchen Anwandlungen ausgeſetzt war, und die myſteriöſe Mythologie bewahrt ſelbſt Erinnerungen daran; ſie ſpricht von gewiſſen Zumuthungen, die Poſeidon der Demeter, d. h., wie wir in der Folge hören werden, dem mythologiſchen Bewußtſeyn gemacht, die aber dieſe zürnend zurückgewieſen — ſo ſind unſtreitig jene wunderbaren Sagen zu erklären, die uns Pauſanias im Buch über Arkadien berichtet und auf die wir uns hier nicht weiter einlaſſen können. In jener Zeit der kroniſchen Unentſchiedenheit, da noch keiner dieſer Götter das Licht erblickt, iſt Demeter als Gattin des Poſeidon dargeſtellt, aber ſie weigert ſich ihm ſich hinzugeben, und erſcheint ſpäter, wie wir in der Folge ſehen werden, in ganz andern Verhältniſſen. Auch dadurch erſcheint Poſeidon unter Zeus Herrſchaft als ein bloßer Moment der Vergangenheit, daß er in die Göttergeſchichte nicht weiter eingreift. Heſiodos gibt ihm nur einen einzigen Sohn, den Triton, von welchem man faſt zweifelhaft ſeyn könnte, ob er für einen Gott zu halten ſey, wenn ihn nicht Heſiodos ausdrücklich einen gewaltigen Gott (δεινὸς θεός) nennte; denn in Poſeidon ſelbſt, wie in dieſem und ſeinen andern mit ſterblichen Müttern erzeugten, alſo halbgöttlichen Söhnen iſt noch das Wilde der Kronosnatur zu erkennen. Aber auch dieſer Gott Triton iſt nur ein Gott der vergangenen Zeit, der unter den eigentlichen Zeusgöttern niemals erſcheint — ausdrücklich ſagt Heſiodos, daß er ſtets bei der Mutter Amphitrite und dem königlichen Vater in den goldnen Gemächern im Grunde des Meeres wohne. Unter den drei Göttern iſt alſo Zeus der einzige gegenwärtige, d. h. der einzige ſtehenbleibende, während Aides und Poſeidon bloße Momente der Vergangenheit ſind. Aber das griechiſche Bewußtſeyn hat alle Momente treu bewahrt, ohne ſich einem derſelben ausſchließlich hinzugeben. Die drei Götter ſind nur der auseinander gegangene Kronos, ſowie Kronos nur der Gott, der ſtatt ihrer war. Nur die drei ſind dem ganzen Kronos gleich: nicht Aides, denn er kann nur Aides werden, inwiefern er ſich als Zeus ſetzt; nicht Zeus allein, denn nur durch das Aides-Werden, d. h. nur indem er das Negative von ſich als Vergangenheit ſetzt und bewahrt, und ebenſo das blinde Hingeben an den höheren Gott, das Poſeidoniſche in ſich zur Vergangenheit macht, ſetzt ſich Kronos ſelbſt als Zeus. Zeus iſt nicht der Sohn des abſoluten, ſondern nur des zugleich Aides gewordenen Kronos. Eigentlich iſt es nur Ein Gott, der nach unten Aides, in der Mitte Poſeidon, nach oben Zeus iſt. Zeus iſt nur die der Gegenwart zugekehrte Seite des Aides, Aides nur die der Vergangenheit zugekehrte Seite des Zeus, daher er auch ſelbſt Zeus, nur der unterirdiſche Zeus — Jupiter Stygius — heißt. Obgleich alſo Zeus der höchſte, kann er ſich doch von den andern nicht trennen. Er iſt nur, inwiefern auch Aides iſt, d. h. inwiefern das Negative des Kronos überwunden. Zeus iſt nicht etwa der Ueberwinder des Kronos in dem Sinne, wie Dionyſos der Ueberwinder des materialen Gottes iſt, er iſt nicht der, durch welchen, ſondern in welchem Kronos überwunden, d. h. zugleich zu Aides geworden iſt. Aus dieſem Grunde entſtehen ſie doch eigentlich nur zugleich. Zwar wird ein Unterſchied des Alters gemacht, und Zeus heißt in Bezug auf Poſeidon und Aides der ältere, aber nur inſofern, als er doch beiden erſt zum Licht, zum geſchiedenen, beſonderen Daſeyn verholfen hat; obgleich in der Theogonie das jüngſte der Kronoskinder, iſt er doch bei Homer darum der älteſte, weil er der erſte aus der Verſchlungenheit entkommt, in welcher Kronos die andern erhält, d. h. weil erſt mit ihm Kronos in dieſer Dreiheit auseinander tritt; darum heißt er „eher gezeugt und höherer Weisheit"[1].

---

[1] Theog. v. 478, vgl. Iliad. 13, 355.

Weil die drei Kronosſöhne ſich alle gegenſeitig vorausſetzen, denn Kronos iſt nur Aides, inwiefern zugleich Zeus, und er iſt nur Zeus, inwiefern zugleich Aides — weil alle drei Momente im griechiſchen Bewußtſeyn gleiches Gewicht haben: ſo konnte zwiſchen den drei Göttern keine zeitliche, ſondern nur eine räumliche Unterſcheidung eintreten. Jeder der Götter erhält eine eigne Region, die er beherrſcht. Aides erhält zur Behauſung das leere Dunkel (ζόφον ἠερόεντα), die Unterwelt, die Tiefe, vor der ſelbſt graut den Göttern; denn könnte ſich dieſe wieder erheben, ſo würden ſie alle wieder vernichtet und verzehrt, ihr Daſeyn beruht nur auf dem Unſichtbargeworden- oder Untergegangenſeyn deſſen, was jetzt nur noch in der Tiefe iſt. Ihr Graun vor dieſem Verborgenen iſt gleich dem Erſchrecken der ägyptiſchen Götter beim Wiederanblick des Typhon. Poſeidon aber erhält zum Antheil das graue Meer, das Tiefſte von allem Oberirdiſchen, und ſein wildes Herz ſträubt ſich, Zeus Willen ebenſo unbedingt zu gehorchen wie die von Zeus erſt erzeugten Söhne und Töchter, da Er vielmehr auf gleicher Linie mit ihm ſteht, gleicher Herkunft mit ihm ſich rühmt; dennoch gibt er wohlgemeintem Zureden nach, und fügt ſich in die Unterordnung, welche übrigens die Gleichzeitigkeit nicht aufhebt. Ganz deutlich iſt dieſes Verhältniß in dem fünfzehnten Buch der Ilias, in der Stelle, wo Iris, Zeus Botin, ihm folgende Botſchaft bringt:

> Ausruhn heißt er dich jetzo von Kampf und Waffenentſcheidung,
> Und hingehn in die Schaar der Unſterblichen, oder zur Meerflut.
> Wenn du nicht das Gebot ihm beſchleunigeſt, ſondern verachteſt,
> Selber droht er ſodann, zu ſchrecklichem Kampfe gerüſtet,
> Wider dich herzukommen; doch warnet er dich, zu vermeiden
> Seinen Arm; denn er dünkt ſich weit erhabner an Stärke,
> Aelter auch an Geburt; und nichts doch achtet dein Herz es,
> Gleich dich ihm zu wähnen, vor dem auch anderen grauet

Darauf antwortet Poſeidon unmuthig:

> Traun das heißt, wie mächtig er ſey, hochmüthig geredet:
> Mir, der an Würd' ihm gleicht, mit Gewalt den Willen zu hemmen.
> Denn wir ſind drei Brüder, die Kronos zeugte mit Rhea:
> Zeus, ich ſelbſt und Aïs, der unterirdiſche König.
> Dreifach theilte ſich alles, und jeglichem ward von der Herrſchaft:
> — — — — — — — — — — — — —

Aber die Erd' iſt allen gemein und der hohe Olympos.
Nimmer folg' ich demnach Zeus Fügungen; ſondern geruhig
Bleib' er, wie ſtark er auch iſt, in ſeinem beſchiedenen Drittheil.
u. ſ. w.[1] (Nach Voß.)

Aus eben dieſer Stelle erhellt alſo zugleich, daß die Erde als allen Göttern gemein betrachtet wird, denn ſie iſt das, was ſie zugleich ſcheidet und verbindet. Ebenſo der hohe Olymp als Verſammlungsplatz iſt allen gemein. Aber Zeus iſt der im Aether Wohnende (Ζεὺς *αἰθέρι ναίων*), weil der ganz Geiſtige, dem der weite Himmel (οὐρανὸς εὐρύς), das ganz Ueberirdiſche, ausſchließlich angehört.

Indem ich nun aber die griechiſche Mythologie mit Zeus anfangen laſſe, werden Sie natürlich fragen: war denn zuvor nichts im griechiſchen Bewußtſeyn, keine andern mythologiſchen Vorſtellungen? Auf dieſe Frage: ja und nein, je nachdem man es verſteht. Das griechiſche Bewußtſeyn war bei dem ganzen mythologiſchen Proceß hergekommen, mit ihm, daß ich ſo ſage, groß gewachſen. Alle früheren Momente, durch die wir das mythologiſche Bewußtſeyn hindurch verfolgt haben, ſind in dem Bewußtſeyn des Griechen niedergelegt, um erſt in dieſem zu ihrer vollkommenen Entfaltung und Auseinanderſetzung zu gelangen. Dieſer Stoff iſt dem griechiſchen Bewußtſeyn gleichſam überliefert, und dieſer ſchreibt ſich noch von dem Proceß her. Wir ſahen dieſen Proceß in ſeiner ganzen Gewalt noch im ägyptiſchen Bewußtſeyn, aber das indiſche ſchon ſucht Befreiung von ihm; in das indiſche Bewußtſeyn fällt das Zergehen der materiellen Einheit, das Auseinandergehen der Potenzen, auf deren Einheit und Zuſammenhaltung bis dahin der Proceß beruhte; aber dieſes Auseinandergehen ſelbſt iſt nur Uebergang. Durch das Zergehen der materiellen Einheit war das freie Zurückgehen auf dieſelbe vermittelt, und dieſes freie Zurückgehen fällt in das griechiſche Bewußtſeyn, dem zwar der Stoff, aber durch den vorhergehenden Moment als ein nun ſchon das Bewußtſeyn freilaſſender, überliefert iſt, den es nun eben darum als Gegenſtand völlig freier und beſonnener Auseinanderſetzung hat. Der Stoff der griechiſchen Mythologie gehört noch dem Proceß und inſofern der Nothwendigkeit an, die Entfaltung deſſelben iſt das völlig freie Erzeugniß des beſonnenen, des Stoffes mächtig gewordenen Bewußtſeyns. Darin liegt der Grund des Poetiſchen, das die griechiſche Göttergeſchichte von allen früheren Götterlehren unterſcheidet. Wir würden *dieſen* Ausgang des Proceſſes ſchon als nothwendig folgend aus den früheren Momenten behaupten müſſen. Auf die zwangvolle Einheit, in welcher die Potenzen im ägyptiſchen Bewußtſeyn gehalten waren, folgte das Zergehen der Einheit im indiſchen. Beiden kann nur wieder die Einheit, aber die freie, mit Bewußtſeyn wiederhergeſtellte Einheit folgen.

---

[1] V. 174 ff.

Sie könnten mich hier fragen, wie es kommt, daß in dieſer Aufeinanderfolge je dem folgenden Volk gleichſam zu gut kommt, was in dem vorhergehenden geſetzt war. Woher dieſe Verkettung, dieſe ſolidariſche Verknüpfung der Völker, nach der jedes folgende den Proceß da aufnimmt, wo er im vorhergehenden ſtehen geblieben, jedes folgende nur die Rolle übernimmt, die ihm durch das vorhergehende entweder überhaupt oder zunächſt übrig gelaſſen iſt. Hierauf gibt es keine Antwort als: dieß eben iſt die Ordnung, das Geſetz, die Verſehung des Proceſſes, für welche die getrennten Völker doch nur die Eine Menſchheit ſind, in der ſich ein großes Schickſal vollziehen ſoll. Dem Streben nach Befreiung kann nur das *Freiſeyn*, dem Streben nach Erlöſung nur das Erlöſtſeyn folgen. Wir könnten ſagen, das indiſche Volk iſt zum Opfer für das griechiſche geworden, dem es am nächſten ſteht. Das griechiſche Volk fängt mit dem Freiſeyn gegen die Potenzen erſt an, zu welchem das indiſche nicht ohne Kampf gelangt. Darum kann es mit Freiheit auf das Materielle zurückgehen, dem ſich das indiſche erſt entwindet. Uebrigens iſt damit nicht die Möglichkeit ausgeſchloſſen, daß im griechiſchen Bewußtſeyn ſelbſt vorausgehend dem Moment der völlig freien Auseinanderſetzung ein dem indiſchen ähnlicher, paralleler Moment ſich nachweiſen laſſe, von welchem jedoch das griechiſche Bewußtſeyn aufs Materielle zurückging, während das indiſche in jener Abwendung vom Materiellen verblieb. Ueberhaupt, wenn die griechiſche Mythologie nicht erſt ägyptiſch-indiſche war, noch aus einer von dieſen entſtanden, ſo iſt nichtsdeſtoweniger vorauszuſetzen, daß jenen Mythologien entſprechende Momente auch im griechiſchen Bewußtſeyn waren. (Die Pelasger Nomaden. Moment des Zabismus[1]).

Wir könnten uns, was die Freiheit des griechiſchen Bewußtſeyns betrifft, auch vorläufig ſchon auf das *ganz andere*, nämlich nicht mehr blinde, ſondern freie Verhältniß berufen, das der Hellene zu den Göttern hat, ein Verhältniß, wie es ſich beſonders in Homeros erkennen läßt, und das ein ganz anderes iſt, als in welchem wir den Aegypter und ſelbſt den Indier und jedes der vorgriechiſchen Völker zu ſeinen Göttern ſehen. Aber es ſtimmt mit dieſer Behauptung eines freien, *inſofern*, wenn man will, im weiteſten Sinn poetiſchen Entſtehens der griechiſchen Göttergeſchichte — eines poetiſchen Entſtehens nicht dem Stoff, ſondern der Form nach — es ſtimmt damit auch alles überein, was ſich über den Urſprung der helleniſchen Göttergeſchichte noch allerdings hiſtoriſch ausmitteln läßt. Ich erinnere hier wieder an das, was Herodotos in einer freilich bis jetzt wenig begriffenen Stelle von dem Gemüthszuſtand der Pelasger, d. h. der Urhellenen, ſagt, daß ſie zwar nämlich Götter gekannt, aber nicht *die Namen unterſchieden haben*[2]. Hier haben wir ja alſo jenen Zuſtand, in dem die Götter der ſpäteren Theogonie noch chaotiſch, bloß materiell, dem Stoff nach, vorhanden waren, den Zuſtand, der im pelasgiſchen, vorhelleniſchen Bewußtſeyn der Zeit der Auseinanderſetzung, Scheidung und Sonderung dieſer Götter vorausgegangen war. Durch dieſe oder mit dieſer Scheidung traten die Hellenen erſt als Hellenen hervor ins geſchichtliche Leben; als Pelasger waren ſie noch ein Theil der vorgeſchichtlichen Menſchheit, der bewahrt wurde, bis ſein Moment gekommen war, und, ſolang unentſchieden, zwar die Götter dem Stoff nach, aber nicht ausgeſprochen, in ſeinem Bewußtſeyn trug. Wir ſehen aus jener Schilderung des Herodotos, wie gleichſam die ganze mythologiſche Vergangenheit auf das Bewußtſeyn der Pelasger drückt und ſie ſtumm macht, bis der Augenblick kommt, wo ſie dieſe Vergangenheit, zu welcher ſie materiell nichts mehr hinzuzufügen haben, als Gegenſtand freier Auseinanderſetzung *begreifen* und zu dieſer ſich entſchließen.

---

[1] Vgl. die Schrift von Dorfmüller: de primordiis Graeciae, p. 35.

[2] Lib. II, 52.

Nicht weniger ſprechend iſt in dieſer Beziehung die ſchon in der erſten allgemeinen Einleitung[1] beſprochene Stelle des Herodotos, wo er von den beiden Dichtern, dem Heſiodos und Homeros, ſagt: Dieſe ſind es, die den Hellenen ihre Göttergeſchichte gemacht haben. Herodotos beruft ſich bei dieſem Ausſpruch ausdrücklich auf ſeine Nachforſchungen; ihm war es ein großes Anliegen zu wiſſen, wann, wie lang vor ſeiner Zeit die helleniſche Göttergeſchichte entſtanden ſey, und es iſt die Neuheit der griechiſchen Göttergeſchichte, und daß ſie nicht älter ſey als die griechiſche Dichtkunſt überhaupt, für ihn ein Reſultat von höchſter Wichtigkeit. Bekanntlich hat dieſe Stelle des Herodotos zu vielen Erörterungen unter Philologen und Alterthumsforſchern Anlaß gegeben. Der Materie, dem Stoff nach geht die Mythologie in eine zu tiefe Vergangenheit zurück, als daß Heſiodos und Homeros ſie in dieſem Sinn hätten den Hellenen machen können. Die nächſte Aufklärung der Stelle iſt, daß das Hauptgewicht auf das Wort Theogonie gelegt wird. Nicht die Materie der Mythologie, wohl aber dieſe in allen ihren Momenten frei und mit Beſonnenheit auseinandergeſetzte Göttergeſchichte verdanken die Hellenen dem Heſiodos und Homeros. Aber auch dieß kann nicht ſo buchſtäblich verſtanden werden, namentlich was Homeros betrifft; denn wir ſehen dieſen doch nie ausdrücklich mit Göttergeſchichte beſchäftigt, höchſtens gelegenheitlich werden die geſchichtlichen Verhältniſſe der Götter erwähnt, und auch da kommen Beiſpiele vor, wo dieſe Verhältniſſe noch anders erſcheinen als bei Heſiodos, und durch die erhellt, daß die Göttergeſchichte ſelbſt zu ſeiner Zeit noch nicht völlig fixirt, zur vollkommenen Feſtſetzung gelangt war, was eben auch auf Freiheit der Vorſtellung deutet. Eigentlich kann alſo Herodotos nur die Zeit bezeichnen, er kann nur ſagen wollen: die Zeit, welche den Hellenen den Heſiodos und Homeros gab, dieſe gab ihnen auch erſt die vollendete Göttergeſchichte. Erſt als das Bewußtſeyn von dem mythologiſchen Proceß ſich befreite, war überhaupt Poeſie möglich. Darum finden wir eigentliche Poeſie nicht eher als bei den Indiern und Griechen. Bei jenen war die Befreiung vom Proceß nur noch eine negative, aber weder in ihrer Denkart noch in ihrer Poeſie zeigt ſich ſchon jenes poſitivfreie Verhältniß gegen den mythologiſchen Proceß, das wir in den Griechen antreffen. Erſt indem das Bewußtſeyn von der Nothwendigkeit des Proceſſes ſoweit entbunden war, daß es, mit freiem Geiſt auf ihn zurückkehrend, zu den Geſtalten deſſelben in ein völlig freies, d. h. poetiſches Verhältniß kam, konnte die Göttergeſchichte ſo entwickelt hervortreten, als wir ſie in Griechenland finden. Zum Beweis, daß Herodotos vorzugsweiſe die Zeit meint und bezeichnen will, dient die ebenfalls in der früheren Erörterung berührte Parallelſtelle des Heſiodos, der eben daſſelbe, was Herodotos den beiden Dichtern zuſchreibt, daß ſie nämlich die Ehren und Würden unter den Göttern vertheilt, jeden den ihm zukommenden Namen und ſeine Bedeutung zugeſchieden haben, — dem Zeus zuſchreibt, den nach der Beſiegung jener Mächte der Vergangenheit, die in den Titanen dargeſtellt ſind, die Götter zu ihrem Haupt wählen, mit der Berechtigung und Obliegenheit, die Ordnung, die Verhältniſſe, die Würden unter ihnen auszutheilen, was er auch thut — *ὁ δὲ τοῖσιν ἐὺ διεδάσσατο τιμάς* —, faſt mit denſelben Worten, mit denen Herodotos das Gleiche von den beiden Dichtern ſagt. Zeus iſt der eigentliche helleniſche Gott, der Gott, in dem alle Hellenen Eins ſind: *Ζεὺς πανελλήνιος*, der Gott der Hellenen im Gegenſatz von den Pelaſgern. Mit ihm fängt erſt helleniſches Leben und Weſen an.

---

[1] S. 15 ff. des betreffenden Bandes.

Sechsundzwanzigſte Vorleſung.

Nachdem wir zuerſt nur überhaupt den Eingang in die griechiſche Göttergeſchichte geſucht, dann ihre Stellung zu dem Ganzen des mythologiſchen Proceſſes beſtimmt haben, wie werden wir mit der weiteren Entwicklung, mit der eigentlichen *Erklärung* der griechiſchen Mythologie voranzugehen haben? Es iſt bei der helleniſchen Mythologie zu unterſcheiden 1) ihre Eigenthümlichkeit als *Moment* der mythologiſchen Bewegung betrachtet. Hier haben wir ſchon auseinandergeſetzt, daß ſie den Moment darſtellt, wo das Bewußtſeyn bereits ein völlig freies Verhältniß gegen den in ihm zu Ende gekommenen Proceß erlangt hat, und nicht wie das indiſche unter ſchmerzlichen Wehen und fortdauernden Kämpfen ſich von ihm loszureißen ſucht, und eben darum, weil es ſich ſchon frei gegen ihn fühlt, frei auf ihn — in die ganze Materie des Proceſſes, von dem der Indier ſich loszumachen ringt, zurückgehen und es geſtalten kann. Aber eben durch dieſes freie Verhältniß gewinnt die griechiſche Mythologie noch eine andere Seite, daß ſie nämlich 2) zugleich allein auch diejenige Mythologie iſt, welche mit einem vollſtändigen, von Anfang bis zu Ende gehenden und zuſammenhängenden Götterſyſtem ſchließt. Hiedurch tritt ſie über die Einzelheit ihres Moments hinaus, ſie wird zur *allgemeinen* Mythologie, was keine der früheren war, ſie wird zu derjenigen Mythologie, welche erſt eigentlich den vollkommenen Aufſchluß und die Erklärung aller übrigen enthält.

Verlangt man zu wiſſen, wie die griechiſche Mythologie ſich im Leben dargeſtellt, ſo müſſen wir auf Homeros verweiſen, wenn aber die Frage iſt, wie ſie ſich unmittelbar im Bewußtſeyn der Hellenen dargeſtellt, ſo müſſen wir uns an das Gedicht halten, das den Namen des Heſiodos führt, und welches inſofern, als uns Homeros die Mythologie doch nur im Reflex, im Wiederſchein des Lebens zeigt, Heſiodos uns aber eben dieſelbe vorſtellt, wie ſie aus dem früheren Proceß ſich entfaltend unmittelbar ins Bewußtſeyn ſelbſt eintritt, für uns der köſtlichſte Beleg unſerer ganzen Theorie der Mythologie iſt[1].

Unſere Erklärung der griechiſchen Mythologie alſo wird nur dem Gedicht des Heſiodos folgen dürfen. Dieſes hat gleichſam die Arbeit für uns ſchon gethan. Die Theogonie des Heſiodos iſt das Werk der erſten aus der Mythologie ſelbſt hervorgehenden Philoſophie. Es kann nicht meine Abſicht ſeyn, eine ausführliche und noch weniger eine allen Forderungen genügende Erklärung dieſes Gedichts hier zu geben, ein Geſchäft, das außer den philoſophiſchen Principien, die zur Erklärung der Mythologie überhaupt nöthig ſind, zugleich eine Gelehrſamkeit erfordert, die hier jedenfalls nicht an ihrer Stelle wäre.

Die Theogonie des Heſiodos iſt zwar dem Stoff nach das Erzeugniß eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, in welches die Mythologie ſich unmittelbar und unwillkürlich aufſchloß; das Gedicht aber, in welchem dieſes wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn ſich ausſprach, oder wenigſtens das Gedicht in ſeiner jetzigen Geſtalt könnte darum nichtsdeſtoweniger einer von dem Urſprung der Mythologie weiter als Homeros entfernten Zeit angehören [1]. In welche Zeit das jetzt vorhandene Gedicht gehöre, ſcheinen außer den Spuren des von dem homeriſchen in ſo vielen Redensarten abweichenden Sprachgebrauchs — außer dieſen äußeren Kennzeichen eines ſpäteren Urſprungs des Gedichts, wenigſtens in ſeiner jetzigen Abfaſſung, ſcheinen noch andere, mehr innere Merkmale und beſonders im politiſchen und ſittlichen Charakter des Dichters liegende Anzeigen auf ein ſpäteres Zeitalter zu deuten. Dahin gehört, daß er den Königen, welche Homeros noch auf jede Weiſe verherrlicht, ſich abgeneigt beweiſt, und im Gegenſatz des heroiſchen und Heldenlebens, die Süßigkeiten des bürgerlichen Lebens vorzugsweiſe preiſt; daß er die verfängliche Frage über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen, der ungleichen Vertheilung der Reichthümer und der Ehren berührt, was offenbar eine gewiſſe Entwicklung des politiſchen Nachdenkens vorausſetzt. Auch die in dem andern Werk des Dichters (in den ἔργοις) vorkommende Schilderung des goldenen Weltalters allgemeiner Gleichheit und der darauf folgenden immer ſchlimmeren Zeitalter, die ganze Fabel von Prometheus und die düſtere Anſicht des Lebens, mit der dieſe ſchließt und die ſich gleichmäßig über alle Werke des Dichters verbreitet — „Noch tauſend andere Unheile wandern umher unter den Menſchen, voll iſt die Erde von Uebeln, voll auch das Meer" u. ſ. w. — dieß alles gehört zu den Vorzeichen einer Veränderung der Dinge und des allgemeinen Zuſtandes, die in Griechenland durch den Uebergang von der früh entarteten heroiſch-monarchiſchen Verfaſſung in die republicaniſche des ſpäteren erfolgte. Mit dieſem Verfall des monarchiſchen Lebens ging aber auch die eigentliche homeriſche Welt unter, und unſtreitig erhielt mit den andern Gedichten des Heſiodos auch die Theogonie erſt in dieſer Zeit wenigſtens ihre letzte Ausbildung und einen Vorzug vor der homeriſchen Poeſie, die durch die ſpäter hervortretende lyriſche Dichtkunſt und Gymnaſtik vollends in ſolche Vergeſſenheit fiel, daß erſt die ſpäter ſich erhebenden, mit einer Art von monarchiſcher Gewalt wieder bekleideten Volksherrſcher, Solon und die Peiſiſtratiden, die homeriſchen Gedichte wieder ans Licht zogen. Inzwiſchen möchte wohl manches, was zur Differenz zwiſchen Homeros und Heſiodos gerechnet und aus einer Differenz des Zeitalters erklärt wird, auf Rechnung eines urſprünglichen und mit der Exiſtenz der griechiſchen Nation gleichzeitigen Gegenſatzes zu ſetzen ſeyn. Ich meine den Gegenſatz zwiſchen dem doriſchen und joniſchen Princip, der durch die ganze griechiſche Bildung hindurchgeht. Es wird jetzt außer einer eigenthümlichen doriſchen Muſik und Architektur ebenſowohl auch doriſche Sculptur, Poeſie und Philoſophie unterſchieden. Der Charakter der heſiodiſchen Poeſie iſt durchaus doriſch; und ſollte nicht auch in der verſchiedenen Weiſe, wie ſich die Mythologie in Homeros und wie ſie ſich in Heſiodos darſtellte, nur die Grundverſchiedenheit der doriſchen und der joniſchen Auffaſſung überhaupt zu erkennen ſeyn? Wer unmittelbar von Homeros oder den vorzüglich nur der homeriſchen Darſtellung folgenden Schriftſtellern z. B. zu Pindaros kommt, findet ſich nicht wenig überraſcht, hier vieles ganz anders und manches auch zu finden, wovon bei Homeros keine Spur iſt. Auf jeden Fall halte ich die Behauptung feſt, daß die Richtung, welche ſich in Heſiodos zeigt, in ihrer Art ebenſo urſprünglich als die homeriſche iſt. Inzwiſchen iſt es allerdings nicht möglich vor jetzt darüber mich ganz auszuſprechen; denn dazu gehörte, daß ich mich auch über den Homeros, d. h. über die größte, wundervollſte und unbegriffenſte Erſcheinung des Alterthums ausgeſprochen hätte, wozu jetzt noch nicht Zeit iſt. Ich ſuche hier überhaupt vorerſt das Einzelne begreiflich zu machen, und behalte mir das letzte Wort über griechiſche Mythologie und Bildung, welches jene Einzelheiten als erklärte ſchon vorausſetzt, für eine ſpätere Zeit vor.

---

[1] Homeros und Heſiodos waren die Organe, durch welche ſich die Göttergeſchichte ausſprach und zugleich auch fixirte. Denn das Reſultat eines ſo lebendigen Proceſſes mußte frühzeitig rein ausgeſprochen und feſtgeſtellt werden, um ſich nicht neuerdings zu verwirren. Dieß konnte auf zweierlei Art geſchehen: 1) im Leben und im unmittelbaren Bild des neuentſtandenen Lebens — der epiſchen Poeſie, wo die Mythologie nur als weiter entwickeltes Element des ganzen helleniſchen Lebens erſcheint: ſo in Homeros; 2) daß die Mythologie ſelbſt und als ſolche Gegenſtand und bereits als Ganzes (als Syſtem) beabſichtet wurde. Herodotos ſtellt, was die Auseinanderſetzung der Göttergeſchichte betrifft, den Heſiodos mit völlig gleicher Würde neben den Homeros. In beiden vollzog ſich nur die letzte Kriſis des helleniſchen Bewußtſeyns, wiewohl ſie ſich in beiden auf verſchiedene Weiſe darſtellt, in Homeros als Uebergang zum geſchichtlichen Leben, in Heſiodos als Uebergang zur Wiſſenſchaft. Denn dieſe beide waren ausgeſchloſſen, ſolange die Menſchheit jenem inneren Proceſſe unterworfen war

---

[1] Den Augenblick der wiſſenſchaftlichen Beſinnung (unterſchieden von dem Gedicht, in welchem ſie ihren Ausdruck und ihre Ausführung fand) dem Moment der erſten Entſtehung der helleniſchen Mythologie ſehr ferne zu ſetzen, iſt um ſo weniger Grund vorhanden, als wir die Wirkungen dieſer letzten völligen Befreiung in der That nicht zu berechnen vermögen. Dieſer Moment war überhaupt ein wundervoller, und dem in der ganzen Geſchichte der ferneren Bildungen und Entwicklungen keiner wieder an die Seite zu ſetzen iſt. Alles überzeugt uns, daß nach einmal durchbrochener Schranke ſogleich und im raſcheſten Fortſchritt alle Kräfte des helleniſchen Geiſtes mächtig ſich entfalteten, und in jenem erſten Gefühl der Freiheit, während zugleich noch die ganze Kraft, der ganze Impuls der mythologiſchen Bewegung ihnen zu Statten kam, erreichten, was die ſpäter nachkommende Reflexion nur langſam wieder gewinnen konnte. Spuren einer ſehr frühen, mit der letzten mythologiſchen Entwicklung gleichzeitigen, und daher offenbar auch unmittelbar aus dieſer hervorgegangenen Weisheit finden ſich eben bei Heſiodos, aber auch in manchen Erwähnungen Platons. Wohin gehören z. B. jene von Platon oft genug erwähnten *παλαιοὶ λόγοι*, die man doch nicht aus den Myſterien ableiten kann? Können dieſe ihrer Tiefe nach etwas anderes ſeyn als Ueberlieferungen eines recht eigentlich, wie ein lateiniſcher Schriftſteller ſich ausdrückt, von den Göttern her friſchen Geſchlechts? Ich meine die Stelle bei Seneca (Epist. XC): Non tamen putaverim, fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a Diis recentes. Vergl. eine ähnliche Aeußerung bei Cicero, Tusc. Disp. L. I, c. 12.

Ich habe das Gedicht des Heſiodos erklärt als Erzeugniß eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, in welches die mythologiſche Bewegung in ihrem letzten Moment oder durch ihre letzte Kriſis ſich von ſelbſt und unwillkürlich aufſchloß. Mit dem letzten Moment, wo die immer noch unterhaltene Spannung auf einmal und völlig nachließ, wurden dem Bewußtſeyn alle Momente der früheren Bewegung als geſchichtliche Momente klar, da erhoben ſich ihm die Götter der Vergangenheit von ſelbſt zu Perſonen eines theogoniſchen Heldengedichts. Heſiodos erfindet dieſe Götter nicht, er ſetzt ſie als bekannt und im Bewußtſeyn vorhanden voraus, er bemüht ſich nur, ihre Verhältniſſe zueinander und die Abſtammung des einen von dem andern ins Licht zu ſetzen, auch dieß auf eine Weiſe, daß man leicht ſieht, er ſelbſt ſteht dabei noch immer unter der urſprünglichen Eingebung jener Nothwendigkeit, welche die ganze Mythologie erzeugte. Es gibt daher, welche Vorſtellung man ſich übrigens von dem Zeitalter und der ſucceſſiven Entſtehung des jetzt vor uns liegenden Gedichts machen möge, doch weder eine ältere, noch ächtere Quelle, ſobald es darauf ankommt zu zeigen, wie ſich in dem helleniſchen Bewußtſeyn die Mythologie zuerſt als Syſtem, als Ganzes geſtaltet habe — und auch unſere Erklärung der griechiſchen Mythologie folgt alſo nun dem Gedicht des Heſiodos.

Das zu Ende gekommene mythologiſche Bewußtſeyn mußte, wie ich mich früher ſchon einmal ausdrückte, auch über den Anfang klar werden. Hier, wo es zuerſt ſich befreit fühlte, löſte ſich ihm der Zauber (denn eine Art von Verzauberung war es doch, in der ſich das Bewußtſeyn während des ganzen Proceſſes befand), es löſte ſich ihm hier zugleich das ganze Gewebe des Schickſals auf, dem es in der erſten Erzeugung der Mythologie unterworfen war, die ganze Bewegung wurde ihm durchſichtig vom Anfang bis ins Ende.

Wenn dem ans Ende gekommenen Bewußtſeyn jener Zuſtand vor allem wirklichen Bewußtſeyn, alſo auch vor aller Bewegung, jene im Urbewußtſeyn geſetzte Einheit der Potenzen ſich darſtellt, durch deren Trennung oder Spannung erſt der mythologiſche Proceß bedingt iſt, ſo wird ihm dieſe im Verhältniß zu der nachfolgenden empiriſchen Erfüllung des Bewußtſeyns, welche eben durch die gegenſeitige Spannung und Trennung der Potenzen entſteht, nur als abſolut durchdringliche, widerſtandloſe Einheit und Tiefe, nur gleichſam als Götterabgrund erſcheinen. Die Vorſtellung dieſer Einheit im Anfang der Theogonie iſt das Chaos. „Zuerſt ward Chaos". In dem Wort, von welchem herkommt, χάω, χαίνω, χάζω, liegt der Begriff des Zurückweichens in die Tiefe, des Aufgethanſeyns, des Offenſtehens, der aber auf den höheren des Nicht-Widerſtand-leiſtens (das nur im Concreten ſtattfindet) zurückkommt. Ferner iſt dieſes Negative des erſten Begriffs auch darin ausgedrückt, daß in demſelben Wort zugleich die Vorſtellung der Bedürftigkeit, des Mangels enthalten iſt. Wegen dieſes herrſchenden Begriffs, Abweſenheit des Concreten, Widerſtandsloſigkeit, iſt denn freilich ſpäterhin das Wort Χάος auch für den leeren Raum überhaupt oder insbeſondere den Luftraum gebraucht werden; ferner überhaupt für das bloß Potentielle, ſofern es dem Actuellen, dem ſchon Beſtimmten, Charakteriſirten entgegenſteht, daher es denn allerdings zuletzt auch die aller Form oder Eigenſchaft ermangelnde Materie bedeuten konnte, wiewohl ich ein Beiſpiel dieſer Bedeutung aus griechiſchen Schriftſtellern vermiſſe, indem namentlich Platon ſelbſt in Stellen, wo es ihm ſo nahe lag dieſes Ausdrucks als des einfachſten und kürzeſten ſich zu bedienen, dieſes Wort nicht gebraucht, z. B. im Timäos, wo er von der Mutter und Unterlage alles Sinnlichen ſpricht, die weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Waſſer genannt werde, und ebenſo wenig von dem etwas ſey, was aus dieſem hervorgehe, noch ſogar etwas von dem, woraus dieſe ſelbſt entſtehen, ſondern etwas ganz Unſichtbares und Geſtaltloſes[1]. Hier wäre alſo der Begriff des Chaos an ſeiner Stelle geweſen, wenn es dem Griechen wirklich die form- und geſtaltloſe Materie bedeutet hätte. Allein es iſt offenbar ein höherer und mehr metaphyſiſcher Begriff.

Noch weniger aber freilich iſt der durch Vermittlung des Ovidius uns zugekommene Begriff des Chaos richtig, nach welchem es einen Zuſtand der materiellen Verwirrung aller Elemente bedeutet, wie man ſie in den phyſikaliſchen Kosmogonien der Anordnung der Welt bald unter dieſem bald unter jenem Namen vorausgehen läßt. Es wird ſich kein Beiſpiel finden, daß ein Grieche das Wort für eine ſolche bloß phyſikaliſche Fiktion gebraucht habe. Das Chaos iſt ein ſpeculativer Begriff, wie es denn in dem bekannten Schwur des Sokrates bei Ariſtophanes unter den Begriffen einer über die Götter hinausgehenden und bald ihnen feindſeligen Philoſophie oben anſteht[2]. Das Wort drückt einen rein philoſophiſchen Begriff aus, welchem die Vorſtellung von relativer Leere (nämlich gegen die nachherige empiriſche Erfüllung) und von Widerſtandsloſigkeit zu Grunde liegt[3].

---

[1] Tim. p. 51 A.

[2] S. Einl. in die Philoſophie der Mythologie, S. 45.

[3] Dem Paracelſus, den man, ebenſo wie ſeinen Nachfolger Jakob Böhme ſelbſt als eine gewiſſermaßen mythologiſche Natur anſehen kann, und dem eben vermöge dieſer natürlichen Inſpiration vielleicht manches Wort auf eine beſondere Weiſe klar wurde — ihm bedeutet Chaos auch das Widerſtandsloſe und inſofern Offenſtehende. Wenn er z. B. von den Bergmännlein, mit denen er überhaupt viel zu thun hat, ſagt: ſie gehen ungehindert durch Felſen, Steine, Mauern, denn ihnen ſind alle dieſe Dinge χάος, d. h. Nichts — nicht ſowohl wie die Luft uns nicht hindert, als in dem Sinn, daß das Körperliche für ſie eigentlich gar nicht exiſtirt: ſo ſieht man wohl, wie weit entfernt er iſt, unter Chaos eine verworrene Maſſe, ein Durcheinander aller kosmiſchen Stoffe zu denken, etwa wie Ovidius das Chaos beſchreibt in Ausdrücken, die auch der ausſchweifendſten Corpuscular- oder wie man jetzt ſagt, Molecularphiloſophie doch zugleich zu palpabel ſcheinen möchten:

> Lucidus hic aer et quae tertia corpora restant,
> Ignis, aquae, tellus, unus acervus erant.

Einen ſolchen rein philoſophiſchen Begriff des Chaos vorauszuſetzen, beſtimmt mich beſonders auch die analoge Perſönlichkeit einer der griechiſchen nahverwandten Mythologie — ich bemerke jedoch: das Chaos ſelbſt, das Homeros nicht kennt, iſt keine Perſönlichkeit und war auch von Heſiodos nicht ſo gemeint — dagegen iſt in einer andern Götterlehre an den Anfang aller Entwicklung eine Geſtalt geſetzt, welche mir ganz das Chaos zu vertreten ſcheint. Ich meine den altitaliſchen *Janus*, der, wenn nicht dem *Namen* nach, was freilich nicht jedem ſofort einleuchtet, ob ich gleich den Beweis davon führen werde, aber doch dem Begriff nach ganz mit dem Chaos übereinſtimmt: eine Erwähnung, die mir zugleich Gelegenheit verſchafft, mich darüber zu erklären, daß in dieſer nun zu Ende gehenden Entwicklung weder der Mythologie der Etrusker, noch der Lateiner, noch der Römer eine beſondere Stelle angewieſen wird. In dieſer Beziehung will ich nur bemerken, daß ich nach Unterſuchungen, an denen ich es nicht habe fehlen laſſen, ganz zu der Ueberzeugung anderer Forſcher gelangt bin, nach welcher die helleniſche Mythologie auf der einen, und die italiſchen von der andern Seite, obwohl voneinander unabhängig, doch wahre leibliche Schweſtern ſind, nicht eigentlich verſchieden dem *Ausgang* nach — es iſt in allen derſelbe Ausgang, daſſelbe Ende der Mythologie geſetzt —, ſondern nur verſchieden durch Nebenbeſtimmungen, und dadurch, daß einzelne Momente, die z. B. in der griechiſchen Mythologie untergeordnet ſind, in jenen mehr hervortreten. Dieſe italiſchen Mythologien werden wir alſo bloß ſubſidiariſch brauchen, d. h. wir werden ſie nur da citiren, wo ſich irgend eine unſerer Behauptungen über dieſelbe dadurch erläutern oder beſſer begründen läßt. Bei dieſer Beſchaffenheit der Sache würde eine beſondere Entwicklung *dieſer* mythologiſchen Syſteme nur noch ein gelehrtes Intereſſe darbieten. Außerdem iſt gerade in dieſen italiſchen Religionen noch ſo manches dunkel und ſtreitig, daß ich, um ſie zum Gegenſtand einer beſonderen Entwicklung zu machen, mehr Zeit, als mir zu Gebot ſteht, in Anſpruch nehmen würde. Ich will bei dieſer Gelegenheit erinnern, daß ich auch andere Götterlehren nicht in Betracht gezogen habe, beſonders ſolche, die eigentlich nicht original und in der Geſtalt wenigſtens, in der ſie zu uns gelangt ſind, unwiderſprechlich nur das Entſtellte irgend eines Urſprünglichen ſind (nur die urſprünglichen Momente der mythologiſchen Bewegung gehören in unſere Entwicklung). Ferner auch ſolche konnte ich nicht beachten, deren Entſtehung wir außer Stand ſind geſchichtlich bis auf die erſten Anfänge zu verfolgen. Ich habe hiebei beſonders die altgermaniſche ſowie die ſkandinaviſche Mythologie im Auge. Die erſte müßten wir nicht bloß *reſtauriren*, wie man ein Kunſtwerk reſtaurirt, von dem einige Theile fehlen, ſondern wir müßten ſie aus wenigen Spuren beinahe ganz erſchaffen; die ſkandinaviſche wird von ihren eifrigſten Anhängern zwar aus Aſien abgeleitet, ſie geſtehen aber dabei, daß ihre Vorſtellungen ſich dem Charakter des Nordens bequemt, d. h. daß ſie ihre Urſprünglichkeit verloren habe (ſchon unter dem Einfluß des Chriſtenthums). Auf ſolche bloß zufällig, nämlich durch Alteration irgend eines Urſprünglichen, entſtandene Bildungen aber können wir uns hier nicht einlaſſen[1].

Was nun aber den altlateiniſchen Janus betrifft, ſo iſt dieſer allerdings eine zu bedeutende Geſtalt und zu erklärend für den Begriff des Chaos ſelbſt, als daß wir ihn nicht bei Gelegenheit des letztern erwähnen und mit in unſere Entwicklung aufnehmen ſollten. Nur wollen wir zuvor noch etwas tiefer in den beſtimmten Begriff des Chaos eindringen; denn bis jetzt blieben wir nur im Allgemeinen; Janus aber iſt eine beſtimmte Geſtaltung des Chaos.

„Siehe zuerſt“, ſagt Heſiodos, d. h. vor allem ward „Chaos“. Die gemeine Vorſtellung des Chaos, wie ſchon bemerkt, nimmt es als rudis indigestaque moles, als eine Verwirrung materieller Elemente, da keine Geſtalt möglich. Ich habe gezeigt, daß dieſer Begriff wenigſtens nicht griechiſch iſt, nicht von den Griechen mit dem Wort verbunden werden. *Wenn* im Chaos eine Verwirrung gedacht würde, ſo könnte es zunächſt wenigſtens nur eine Verwirrung immaterieller Potenzen ſeyn. Wenn wir nun aber an ein früheres Beiſpiel wieder erinnern, an den in ſeiner Weſentlichkeit, d. h. als bloßen Punkt, angeſehenen Kreis, ſo iſt hier ein und derſelbe Punkt als Peripherie und als Durchmeſſer und als Mittelpunkt zu erklären, d. h. er iſt als nichts davon insbeſondere auszuſprechen, wir wiſſen nicht, als was von dieſen insbeſondere wir ihn beſtimmen ſollen, eigentlich alſo — wenn von Verwirrung die Rede ſeyn könnte — ſind wir verwirrt, indem wir etwas in Gedanken unterſcheiden, was wir im Gegenſtand nicht auseinander bringen können, aber der Punkt ſelbſt iſt darum nichts Verworrenes, kein Chaos in jenem Sinn, wo man ein verworrenes Aggregat darunter verſteht. Ganz richtig aber würden wir ſagen: der Punkt ſey der Kreis in ſeinem Chaos, oder er ſey der chaotiſch angeſehene Kreis. Auf gleiche Weiſe iſt leicht einzuſehen: in Gott iſt a) das ſeyn Könnende ſeines Weſens, d. h. das, wodurch er ein anderer von ſich ſelbſt, ſich ſelbſt ungleich ſeyn kann, b) das nothwendig ſich ſelbſt Gleiche, und eben darum rein Seyende ſeines Weſens. Aber das ſich ungleich bloß ſeyn Könnende iſt von dem nothwendig ſich ſelbſt Gleichen nicht zu unterſcheiden, und eben darum ſind beide auch von dem Dritten, dem im ſich-ungleich-Seyn ſich gleich Bleibenden — dem was als ein anderes (als Objekt) Es ſelbſt (Subjekt) bleibt — dem Geiſt nicht zu unterſcheiden. Mithin ſetzen wir auch hier eine Dreiheit in unſern Gedanken, die im Gegenſtand ſelbſt nicht auseinander zu bringen iſt; in Gott iſt aber darum kein Verworrenes; dennoch können wir ſagen, die drei Potenzen vor ihrem Auseinandertreten ſeyen für uns Chaos, d. h. ſie ſind für uns ineinander und im Gegenſtand nicht auseinander zu bringen. Das Chaos iſt alſo 1) nach ſeinem wahren Begriff nicht eine phyſiſche Einheit bloß materieller, ſondern eine metaphyſiſche Einheit geiſtiger Potenzen, aber es iſt 2) ebenſowenig eine Einheit unbeſtimmt oder unendlich vieler Elemente (wie das materielle Chaos gewöhnlich auch gedacht wird), ſondern es iſt die beſtimmte Einheit einer ebenfalls beſtimmten und abſolut geſchloſſenen Zahl von Potenzen.

---

[1] Zu bemerken wäre hier auch der Gegenſatz des Germaniſchen und Slaviſchen. Die germaniſche Götterlehre, ſoweit von einer ſolchen im Allgemeinen die Rede ſeyn kann, hat ihr Vorbild in einer aſiatiſchen Mythologie, die ſlaviſche dagegen ſteht mit dem Buddhismus im Zuſammenhang.

Insbeſondere dieſe letzte Beſtimmung nun iſt die in der Geſtalt des Janus hervortretende, und es wäre demnach, wenn dieſer äußere

Bezug zugleich als ein innerer, in der Sache gegründeter ſich erwieſe, die im Ganzen der griechiſchen parallele römiſche Mythologie wäre doch dadurch zugleich als ein Fortſchritt bezeichnet, daß ſie die Ureinheit nicht mehr bloß als Chaos, ſondern zwar als Chaos, aber mit Unterſcheidung ihrer Momente hätte. Janus aber wäre demgemäß wirklich der nur gleichſam perſonificirte, d. h. der völlig beſtimmte Begriff des Chaos.

Um dieß näher zu zeigen, bemerke ich vorerſt, daß, obgleich eine Statue des Janus erwähnt wird, hier nicht von dem Janus in ganzer Figur die Rede iſt, ſondern bloß von dem Januskopf, der ein Doppelgeſicht iſt, oder aus voneinander abgewendeten Geſichtern beſteht. Der Januskopf wäre alſo zwar auch die Einheit, die im Chaos gemeint iſt, aber die ſchon im Moment des Auseinandergehens, und demnach der Erkennbarkeit, dargeſtellte Einheit. Ich ſage alſo nicht: Janus iſt das Chaos ſchlechthin, ſondern das ſchon erkennbare, in ſeinem Begriff auseinander gehende, oder, was auf daſſelbe hinausläuft, er iſt das im Auseinandergehen begriffene Chaos. Die beiden voneinander abgewendeten Geſichter wären eben die einander urſprünglich zugewendeten Potenzen, die ſich zu einander wie + und — verhalten. Solange das, was Minus ſeyn ſoll, reines Können ohne Seyn, ſolange dieß in ſeiner Negativität beſteht, ſetzt es das reine Plus, das reine Seyn, in dem ebenſo kein Können iſt: es ſetzt dieſes und zieht es an, ſich mit ihm gleichſam bedeckend und nur Ein Weſen darſtellend. Hier ſind beide Potenzen nach innen gewandt, und daher nach außen = 0 = Chaos. Hier iſt die Einheit in ſich ſelbſt vertieft, unerkennbar, gleichſam abgründlich, wie das Chaos gedacht wird. Erhebt ſich aber das, was — ſeyn ſollte, zu +, ſo zieht es das ſeiner Natur nach Poſitive (denn es ſelbſt iſt nicht das ſeiner Natur nach, ſondern nur zufällig Poſitive) nicht mehr an, ſondern ſtößt es zurück. Beide wenden ſich voneinander ab und ſtehen mit abgewendeten Geſichtern aneinander. Dieſes iſt dann die nach außen geöffnete Einheit, wie ſie im römiſchen Janus dargeſtellt iſt. Wenn alſo Ovidius in den Faſtis ſogar vom Janus ſagt: Tibi par nullum Graecia numen habet, ſo iſt dieß richtig, wenn man unter numen ein perſönliches Weſen verſteht. Denn das Chaos iſt noch unperſönlich gedacht. Man führt zwar auch griechiſche Münzen, meiſt von Tenedos, jedoch, wie man verſichert, auch einige atheniſche Münzen an, auf denen eine Art von Januskopf vorkommt; allein es iſt zweifelhaft, ob der Doppelkopf jener Münzen gerade ein Januskopf ſey. Bei letzterem ſind die *beiden* Geſichter männlich und bärtig; auf jenen iſt das eine Geſicht ein weibliches. Vielleicht iſt alſo damit nichts angedeutet, als jene allgemeine, durch die griechiſche Mythologie im Ganzen hindurchgehende Idee von der Verbindung der männlichen und weiblichen Urkraft. Zum Ueberfluß finden ſich auf eben dieſen Münzen zugleich die Zeichen von Sonne und Mond abgebildet, woraus man freilich nicht berechtigt iſt zu ſchließen, daß der Verfertiger dabei Sonne und Mond für etwas anderes oder Höheres als bloße *Symbole* der männlichen und weiblichen Urkraft gedacht habe. Man iſt alſo auf keinen Fall veranlaßt in dieſen Münzen einen Januskopf zu ſehen, ob es gleich möglich bleibt, daß man durch dieſe Nebeneinanderſtellung eines männlichen und eines weiblichen — voneinander abgewendeten — Geſichts ebenfalls eine urſprüngliche Einheit ausdrücken wollte, die, als ſelbſt ungeſchlechtlich, ein Neutrum, wie Chaos, ſey, oder beide Geſchlechter nur unausgeſprochener Weiſe (nur potentiell) in ſich enthalte, die erſt unterſchieden werden, wenn die Einheit auseinander gehe. Die mythologiſchen Urpotenzen B und A² erſcheinen ja auch in der Folge des Proceſſes als männlich und weiblich. Indeß damit wären nur erſt zwei Potenzen gegeben. Nun aber befindet ſich auf römiſchen Aſſen zwiſchen beiden Köpfen ein Symbol, das offenbar Zeichen der dritten Potenz iſt. Dieſes Symbol zwiſchen den voneinander abgewendeten Köpfen iſt der wachſende Mond[1]. Die älteren Erklärungen dieſes Symbels beziehen es darauf, daß Janus ἔφορος τοῦ παντὸς χρόνου, Aufſeher der geſammten Zeit: Zeitgott ſey; allein 1) iſt nicht recht klar, wie man dieſen Begriff eines die Zeit beherrſchenden Gottes durch einen zunehmenden Mond deutlich ausgedrückt glauben konnte, 2) würde alsdann dieſes Zeichen den Janus im Ganzen, oder es würde wieder den Begriff des ganzen Janus ausdrücken. Aber es iſt viel wahrſcheinlicher, daß durch jenes Symbol, das auf römiſchen Aſſen vorkommt, wirklich ein Drittes, alſo ebenfalls nur eine Potenz bezeichnet werden ſoll; denn wo einmal zwei angedeutet ſind, iſt es natürlich, daß ein hinzugefügtes Symbol nicht das Ganze, ſondern ebenfalls ein Beſtimmtes, alſo ein Drittes bedeute. Dazu kommt, daß man auf andern Aſſen ſtatt des wachſenden Monds ein anderes Symbol findet, das Eckhel[1] ſelbſt nicht genauer zu beſtimmen wagt; er ſagt nur: Protuberat quid flori, forte Loto simile; auch ein in Graevii Thesaurus[2] als Gott abgebildeter Janus trägt eine dreiblättrige Blume in der Hand; was es aber ſey, ſo iſt wenigſtens nicht zu verkennen, daß es ein in drei Spitzen oder Blätter auslaufendes Symbol iſt, wodurch es denn ebenfalls als Drittes, oder als höchſte, die ganze Dreiheit zuſammenfaſſende Potenz bezeichnet iſt.

---

[1] Dieſes Symbol findet ſich auf der in Millins Galerie Mytholog. enthaltenen Abbildung. Darüber ſagt Herr Prof. Gerhard in einem an mich gerichteten Billet: „In dem Janus Innatus bei Millin (I, 5. 6) wird es ſchwer ſeyn, die offenbar *ziemlich freie* Zeichnung nach dem jetzt verſchwundenen Original des Museo Arigoni zu conſtatiren. Dagegen ſcheint ein anderes Exemplar unzweifelhaft, welches in einem Heft des Trésor de Numismatique, pl. I, Nro. 13, in mechaniſch getreuer Zeichnung ſich befindet, und im Texte dieſes Werks p. 6, obs. 5 auch als Janus Lunus beſprochen iſt“.

Wie ſoll aber der wachſende Mond die dritte Potenz bezeichnen? Antwort. Der wachſende Mond iſt zunächſt nichts anderes als Symbol des Zukünftigen, und zwar des unfehlbar Künftigen, alſo des noch nicht Seyenden, aber ſeyn Sollenden, die dritte Potenz iſt aber an ſich die zukünftige und wird auch in den Myſterienlehren immer als noch nicht ſeyend, ſondern nur als kommend vorgeſtellt (auf dem Haupt des Horos iſt ebenfalls der Halbmond). Eben damit, daß dieſes Dritte noch im Kommen gedacht iſt, war auch gegeben, es nicht als Perſon (durch ein Geſicht) vorzuſtellen, ſondern bloß durch ein allgemeines Symbol anzudeuten. Und ſo hätten wir denn in dem Januskopf das vollkommenſte Symbol der drei urſprünglichen Potenzen, die ſich nach den früher erklärten Begriffen wie Seynkönnendes, Seynmüſſendes und Seynſollendes verhalten, das Symbol dieſer Potenzen in ihrem

---

[1] Doctr. Num. Vet. I. p. 5 und 215.

[2] Ant. Rom. VIII.

Auseinandergehen, aber wie ſie doch zugleich als unzertrennlich erſcheinen. Damit alſo wäre der höchſte Begriff, von dem wir in der Erklärung der ganzen Mythologie ausgegangen ſind, in dieſer ſelbſt bildlich nachgewieſen. Unſer Princip wäre als Ende der Mythologie gefunden.

Was ich indeß bis jetzt über die Idee des Janus vorgetragen, betrachte ich bloß als **Beweis**, daß in der Geſtalt des Janus die Elemente einer ſolchen höheren Deutung, als wir ihm geben wollen, vorhanden ſind, d. h. daß dieſe Deutung möglich iſt. Aber folgt nun daraus auch, daß ſie nöthig iſt? Wäre der Vorzug, den man ihr gäbe, nicht bloß die Folge einer einſeitigen Vorliebe für ſogenannte höhere Erklärungen, während einfachere und dem gemeinen Verſtand einleuchtendere ganz nah bei der Hand ſind? Wie nahe liegt es z. B. in dem Doppelgeſicht des Janus Vergangenheit und Zukunft überhaupt zu ſehen, und da die einander ablöſenden Zeiten oder Zeitperioden in einem ſolchen Verhältniß ſtehen, daß das Ende der einen der Anfang der andern, wie natürlich wäre es, den Anfang des Jahrs mit einem ſolchen Doppelſymbol zu bezeichnen, von dem nachher auch der erſte Monat des Jahres ſeinen Namen erhielt! Wenn man alſo freilich nichts vor ſich hätte als das Symbol ſelbſt, und ſonſt etwa höchſtens noch wüßte, daß dem Janus alle Thüren und Durchgänge geheiligt waren, ſo könnte man ſich begnügen zu ſagen, das Bild des Janus werde überall da an ſeiner Stelle ſeyn, wo zwei Zuſtände ſich trennen, wo ein Vorwärts und Rückwärts unterſchieden werden, kurz, Janus ſey eben nur Symbol der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft überhaupt. Aber wenn nun z. B. Macrobius bezeugt, daß in den älteſten Saliariſchen Gedichten Janus als der Gott der Götter verherrlicht werde (Saliorum antiquissimis carminibus Deorum Deus canitur[1]), wenn eben derſelbe erwähnt, daß Janus in den Choriamben des Sulpitius principium Deorum genannt werde, ſo beweiſen dieſe Ausdrücke, daß Janus nicht zu den erſt in Folge des mythologiſchen Proceſſes entſtandenen Göttern gezählt, ſondern vielmehr als Quelle und als Einheit der ganzen Götterwelt betrachtet wurde. Dieß kann er aber nur ſeyn, wenn er die Einheit der den Proceß verurſachenden, alſo der formellen Götter iſt. Deorum Deus und principium Deorum kann er nur heißen als Einheit jener Urpotenzen, durch deren Trennung erſt der theogoniſche Proceß, d. h. durch deren Trennung Götter überhaupt geſetzt werden. Eben dafür ſpricht, daß auf den Janus darſtellenden Münzen außer anderen Attributen auch die ſogenannten Dioskurenhüte angetroffen werden, von denen ich hier weiter nichts ſagen kann, als daß ſie Anzeigen, Symbole eben jener unauflöslich verketteten Potenzen ſind, die von Griechen und Römern gleicherweiſe unter dem Namen Kabiren gefeiert, von den Etruskern aber, wie Varro ſagt, Dii consentes et complices genannt wurden, weil ſie nur zuſammen entſtehen und nur zuſammen ſterben können [1]. Dieſe Zeichen deuten alſo darauf, daß der Janus eine unmittelbare Beziehung auf dieſe formellen Götter hat, und zwar ſo, daß er der Gott dieſer Götter iſt, wie ſie ſelbſt wieder Deorum Dii, in Bezug nämlich auf die erſt aus ihnen hervorgehenden materiellen Götter, genannt werden, woraus ſich denn die folgende aufſteigende Reihe ergäbe. Zu unterſt die bloß gewordenen und erzeugten Götter (die concreten, entſprechend den körperlichen Dingen der Natur, Erſcheinungen von B). *Ueber* ihnen die verurſachenden Götter, welche *nicht* erzeugt, ſondern die erzeugenden, die theogoniſchen Mächte ſelbſt ſind. Dieſe ſtehen ſoweit über jenen, als über den concreten Dingen der Natur jene Trias von Urſachen ſteht, durch deren Zuſammenwirkung nach alter Lehre alles hervorgeht. Dieſe Götter alſo, die ſich als reine Urſachen verhalten, ſtehen nicht nur überhaupt über den gewordenen, ſondern ſind als die gemeinſchaftlichen Urſachen oder Principien derſelben wieder die Götter dieſer Götter. Von dieſen aber iſt dann noch ein weiterer Fortſchritt — nicht ein philoſophiſcher oder überhaupt wiſſenſchaftlicher und künſtlicher, denn wir haben hier mit einem nothwendigen, nach inwohnendem Geſetz ſich ſelbſt fortbildenden, bis in ſein Ende gehenden Proceß zu thun —; über den Deorum Diis ſteht nicht zufällig, ſondern zufolge nothwendigen Fortgangs als Deorum Deus die Einheit, aus der ſie ſelbſt hervorgetreten ſind. Einen anderen Sinn konnte es nicht haben, wenn Janus von den älteſten Zeiten als der Götter Gott gefeiert, wenn er principium Deorum genannt war. Als ſolches, als principium Deorum in dieſem Sinn, iſt Janus auch dadurch anerkannt, daß in allen Opfern und Anrufungen, welchem Gott ſie übrigens gelten mögen, ſeiner zuerſt gedacht wird. Invocatur primum, cum alicui deo res divina celebratur, ſagt Macrobius[1], und Cicero[2]: Quumque in omnibus rebus vim haberent maximam prima et extrema, principem in sacrificando Janum esse voluerunt. — Initiator iſt ein gewöhnlicher Name des Janus. Man hat eine Schwierigkeit darin ſuchen wollen, daß auf dieſe Art im lateiniſchen und etruskiſchen Götterſyſtem zwei höchſte Götter angenommen werden, nämlich Janus und Jupiter. Allein wenn Janus der Höchſte genannt wird, ſo iſt dieß in einem ganz andern Sinn, als in welchem Jupiter ebenſo genannt wird; denn dieſer iſt das Haupt nur der materiellen Götter. Uebrigens wüßte ich nicht, daß Janus der höchſte gerade genannt würde, wohl aber der erſte. Die Schwierigkeit entſteht aus der Verwechslung dieſer beiden Begriffe. Jupiter iſt der höchſte in Bezug auf die materiellen Götter, nicht auf Janus; er iſt der höchſte, als der letzte, in dem alle endigen. Varro ſagt: Jovi praeponitur Janus, quia penes Janum sunt prima, penes Jovem summa. (— Prima enim vincuntur a summis, quia licet prima praecedunt tempore, summa superant dignitate)[3]. Hier werden alſo prima und summa deutlich unterſchieden. Janus iſt inſofern nicht der höchſte, als der Begriff des Höchſten ein relativer iſt, und der Höchſte andere, geringere außer ſich vorausſetzt. Janus iſt aber der Gott, außer dem noch keiner gedacht wird. Er iſt, wie geſagt, die Ureinheit und Quelle aller Götter.

---

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.

---

[1] Quia oriantur et occidant unà, Varro (bei Arnob. adv. Gent. Lib. III, c. 40 Or.) Vgl. die Gottheiten von Samothrake, Anm. 115.

Nach allem dieſem haben wir uns ſchwerlich geirrt, wenn wir den Janus nicht unter die andern Götter, nicht auf gleiche Linie mit dieſen, ſondern an den Anfang des Götterſyſtems und inſoweit dem Chaos des Heſiodos parallel ſetzen. Dieß vorausgeſetzt, wird ſich alles Uebrige nun von ſelbſt erklären.

---

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.

[2] de Nat. Deorum II, 27.

[3] Vgl. Ueber die Gottheiten von Samothrake, S. 104.

Hieher gehört vor allem jene religiöſe Sitte Roms, daß zu Zeiten des Kriegs die Pforten des Janus offen ſtanden, im Frieden geſchloſſen wurden. Man hat dieſe religiöſe Sitte dadurch zu erklären geſucht, daß man annahm, jenes Heiligthum des Janus, das im Frieden verſchloſſen wurde, ſey der Ueberreſt des älteſten, nach dem feindlichen Sabinerland führenden Stadtthors von Rom geweſen, das bei der nachherigen Erweiterung der Stadt bald in die Mitte derſelben zu liegen gekommen ſey und dort bloß noch als Durchgang gedient habe; jene religiöſe Sitte alſo habe ſich von einer bei den älteſten Kriegen gegen die Sabiner üblich geweſenen Vorſichtsmaßregel hergeſchrieben. Nun ſind freilich in Kriegszeiten bei der Nähe des Feindes und des feindlichen Landes die Thore einer Stadt wichtige Poſten; allein jeder würde erwarten, daß ſie bei Friedenszeiten offen, bei Kriegszeiten vielmehr geſchloſſen wären. In Rom hätte gerade das Gegentheil ſtattgefunden. Wie hat man ſich nun das zu erklären geſucht? Auch in neuerer Zeit noch hat Buttmann, der zuletzt mit dem Janus ſich genau beſchäftigt keine beſſere Erklärung zu finden gewußt, als die ſchon Ovidius gegeben: ut populo reditus pateant ad bella profecto; alſo man ließ das Thor zu Kriegszeiten offen, damit die geſchlagene Armee ſchnell genug in die Stadt retiriren könne. Eine ſolche Vorſorge für den Rückzug ſieht mir aber jener mascula proles des Romulus nicht ſehr ähnlich; ſie erinnert mich an die Aeußerung, die ich während der Revolutionskriege von dem Officier einer geſchlagenen Armee hörte, welcher meinte, wenn man geſchlagen ſey, wiſſe man doch genau, wohin man zu gehen habe, nämlich nach Hauſe; im Fall des Siegs aber, oder wenn man vorrücke, ſey alles viel unbeſtimmter. Dieſe Erklärung alſo bedarf wohl keiner Widerlegung, und nachdem wir einmal Grund haben anzunehmen, daß Janus die höchſte Idee, nämlich die der Ureinheit ſelbſt iſt, ſo wird es uns auch nicht ſchwer fallen, in jenem religiöſen Gebrauch Roms die höhere Beziehung als bloß auf gewöhnlichen Krieg zu ſehen. Bedenken wir überdieß, welche tiefe ſittliche und religiöſe Grundlage den erſten politiſchen Inſtitutionen Roms von Anfang gegeben ſeyn mußte, um die reißend ſchnell und unwiderſtehlich wachſende Größe dieſes Staates in der Folge ſeiner Geſchichte zu begreifen, ſo werden wir um ſo mehr uns geneigt fühlen, auch in Anſehung jenes Gebrauchs eine tiefere und zugleich religiöſe Bedeutung vorauszuſetzen.

Solange nämlich jene Urpotenzen einander zu- und alſo überhaupt nach innen gewendet ſind, ſo lange erſcheint die Einheit nach außen als Ruhe, tiefer Friede; ſowie ſich die Einheit öffnet, aufthut, d. h. ſowie eben jene Potenzen ſich nach außen wenden und damit auseinander gehen, entſteht der Streit oder der Krieg. Wenn daher in Rom die offenſtehenden Pforten des Janus Krieg, die verſchloſſenen Frieden bedeuten, ſo konnte dieß nur von einer Vorſtellung herkommen, die nicht weit von dem ſpäter Ausgeſprochenen entfernt war, Krieg ſey der Vater aller Dinge (πόλεμος ἁπάντων πατήρ), einer Lehre, die, wie manche der älteſten ſpeculativen Wahrheiten, auch eine vom mythologiſchen Standpunkt auf den wiſſenſchaftlichen übergetragene Erkenntniß ſeyn möchte. Janus als die Einheit, die in *ſich* vertieft nach *außen* Ruhe und Friede, wenn ſie ſich aufſchließt, ebenſo Urſache des Kriegs und jenes Kampfs iſt, in welchem eigentlich die Fortdauer der Dinge allein begründet iſt — Janus iſt inſofern auch die Einheit des Friedens und des Kriegs, Einheit der Einheit und des Gegenſatzes[1], eine Idee, nicht zu hoch für jenen von Geſchichtſchreibern offenbar, d. h. nach pythagoreiſchen Ideen gebildeten Numa Pompilius, der zuerſt den Janus zum Zeichen des Friedens geſchloſſen haben ſoll.

Der gewöhnliche Ausdruck, mit welchem das Schließen des Janus erwähnt wird, iſt: Janum Quirinum clusit; aber eine bekannte Stelle des Horaz heißt: vacuum duellis Janum Quirini clausit, und da hier janus als Appellativum gebraucht iſt, und Durchgang bedeutet, ſo erhellt, daß Quirinus nur ein anderer *Name* des Gottes Janus war, will man nicht etwa aus dem Umſtande, daß Julius Cäſar einſt ſeine Krieger im Unwillen und zur Schmach Quirites anredete, und auch ſonſt Quirites friedliche Bürger bedeutet, *den* Unterſchied herleiten, daß Quirinus ausſchließlich den Friedens-Janus, alſo den geſchloſſenen, bedeutet habe; jedenfalls begreift ſich daraus die hohe Bedeutung des Quirinus im römiſchen Volksbewußtſeyn, in ihm war die höchſte Einheit des römiſchen Volks ſelbſt geſetzt, man begreift das Gefühl, mit welchem z. B. Horaz den Auguſtus auffordert: Laetus intersis populo Quirini.

---

[1] Janus Clusivius und Janus Patulcius eins nach Macrob. Sat. I, 9.

Bekanntlich wird der der Sichtbarkeit entrückte Romulus mit Quirinus identificirt, in den er eigentlich zurückgeht. Anſtatt alſo Quirinus, wie gewöhnlich, für den Namen des vergötterten Romulus anzuſehen, wäre es richtiger, zu ſagen, jener erſte König Roms ſey vielmehr der *entgötterte* Quirinus, und es wäre dieß ein Beweis mehr, daß jener erſte König Roms ſammt dem Bruder Remus und ſeinem Nachfolger (Numa), daß dieſe ſelbſt nur *mythologiſche* Potenzen ſind, die Urgeſchichte Roms, anſtatt aus urſprünglichen hiſtoriſch gemeinten Heldenliedern, wie ein berühmter und tiefer Forſcher angenommen hat, gefloſſen zu ſeyn, vielmehr eine nur auf den hiſtoriſchen Standpunkt herabgeſetzte höhere, nämlich göttliche oder mythologiſche Geſchichte iſt, gleichwie, wenn einmal die höhere Bedeutung des Janus anerkannt iſt, man ſich leicht Rechnung machen kann, daß der Name Quirinus nicht bloß von dem ſabiniſchen curis (Spieß) herkommen wird, eine Etymologie, die übrigens lediglich auf der Auktorität ſpäterer römiſcher Schriftſteller beruht. Soll ich eine Vermuthung darüber äußern, die ich hier freilich nicht weiter ausführen kann, ſo kommt Quirinus von queo, quire, ſo viel als posse. Die vorhin erwähnten Kabiren heißen bei den Römern Dii potes (von pos, potis, woher pos-sum, ich bin mächtig, bin im Stande). Sie heißen Dii potes nicht bloß wegen des allgemeinen Begriffs ihrer Macht, nicht als Mächtige überhaupt (denn mächtig ſind am Ende alle Götter), ſondern als Gottheiten, die *reine* Potenzen, lautere Urſachen und über die materiellen Götter erhaben ſind. Janus nun als die Ureinheit iſt gleichſam auch die Potenz dieſer Potenzen, das Centrum, in welchem ſie ſelbſt noch bloß potentiell ſind — potentiell nämlich gegen den wirkenden Zuſtand, in dem ſie ſich nach der Zertrennung oder in der gegenſeitigen Spannung befinden. Quirinus alſo wäre, als die Quelle dieſer Potenzen, der in dem alles Können iſt, der ſelbſt urſprünglich Könnende — der Urvermögende, penes quem oder in cujus potestate omnia sunt.

Ich betrachte es inſofern als eine nicht eben lächerliche Vermuthung des vorhin erwähnten Forſchers, wenn er als den lateiniſchen aber geheim gehaltenen Namen Roms, von dem Macrobius ſpricht, den Namen Quirium vermuthet, wenn er dieſen auch etwa anders erklärt. Dieſe Vermuthung iſt mir um ſo wahrſcheinlicher, als Quirium in der That nur gewiſſermaßen der lateiniſche Name wäre für den griechiſchen Ῥώμη, das ja auch Stärke, Kraft, Vermögen, potentia, bedeutet. Sollte man dieſe Ableitung von quire, ſo viel als posse, aus welchem Grunde immer widerlegen können, ſo würde ich dann keinen Anſtand nehmen zu erklären, daß Quirinus bloß eine weiche Ausſprache (oder eine ebenfalls durch Analogien zu unterſtützende Zuſammenziehung) von Cabirinus iſt, und ſo würde er doch als Quelle und Mittelpunkt der Kabiren, jener Urpotenzen, jener alles verurſachenden, erſcheinen. Im Reſultat käme daſſelbe heraus. Die verſchiedene Quantität der erſten Sylbe in quire und in Quirinus oder der zweiten in Cabirinus würde ich als keinen Gegenbeweis anſehen; es gibt Beiſpiele genug, und wir werden in der Folge ſelbſt einige finden, wo die Quantität der Urſylben in nominibus propriis ſich ändert. Indeß dieß ſind Nebenſachen. Unſer Hauptſatz iſt, daß Janus eine dem griechiſchen Chaos parallele Geſtalt, alſo wirklich die Urpotenz aller Mythologie iſt. Für dieſe Behauptung führe ich als ganz entſcheidenden Beweis den Vers des Ovidius an, den er dem Janus in den Mund legt, und wo dieſer mit klaren Worten ſagt:

> Me chaos antiqui (nam sum res prisca) vocabant.
> Chaos nannten mich, denn uralt bin ich ſelber, die Alten[1].

Aus dem Kopfe des Ovidius iſt dieß gewiß nicht gekommen; ſein Geſang vom Janus im Anfang der Faſten enthält, wie wir bereits an einem Beiſpiele gezeigt, ſonſt meiſt nur geringe Anſichten; es war alſo wohl eine zu Ovidius Zeit vorhandene und gangbare Ueberlieferung.

---

[1] Fast. I, 103.

Janus ſey — was in noch älterer oder älteſter Zeit, bei den Griechen nämlich, das Chaos geweſen. Man kann dieß nicht auf die von einigen beliebte, aber in der That flache Weiſe erklären: beide werden nur verglichen, weil das Chaos bei den Griechen der Anfang geweſen, und in der römiſchen Mythologie Janus ebenſo der alles Anfangende und Eröffnende ſey. Der Vergleichungspunkt lag tiefer, und er lag ſogar ſchon im Namen, der nun vollends entſcheidet. Chaos kommt, wie geſagt, von dem Grundwort χάω, und dieß bedeutet offenſtehen in dem Sinn, wie ein Abgrund oder wie eine alles verſchlingende Tiefe als offenſtehend gedacht wird. Woher kommt nun wohl Janus? Cicero will, es komme von eo, Janus ſey ſtatt Eanus[1]. Man geht freilich auch durch ein Thor oder einen Durchgang, aber man geht ebenſowohl einen Weg, wo kein ſolcher iſt; warum auch wäre aus Eanus Janus geworden? Nun gibt es zwar kein Verbum io, wohl aber ein Verbum hio, und dieſes lateiniſche Wort ſagt ganz daſſelbe, was das griechiſche χάω, χαίνω, offenſtehen, und Janus oder Ianus wäre ſtatt Hianus. Eine ſo naheliegende, ſcheinbar ſo wenig gelehrte Ableitung dürfte ſich vielleicht kaum hervorwagen, hätte nicht auch ſie an einem Schriftſteller des Alterthums ſelbſt einen Rückenhalt. Ich will meinen Vorgängern keinen Vorwurf daraus machen, daß ſie dieſe Ableitung bei Feſtus überſehen zu haben ſcheinen; bin ich doch ſelbſt unabhängig von ihm auf dieſelbe geführt worden durch die bloße Nothwendigkeit der Begriffe, und entdeckte erſt ſpäter, daß ſie bei dem erwähnten Schriftſteller ſchon zu finden iſt, nicht unter „Janus“ ſelbſt, ſondern da, wo er das Wort Chaos erklärt. Dieſe Erklärung lautet bei Feſtus[2] ſo: Chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem. (Confusa iſt freilich nach frühern Bemerkungen nicht das rechte Wort, aber der Zuſatz ab initio zeigt, daß das Chaos wenigſtens nicht als eine ſecundäre, durch Miſchung oder Verwirrung ſchon vorhandener und außereinander befindlicher Elemente entſtandene, ſondern eine urſprüngliche, primitive Einheit iſt. Ich erlaube mir noch auf das Wort unitatem aufmerkſam zu machen, welches zeigt, daß nicht etwa eine neuere philoſophiſche Idee in das Chaos hineingetragen worden iſt, wenn es als Ureinheit beſtimmt worden, da man dem Feſtus gewiß nicht vorwerfen kann, von der neueren Philoſophie gewußt oder gar ihr gehuldigt zu haben). Die ganze Stelle in ununterbrochenem Zuſammenhang alſo lautet ſo: Chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem hiantem patentemque in profundum, ex eo et χαίνειν Graeci, et nos hiare dicimus. Unde Ianus detracta aspiratione nominatur ideo, quod fuerit omnium primus, cui primo supplicabant velut parenti, et a quo rerum omnium factum putabant initium. — Wenn nun nach Beibringung dieſer Stelle die vorgetragene Erklärung des Namens nicht nur, ſondern auch des Janus ſelbſt als dem Chaos paralleler Geſtalt für bewieſen anzunehmen ſeyn möchte, ſo glaube ich bemerken zu müſſen, daß doch auch Buttmann nach den Prädicaten, die dieſem Gott überall beigelegt werden, nach der allgemeinen und hohen Stellung, die ihm bei allen Anrufungen, Opfern, ſelbſt bei Unternehmungen gegeben wird, es unthunlich fand, den Janus für einen bloßen Gott der Thüren und Thore zu halten. Er meint daher, Janus ſey allerdings ein uralter Hauptgott der Nation, der eine größere Sphäre von Göttlichkeit gehabt haben müſſe, und da gebe der Name Diana, der, offenbar aus diva oder dia Jana zuſammengezogen, eine Jana vorausſetze, einen hinlänglichen Wink, denn Diana ſey ja unſtreitig die Luna, was könne alſo Janus anders ſeyn, als Sol, die Sonne? — Was nun den Namen Diana betrifft, ſo würde ich, vorausgeſetzt, daß es mit der Herkunft von Janus ſeine Richtigkeit hätte, wogegen ich jedoch einigen Zweifel hege,.in dem Di vielmehr die dirimirende lateiniſche Partikel ſehen, und Diana als die Urheberin der Zweiheit, als die den Janus zertrennende erklären, denn dem ſchon auseinander gehenden, ſichtbaren und bildlichen Janus liegt der unſichtbare, noch in ſich verſchlungene zu Grunde. Nicht unwahrſcheinlich eben wäre dieſe Erklärung; denn als erſte Urheberin der Zweiheit oder der Spannung gilt dieſe Gottheit wohl auch ſonſt; dahin deutet ſelbſt ihr Attribut, denn eines der Bilder, unter welchen die durch abwechſelnde Spannung und Abſpannung hervorgerufene Weltharmonie am häufigſten vorgeſtellt wurde, war das Bild des Bogens, βιός, welches um ſo bereitwilliger dazu diente, als es von βίος, Leben, nur durch den Accent verſchieden iſt. Diana wäre demnach die Bogenſehne; als das erſte Spannende des Bogens, der immer wieder geſpannt werden muß, ſoll das Leben nicht in das Nichts zurückkehren. Dagegen iſt ihr Zuſammenhang mit dem Mond jedenfalls kein primitiver, ſondern nur ein abgeleiteter, und es iſt wohl überhaupt unſern Anſichten nicht mehr gegeben, den ganzen Reichthum der Mythologie einförmig auf Sonne und Mond zurückzuführen, wie nach Buttmann auch Jupiter und Juno urſprünglich nichts anderes als Himmel und Erde ſeyn ſollen: erſt ſpäter, als der Begriff der Gottheit ſich würdiger geſtaltet, haben auch Janus und Jana, Juppiter und Juno eine geiſtigere Bedeutung angenommen und ſich von jenen zwei großen Fetiſchen getrennt; denn auch hierin, daß er die Bezeichnung von Fetiſchen, welche nur für einen ſpäteren beſchränkten und höchſt untergeordneten Moment der Mythologie paſſend iſt, auf die beiden großen Lichter, die Hauptgegenſtände der urſprünglichen Verehrung, überträgt, hat ſich Buttmann gegen die wenig begründeten Anſichten ſeiner Vorgänger allzu nachgiebig erwieſen. Aber woher nun der Name für den auf ſolche Weiſe allerdings höher geſtellten Gott? Nun — ſehr einfach: ohngefähr wie das lateiniſche jugum auf das griechiſche ζυγόν, ſo weiſt Janus auf das altdoriſche Ζάν, Jana auf Ζανώ zurück, welches angeblich Hera bedeutet hat. Aber — ſo muß nun weiter gefragt werden — wie iſt, dieß vorausgeſetzt, der hohe Gott des Himmels zu jenem faſt bloß noch häuslichen Geſchäft eines Aus- und Eingang, Thor und Thüre behütenden Gottes herabgekommen? Ganz einfach, meint Buttmann: in Folge einer falſchen Etymologie. Die Römer nämlich haben den Namen mit den zufällig gleichlautenden lateiniſchen Wörtern Janus (Durchgang) und janua (Thüre) in Verbindung gebracht, und ſo iſt Janus ohngefähr ebenſo zum Gott der Thüren geworden, wie, nach einer Bemerkung des Cornelius Agrippa von Nettesheim, der heil. Valentin von den Deutſchen gegen die fallende Sucht oder von den Franzoſen der heil. Eutropius (St. Eutrope) gegen die Waſſerſucht angerufen wird. Buttmann leitet das Appellativum janus wie janua von eo ab. Wäre es nicht natürlicher, dieſe beiden Wörter ebenſo wie den Namen des Gottes von hio, offenſtehen, abzuleiten, aber wäre es nicht auch ohne dieſe Identität der Ableitung begreiflich, daß man das Bild des Gottes bei Durchgängen, d. h. öffentlichen Pforten, aufſtellte, denn er ſelbſt iſt ja die urſprünglich verſchloſſene, in der Folge aufgehende Pforte zu allem Seyn? Uebrigens ſtanden bekanntlich die Pforten des römiſchen Janustempels von Numa bis auf das Ende des erſten puniſchen Kriegs und von da bis auf Auguſtus offen, der, wie Creuzer ſagt, gern einem Theil ſeiner Regierungszeit dieſe Außenſeite der idealiſchen Zeit des Numa geben wollte und ſeinen Römern nicht weniger als dreimal während ſeiner Regierung das Vergnügen jenes uralten, hochheiligen und faſt beiſpiellos gewordenen religiöſen Gebrauchs machen konnte, die Januspforten zu ſchließen.

---

[1] De Nat. D. II, 27.

[2] De significatione verborum, p. 52, ed. C. O. Müller.

Ich bemerke noch kürzlich, daß das Wort, welches im Deutſchen dem Griechiſchen χάω und χαίνω entſpricht, von Dichtern ja auch gebraucht wird, um von einem gähnenden, nach anderer Ausſprache einem jähnenden Abgrund zu ſprechen, oder zu ſagen, die Tiefe gähnte uns an. Endlich möchte ich noch an die Stelle des Seneca in der Tragödie Herkules auf Oeta erinnern, wo dem Chor als orphiſche Weisheit die Lehre von dem allgemeinen Untergang, auch dem der Götter, in den Mund gelegt wird:

Coeli regia concidens
Ortus atque obitus trahet,
Atque omnes pariter Deos
Perdet mors aliqua et Chaos:

die himmliſche Burg zuſammenſtürzend wird allem Entſtehen und Vergehen ein Ende machen, und alle Götter wird gleicherweiſe ein Tod verderben und das Chaos. Ein Tod, mors aliqua, ſagt der Dichter, denn die Götter ſterben nicht den allgemeinen Tod, ſondern einen beſonderen Tod. Ihr Tod iſt der Rückzug in das Chaos. So demnach wird das Chaos ebenſo das Ende der Götter, wie es bei Heſiodos ihr Anfang war.

Siebenundzwanzigſte Vorleſung.

Daß der Begriff des Chaos in der griechiſchen Theogonie ſich von dem erſten Urſprung der griechiſchen Mythologie herſchreibe, dieß habe ich früher bereits bei Gelegenheit der Hermannſchen Theorie als undenkbar nachgewieſen[1]. Dieſer Begriff am Anfang der Theogonie dient zum Beweis, daß dieſe ſelbſt ſchon das Werk der ſich ſelbſt zu begreifen, zu faſſen, ſich auseinander zu ſetzen und zu erklären ſtrebenden Mythologie iſt. Von dem Chaos, das noch über aller Mythologie liegt, geht Heſiodes nun zu der erſten Geſtalt mit einem bloßen αὐτὰρ ἔπειτα über. Natürlich tritt hier die älteſte Vergangenheit der Mythologie ein, die als Himmelsverehrung nur materieller Zabismus ſeyn kann. Denn er kann den Zabismus nur als Vergangenheit aufnehmen. Zuerſt, ſagt er, ward das Chaos, aber nachher die breit- oder weitbrüſtige Erde — γαῖα εὐρύστερνος, die er den ewig feſten, bleibenden Sitz aller Unſterblichen, d. h. das erſte das — ſeiner Natur nach — Setzende aller Götter nennt, und damit als den theogoniſchen Grund bezeichnet. Es drängen ſich hier verſchiedene Bemerkungen auf, die ich nacheinander vortragen will.

Erſtens fällt auf, daß das erſte aus dem Chaos, dem Neutralen, Ungeſchlechtigen Hervortretende ein weibliches Princip, γαῖα, iſt. Zur Erklärung davon dient Folgendes. Durch die ganze Theogonie verhält ſich das Bewußtſeyn des Gottes zu dem Gott ſelbſt als Weibliches zu Männlichem. Das Bewußtſeyn, als das Setzende des Gottes, behauptet inſofern die Priorität vor dieſem; da es aber doch nur iſt, um das Setzende des Gottes zu ſeyn, ſo iſt dadurch ſeine Stellung zu dem Gott zugleich eine untergeordnete. Die Priorität bringt nicht Superiorität mit ſich. Beides, die Priorität vor dem Gott und dann doch wieder das ihm untergeordnet-Seyn konnte nicht anders ausgedrückt werden als dadurch, daß es als weibliches, den Gott gebärendes Princip geſetzt wurde. Dieß iſt nicht ein künſtlicher, vielmehr nur der natürliche Ausdruck des objektiven, des wirklichen Verhältniſſes. So viel über das Vorausgehen des weiblichen Princips, ein Vorausgehen, das nur ſtattfindet, um den Gott zu ſetzen.

---

[1] S. Einl. in die Philoſophie der Mythologie, S. 45.

Zweitens: Wie die γαῖα aus dem Chaos hervorkommt, iſt nicht geſagt; ſo viel iſt klar, daß das Chaos ſie nicht erzeugt. Doch liegt in dem Epitheton εὐρύστερνος eine Andeutung. Das weit-Werden, das in dieſem Epitheton liegt, deutet auf ein früheres enge, oder in der Enge Geweſenſeyn. Die Gaia iſt an ſich das reale Princip, das Gott ſetzende. Solang das Princip in dieſem Verhältniß des ſelbſt nicht Seyenden, nur Gott Setzenden bleibt, iſt nichts als Chaos; ſowie es ſich in das Seyn erhebt — in dieſer Erhebung eben liegt der Anfang des ganzen Proceſſes, die erſte Spannung — ſowie es ſich in das Seyn erhebt und doch dabei eodem loco ſeyn will, wo es zuvor war, im Innern, iſt es in der Enge und Angſt. Um ſich aus der Enge zu ſetzen, muß es heraustreten — ſich materialiſiren. Dieſes Erſte, zuvor Innere, nun Aeußere, iſt γέα (γῆ), γαῖα, vom Verbum γάω, welches auch durch χωρέω. Platz, Raum machen, weichen, nachgeben, erklärt wird. Das aus dem Centro gewichene und dadurch ſelbſt peripheriſch, weit gewordene reale Princip iſt die γαῖ' εὐρύστερνος. Wie im Griechiſchen vom Weitwerden, Raumgeben (locum dare), ſo hat in andern Sprachen, z. B. in den ſemitiſchen, die Erde von der Erniedrigung den Namen; ſie heißt eigentlich die erniedrigte. Beides iſt Eins. Da aber eben dieſes reale, dem Bewußtſeyn zur γέα gewordene Princip der Grund alles Gott-Setzens iſt, ſo wird es in eben dieſem Weitwerden zum feſten Sitz (d. h. zum real Setzenden) aller Götter[1], zum theogoniſchen Grund. Die Gaia oder das materialiſirte Urprincip des Bewußtſeyns hat auch bei Heſiodos keine andere Funktion, als zunächſt den ihr gleichen Gott zu gebären, den Gott, der ſie ringsum bedecke, den ſternetragenden Himmel[1]. Unſtreitig iſt hiemit der Zabismus der Urzeit aufgenommen, und höchſt merkwürdig iſt es zu ſehen, wie beſtimmt das Unmythologiſche des Zabismus von dem Mythologiſchen der folgenden Zeit unterſchieden wird. Die Gaia ſetzt oder gebiert noch für ſich — ohne Gemahl — den Uranos, damit er ſie, wie es heißt, ringsum bedecke, umſchließe, wodurch ſie eben ſelbſt wieder das Umſchloſſene, und nun im Aeußern wieder ebenſo das Innere iſt, wie ſie es zuvor im Innern war. Wer aber ſieht hier nicht einen Proceß, und zwar einen Proceß der universio?

---

[1] πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων. Theog. v. 117.

Ebenſo ohne Gemahl, oder, wie die Theogonie (v. 132) ſelbſt es ausdrückt, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου, ohne erfreuliche Liebe, erzeugt ſie dann, oder ſetzt ſie die großen Berge (οὔρεα μακρά), das unfruchtbare Weltmeer und den Pontos, d. h. lauter reale Gegenſtände. Eigentlich mythologiſche Götter entſtehen erſt durch die Verbindung der Gea mit dem ſelbſt erzeugten Gemahl (Uranos); denn unter allen ihren Erzeugniſſen iſt der ſternetragende Himmel allein ἴσος ἑαυτῇ. Hier iſt alſo ſchon der Grund zum Mythologiſchen gelegt. Aber — und dieß iſt wieder höchſt merkwürdig — die Kinder, die ſie mit dem Uranos erzeugt, und die nun nicht mehr bloße Naturgegenſtände, ſondern bereits mythologiſche, geiſtige Götter ſind, dieſe Kinder werden gleichwohl, wie wir bald näher ſehen werden, nur erzeugt, um im Verborgenen zu bleiben, nicht um hervorzutreten. Die erſte Periode der Theogonie beſchränkt ſich inſofern doch eigentlich nur auf den materiellen Zabismus. Was darüber hinausgeht, iſt nur als zukünftig geſetzt. Die höheren, geiſtigen Götter zeigen ſich nur ſo, wie ſich das Zukünftige ſtets in der Gegenwart zeigt, ſie zeigen ſich aber als ſolche, denen erſt künftig beſtimmt iſt wirklich zu ſeyn. Denn Uranos, d. h. eben der materielle Zabismus, hält die geiſtigen Götter noch verſchloſſen.

---

[1] Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ᾽, ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ. v. 126. 127.

Das erſte Geſchlecht dieſer Gaia- und Uranoskinder ſind die Titanen. Wenn man zuerſt die Namen dieſer Titanen einzeln betrachtet, ſo zeigt ſchon der unter denſelben ſich findende Name Ὠκεανός im Vergleich mit dem vorhergegangenen Πέλαγος und Πόντος (welche die Gäa für ſich ohne Antheil des Uranos erzeugt hat), ſchon dieß zeigt, daß die bloß realen Potenzen der erſten Zeit, die von Gäa für ſich erzeugt ſind und dem bloß materiellen Zabismus angehören, in dieſer zweiten Folge bereits zu mythologiſchen Perſönlichkeiten erhoben ſind. Die Titanen ſind nicht mehr Sterne, noch Sternbilder, überhaupt nicht mehr wirkliche Gegenſtände, ſondern im Verhältniß zu dieſen bereits geiſtige Götter. Wenn man beſonders Hermanns in grammatiſcher Hinſicht unverwerfliche Erklärungen annimmt, ſind die Namen der Titanen nicht ſowohl die Sterne ſelbſt, als die in der Bewegung derſelben waltenden und gleichſam miteinander ringenden Kräfte — Hyperion und Japetos[1] —. Inwiefern aber die Titanen erſt mit Kronos aus der Verborgenheit hervortreten, inwiefern ſie alſo in der erſten Zeit eigentlich nicht wirklich ſind, ſo gibt es in der Theogonie nur die drei Zeiten a) Uranos Zeit, die Zeit der bloß realen Potenz; b) die Zeit der ideal-realen, die mit Kronos erſt ans Licht kommende Zeit der Titanen, in denen das reale, alſo wilde, heftige Princip, wiewohl ſchon ins Geiſtige erhoben, doch noch immer unüberwunden fortdauert; wer weiß, was die Alten unter dem Titaniſchen der Seele verſtehen, dem Plutarch als gleichbedeutend das Leidenſchaftliche — Unvernünftige — das außer ſich Geſetzte (τὸ ἔμπληκτον) beifügt, wird für jene Behauptung keinen weiteren Beweis verlangen; c) die Zeit der vollkommenen idealen oder der Zeusgötter. Was den Geſammtnamen der Titanen betrifft, ſo ſcheint mir über deſſen Bedeutung kein Zweifel ſeyn zu können. Die Ableitung von τείνω, τιταίνω, ſpannen, hat die unwiderſprechliche Auktorität des Heſiodos ſelbſt für ſich. Zwar bezieht Heſiodos den Namen auf das Ausſtrecken der Hand zur Entmannung des Uranos einer That, der ſich jedoch nur einer der Uranosſöhne, der jüngſte, Kronos, vermeſſen hat. Wir nehmen aber von Heſiodos nichts an als die Etymologie ſelbſt, daß nämlich die Titanen vom Ausſtrecken, Spannen ſo genannt ſind. Die verſchiedene Quantität der erſten Sylbe in τιταίνω, wo ſie kurz, und in τιτάν, wo ſie lang iſt, würde keinen Einwurf dagegen bilden. Das Verbum τιταίνω wird in allen denjenigen eigentlichen und uneigentlichen Bedeutungen gebraucht, in welchen auch das Wort Spannung gebraucht wird, und wir hätten hier unſer oft gebrauchtes Wort in der Mythologie ſelbſt gefunden. In den Titanen herrſcht noch die Spannung des realen Princips gegen das ideale vor, die Turgeſcenz des realen Princips. Denn jedes Hervorſtreben, jedes Hervortreten eines erſt verborgenen (latenten), jedes wirkend-Werden eines zuvor Nichtwirkenden erſcheint in der Natur als Turgeſcenz. Ganz natürlich alſo war es, auch die Titanen, in welchen jenes aus der Unſichtbarkeit hervorgetretene reale Princip noch immer geſpannt blieb, mit dieſem Namen zu bezeichnen.

---

[1] Vgl. Einl. in die Philoſophie der Mythologie, S. 39.

Das erſte Geſchlecht alſo der Gäa- und Uranoskinder ſind die Titanen. Dieſe aber, die ſchon nicht mehr reelle Gegenſtände, ſondern ideale Weſen ſind, gehören eigentlich einer ſpäteren Zeit an. Sie ſind in der Zeit des materiellen Zabismus nur erſt potentiell vorhanden. Dieß wird dadurch ausgedrückt, daß ſie Uranos verſchloſſen hält und nicht ans Licht treten läßt. Ein zweites Geſchlecht der Gäa- und Uranoskinder ſind die Kyklopen, Vorboten einer noch ſpäteren Zeit. Denn während die Titanen ſchon in dem nächſtfolgenden Reich des Kronos von dieſem gelöst, befreit werden, iſt es erſt Zeus, der die Kyklopen befreit, und eben daſſelbe gilt von den hundertarmigen Rieſen[1].

Daß erſt Zeus die Kyklopen und die ihnen verwandten Giganten befreit, iſt ein Beweis, daß ſie in der Uranoszeit Vorboten der Zeusherrſchaft ſind, wie die Titanen Vorboten der Kronosherrſchaft. Beide ſind alſo Präformationen für eine ſpätere Zeit, aber der Unförmlichkeit jener erſten Zeit angemeſſene; daher es auch natürlich iſt, daß ſie in der Zeit, in welcher ſie wirklich ans Licht kommen, doch nur untergeordnete Geſchäfte ausüben. Die Kyklopen ſind Mitſtreiter des Zeus gegen die Titanen; die hundertarmigen Rieſen aber, Briareus, Kottos und Gyges, werden gebraucht, um die von Zeus in den Tartaros geſtürzten Titanen zu bewahren.

---

[1] Theog. 501 ff. 617 ff.

Was alſo dieſe gemeinſchaftlichen Kinder des Uranos und der Gäa betrifft, ſo muß man ſich nicht, wie es in den gewöhnlichen Erklärungen geſchieht (vgl. Kanne) täuſchen laſſen, als wären ſie ſchon wirklich vorhandene. Die Stelle der Theogonie über dieſen Punkt iſt ganz deutlich: *Ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο* (v. 154) — ſo viel ihrer von Uranos und Gäa geboren wurden, alſo ohne Ausnahme, wird geſagt — *σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆϊ*, waren ihrem Erzeuger aufſäßig, und zwar heißt es nicht: ſie waren ihm aufſäßig wegen deſſen, was er an ihnen verübte, ſondern *ἐξ ἀρχῆς*, von Anfang an, alſo ihrer Natur nach, und nicht weil er ſie einſchloß haßten ſie ihn, ſondern umgekehrt, weil ſie ihm entgegen waren, ſchloß er ſie ein. Sie waren ihm entgegen, ihm abhold eben als Potenzen einer ſpäteren Zeit, weil in ihnen ſchon das Princip lag, welches einſt die Gewalt des Uranos brechen, zerſtören ſollte.

Nun, nachdem er den Grund angegeben, fährt Heſiodos fort zu erzählen: Von dieſen alſo, ſowie ein jeder geboren wurde, verbarg ſie der Vater und ließ ſie nicht ans Licht heraus — *πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε*, er behielt oder verſchloß ſie, *γαίης ἐν κευθμῶνι*, in der Tiefe der Erde, d. h. alſo noch waren ſie in der Tiefe des dem Uranos unterworfenen Bewußtſeyns verborgen. Obwohl es daher ſcheinen kann, als wären in jener erſten Zeit auch ſchon geiſtige Götter geſetzt, ſo ſind ſie doch bloß potentiell vorhanden. Die wirklich exiſtirenden Weſen jener erſten Zeit ſind nur der Himmel mit den Sternen, die großen Berge, das unfruchtbare Meer, kurz bloße Naturgegenſtände. Heſiodos hat alſo, ob er gleich die ſpäteren mythologiſchen Potenzen potentiell oder als zukünftige ſchon jetzt vorhanden ſeyn läßt, dennoch die erſte Zeit, als die an ſich noch unmythologiſche, ſehr beſtimmt charakteriſirt, und ebenſo läßt die Theogonie den Uebergang von der unmythologiſchen zur mythologiſchen Zeit genau ſo geſchehen oder erfolgen, wie wir ihn in der allgemeinen mythologiſchen Bewegung erfolgen ſahen. Ehe ich jedoch zu dieſem Punkt fortgehe, will ich bemerken, daß ich bloß den Hauptfaden der eigentlichen Göttergeſchichte in der Theogonie verfolge, die zahlreichen Zwiſchenzeugungen aber, als zu unſerem Vorſatz (denn nur das Allgemeine in der griechiſchen Mythologie iſt unſere Aufgabe) nicht gehörig, übergehe.

Auf das Chaos zurückgehend, muß ich bemerken, daß Heſiodos auch aus dem Chaos eine Anzahl Weſen hervorgehen läßt, indem er ſagt: „Aus dem Chaos wurden Erebos und die ſchwarze Nyx (Nacht)“. Dieſen Zuſammenhang kann man ſich ſo denken. Das Abſolute an ſich, noch ohne alle Beziehung auf den in ihm verborgenen, aber noch ganz unaufgeſchloſſenen Gegenſatz betrachtet, iſt = *Χάος*. Daſſelbe Abſolute kann aber auch in Beziehung auf dieſen Gegenſatz, doch kann es alsdann nur als Negation, als bloßes nicht Seyn deſſelben gedacht werden. Dieſem mehr negativen Begriff entſpricht **Ἔρεβος**, das man allerdings mit Hermann als das Bedeckende erklären kann. Erebos iſt das den Gegenſatz noch bedeckende, verhüllende Abſolute, dem dann im Bewußtſeyn, alſo als Weibliches, ebenfalls etwas Negatives entſprechen kann, was den Gegenſatz nicht verneint, ſondern ihn nicht ſehen läßt. Dieß iſt die **Νύξ**.

In dieſer erſten Dunkelheit oder Nichtunterſcheidung des Bewußtſeyns ſind nun aber ſchon enthalten die Kinder, die in der Folge aus ihr hervortreten, **Μόρος**, das Geſchick oder der Urzufall, **Μῶμος**, das Princip aller Ironie, das Wehe (nicht gemeines Wehe, ſondern jenes große Wehe, das über die ganze Menſchheit verhängt iſt und das ſie im mythologiſchen Proceß empfindet), die Zwietracht u. ſ. w. Dieſe ganze Stelle von der Nyx iſt eine philoſophiſche Epiſode, d. h. es finden ſich hier lauter philoſophiſche Begriffe. Ich will aber damit nicht ſagen, daß dieſe Stelle weniger alt als das ganze übrige Gedicht, z. B. Vers 1, ſey. Die ganze Theogonie iſt ſchon eine Art von wiſſenſchaftlicher Darſtellung der Mythologie; kein Wunder alſo, wenn ſie Philoſopheme enthält, nicht ſolche, die der Mythologie vorausgegangen, wie ſie Heyne und Hermann annehmen, aber die ſich unmittelbar aus der Mythologie erzeugten. Jene Genealogie der Kinder der Nacht iſt alſo rein philoſophiſch. Der andere Faden aber, der durch die Theogonie hindurchläuft, die andere Genealogie, iſt die des objektiven, wirklichen, mythologiſchen Proceſſes ſelbſt. Hier folgt dem Chaos zuerſt Gäa. Ich ſage: ſie folgt; denn bei der Nyx und dem Erebos heißt es: Ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο, bei der Gäa heißt es aber bloß: αὐτὰρ ἔπειτα: nachher, nach ihm kam Gäa. Das im materiellen Zabismus herausgewendete Bewußtſeyn, welches nun der Grund der ganzen folgenden Götterzeugung wird, aber eben darum ſelbſt nicht gezeugt wird. In jener ganzen Stelle alſo, die von den Erzeugniſſen der Nyx mit dem Erebos handelt, ſind lauter philoſophiſche Begriffe, die freilich nicht von der erſten Entſtehung der Mythologie ſelbſt ſich herſchreiben, aber die doch Schöpfungen eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns ſeyn können, das ſich unmittelbar aus der Mythologie ſelbſt und im Ausgehen derſelben erzeugt hatte. Daher ich weit entfernt bin, dieſe Verſe von den Kindern der Nyx mit Hermann als Einſchiebſel zu erklären. Schon Creuzer hat auf die Aehnlichkeit dieſer Vorſtellungen mit manchen Begriffen ſpäterer philoſophiſcher Syſteme, z. B. des Empedokles und des Herakleitos, aufmerkſam gemacht, auch auf die Uebereinſtimmung einiger derſelben mit manchen Zügen orientaliſcher Lehren. Unter dieſen Kindern (wenn ſie mit dem Erebos Ἡμέρη und Αἰθήρ gebiert, ſo gehört dieß einem andern Zuſammenhang an) ſind zuerſt Μόρος, das Geſchick, genannt. Erinnern Sie ſich dabei an die Bemerkung, die gleich anfänglich bei Erwähnung der Perſephone gemacht worden[1]. Der Uebergang aus der erſten Freiheit des Bewußtſeyns zur mythologiſchen Befangenheit wird als der Urzufall überhaupt, als Fortuna, als Verhängniß angeſehen, und Perſephone ſelbſt — die eben das dem realen Gott verfallene Bewußtſeyn iſt — wird in ſpäteren mythologiſchen Philoſophemen gerade als Moros, als Geſchick, Verhängniß bezeichnet. In dem Schooß der erſten Unentſchiedenheit lagen auch die Todesgeſchicke, der Tod ſelbſt und ſein Verwandter, der Schlaf. Nach dieſen folgt Μῶμος als Sohn der Nyx. Wenn man ſich auch bloß an den Begriff des ſpöttiſchen, ironiſchen Tadelns hält, der mit dieſem Wort gewöhnlich verbunden wird, ſo iſt klar, daß Ironie wie Tadel nicht gedacht werden können, ohne daß ein Anderes außer dem Einen da iſt — mit dem erſten Hervortreten der Anderheit aus der Einheit iſt der Grund aller Ironie und ebenſo alles Tadels gelegt. Denkt man aber an die Bedeutung von *μάω*, *μάομαι*, woher *μῶμος* abzuleiten iſt, ſo iſt *Μῶμος* der die Anderheit, das Entgegengeſetzte, den Gegenſatz Aufſuchende. Ihm folgt natürlich das Wehe oder der Jammer, der freilich erſt mit der wirklichen Anderheit hervortritt, aber die Subſtanz alles Wehes iſt doch in der erſten Unentſchiedenheit ſchon vorhanden. Dann kommen lauter Schickſalsmächte, endlich Nemeſis ſelbſt, deren Begriff ſchon erklärt iſt, dann der Betrug (*Ἀπάτη*), die Urtäuſchung, und die Zwietracht (*Ἔρις*), die dann ein ähnliches Geſchlecht verhängnißvoller Weſen erzeugt, unter denen ſogar die falſchen Reden (*Ψευδέες Λόγοι*) und die doppelſinnigen Reden (*Ἀμφιλογίαι*) vorkommen, bei denen niemand an etwas urſprünglich Mythologiſches denken wird. Allein dieſe ſind gerade darum unſchätzbar, weil ſie Beweiſe eines unmittelbar aus der Mythologie hervorbrechenden und noch von ihr ſelbſt erzeugten philoſophiſchen Bewußtſeyns enthalten.

---

[1] S. oben S. 153.

Bis jetzt alſo, um nunmehr in den Zuſammenhang des fortſchreitenden Proceſſes zurückzukehren, iſt in der Theogonie noch immer bloß die unmythologiſche Zeit dargeſtellt. Die Potenzen, welche über dieſe hinausgehen und ſchon mythologiſcher Natur ſind, Titanen, Kyklopen u. ſ. w. werden noch zurückgehalten und am wirklichen Hervortreten verhindert. Gäa aber, d. h. das materielle Bewußtſeyn, das, ohne es zu wiſſen, noch unter einem andern und höheren Einfluß ſteht und in eine entwickeltere Zeit fortſtrebt, iſt unwillig über das Loos ihrer Kinder, die Uranos, ſowie ſie entſtehen, in den Tiefen der Gäa, d. h. des ihm noch unterworfenen Bewußtſeyns, zurückhält. Sie beredet ſich alſo mit dieſen, um den Vater ſeiner Macht zu entſetzen oder zu berauben. In dem allgemeinen mythologiſchen Proceß geſchieht der Uebergang aus der unmythologiſchen in die mythologiſche Zeit, wie Sie ſich erinnern, dadurch, daß der Gott jener Zeit ſelbſt weiblich wird. An die Stelle des Uranos tritt Urania. Der allgemeine Begriff aber dieſes Uebergangs iſt, daß der bis dahin herrſchende Gott ſeiner Männlichkeit, ſeiner obherrſchenden Gewalt beraubt wird. Die Theogonie läßt dieß dadurch geſchehen, daß der Jüngſte, alſo zugleich der relativ Geiſtigſte der Titanen, d. h. der nächſten, zur Exiſtenz beſtimmten Uranosſöhne, aus einem Hinterhalt (ἐκ λοχεοῖο), d. h. unverſehens, den nichts Ahndenden ſeiner Mannskraft beraubt und die abgeſchnittenen Zeugungstheile rückwärts, d. h. in die Vergangenheit, zurück wirft. Aber aus dem Schaum der ins Meer gefallenen Theile entſteht im Lauf der Zeit die holde Göttin Aphrodite, welche alſo auch in der griechiſchen Mythologie eine *alte* Gottheit iſt und in dieſer an die Stelle der aſiatiſchen Urania tritt; nicht daß die Griechen ſie aus den aſiatiſchen Religionen entlehnt haben, ſondern dieſe weibliche Gottheit lag als ein nothwendiger Moment auch in dem helleniſchen Bewußtſeyn, und als dieſes zur vollſtändigen Mythologie, d. h. zu derjenigen Mythologie ſich entfaltete, die alle Momente des vorhergegangenen Proceſſes in ſich begreifen ſollte, da mußte auch ſie im griechiſchen Bewußtſeyn an der ihr zukommenden Stelle hervortreten. Nachdem nun die Macht des Uranos gebrochen iſt, kommt die Weltherrſchaft an den Jüngſten der Titanen, Kronos, mit dem zugleich — nicht als ein von ihm erzeugtes, ſondern als ein ihm ebenbürtiges Geſchlecht — die Titanen herrſchen, Götter, in denen, wie geſagt, noch immer die Natur des blinden, verſtandloſen, in bloßer Gewalt und Stärke beſtehenden Seyns, des noch immer unüberwundenen realen Princips, vorherrſcht, die aber übrigens ſchon relativ geiſtige Götter ſind, wie Kronos, der das reale Princip in ſeiner *erſten* Ausſchließlichkeit ſchon überwunden vorausſetzt.

Aber Kronos iſt demſelben Schickſal wie Uranos unterworfen; auch er ſteht gleichſam unter dem Einfluß eines geheimen Feindes, den die Theogonie noch nicht nennt; denn ſie nennt ihn überhaupt erſt am Ende des Proceſſes, wie er denn früher in der That nur durch ſeine *Wirkungen*, aber nicht ſelbſt offenbar wird. Auch Kronos iſt in der Nothwendigkeit Kinder zu erzeugen, die über ihn und ſeine Zeit hinausgehen, die alſo ſeine Herrſchaft bedrohen, und die er wieder ebenſo einzuſchließen, zu verbergen genöthigt iſt, wie der Vater Uranos ihn und ſeine Brüder, die Titanen, verbergen mußte. Denn ihm ſagen Gäa und Uranos voraus, daß auch ihm beſtimmt ſey von den eignen Söhnen bezwungen zu werden. Hier ſind wir nun in der Theogonie auf denjenigen Punkt zurückgeführt, bei dem wir gleich zuerſt die griechiſche Mythologie aufgenommen, den wir als ihren eigentlichen Entſtehungsmoment betrachtet haben, ſo daß alle jene früheren Momente ſich erſt *dieſem* — als Momente ſeiner Vergangenheit — anſchließen, und nicht *eher* in dem griechiſchen Bewußtſeyn wirklich, d. h. auseinander *geſetzt* vorhanden ſind, als *mit* dem Moment der letzten Kriſis, deren Produkt eben die Götterwelt des Zeus iſt. Hier wird es nun darauf ankommen zu zeigen, wie dieſe letzte Kriſis in der griechiſchen Theogonie *ſelbſt* ſich darſtellt. Kronos alſo zeugt mit Rhea, die natürlich ſchon unter den Titanen ihren Platz haben mußte und gleich mit dieſem Namen aufgeführt iſt — wie überhaupt alle Gottheiten gleich nach ihrem letzten Begriff benannt ſind, oder in den Namen der Gottheiten zum voraus ſchon ausgedrückt wird, wozu ſie ſich beſtimmen — auch dieß dient zum Beweis der von uns angenommenen Entſtehungsweiſe der vollſtändigen Mythologie, daß nämlich das Frühere wahrhaft im Bewußtſeyn nicht eher da iſt als *mit* dem Späteren — Rhea iſt das in Kronos ſchon beweglich zu werden anfangende Bewußtſeyn; als ſolches zeigt ſie ſich, indem auch ſie, wie früher die Gäa, mit dem Fortſchreiten, und da, wo es den Sturz des Kronos gilt, mit dem Jüngſten, alſo Geiſtigſten ihrer Kinder, dem die zukünftige Weltherrſchaft beſtimmt iſt, einverſtanden ſich zeigt — Kronos alſo wird vorgeſtellt als mit Rhea ſechs Kinder zeugend, drei männliche und drei weibliche. Die drei männlichen, Aides, Poſeidon, Zeus, ihre Bedeutung und ihr Verhältniß zueinander haben wir bereits erklärt. In Aides iſt vorbedeutet die künftige völlige Ueberwindung des eben darum *jetzt* noch beſtehenden Kroniſchen in Kronos. In Poſeidon iſt jenes Moment des Kronos geſetzt, nach welchem er ſich als realer Gott dem höheren idealen hinzugeben aufgefordert iſt. Im Zeus iſt der aus dem blinden Seyn völlig in Verſtand umgewendete Kronos vorbedeutet. Denn Zeus *iſt* nichts anderes als der nun ganz in Verſtand umgewendete Kronos. Dieſen drei männlichen Gottheiten entſprechen drei weibliche. (Doch iſt es merkwürdig, daß auch hier in der Theogonie die weiblichen den männlichen voraus genannt werden — die weiblichen Gottheiten zeigen daſſelbe im Bewußtſeyn, ſie drücken dieſelben Momente im Bewußtſeyn aus, welche die männlichen im Gott ſelbſt anzeigen).

Die drei weiblichen Gottheiten ſind Heſtia (die lateiniſche Veſta), Demeter und Hera. Sie werden in dieſer Ordnung aufgeführt. Schon dieß zeigt, welchem Gott jede entſpricht, und da in der Folge Hera als Gemahlin des Zeus hervortritt, ſo kann kein Zweifel ſeyn, daß Heſtia in einem ganz gleichen Verhältniß zu Aides, Demeter zu Poſeidon gemeint ſey. Heſtia entſpricht aber auch ganz dem Begriff, den wir uns vom Aides gemacht haben. Wir ſagten: Aides ſey das Kroniſche, d. h. der Bewegung ſich Widerſetzende im Kronos. Gerade darum weil es dieß iſt, iſt es beſtimmt, in der Folge überwunden, zum Aides zu werden. Denn noch iſt es nicht Aides, obgleich es ſchon vorläufig ſo genannt wird. In dieſer Zeit der kroniſchen Unentſchiedenheit heißt alſo auch die entſprechende Gottheit des noch nicht als ſolchen geſetzten Aides Heſtia, d. h. die Feſtſtellende (von ἵστημι), die alles im Stehen Erhaltende, dem Flüſſigwerden des Kronos, alſo zunächſt dem Poſeidon, und inwiefern dieß nur Uebergang iſt, auch dem Höheren überhaupt ſich Widerſetzende. Wenn nun aber hier, im Moment des noch fortdauernden Widerſtandes, Heſtia als dem Aides beſtimmte Gattin namhaft gemacht wird, ſo ſcheint die Theogonie im Widerſpruch befangen, indem ſpäter, d. h. nach der vollkommenen Entwicklung oder Kriſis, Heſtia nicht als Gattin des Hades genannt wird, ſondern dieſer (bis dahin ohne Gattin) die Perſephone ſich raubt und als Gattin in die Unterwelt entführt. Dieſe Widerſprüche der Theogonie (denn der eben erwähnte iſt nicht der einzige) ſind von dem höchſten Intereſſe. Eben dieſe Widerſprüche müſſen uns überzeugen, daß die Theogonie nicht etwas künſtlich Gemachtes iſt — denn in allem bloß künſtlich Zuſammengeſetzten weiß der Verſtand das Widerſprechende zu vermeiden — dieſe Widerſprüche eben zeigen, daß man etwas Unwillkürliches, durch einen Proceß Entſtandenes vor ſich hat, der, weil er etwas Fortſchreitendes iſt und im folgenden Moment das in dem früheren Geſetzte wiederherſtellt, nicht umhin kann ſich ſelbſt zu widerſprechen.

Die wirkliche künftige Gemahlin des Aides iſt alſo Perſephone. Da aber Perſephone zugleich als Tochter der Demeter vorgeſtellt wird, ſo ſehen wir, daß über dieſen Punkt kein Verſtändniß möglich iſt, eh' wir uns auch über Demeter ins Klare geſetzt haben.

Von der Demeter iſt es ſchon durch ihre Stellung gegen Poſeidon angedeutet, daß ſie die dem höheren Gott überhaupt zugängliche Seite des Bewußtſeyns iſt. Wenn Poſeidon im materiellen Gott die dem Dionyſos, dem A^2, zugewandte oder entſprechende Potenz iſt (dieſer Zuſammenhang mit Dionyſos wurde in Griechenland auch durch manche Gebräuche anerkannt, ſo wurde z. B. das Feſt *προτρυγεία*, welches Heſychios als *ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος* erklärt, gemeinſchaftlich gefeiert) — wenn alſo Poſeidon die dem Dionyſos entſprechende Potenz iſt, ſo müſſen wir behaupten, auch Demeter ſey eben das dem höheren, idealen Gott zugewandte Bewußtſeyn, und es wäre nach dieſer Bemerkung überflüſſig, voreilig ſchon an das innige Verhältniß zu erinnern, in welchem ſie mit Dionyſos ſteht, und in dem wir ſie in der Folge finden werden. Wie es aber nun zugeht, daß hier, in dieſem Moment, noch Demeter dem Poſeidon zugeſellt iſt (ſpäter Amphitrite), Heſtia dem Aides (der ſpäter, da er — nach Beſiegung des Kronos — aus der Verborgenheit hervorgetreten, die Perſephone raubt), dieß kann ich nicht erklären, ohne daß wir von dem bis jetzt allein betrachteten äußerlichen oder exoteriſchen Vorgang der letzten Kriſis auf den innern, den eſoteriſchen Hergang derſelben unſere Aufmerkſamkeit richten.

Der äußere Hergang beſtand, wie Sie wiſſen, in dem Aides-, Poſeidon- und Zeus-Werden des blind ſeyenden Gottes: der Eine reale Gott verſchwindet in den dreien, die gemeinſchaftlich an ſeine Stelle treten. Das Gemeinſchaftliche in den drei Göttern iſt das verhüllt-, das unſichtbar-Gewordenſeyn des Einen, des blind ſeyenden Gottes. Dieſer iſt in Zeus ebenſowohl überwunden, als in Aides. Er iſt in Zeus nur poſitiv überwunden, denn in Zeus wird das dem Blinden Entgegengeſetzte, der Nus, gedacht, während in Aides das Blinde bloß negirt, einfach als Vergangenheit geſetzt iſt. Aides iſt nur der untere Zeus oder Zeus von unten, von der negativen Seite betrachtet. Hier iſt das Blinde bloß niedergehalten, was in Zeus in Verſtand umgewendet iſt. Aber eins ſetzt das andere voraus. Der blinde Gott wird als ſolcher Aides, nur inwiefern er zugleich Zeus wird, und er wird Zeus, nur inſofern zugleich Aides. Die drei Götter ſind alſo das gemeinſchaftlich Verhüllende und Verbergende des realen Gottes. Dieſen in den drei Göttern gemeinſchaftlich verhüllten Gott können wir alſo den *abſoluten* Hades nennen, zum Unterſchied des relativen, der nur die negative Seite dieſer Verhüllung ausdrückt.

Nun war aber das Bewußtſeyn noch in der Zeit des Kronos ganz dem blind Einen zugewendet, und in dieſem, dem *Gott* ſetzenden Bewußtſeyn ſelbſt muß alſo eigentlich der Proceß dieſer letzten Kriſis vorgehen. Die drei Götter ſind nur das gleichzeitig entſtehende Phänomen jenes inneren Vorgangs im Bewußtſeyn ſelbſt. Nun iſt es aber nicht das *ausſchließlich* dem realen, ſondern es iſt nur das zugleich dem idealen Gott zugewendete Bewußtſeyn, welches dieſer Verwandlung fähig iſt. Nur das zwiſchen den beiden Potenzen in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn, das einerſeits zweifelhaft und ängſtlich fürchtet, daß ihm mit dem blinden Seyn auch der Gott ſelbſt verloren gehe, und andererſeits dem Andrang der höheren, der geiſtigen Potenz nicht widerſtehen kann — nur dieſes iſt jener Kriſis fähig. Nun aber eben dieſes in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn iſt Demeter, wie die Stellung zeigt, die dieſer Gottheit ſchon in der kroniſchen Zeit angewieſen iſt. Wenn alſo die Göttergeſchichte die *innere* Seite jenes Vorgangs (von welchem die Entſtehung der drei Götter oder das Aides-, Poſeidon- und Zeus-Werden des Kronos die exoteriſche, äußere Seite iſt), wenn die Göttergeſchichte die innere Seite dieſes Vorgangs darſtellt, ſo wird Demeter das eigentliche Subjekt, gleichſam der Mittelpunkt, der Angel ſeyn, um den ſich der ganze Vorgang bewegt. In der kroniſchen Zeit nun werden die drei Götter und die ihnen entſprechenden weiblichen Geſtalten, Heſtia, Demeter, Hera, nur ſo erwähnt, wie in der Uranoszeit auch ſchon die Titanen erwähnt werden. Es wird ausdrücklich geſagt, daß ſie noch nicht *wirklich* hervortreten. Nachdem die ſechs Kronoskinder aufgezählt ſind, heißt es: *καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος*, er verſchlang ſie, ſowie jedes derſelben dem Schooß der Mutter ſich entwand [1]. In dieſem Zuſtand von Verſchlungenheit alſo, und ſolange die Potenzen in einer Art von chaotiſchem Zuſtand erhalten ſind, ſolang Kronos noch die Scheidung und Auseinanderſetzung hemmt, iſt Heſtia noch in Demeter begriffen, und wir können ſagen: Heſtia ſey eben der Name der noch nicht von Demeter abgeſonderten, getrennten Perſephone, Heſtia ſey hier ſtatt der Perſephone. Heſtia bedeutet hier dasjenige im Bewußtſeyn, wodurch es mit dem realen Gott zuſammenhängt, ihm verhaftet iſt — ſie iſt das Band des Bewußtſeyns mit dem realen Gott. Nun aber in dem Verhältniß, als Kronos ohnmächtiger, als das Bewußtſeyn ſich ſeines Verhältniſſes zu dem höheren, dem geiſtigen Gott bewußter, und alſo gegen den realen Gott freier wird, in dem Verhältniß kann es ſich des an dem realen Gott Feſthaltenden in ihm (kann es ſich deſſen, was in ihm, dem realen Gott, verhaftet iſt) als eines Beſonderen in ſich, als eines von ihm ſelbſt Unterſcheidbaren, ja als eines ihm Zufälligen und in Bezug auf es ſelbſt Aeußeren bewußt werden. Es wird ſich dieſes Bandes mit dem realen Gotte als eines von ihm unterſchiedenen bewußt, es wird ſelbſt dieſes Bandes entledigt, entbunden. Das aber, deſſen es entbunden wird, und was zuvor eins mit ihm war, erſcheint ihm als ſein Kind — jenes Band mit dem realen Gott ſtellt ſich ihm alſo nun in einer beſonderen Perſönlichkeit dar; dieſe beſondere Perſönlichkeit iſt nicht mehr Heſtia: Heſtia iſt ſie nur, ſofern ſie von ihm noch nicht unterſchieden, mit ihm noch eins iſt, wie in der kroniſchen Zeit. Als abgeſondert von ihm iſt es eben Perſephone.

Dadurch, daß es dieſe Seite ſeiner ſelbſt von ſich unterſcheidet, hat das Bewußtſeyn auch ſich ſelbſt als beſondere Perſönlichkeit beſtimmt. Erſt jetzt iſt es wirklich Demeter. Obgleich dieſer Name ſchon früher auch in der kroniſchen Zeit gebraucht wird (wie Aides auch dort ſchon Aides heißt, obgleich er noch nicht als Aides erklärt iſt), ſo iſt das Bewußtſeyn doch erſt in der Trennung von Perſephone als Demeter, als Mutter, und zwar als die göttliche, oder, wenn man die

---

[1] v. 459.

Sylbe Δη in Δημήτηρ mit dem δαι (= δαη) in δαίμονες vergleichen darf, ſo iſt es erſt jetzt als die wiſſende, als die geiſtige, als die vom Materiellen befreite Mutter erklärt. In Perſephone befreit ſich das Bewußtſeyn erſt von ſeiner dem realen Gott verhafteten Natur; es wird alſo erſt Demeter, indem es die Perſephone gebiert. Als Mutter der Perſephone aber kann Demeter nicht mehr Gattin des Poſeidon, des noch kroniſchen Gottes, ſeyn; ſolang ſie nur als Gattin des Poſeidon erſcheint, iſt auch Heſtia noch nicht von ihr getrennt, noch nicht als Perſephone geſetzt. Sie erzeugt die Perſephone mit Zeus. Daſſelbe, was unter Kronos noch Heſtia war, wird Perſephone unter Zeus Herrſchaft, der nun Vater auch desjenigen heißt, was in anderer Beziehung eher war als er, aber doch erſt mit ihm und durch ihn, d. h. durch die mit ihm geſetzte Kriſis, zur Wirklichkeit gelangt. Auf dieſe Weiſe heißt Zeus ſelbſt Vater des Dionyſos, der lange vor ihm, aber doch immer nur im Kommen, in der Verwirklichung begriffen war, er heißt Vater nur des nun vollkommen verwirklichten Dionyſos.

Hier alſo tritt Perſephone als beſondere Geſtalt in die Mythologie ein, und Heſtia verſchwindet, obgleich die Identität beider Gottheiten ſich auch ſpäter noch in vielen Zügen ausſpricht; denn z. B. ebenſo wie der Heſtia wurde auch der Perſephone in manchen Heiligthümern ein ewiges Feuer gebrannt. Aber auch nun als abgeſonderte Geſtalt kann Perſephone nicht mehr bei der Mutter — an demſelben Ort (eodem loco) mit ihr bleiben. Dieß führt auf die Geſchichte vom Raub der Perſephone, worüber ich Folgendes bemerke.

Auch Perſephone muß in Bezug auf die Mutter, welche nun Demeter iſt und als das gereinigte, vergeiſtigte Bewußtſeyn ſtehen bleibt, in die Verborgenheit zurücktreten. Indeß iſt dieſe Trennung — dieſes Aufgeben der Tochter von Seiten der Demeter — nur Folge des Kampfs, in dem ſich das Bewußtſeyn befindet. Alſo es iſt keine freiwillige Trennung; ungern ſcheidet ſich das Bewußtſeyn von dem Princip, durch welches ihm der Gott zwar der blindlings ſeyende, aber zugleich der ausſchließlich Eine war, und mit Gewalt wird die Tochter von der Mutter, die nicht wollende von der nicht wollenden, geriſſen. Dieß eben wird ausgedrückt durch den Raub der Tochter, die der ins Unſichtbare zurücktretende Gott mit ſich in das ſelbſt nicht ſichtbare, darum nur noch ſchattenähnliche Seyn fortreißt. Deßhalb wird geſagt: Hades habe die Perſephone geraubt, von der Seite der Demeter geriſſen. Wenn nun aber Demeter dieſe Vermählung der Tochter mit dem Hades anerkannte, ſo mußte ſie eben damit auch die Umwandlung des Einen in eine Vielheit von Geſtalten anerkennen, das Bewußtſeyn mußte den ausſchließlich Einen als wirklich ſeyenden aufgeben. Dieß kann es aber nicht. Denn die Geſtalten, in welche ſich der Eine Gott verwandelt und verhüllt hat (durch die Er eben unſichtbar geworden iſt), dieſe können dem Bewußtſeyn kein Erſatz ſeyn für den Gott an ſich; nachdem alſo dieſer Gott, der das Bewußtſeyn zuvor erfüllte, verſchwunden iſt (verſchwunden, wie wir den Gott in der Natur vergeblich ſuchen, und ſtatt ſeiner überall nur die Geſtalten der Dinge finden, die er an ſeiner Statt zurückgelaſſen, und überall nur noch ſeine Fußſtapfen, aber nicht mehr ihn ſelbſt ſehen), nachdem alſo dem Bewußtſeyn jener Gott verſchwunden, der es zuvor erfüllte, bleibt es, oder bleibt Demeter zurück als das leere, unerfüllt gelaſſene Bewußtſeyn, das gleichſam lauter Begier, Sucht und Hunger iſt. Sie ſucht die verlorne Tochter, denn ſie ſucht den wirklichen Gott, als welchen ſie erſt den blind Seyenden hatte. Aber dieſer iſt jetzt zergangen in jene Göttervielheit, in der ſie nur die Ueberbleibſel, die exuvias oder die λείψανα des zertheilten Gottes erblicken kann.

Demeter iſt die Geſtalt, durch welche die helleniſche Mythologie ihre ganze Eigenthümlichkeit erhält. Ohne Demeter gäbe es keine griechiſche Götterwelt. Demeter, urſprünglich in der Mitte zwiſchen dem realen und idealen Gott, iſt nicht wie die ägyptiſche Iſis genöthigt, jenem ſelbſt in die Unterwelt zu folgen; Demeter gibt gleichſam nur die Eine Seite ihres Weſens — Perſephone — an ihn ab, und die von Perſephone befreite Demeter bleibt nun als das rein ideale Bewußtſeyn ſtehen, frei gegen den realen Gott und frei gegen die materielle Göttervielheit, in welche dieſer verſchwunden iſt. (Iſis bleibt immer befangen mit Typhon, und wird nie zum freien Seyenden weder der Vielheit, in die er zergangen, noch der Einheit, in der er wiederhergeſtellt iſt). Durch Demeter eigentlich kommt die griechiſche Mythologie zwiſchen die ägyptiſche und indiſche zu ſtehen, indem ſie weder dem Materialismus der erſteren, noch dem ausſchweifenden Spiritualismus der andern anheimfällt. Von der ägyptiſchen unterſcheidet ſie ſich dadurch, daß das Bewußtſeyn hier nicht ſelbſt in den materiellen Göttern untergeht, ſondern außer ihnen bleibt, von der indiſchen dadurch, daß ſie nicht alle Beziehung zu ihm aufgibt, daß in Perſephone noch immer ein Band bleibt, durch welches das höhere, geiſtige Bewußtſeyn (Demeter) mit den materiellen Göttern zuſammenhängt.

Im Anfang zwar, im erſten Gefühl der Leere, der Unerſättlichkeit, grollt die zürnende und über den Raub der Tochter trauernde Demeter allen Göttern — die ganze mit Zeus geſetzte Göttervielheit kann ihr kein Erſatz ſeyn für den Gott. Darum ihre Hoffnung auf die Wiederkehr der Tochter, darum ihre Sehnſucht nach dem Verlorenen. So weit geht noch ſelbſt die rein exoteriſche griechiſche Mythologie. Der Raub der Perſephone wird noch in der Theogonie erwähnt; denn dieſer iſt ein mit dem Zeus-, Poſeidon- und Aides-Werden des Kronos noch gleichzeitiger Vorgang. Der Raub der Perſephone, das Suchen der Mutter kommt noch in unzähligen bildlichen Darſtellungen, namentlich Gemälden vor, ja der Raub und ſeine unmittelbare Folge iſt ein vorzugsweiſe beliebter Gegenſtand der bildenden Kunſt; aber die mehr inneren, in die Tiefe des Bewußtſeyns ſelbſt zurückgehenden Ereigniſſe, die Verſöhnung und endliche Beruhigung der Mutter, dieſe gehören nicht mehr der Mythologie an, ſondern bleiben ganz jenem eſoteriſchen Bewußtſeyn vorbehalten, das nur in den Myſterien ſich ausſpricht, auf welche dieſer Vortrag ſchon der Zeit halber ſich nicht mehr erſtrecken könnte, wenn ich auch nicht gleich in der erſten Anlage mir die Abhandlung der Myſterien für einen andern Zuſammenhang vorbehalten hätte. Die Hauptſache jedoch, nämlich daß der eigentliche Inhalt der Myſterien eben die Verſöhnung der Demeter war, daß die Myſterien ſelbſt nichts anderes ſind als die Celebration dieſer — nicht einmal für immer geſchehenen, ſondern immerwährenden Begütigung der Demeter:

dieß erhellt ſchon aus der berühmten Stelle des homeriſchen Hymnus auf Demeter, wo ſie ſelbſt von der Einſetzung der Orgien, der Eleuſiniſchen Geheimniſſe, ſpricht (Orgien bedeutet nichts anderes als eben Myſterien, und es iſt dabei durchaus nicht an orgiaſtiſche Erſcheinungen zu denken, die vielmehr den Eleuſinien ebenſo wie dem in allem Schmerz beſonnenen, gefaßten Weſen der verſöhnten Demeter völlig fremd ſind) — alſo in dem Hymnus ſpricht Demeter ſelbſt von der Einſetzung ihrer Myſterien, und als Hauptzweck derſelben gibt ſie eben den an, daß ſie fortwährend verſöhnt werde:

Selbſt einſetz' ich die Orgien denn, auf daß ihr in Zukunft
Sie hochheilig begehend das Herz allſtets mir verſöhnet [1].

Der Ausdruck „Verſöhnung" iſt alſo nicht unſer Ausdruck, er iſt der ächte, der urſprüngliche; es iſt, wie der homeriſche Hymnus ſelbſt ſagt, Demeter ein der Verſöhnung bedürftiges Weſen.

Wodurch nun aber kann wohl dieſes Sehnen der Demeter geſtillt, die Trauer beſänftigt, der Groll begütigt werden? (So weit können, ja müſſen wir ſchon hier in die Unterſuchung eingehen). Nur indem ihr an der Stelle des untergegangenen Gottes derjenige wird, der nicht mehr untergehen kann, der bleibende, dem gebührt zu ſeyn.

Die erſte Potenz war nicht die, der beſtimmt war zu ſeyn. Darum muß der entſprechende Gott auch wieder aus dem Seyn zurücktreten. Nicht Er ſelbſt bleibt, ſondern nur jene Geſtalten, denen er durch ſein Hervortreten in das Seyn zur Materie, zur Unterlage geworden iſt, er ſelbſt verſchwindet unter dieſen Geſtalten; er bleibt, aber nicht in der Gegenwart, ſondern nur als deren gemeinſchaftliche Vergangenheit; er bleibt, aber unter ihnen verborgen, ein Geheimniß, das nur noch dem ſelbſt von der Gegenwart abgewendeten, der Vergangenheit angehörigen Bewußtſeyn bekannt iſt.

Für den Gott, der nicht ſeyn ſollte, und daher aus dem Seyn wieder ins Nichtſeyn zurücktritt, kann dem Bewußtſeyn nur Erſatz werden in dem Gott, der ſeyn ſoll, dem gebührt zu ſeyn. Dieſer Gott kann nicht der ſeyn, den wir bisher Dionyſos genannt haben, denn dieſer iſt nur der den ſeyn ſollenden durch Negation des nicht ſeyn ſollenden Vermittelnde. Er iſt nicht Gott an ſich, ſondern bloß actu, der ſich als Gott nur erweiſt, indem er den nicht ſeyn ſollenden negirt. Das Bewußtſeyn will aber den Gott an ſich, und es will ihn als ſeyend. Dieſen verfehlte das Bewußtſeyn, indem es den, der bloß Gott an ſich iſt, ins Seyn erhob. Aber dieſer ſelbſt kann nicht aus dem Seyn zurücktreten, ohne an ſeiner Statt, d. h. ohne in dem Seyn, das er ſelbſt verläßt, den Gott zurückzulaſſen, der an ſich Gott, lautere Potenz und Geiſt, und als ſolcher ſeyend iſt. Nur indem dieſer ihm wird, kann alſo das Bewußtſeyn beruhigt werden; denn das Bewußtſeyn hört nicht auf, das Gott ſetzende, des Gottes begehrende, das Gotthungrige zu ſeyn, nur das Zufällige, das Zugezogene (durch unvordenkliche That Zugezogene) iſt in Perſephone hinweggenommen. Nur indem der als Geiſt ſeyende ihm wird, kann alſo das Bewußtſeyn beruhigt, nur durch dieſen die in ihm zurückgebliebene Leere erfüllt werden. Dazu gehört jedoch zugleich, daß es ſich dieſes dritten, der an die Stelle des erſten tritt, bewußt werde als deſſelben mit dem erſten, oder daß es den dritten als den wiederauferſtehenden, wiederaufgerichteten erſten betrachte. Auf dieſem durchaus natürlichen Wege gelangt das Bewußtſeyn dazu, in den drei Göttern nur ebenſo viele Potenzen Eines Gottes zu ſehen. Wenn der erſte aus dem Nichtſeyn hervortritt, ſo iſt er Gegenſatz des Dionyſos; indem er in das Nichtſeyn zurückgetreten, hat er ſelbſt dionyſiſche Natur angenommen, und iſt dem Dionyſos gleich. Der dritte aber, der die Natur beider in ſich vereinigt (denn er iſt reine Potenz wie der erſte, und ſeyend wie der zweite), iſt ebenfalls Dionyſos. So gelangt das Bewußtſeyn auf natürlichem Weg zu der Vorſtellung des dreifachen Dionyſos, in welchem es nun die drei reinen Potenzen oder Urſachen nicht mehr in ihrer materiellen Complication, ſondern als reine, zum Begriff erhobene Urſachen, und zugleich als das wahre und eigentliche Reſultat des Proceſſes hat, ſo daß nun die Principien, aus welchen wir die mythologiſche Bewegung erklärt und abgeleitet haben, als

---

[1] — — — — ὡς ἂν ἔπειτα
Εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε. v. 274. 275.

Principien derſelben im mythologiſchen Bewußtſeyn ſelbſt erkannt, ihm ſelbſt als Principien gegenſtändlich geworden ſind.

Wenn alſo *dieſe* Götter der Hauptinhalt der Myſterien waren, ſo erhellt, daß dieſe nicht bloß Myſterien *heißen*, daß ſie in der That das wahre Geheimniß nicht bloß der griechiſchen, ſondern aller Mythologie enthalten, und daß *ſie* die letzte und höchſte Beſtätigung unſerer ganzen Theorie der Mythologie ſind. Das *Weſen*, das eigentlich Innere der Mythologie, iſt von nun an in den Myſterien, jene äußere exoteriſche Götterwelt bleibt bloß ſtehen als *Phänomen* des innern Vorgangs, ſie hat nur noch die Realität einer *Erſcheinung*; denn das Reelle, die eigentlich religiöſe Bedeutung, iſt bloß noch in jenen eſoteriſchen Begriffen, welche ſich nicht auf das Erzeugte und Gewordene, ſondern auf die reinen *Urſachen* des mythologiſchen Proceſſes beziehen, in deren Bewußtſeyn das Urbewußtſeyn, durch deſſen Zertrennung Mythologie zuerſt entſtand, wiederhergeſtellt erſcheint. Die Nachweiſung nun aber von allem dem, was hier zuletzt behauptet worden, die Nachweiſung a) von einem dritten Dionyſos (der im griechiſchen Bewußtſeyn daſſelbe iſt, was im ägyptiſchen Horos, mit dem Unterſchied jedoch, daß er in Horos ſelbſt materiell, nicht als reine Urſache, in ſeiner formellen Abgeſchiedenheit vom Materiellen geſetzt war) — die Nachweiſung alſo a) des dritten Dionyſos, b) daß die von Perſephone getrennte Demeter, d. h. das von allem Materiellen gereinigte Bewußtſeyn, das Setzende, d. h. mythologiſch ausgedrückt das Gebärende, die Mutter dieſes dritten Dionyſos wird, c) daß die Geburt dieſes dritten Dionyſos das einzige die verwundete Demeter Heilende, die zürnende Beſänftigende iſt, d) daß der Hauptinhalt der *Feier* in den Myſterien, und zwar den heiligſten, den in Eleuſis begangenen, eben die Geburt und das Kommen, oder, um einen feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Zukunft, die Kunft, der Advent dieſes dritten Dionyſos iſt — dieſe Nachweiſungen können hier freilich nicht mehr gegeben werden, da jene Thatſachen nicht mehr in die eigentliche Mythologie hereinfallen, ſondern den Myſterien vorbehalten blieben. In die Mythologie fällt, wie geſagt, nur das Exoteriſche jenes Vorgangs, das Zeus-Poſeidon-

und Aides-Werden des erſten Gottes und das damit zuſammenhängende Verſchwinden der Perſephone, der Raub der Kore. Der berühmte Hymnus auf Demeter iſt eben dadurch ſo beſonders merkwürdig und von reizender Eigenthümlichkeit, weil er ſich auf dieſer Grenze des Exoteriſchen und Eſoteriſchen bewegt. Perſephone indeß, und ſelbſt daß ſie von Hades geraubt wird, gehört noch der Mythologie an und wird, wie geſagt, auch in der Theogonie des Heſiodos noch erwähnt[1].

Ueberlege ich nun, wie meine Entwicklung der Perſephone ſich zu den gewöhnlichen Erklärungen verhält, die ich bei meinen Herrn Zuhörern als bekannt vorausſetzen kann, ſo darf ich nicht für überflüſſig halten, noch ein Wort über dieſe Erklärungen zu ſagen, und mit Wenigem begreiflich zu machen, wie ganz unhaltbar ſie ſind, und wie in der That die Ideen der Demeter wie der Perſephone viel zu tief liegen für die oberflächlichen Anſichten, aus welchen jene Erklärungen hervorgegangen ſind.

Die gewöhnliche Vorſtellung von Demeter und Perſephone iſt alſo dieſe: Demeter (dieſelbe Gottheit mit der römiſchen Ceres) ſey im Allgemeinen die Göttin des Ackerbaus und der Pflanzenwelt überhaupt; Perſephone aber das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden muß, damit es keime und Früchte trage. Ich kann wirklich nicht ohne Verwunderung ſehen, wie ſelbſt Männer, die übrigens von der gewöhnlichen Flachheit der Anſichten ſich entfernen, doch davon nicht wegkommen konnten, unter Perſephone ſey urſprünglich nichts anderes verſtanden als das Saatkorn. Das Einzige, was dieſer Erklärung Schein gibt, iſt, daß Demeter = Einſetzerin des Ackerbaus. Denn von einer Göttin der Pflanzenwelt iſt nirgends die Rede; dieß hat Voß ſelbſt erdichtet. Was allein wahr, iſt, daß Demeter als Stifterin oder Einſetzerin des Ackerbaus gefeiert wird. Dieſes geſittete Leben, welches erſt eigentlich mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Geſetze beſchütztem Eigenthum und feſtem Beſitz entſteht, verdankte die helleniſche Menſchheit allerdings der Demeter; denn erſt mit Demeter hat ſich das griechiſche

---

[1] In den weiblichen Göttern iſt mehr der eſoteriſche Vorgang, in den männlichen mehr der exoteriſche. (Randbemerkung).

Bewußtſeyn entſchieden, d. h. Demeter iſt für das griechiſche Bewußtſeyn der Uebergang von der vorgeſchichtlichen, noch ungeſetzlichen, zu der geſetzlichen, geſchichtlichen Zeit, aus welchem Grunde ſie auch die geſetzgebende genannt wird. Ihr, in Gemeinſchaft mit Dionyſos, wurde die Einſetzung des Ackerbaus ebenſo zugeſchrieben, wie der Iſis und dem Oſiris in Aegypten, von dem es bei Tibull heißt:

> Primus aratra manu solerti fecit Osiris,
> Et teneram ferro sollicitavit humum;
> Primus inexpertae commisit semina terrae u. ſ. w.

Demeter und Dionyſos, der zweite nämlich (beide werden als *πάρεδροι*, miteinander thronende, herrſchende Götter vorgeſtellt), ſind im griechiſchen Bewußtſeyn daſſelbe, was Iſis und Oſiris in Aegypten. Daß für das griechiſche Bewußtſeyn die befreite Demeter den Uebergang zum geſetzlichen Leben und zum Ackerbau insbeſondere macht, erhellt daraus, daß zum Theil nach der griechiſchen Anſicht noch unter Kronos keine Theilung des Eigenthums ſtattfand, weßhalb ſie das goldene Zeitalter unter Kronos ſetzen, der für die griechiſche Erinnerung ſich noch mit Uranos deckte. Daher ſagt Virgil:

Ante Jovem (vor Zeus, alſo vor der Zeit der Zeusherrſchaft und da dieſe mit Demeter geſetzt iſt, alſo auch vor Demeter)

> Ante Jovem nulli subigebant arva coloni,
> Ne signare quidem aut partiri limite campum,
> Fas erat [1]:

— vor Zeus gab es keine Feldbauer, noch war es erlaubt, ſein Feld abzugrenzen, als Eigenthum zu bezeichnen; kurz in dieſem geſchichtlichen Sinn iſt Demeter Göttin, nämlich Einſetzerin des Ackerbaus. Aber 1) die Ausdehnung dieſes Begriffs auf eine Göttin der Pflanzenwelt und 2) eine Beziehung auf das Phyſiſche des Ackerbaus, alſo auch auf das Phyſiſche des Keimens und Fruchttragens des in die Erde geſenkten Saatkorns, beides iſt gleich unhiſtoriſch und völlig grundlos. Alſo ſchon die erſte Vorausſetzung dieſer Erklärung iſt nichtig. Geſetzt nun aber, es ließen ſich aus dieſer Annahme, Perſephone ſey das unter der Erde verborgene Saatkorn, geſetzt, es ließen ſich daraus ſogar alle Züge der Demeter- und Perſephonefabel erklären, was bei weitem nicht der Fall iſt, wie wollte man, wenn der von Hades begangene Raub der Perſephone nichts weiter anzeigte als das unter die Erde gelegte Saatkorn, eine ſo geſuchte, künſtliche, koſtbare Einkleidung ſo ganz alltäglicher Vorgänge und Wahrnehmungen, als das Säen und das darauf folgende Keimen und Fruchttragen des Saatkorns ſind, wie wollte man eine ſolche Einkleidung mit der ſonſt ſo gerühmten helleniſchen Einfalt reimen, von der im Allgemeinen ebenſo gut das nil molitur inepte gelten muß, was Horaz von Homeros insbeſondere ſagt?

---

[1] Georg. I, 125 ff.

Iſt denn nun aber gar nichts daran, an dieſer Vergleichung? Wie Demeter nicht bloß zur Vorſteherin, ſondern zur Stifterin des Ackerbaus werden mußte, hat ſich uns ſo eben ganz natürlich, nämlich geſchichtlich erklärt. Nachdem ſie einmal dafür erkannt war, konnte es wohl geſchehen — nicht daß ihre Tochter Perſephone, wie man gewöhnlich ſagt, zum Symbol des Saatkorns wurde, wohl aber umgekehrt konnte geſchehen, daß das *Saatkorn* und deſſen Verborgenwerden in der Erde, daß, wie es auch im N. Teſt. vorgeſtellt wird, deſſen Sterben und Wiederaufleben in einem neuen, von ihm ganz verſchiedenen Gewächs zum Symbol der Perſephone gemacht wurde. Wenn der Apoſtel Paulus mit einer ganz ähnlichen Anſpielung auf das Samenkorn ſagt: „Es wird geſäet verweslich und wird auferſtehen unverweslich", ſo war dieß vielleicht ein Gleichniß, das ihm ſeine Bekanntſchaft mit helleniſcher Lehre und Bildung (zumal auch mit den Myſterien) zuführte, vielleicht eine Anſpielung auf eine ähnliche Vorſtellung in den Eleuſinien. Auf jeden Fall liegt es nahe zu denken, daß der aufmerkſame und beſonders die Natur liebevoll umfaſſende Sinn der Griechen *auch* darauf gefallen, jenes Sterben des natürlichen Bewußtſeyns, das in Perſephone gedacht, in den Myſterien beſonders dargeſtellt wurde, mit dem Sterben des Saatkorns zu vergleichen. Denn das natürliche, bloß den realen Gott ſetzende Bewußtſeyn muß ſterben, damit das freie, geiſtige, nunmehr den freien, den geiſtigen Gott (damit die geiſtigen Götter) *ſetzende* aufgehe. Jenes natürliche Bewußtſeyn, das Perſephone iſt, verhält ſich als der bloße Same oder Keim des wirklichen, des wahrhaften Gottſetzens — es iſt ſeiner Natur nach, wie wir früher erklärt, das bloß potentiell Gott ſetzende, das zum actuell Gott ſetzenden nur dadurch wird, daß es ſich aus ſeiner Potentialität erhebt, wo es denn unmittelbar zwar nur den Ungott ſetzt, alſo zum Gott negirenden wird, indem es aber in ſeine Potentialität zurückgebracht wird, zum Gott nicht mehr potentiell, ſondern actu ſetzenden. Es hat alſo große Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß man das Loos jenes natürlichen Bewußtſeyns, das ſterben muß, damit das höhere, geiſtige aufgehe, daß man alſo das Loos der Perſephone mit dem Loos des Samenkorns verglichen, nämlich dieſes Geringere und Niedere zum Symbol jenes Höheren gemacht habe; aber das Umgekehrte zu behaupten, daß die hohe und heilige Idee der Perſephone, in der das eigentliche Myſterium der Mythologie verehrt wurde — ihr gewöhnlichſter Beiname in der Mythologie iſt *ἁγνή*, die heilige — daß dieſe hohe Idee nichts anderes als ein Symbol des Saatkorns und der mit demſelben ſich ereignenden Vorgänge geweſen ſey, dieß kann man nur in einer Zeit behaupten, wo unter denen, die über Mythologie reden, der Begriff des Symbols ganz von ſeiner wahren urſprünglichen Bedeutung abgebracht, ja rein umgekehrt worden iſt. Symbol iſt ein ſinnliches Zeichen — dieß liegt ſogar in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, wo es das anzeigt, was wir eine Marke, tessera, nennen — ein Zeichen z. B. woran der abweſende Freund den abweſenden erkennt, wenn es ihm gezeigt wird; demnach kann das Sinnliche wohl Symbol des Unſinnlichen werden, Sonne und Mond z. B. Symbol des Apollon und der Artemis, oder des zeugenden und des empfangenden Princips überhaupt, und in dem gegenwärtigen Fall das Saatkorn Symbol der Perſephone, aber daß umgekehrt das Hohe und Geiſtige Symbol des Niederen, Sinnlichen werden könne, iſt ganz gegen den urſprünglichen Begriff, und iſt beſonders auch ganz gegen helleniſche Natur.

Wäre Demeter nichts mehr als Göttin des Ackerbaus, Perſephone nichts mehr als das Saatkorn, was ſollte denn der Inhalt der von Demeter eingeſetzten und beſonders mit auf ſie ſich beziehenden Orgien oder Myſterien ſeyn? Iſt der Ackerbau ein Myſterium? Waren die Feſte in Eleuſis etwa ein Landwirthſchaftsfeſt, die Myſterienlehre ein Cours d'agriculture, wie ein Franzoſe vor noch nicht langer Zeit wirklich gemeint hat? Was that man denn, was geſchah in Eleuſis, wenn alles bloß auf den Feldbau ſich bezog? Ein bekannter Exeget, der ſich früher auch an dem N. T. verſucht, glaubte in Verbindung mit Voß ſeine Kunſt auch auf die eleuſiniſchen Myſterien anwenden zu müſſen. Worin beſtanden ſie nun nach deſſen Meinung? „Dieſe Feſtlichkeiten in Eleuſis, von denen ganz Griechenland mit Entzücken ſprach, waren nach ſeinem Dafürhalten Tempelfeierlichkeiten, welche theils aus nachahmenden, theils aus allegoriſch perſonificirenden, das Volk anlockenden Darſtellungen beſtanden, aus denen zu erſehen war, wie der Ackerbau vom Säen an bis zur Erntefeier gut von Statten gehe, wenn er gleichförmig (wahrſcheinlich durch eine gute Polizei oder ein gründlich bearbeitetes Culturgeſetz geregelt) eingeführt ſey. Was ſoll man ſich unter der nachahmenden Darſtellung vom Fortgang des Feldbaus vorſtellen? Wurde etwa die Bühne, auf welcher die Handlung vorging, mit Erde beſtreut, und der Pflug, mit Stieren beſpannt, zum Schein darüber gezogen? Hoffentlich hat man bei dieſen nachahmenden Darſtellungen auch den Dünger nicht vergeſſen, dieſe „Seele“ der Landwirthſchaft. Ließ man dann auch nach gehörig beſtellter Saat das Korn aufgehen, daß es der Zuſchauer wenn nicht wachſen hören, doch wachſen ſehen konnte? Welche Abgeſchmacktheit! Und dann wozu dieſe nachahmenden Darſtellungen? Damit der Landbauer ſehe, was er täglich in der Natur weit beſſer ſah und ſelbſt verrichtete, und was ihm in der nachahmenden Darſtellung nur lächerlich vorkommen mußte? Gutmüthige Tempelbeſucher, die ſich zu einer ſolchen Weihe noch ſogar durch Faſten und andere Enthaltſamkeiten vorbereiteten, um am Ende wie die Theaterbeſucher in Schillers bekanntem Epigramm ſagen zu können:

> Unſeren Jammer und Noth ſuchen und finden wir hier,

und die doch in ſo langer Zeit einmal ſich ſelbſt ſagen konnten, was Schiller durch Shakeſpeares Schatten den Liebhabern häuslich-bürgerlicher Schauſpiele ſagen läßt:

> Aber das habt ihr ja alles bequemer und beſſer zu Hauſe.

Nein! ſo über die Maßen einfältig, ſo dumm war das Alterthum doch nicht, als es ſolche Erklärer vorſtellen, die für die Unwiſſenden Aufklärer, für die beſſer Unterrichteten aber wahre Obſcuranten des Alterthums ſind, indem ſie gleichſam inſtinktmäßig überall alles auszurotten und auch dem Alterthum alles zu entziehen ſuchen, was die Imbecillität und Armſeligkeit ihrer eignen Begriffe und beſonders ihrer religiöſen Anſichten beſchämen könnte.

In den Eleuſiniſchen Orgien mußte etwas Tieferes dargeſtellt ſeyn, als die alltäglichen Vorgänge des Landbaus, des Säens und Erndtens. Eine Verſöhnung der trauernden Demeter, d. h. eine Verſöhnung des verwundeten Bewußtſeyns ſelbſt, war der Sinn und wahre Inhalt jener Myſterien, wie ſchon allein die bereits angeführten homeriſchen Verſe beweiſen würden. Indem Demeter die Orgien zu ihrer fortwährenden Verſöhnung einſetzt, erklärt ſie ſich ſelbſt als die einer nie aufhörenden Verſöhnung bedürftige, und das iſt ſie ja auch. Denn vor der Trennung von Perſephone iſt ſie das um den realen Gott eifernde Princip, das überwunden werden muß, damit an der Stelle, wo zuvor nur der ausſchließlich Eine war, die freie Vielheit aufgehe. Inſofern iſt Demeter die erſte Vorausſetzung aller andern Götterverehrung und ſelbſt der erſte Gegenſtand alles Cultus, ein Wort, das in Bezug auf Demeter und die ihr verwandten Gottheiten ſeine eigentlichſte Bedeutung hat. Wie die Erde in ihrer Starrheit überwunden, weich gemacht, umgekehrt, mit Einem Wort bebaut werden muß, damit die Fülle der Frucht aus ihr hervorgehe, ebenſo muß das Bewußtſeyn umgewendet, in ſeiner Starrheit überwunden werden, damit eine das Bewußtſeyn frei laſſende Göttervielheit hervorgehe. Weil Demeter begütigt werden muß, damit jene freie Göttervielheit hervorgehe, ſo fordert jener exoteriſche Polytheismus ſelbſt den Cultus der Demeter, oder hat ihn zu ſeiner Vorausſetzung. Auch überwunden iſt jenes Princip, das der Verſöhnung in ihr bedarf, nicht vernichtet, noch iſt es eben darum ein für allemal überwunden, ſondern in einem beſtändigen Aufſchluß begriffen der Gegenſtand einer immerwährenden Pflege, Begütigung und nie aufhörenden Verſöhnung.

So viel zur Erklärung des Raubs der Perſephone, der Trauer der Demeter.

Nun aber dürfen wir, in unſerer Darſtellung fortſchreitend, Demeter als wirklich beruhigt anſehen; Perſephone iſt jetzt entſchieden und mit Einwilligung der Mutter bleibende Gattin des Hades, Demeter mit allen Göttern verſöhnt, und nachdem ſie *innerlich* beruhigt iſt, äußerlich nun ganz dem Dionyſos hingegeben. Die Götterwelt des Zeus iſt eigentlich die von Dionyſos (dem zweiten, A^3, ſo oft ich von Dionyſos abſolut ſpreche) hervorgebrachte Welt — alle jene Zeusgötter ſind nur die den ausſchließlichen, realen Gott verhüllenden, eben darum ihn als unſichtbar, als bloßen *Grund* ſetzenden Geſtalten, und eben dahin, dieſen erſten Gott zum bloßen Grund, zur Materie und Unterlage des mannichfaltigen, getheilten Seyns zu machen, ging ja die ganze Wirkung des Dionyſos; wie in der Natur das ausſchließliche Princip Grundlage des mannichfaltigen und getheilten Seyns wird, ſo auch in der Mythologie: alſo die Welt des Zeus, d. h. der mit Zeus geſetzten Götter, iſt die Welt des Dionyſos, und Dionyſos ſelbſt in Zeus. So erſchien in einem von Polykletos verfertigten Standbild, das Pauſanias beſchreibt, Zeus ſelbſt ganz ähnlich dem Dionyſos auf hohem Kothurn, mit dem Weinbecher in der einen und dem Thyrſos in der andern Hand, auf welchem oben Zeus Adler ruht, eine Combination, welche ſich ohne das von uns vorausgeſetzte Verhältniß durchaus nicht erklären ließe. Nun kann bis in die entfernteſte Vergangenheit zurück die Göttervielheit, die bis jetzt im helleniſchen Bewußtſeyn nur eingeſchloſſen und unentfaltet vorhanden war, frei und unbeengt durch das widerſtrebende Princip hervortreten und alle Räume der vergangenen und der gegenwärtigen Zeit lebendig erfüllen. Der vollendete Polytheismus iſt geboren, der *vollkommen* exoteriſche, denn exoteriſch kann er nur werden, indem er von jenem Princip befreit iſt, das überwunden zum eſoteriſchen wird. Vorher war jener Polytheismus ſelbſt noch eſoteriſch, er *konnte* nicht zur vollendeten Geburt kommen. Den Pelasgern (d. h. den Griechen der vorhelleniſchen Zeit — Hellenen wurden die Griechen eben erſt in jener letzten Kriſis —) den Pelasgern und in Dodona war Zeus ſelbſt noch Geheimniß. Zu Knoſſos auf Kreta wurden in einer gewiſſen Zeit Myſterien des Zeus, d. h. Zeus ſelbſt wurde noch nur im Geheimniß verehrt. Erſt nach jener innern, *im* Bewußtſeyn ſelbſt geſchehenen Kriſis wurde die — bisher an der freien Scheidung und Auseinanderſetzung gehinderte, verworren im Bewußtſeyn begriffene Göttervielheit völlig *freigelaſſen*.

Darum konnte von nun an keines das andere aufheben. Denn 1) das Eſoteriſche erzeugt ſich ſelbſt immer wieder nur *durch* den mythologiſchen Proceß; es kann ſich nicht von ihm *trennen*, es entſteht nicht als ein Abſtraktes, ſondern ſtets nur als ein von jenem Eingewickeltes; 2) kann das Exoteriſche ebenſo wenig jenes eſoteriſche Bewußtſeyn aufheben; denn das Exoteriſche *ſetzt in* ſeinem Entſtehen ſelbſt immer das Eſoteriſche, wie die Schale immer den Kern ſetzt und ſelbſt nur Schale iſt, inwiefern ſie einen Kern einſchließt; ſetzte es das Eſoteriſche nicht, ſo wäre es ſelbſt hineingezogen in jene innere dunkle Geburtsſtätte, in der keine Sonderung und Auseinanderſetzung iſt; ſein (des Exoteriſchen) äußeres, freies Daſeyn ſetzt das Hemmende als überwunden, d. h. als Eſoteriſches, voraus. Erſt *indem* die alle Vielheit hemmende oder abweiſende Einheit ſelbſt ins Verborgene, ins Myſterium zurücktritt, bleibt äußerlich die Vielheit ſtehen als reines Erzeugniß, das nicht mehr im dunkeln *Werden* begriffen, ſondern nun ein wirklich *Gewordenes* iſt, und eben darum Gegenſtand einer vollkommen freien und ſelbſt beſonnenen Entfaltung wird, wie wir ſie z. B. in der Theogonie des Heſiodos ſchon finden. Das Bewußtſeyn, beengt und gedrückt von dieſer Vielheit, ſolang ſie ihm noch innerlich war, hat ſie jetzt gleichſam von ſich weg, und iſt in *ſein* inneres Heiligthum zurückgetreten, frei *gegen* die ihm völlig objektiv gewordene. Und hier kann ich denn nicht umhin, noch die allgemeine Bemerkung zu machen, wie uns freilich nach dieſer ganzen Darſtellung der helleniſche Polytheismus anders erſcheinen muß, als z. B. dem übrigens hochverdienten Creuzer und allen denjenigen, welche in demſelben nur das Verworrene und Zerſplitterte einer früher reineren Lehre ſehen. Weit entfernt dieß zu ſeyn, iſt der vollendete Polytheismus ſelbſt eine *große* Befreiung. Durch das Setzen dieſes äußeren, exoteriſchen Polytheismus gelangt oder befreit ſich das Bewußtſeyn zu jener inneren, rein geiſtigen Erkenntniß, in der es nur noch mit den reinen Urſachen verkehrt, die dann ſelbſt wieder zu einer noch höheren hinüberleiten, welche aber ſelbſt in der Myſterienlehre nur als zukünftig, als bevorſtehend verkündet, und als das tiefſte Geheimniß bewahrt wird, auf deſſen Veröffentlichung Todesſtrafe oder ewige Verbannung geſetzt iſt.

Achtundzwanzigſte Vorleſung.

Wenn die helleniſche Mythologie die letzte aller Mythologien und das Ende des mythologiſchen Proceſſes ſelbſt iſt, ſo müſſen ſich in ihr nicht nur die Principien aller Mythologie finden — denn am Ende zeigt ſich was im Anfang war — ſondern auch ſie ſelbſt, als Erzeugniß der letzten Kriſis, muß von allen früheren Mythologien ſich unterſcheiden, der Polytheismus muß in ihr eine andere Bedeutung annehmen, als in den früheren Götterlehren, wo er noch mit ſeinem Gegenſatz zu ringen hatte. Es empfindet wohl jeder eine gewiſſe Verſchiedenheit zwiſchen dem Eindruck, den er von den Göttern der früheren Zeit und den er von den Göttern der griechiſchen Mythologie erhält. Oder wer fühlte nicht, daß in den älteren Mythologien der Irrthum als größer, ernſter ſich darſtellt, in der griechiſchen Götterwelt als leichter, ja ſelbſt als reizend erſcheint?

Auch die griechiſche Mythologie beruht auf einem erſten Irrthum, der Erhebung des eigentlich nicht ſeyn ſollenden Princips: ſie wäre nicht ohne dieſen Irrthum, ſie ſetzt dieſen voraus; inſofern iſt auch ſie eine falſche, irrthümliche Religion; aber inwiefern ſie dieſen Irrthum wenigſtens der Wirkung nach beſiegt hat, erhält ſie eben dadurch wieder eine Art von relativer Wahrheit, ſie wird zu einer Wahrheit eigner Art, wie die Natur auch eine Wahrheit eigner und beſonderer Art iſt. Denn die ganze Natur iſt in gewiſſem Sinn ein Irrthum; niemand wird geneigt ſeyn, ihr dieſelbe Realität zuzuſchreiben, die er Gott und dem eignen Geiſt zuſchreibt; obgleich wir aber dieſen eine ganz andere Realität zuerkennen als der Sinnenwelt, können wir dieſer doch nicht alle Wahrheit abſprechen, ja inwiefern in ihr das nicht ſeyn Sollende, alſo, wenn es iſt, fälſchlich Seyende, und demnach der Irrthum ſchon zum Theil wieder negirt, aufgehoben iſt, inſofern erlangen dieſe, wenn auch nur relativen Negationen des nicht ſeyn Sollenden, wofür wir die einzelnen Dinge anſehen können, ſelbſt eine Art von Wahrheit, nämlich relative, wenn auch nicht unbedingte. Wollte man alſo die griechiſche Mythologie, weil ſie auf einem erſten Irrthum, auf einer erſten Dislocation beruht, da ein Princip von ſeiner Stelle, aus ſeiner Schranke gerückt und objektiv geworden iſt, während es bloß Subjekt, bloße Potenz ſeyn ſollte — wollte man deßhalb die griechiſche Mythologie ſelbſt einen Irrthum nennen, ſo müßte man doch ſagen, ſie ſey ein ſchöner, ein reizender Irrthum, wie man von der Natur auf einer gewiſſen höheren Stufe der Betrachtung ſagen kann, ſie ſey nur ein ſchöner Irrthum. Sie iſt ein Irrthum, aber der ſchon beſiegt, und zum Theil in Wahrheit verklärt, den Uebergang zur Wahrheit bildet. Die Eigenthümlichkeit des griechiſchen Polytheismus beruht aber darauf, daß er — zwiſchen Vergangenheit und Zukunft in der Mitte — dem Bewußtſeyn ein völlig freies Verhältniß zu ſich geſtattet. Denn indem die griechiſche Mythologie das falſch religiöſe, deiſidämoniſche Princip der Vorzeit beſchworen und als Vergangenheit ſich unterworfen hat, das Princip der vollendeten geiſtigen Religion aber in den Myſterien als Zukunft ſetzt, kommt der Geiſt zu der in der Mitte zwiſchen Vergangenheit und Zukunft, alſo in der Gegenwart und im allgemeinen Bewußtſeyn ſtehen bleibenden Göttervielheit in ein völlig freies Verhältniß.

Der Polytheismus, indem er aufhört Gegenſtand eigentlicher Superſtition wie in den morgenländiſchen Syſtemen zu ſeyn (das Superſtitiöſe in dieſen beruht eben auf der noch immer fortdauernden Gegenwart des ausſchließlichen Princips, des falſch-monotheiſtiſchen), indem er aufhört ein Gegenſtand der eigentlichen Superſtition zu ſeyn, wird der Polytheismus vielmehr unmittelbar Gegenſtand einer poetiſchen und ſelbſt dichteriſch-abſichtlichen Auseinanderſetzung. Der Ernſt und die Strenge der früheren Zeit ſind aus dieſen Bildungen gewichen; nur die gemilderte Größe iſt geblieben; dieſe Bildungen machen keinen Anſpruch mehr auf religiöſe Realität, das eigentlich Reale iſt in die Tiefe geſunken. Die griechiſchen Götter ſind das, was nach der höheren Betrachtungsweiſe eines wiſſenſchaftlich- oder poetiſch-verklärten Gemüths die Dinge der Sinnenwelt ſind; ſie ſind wirklich nur noch Erſcheinung, nur Weſen einer höheren Imagination, ſie machen keinen Anſpruch auf höhere Wahrheit, als die wir auch dichteriſchen Geſtalten zuſprechen. Aber darum können ſie nicht als ſelbſt poetiſch erzeugte betrachtet werden; dieſe nur noch dichteriſche Bedeutung kann wohl das Ende des Proceſſes ſeyn, aber nicht der Anfang. Dieſe Geſtalten entſtehen nicht durch Poeſie, ſondern ſie verklären ſich in Poeſie; die Poeſie ſelbſt entſteht erſt mit ihnen und in ihnen.

Was jedoch von dieſer reinpoetiſchen Bedeutung der griechiſchen Mythologie geſagt wird, iſt nur von dem exoteriſchen, äußerlichen, für ſich ſtehen gebliebenen Polytheismus gemeint. Es wäre einſeitig geurtheilt, wenn man die helleniſche Religion bloß nach der Götterlehre beurtheilen wollte, wie ſie z. B. im homeriſchen Epos erſcheint. Die Myſterien ſind, wie wir geſehen, die andere, und zwar nicht zufällige, ſondern nothwendige Seite der helleniſchen Religion. Unter anderm erhellt aus dieſem Verhältniß, wie wenig Grund man hat, die, wie man ſagt, von allem Myſtiſchen freie Götterlehre des Homeros als Beweis des nachhomeriſchen Urſprungs der Myſterien geltend zu machen. Was erſtens den gewöhnlichen, vom Stillſchweigen hergenommenen Beweis für den nachhomeriſchen Urſprung betrifft — daß nämlich Homer nirgends der Myſterien erwähnt —, ſo iſt dieß bekanntlich überall ein mißlicher. Außerdem könnte es wohl Perſonen geben, die fühlen wollten, daß Homeros z. B. jene durch ihre Myſterien berühmten Inſeln Lemnos, Imbros und Samothrake nie ohne ein gewiſſes geheimes Grauen erwähnt [1]. Doch darauf wollen wir nichts bauen. Wir wollen dagegen fragen, was man unter jenem im Homer angeblich fehlenden Myſtiſchen verſteht. Verſteht man etwa die Myſterienlehre ſelbſt darunter, ſo bemerke ich, daß von Myſterienlehre bei dieſer Erörterung überhaupt nicht die Rede ſeyn kann. Denn alles, was Lehre, Doktrin iſt, bildet ſich im Lauf der Zeit aus, und wir müßten den offenbarſten Thatſachen widerſtreiten, wenn wir nicht ſelbſt behaupteten, daß die Myſterienlehre ſich ſucceſſiv ausgebildet und zu einem abgeſchloſſenen Ganzen ſogar erſt ſehr ſpät, vielleicht nicht allzulang vor den perſiſchen Kriegen ſich geſtaltet habe. Davon alſo iſt in dieſer ganzen Unterſuchung nicht die Rede. Es iſt die Rede von der Grundlage, dem Grundſtoff der Myſterien, und die Frage iſt, ob dieſer mit der Mythologie gegeben, oder erſt ſpäter herbeigebracht, und, wie Voß und ſeine Anhänger ſich vorſtellen, in Griechenland eingeſchwärzt worden. Hat man nun die Frage auf dieſe Weiſe beſtimmt, iſt nicht von der Myſterienlehre, ſondern von dem myſtiſchen Element die Rede, ſo kann dieſes myſtiſche Element, das man im Homer vermißt, nichts anderes ſeyn als eben jenes falſch Religiöſe der früheren morgenländiſchen Syſteme. Dieſes nun kann man freilich nicht im Homer finden — denn dieſes falſch Eine iſt ja gerade durch den Polytheismus verhüllt, in dieſem gleichſam verborgen, ihm zur Grundlage und demnach zum Innern geworden — freilich alſo muß er im Homer unſichtbar ſeyn.

---

[1] Vgl. Odyss. II, 134.

Aber, werden Sie ſagen, in Homer iſt auch keine Ahndung deſſelben, es ſollte eben im Homer als ein Verborgenes, als ein Myſtiſches angedeutet ſeyn. Ja dann wäre eben Homer nicht Homer. Homeros, d. h. der homeriſche Polytheismus beruht gerade nur auf dieſem Vergeſſenſeyn des Myſtiſchen. Homeros iſt ſelbſt die Kriſis, er iſt ſelbſt das Ergebniß, das Reſiduum jener großen Kriſis. Er als das letzte Erzeugniß der großen Vergangenheit gehört nicht dem einzelnen Volk, ſondern der Menſchheit an. Er iſt — die ſymboliſche Perſon, in welcher ſich der reine, von ſeinem Gegenſatz völlig freie Polytheismus ausſprach. Nicht Er hat die Mythologie erzeugt, ſondern er ſelbſt iſt das Erzeugniß der Mythologie, und zwar jener letzten Kriſis. Wenn denn Homeros gerade derjenige iſt, in dem jene rein mythologiſche Göttergeſchichte ſich vollendet hat, und der in dieſem Sinn allerdings, wie der uns nun erſt verſtändliche Herodotos ſagt, den Hellenen die Theogonie zuerſt gemacht hat: ſo muß die Ausſcheidung des Myſtiſchen, d. h. es muß der Urſprung, es muß die erſte Grundlage der Myſterien gerade mit Homer gleichzeitig gedacht werden. Aber inwiefern jener Scheidungsproceß doch ſich in Homeros nun gänzlich vollzogen hat und zu Ende gebracht worden iſt, inſofern muß man behaupten, die Myſterien ſeyen ihrem erſten Grunde nach älter als derjenige Homer, von dem hier zunächſt die Rede iſt, nämlich älter als der fertige, vollendete oder, wie wir etwa auch ſagen können, der letzte Homer. Die homeriſche Götterwelt ſchließt ſchweigend ein Myſterium in ſich, und iſt über einem Myſterium, über einem Abgrund gleichſam errichtet, den ſie wie mit Blumen zudeckt. Die homeriſche Göttervielheit iſt ſelbſt ein in Vielheit verwandeltes Eines. Gerade darum hat Griechenland einen Homer, weil es Myſterien hat, d. h. weil es ihm gelungen iſt, jenes Princip der Vergangenheit, das in den orientaliſchen Syſtemen noch herrſchend und äußerlich war, völlig zu beſiegen und ins Innere, d. h. ins Geheimniß, ins Myſterium (aus dem es ja urſprünglich hervorgetreten war) zurückzuſetzen. Der reine Himmel, der über den homeriſchen Gedichten ſchwebt, konnte ſich erſt über Griechenland ausſpannen, nachdem die dunkle und verdunkelnde Gewalt jenes unheimlichen Princips (unheimlich nennt man alles, was im Geheimniß, im Verborgnen, in der Latenz bleiben ſollte und hervorgetreten iſt) — jener Aether, der über Homeros Welt ſich wölbt, konnte erſt ſich ausſpannen, nachdem die Gewalt jenes unheimlichen Princips, das in den früheren Religionen herrſchte, in dem Myſterium niedergeſchlagen war; das homeriſche Zeitalter konnte erſt alsdann daran denken, jene rein poetiſche Göttergeſchichte auszubilden, nachdem das eigentliche religiöſe Princip im Innern geborgen war und den Geiſt nach außen völlig frei ließ. Doch, wie geſagt, iſt in allen dieſen Behauptungen nur die Rede von dem Anfang, dem Grund der Myſterien. Dieſer mußte gelegt ſeyn, indem der reine Polytheismus entſtand, und ſogar noch ehe dieſer ſeine letzte, homeriſche Ausbildung erhielt. Denn übrigens kann niemand, der nicht Thatſachen und ſelbſt ausdrücklichen Zeugniſſen widerſprechen will, gemeint ſeyn zu leugnen, daß das, was zuletzt als

Myſterienlehre in Griechenland daſteht, nur allmählich entſtand, und auch nur ſucceſſiv ganz ſich ausgebildet hat.

Zuletzt, und ehe wir dieſe allgemeine Betrachtung verlaſſen, iſt es nöthig auch noch ein Wort über die Beſchaffenheit der homeriſchen Götter im Allgemeinen zu ſagen. Denn ich glaube nicht, daß jeder geradezu im Stande iſt, ſich die eigentliche Natur und Beſchaffenheit dieſer Weſen vollkommen deutlich vorzuſtellen.

Vor allem bemerke ich alſo: 1) daß die homeriſchen Götter wirklich ernſtlich und wahrhaft als Götter gemeint ſind, nicht als allegoriſche Darſtellungen oder Perſonificationen von Naturkräften. Sie ſind — wirkliche Götter; denn der Same des Gottes, des erſt einzigen, ausſchließlichen Gottes iſt in ihnen: ſie ſind eben dadurch, daß jener in ihnen bloß potentiell geworden. Es iſt nicht die Natur, ſondern es iſt der Gott in ihnen, ſie ſind nur der verhüllte Gott. 2) ſind ſie wirklich Viele, nicht wie die Götter der erſten Zeit, in denen der ausſchließlich Eine noch waltet, nur formell Viele. Eine wirkliche, d. h. auch vielartige Vielheit — im Gegenſatz der abſtrakten — entſteht nur, wo der ausſchließlich Eine wirklich und zugleich innerlich überwunden wird. 3) ſind ſie, eben weil das Reale in ihnen zu ſich ſelbſt gebracht iſt, nicht bloß äußerlich, durch eine bloße Fiktion, mit Geiſtigkeit angethane Geſtalten, ſondern ſie ſind an ſich ſelbſt und innerlich geiſtige Weſen, wahre Perſönlichkeiten, freie ſittliche Naturen, und weil ſie, obgleich gewordene, dennoch als Reſultat eines nun völlig beendigten und nicht wiederkehren könnenden Proceſſes ſtehen bleiben, ſind ſie auch die keiner weiteren Veränderung unterworfenen, die unſterblichen (ein Hauptprädicat). Als umſchriebene, begrenzte Begriffe erſcheinen ſie 4) auch durchaus in beſtimmten Geſtalten, und zwar in menſchenähnlicher Geſtalt, als welche allein der In-ſich-kehrung, der Wiederaufrichtung ins Geiſtige angemeſſen iſt. Doch erſtreckt ſich dieſe Menſchenähnlichkeit ihrer Geſtalt nicht zugleich auf die materiellen Eigenſchaften des menſchlichen Körpers. Wir haben zwar Zeus und die zu ihm gehörigen Götter materielle Götter genannt, aber nur im Gegenſatz der formellen, jener auch jetzt noch über ihnen bleibenden Götter, die nicht mehr als gewordene, ſondern nur als reine Potenzen, reine Weſenheiten gedacht werden: ſie ſind materielle Götter, weil der reale Gott zur Materie, zur Unterlage ihres Seyns geworden iſt; das Wort Materie wird da nicht im phyſiſchen, ſondern im philoſophiſchen Sinn genommen, wo es ſo viel als ein zu Grunde Liegendes, *ὑποκείμενον*, bedeutet (nicht: zerſtörlich, hinfällig, vergänglich). Hier aber unterſcheide ich die menſchliche Geſtalt von den materiellen Eigenſchaften derſelben. In dieſem Sinn ſind die Götter nicht materielle Götter, ſondern es iſt, wie Epikur von ſeinen Göttern ſagt, ſie haben nur gleichſam einen Körper, ihr Blut iſt nicht Blut, ſondern nur gleichſam Blut [1]. Homeros ſchreibt ihnen ein *ἄμβροτον αἷμα*, ein unſterbliches Blut zu. Sie ſind die Leichtlebenden, *ῥεῖα ζώοντες*, ſie ſind nur geiſtige Körper, *σώματα πνευματικά*, wie ſie im N. T. den durch Auferſtehung Verklärten zugeſchrieben werden. Geſtaltlos können ſie nicht ſeyn, weil in ihnen eben das an ſich Ungeſtalte, Geſtaltloſe, jenes erſt ausſchließliche Unendliche geſtaltet iſt, und herrlicher als menſchliche Geſtalt läßt ſich nichts denken. Zeus läßt das Wilde, das Vormenſchliche nicht mehr zu; in ihm erſcheint nun der — menſchliche, und alſo Menſch gewordene Gott ſelbſt, der in der ägyptiſchen Mythologie noch Thier iſt. Menſchliche Geſtalt der Götter iſt ſo nothwendig Ende des mythologiſchen Proceſſes, wie der Menſch Ende des Naturproceſſes. Die menſchliche Geſtalt iſt eben das Zeichen des beſiegten, ſeiner Herrſchaft entſetzten blinden Gottes. Dieſer ſelbſt, der als der blindſeyende außer ſeiner Gottheit iſt, wird durch dieſe Ueberwindung in ſeine Gottheit zurückgeführt. Die menſchliche Geſtalt alſo iſt das Zeichen ſeiner Apotheoſe, und wenn Creuzer und andere ſo viel von dem ſinnlichen Anthropomorphismus der Griechen ſprechen, ſo waltet hier derſelbe Mißverſtand, als wenn er ſich den Polytheismus nur als Verderb denken kann. Wir wollen uns die naive Anſchauung der griechiſchen Götterwelt dadurch ſo wenig als etwa durch die Anſicht derjenigen trüben laſſen, die geneigt wären, den Sternen- und Elementendienſt als eine reinere und geiſtigere Religion über den Bilderdienſt der Griechen zu erheben. Allerdings jener Gott des Himmels, den das älteſte Menſchengeſchlecht verehrte, war auch noch ein geiſtiger — aber nicht zugleich ein geſchichtliches Weſen; denn er widerſetzte ſich dem Fortſchreiten, er war inſofern noch vor und außer der Mythologie — ein ungeſchichtliches Weſen. Aber er mußte einem höheren Gott Raum geben, ihm zur Materie werden. Hier ſank auch der urſprünglich geiſtige Zabismus zu einer Verehrung der materiellen Sterne herab, und es iſt dieſer materiell gewordene, aber in Geiſtigkeit wieder umgewendete Gott, durch welchen die bleibend geiſtigen Götter entſtehen, die nun nicht bloß ſittliche, ſondern zugleich geſchichtliche Weſen ſind, und das iſt der Standpunkt der helleniſchen Mythologie.

---

[1] Cic. de Nat. D. I, 18.

Was den den Griechen vorgeworfenen Bilderdienſt betrifft, ſo bemerke ich: gerade durch Götterbilder charakteriſirt ſich der geiſtige Polytheismus. Denn nur von dem Gott, der ſelbſt kein Naturgegenſtand iſt, und nicht mehr mit der Vorſtellung eines ſolchen zuſammenfällt, bedarf es des Bildes, und umgekehrt, wer den Gott als wirklichen Gegenſtand ſieht, ſey es als Stern, als Sonne z. B. oder als Thier, kann des Bildes entbehren, oder wofern er etwa die fern wandelnden, wie die als Sonne und Mond verehrten Götter ſich näher bringen will, ſo wird er ſich mit der roheſten und plumpeſten Nachahmung begnügen. Nur was als reiner Gedanke im Geiſt empfangen iſt und lebt, kann auch wieder durch eine wahrhaft geiſtige Schöpfung dargeſtellt werden. Wir können alſo die Anſicht, welche den griechiſchen Polytheismus nur für einen höheren Fetiſchismus ausgeben möchte, ſelbſt nur barbariſch, und dagegen das Selbſtgefühl nur gerecht finden, mit welchem der geiſtvolle und gebildete Hellene, wie in einer bekannten Stelle des Ariſtophanes, von der Höhe ſeines geiſtigen Polytheismus auf Sonne und Mond als Götter der Barbaren herabſieht [1].

Als freie geiſtige Naturen genießen die griechiſchen Götter auch ferner einer unbedingten Freiheit der Bewegung. Nicht mehr wie die Sterngötter der erſten Zeit unabläßig ſich bewegende, ſondern das

---

[1] Pax, 406—411. Hieher gehört auch die Stelle in Platons Kratylos, p. 397 D.

Princip einer unabläſſigen Bewegung in ſich ſelbſt beſiegt enthaltend, erſcheinen ſie als das völlig überwundene Geſtirn. Alle willkürlichen Bewegungen beruhen auf einem Wechſel von Anziehung und Streckung oder umgekehrt. Auf einem gleichen Wechſel beruhen aber auch die kosmiſchen Bewegungen. Nur der Unterſchied iſt, daß dieſe Mächte der Anziehung und Streckung in der organiſchen Welt einer höheren Potenz untergeordnet erſcheinen, die willkürlich über ſie verfügt. (Wenn A^3 eingetreten, iſt auch B Geiſt, Wille geworden, nur dem A^3 untergeordneter).

Der Schritt zur völlig menſchenähnlichen Geſtalt frei beweglicher Götter war indeß unſtreitig der größte, und nur allmählich und ſtufenweiſe entſchloß ſich das griechiſche Bewußtſeyn, die menſchenähnliche Geſtalt der Götter auch in der bildenden Kunſt, in wirklicher Darſtellung zu zeigen.

In den älteſten Zeiten des noch völlig ungeſchiedenen, alſo vorhelleniſchen Bewußtſeyns wurden von allen Hellenen (*τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι* ſagt Pauſanias ausdrücklich) wüſte Steine (*λίθοι ἀργοί*) ſtatt Götterbilder verehrt [1]. Dieſe Verehrung der Götter in Form von Steinen u. ſ. w. entſpricht dem dumpfen pelasgiſchen Bewußtſeyn noch nicht geſchiedener Götter [2]. Denn auch unbearbeitete Hölzer (Klötze) werden erwähnt, unter denen ſelbſt ſchon beſtimmte Gottheiten verehrt wurden, die ſich das Bewußtſeyn noch nicht unter einer beſtimmten Geſtalt zu denken getraute, z. B. ein *ξύλον οὐκ εἰργασμένον* als ein Bild der Artemis, bei den Ikariern [3]. Der Begriff der Dioskuren (der unzertrennlich Vereinigten) war zu Sparta durch zwei mittelſt eines Querholzes verbundene Balken vorgeſtellt [4]. Später erſcheinen Säulen oder kegelförmige Steine, wie jenes von Tacitus [5] beſchriebene Bild der Aphrodite zu Paphos, auch ein Zeus als Pyramide zu Sikyon. Ein großer Moment war es alſo, da man zuerſt wagte, Götter in menſchlicher Geſtalt zu bilden. Jene gräßlichen, obwohl im Allgemeinen menſchenähnlichen Bilder von Götzen der Phönikier, wovon Ueberbleibſel auch noch in Indien zum Theil gefunden werden, wie z. B. der Götze von Jaggernaut an die phönikiſchen Bilder des Moloch erinnert, waren nicht Folge von der Rohheit der Kunſt, ſondern der Angſt vor dem Menſchlichen, mit der jenes unheimliche religiöſe Princip, noch eh' es beſiegt iſt, den Menſchen erfüllt. Je weniger menſchlich, deſto göttlicher. Die menſchliche Geſtalt iſt die allerletzte, in plus finie, alſo die am meiſten endliche, jenem wüſten Unendlichen am meiſten entgegengeſetzt. Viel mehr Wüſtes, Unendliches liegt noch im Thier und in der Thiergeſtalt. Wenn das Menſchenähnliche nicht ganz abzuweiſen iſt, wird es durch Verdrehung und Entſtellung der Züge wieder aufzuheben geſucht. Die ägyptiſchen Götter erſcheinen zum Theil mit menſchlichen Leibern aber Thierköpfen. Dieſen Gräueln entging der Hellene, einzelne Anwandelungen ausgenommen, wohin die ſchon erwähnte Demeter in Phigalia gehört mit dem Pferdekopf, den zugleich Schlangen umgeben [1]. Der Hellene vermied dieſe Gräuel eben dadurch, daß er auch in der Kunſt länger an ſich hielt, und lieber mit jenen noch verſchloſſenen, noch nicht zur Geſtalt entwickelten Symbolen ſich begnügte. Auch als menſchliche Züge ſchon angedeutet wurden, wagte man die Bilder nicht völlig frei und unabhängig von der lebloſen Maſſe hinzuſtellen. Frei hingeſtellte, alles offen zeigende Bilder entſprechen dem befreiten, des Gegenſtands völlig gewiſſen Bewußtſeyn.

---

[1] Pausan. Lib. VII, c. 22.

[2] S. Dorfmüller a. a. O. p. 64.

[3] Clem. Alex. Protrept. p. 40. Eine *εἰκόνα Ἡλίου ἀνέργαστον* erwähnt Herodianus Lib. V, p. 182.

[4] Plut. de font. p. 478.

[5] Histor. II, 3.

Die Künſtler jener unterirdiſchen Tempel von Elephante und Salſette, obwohl ſie ganz hervorſtechende und im höchſten Relief gearbeitete Figuren bildeten, wagten doch nicht, dieſe ganz vom Grund abzulöſen, ſondern ließen ſie im Zuſammenhang mit der Maſſe, gleichſam mit der Matrix, in welcher und aus welcher die Götter ſelbſt erſt allmählich ſich losgewickelt hatten. Auch in Griechenland wagte man nicht gleich, die Bilder von der Maſſe abgelöst, frei — von allen Seiten zugänglich und ſichtbar — hinzuſtellen. Hierin, nicht in der Unvollkommenheit der Kunſt als ſolcher, liegt der Grund von jenen Bildſäulen mit platt am Körper anliegenden Händen und eng aneinander geſchloſſenen Beinen. Bekanntlich erzählen verſchiedene griechiſche Schriftſteller, daß die älteſten Bildſäulen in Aegypten und Griechenland auf dieſe Weiſe, und noch außerdem mit geſchloſſenen Augen, gleichſam als noch ſchlafende, im realen Princip noch eingewickelte, noch nicht erwachte Götter abgebildet wurden. Sie waren menſchlich geſtaltet, aber ohne menſchlich freie und willkürliche Bewegungen, Arme und Beine wie bei Todten an den Leib und aneinander geklebt, die Augen, als Werkzeuge desjenigen Sinnes, der vorzugsweiſe und vor allen auf die willkürliche Bewegung ſich bezieht, geſchloſſen. Bekanntlich hatte auch der Amykläiſche Apollon die Beine in eine Maſſe eingewickelt, obgleich die Beine unten hervorſtanden. In der willkürlichen Bewegung zeigt ſich das völlig Befreite, Lebendige. Man wagte alſo noch nicht, lebendige Götter zu bilden, ſie behielten, wenn nicht das Lebloſe, doch das Unbewegliche der Maſſe bei. Bewegliche, wandelnde Götter ſchienen dem Bewußtſeyn zu flüchtig, zu wandelbar.

---

[1] Pausanias VIII, 42.

Den beſten Aufſchluß über die Bedeutung dieſer Bildungen, und daß ſie nicht ſowohl ein Moment in der Entwicklung der Kunſt, als vielmehr der religiöſen Begriffe bezeichnen, den beſten Beweis dafür gibt eine Stelle des Plutarch, wo er anführt: Die Aegypter erzählen unter anderm auch von Zeus (d. h. von Amun), daß er zuſammengewachſene Beine (συμπεφυκότα τὰ σκέλη) gehabt habe, und weil er deßhalb nicht gehen können, aus Scham in der Einſamkeit (in der Verborgenheit, in der μονότης) geblieben ſey, bis Iſis ihm dieſe Theile durch einen Schnitt getrennt, und ſo möglich gemacht habe frei zu wandeln [1]. Ich kann mir nicht verſagen zu bemerken, wie dieſe Erzählung unſere frühere Erklärung des ägyptiſchen Amun beſtätigt. Wir ſagten nämlich, es ſey der Gott vor ſeiner Offenbarung, vor dem Auseinandergehen der Potenzen, welches als ein ſich Bewegen, als ein Ausſchreiten des Gottes gedacht wird, nach einem uralten Bilde, zufolge deſſen die Schöpfung als ein Ausgehen Gottes vor ſich, als ein Aufbrechen, ſich auf den Weg Machen vorgeſtellt wird. Es iſt daſſelbe Bild, vermöge deſſen auch das A. T. von den Wegen Gottes ſpricht, und die חָכְמָה ſagt: „Jehovah hatte mich im Anfang ſeines Weges“, d. h. noch eh' er ſich bewegte. So geſellt die ägyptiſche Vorſtellung dem noch verborgenen und noch einſamen (d. h. in keiner Mehrheit von Potenzen erſcheinenden) Ammon die Iſis bei, welche ihm zur Bewegung verhilft, wie dem jüdiſchen Weltſchöpfer die חָכְמָה. Den erſt einſamen und verſchloſſenen ägyptiſchen Gott bringt Iſis zum Herausgehen aus ſich ſelbſt, d. h. zur Schöpfung. Was alſo die Aegypter in jener Stelle des Plutarch von der Iſis erzählen, daſſelbe erzählen und zwar mit völlig gleichlautenden Worten die Griechen von dem Dädalos, mit dem ſie ihre Kunſtgeſchichte anfangen. Sie ſagen von ihm, daß er den Bildſäulen zuerſt ausſchreitende Beine (διαβεβηκότα τὰ σκέλη) gegeben, die Augen geöffnet habe u. ſ. w. Dieſe Parallele mit der ägyptiſchen Erzählung iſt daher ein augenſcheinlicher Beweis, daß die Sage des Dädalos in eine andere Sphäre als die der Kunſtgeſchichte gehört. Die älteſten Götter, die Sterngötter, waren bewegliche, aber ihre Bewegung war keine fortſchreitende, daher = Unbeweglichkeit. Dädalos gehört durch ſeinen Namen ſchon, der ja auch ein Beiwort der mannichfaltigen, bunten, vielgeſtaltiges Leben hervorrufenden Natur iſt, ſchon durch ſeinen Namen, dann aber auch als Baumeiſter der ihm zugeſchriebenen unterirdiſchen Grottenwerke und Labyrinthe gehört Dädalos offenbar der Zeit des Uebergangs an, des Uebergangs nämlich von der ſtrengen Einheit des Zabismus zu der Vielartigkeit und Mannichfaltigkeit des ſpäteren Polytheismus. In der Sage von Dädalos liegt alſo im Grunde nur die Erinnerung an den erſten Uebergang von unbeweglichen, nicht fortſchreitenden, zu beweglichen, fortſchreitenden Göttern. Dieß war aber nicht unmittelbar ein Uebergang der Kunſt, ſondern zunächſt ein Uebergang des religiöſen, mythologiſchen Bewußtſeyns. Die Scheu, frei ſich bewegende Götter darzuſtellen, war nach der Angabe der Griechen erſt mit Dädalos verſchwunden, der, Aegypten und Griechenland gleich angehörig (denn auch dorthin verſetzt ihn die Sage, welche alſo in dieſem Zeitraum die Völker noch nicht als getrennt denkt) auf jeden Fall nur einen Uebergang der Denkart bezeichnet.

---

[1] de Isid. et Osir. c. 62.

Länger noch als die Scheu, frei ſich bewegende Götter zu bilden, dauerte die Scheu, Götterbilder mit rein menſchlichen Geſichtszügen auszuführen, und nachdem der Geiſt längſt an menſchenähnliche Bilder ſich gewöhnt hatte, forderte das religiöſe Gefühl noch immer an die Vergangenheit und das düſtere Graun der Vorzeit erinnernde Geſichtszüge. Ja ein eigenthümliches, obwohl mit Ehrfurcht vermiſchtes Graun müſſen ſelbſt noch die Bilder erregt haben, die man für Dädaloswerke anſah, von denen Pauſanias ſagt: ſie haben etwas Ungebildetes für den Anblick, ſie ſeyen ἀτοπώτερα πρὸς τὴν ὄψιν, aber es wohne ihnen etwas eigenthümlich Göttliches in [1]. Auf ähnliche Werke mag ſich eine Rede des Aeſchylos bezogen haben, der von dem Päan eines ihm gleichzeitigen Dichters, des Tynichos, ſagte: im Vergleich mit dieſem werde es dem von ihm (dem Aeſchylos) Gedichteten ergehen, wie den alten Götterbildern, die, obwohl einfach gearbeitet, dennoch für göttlich gehalten werden, da man im Gegentheil die neuern zwar bewundere, aber ihnen wenig Göttlichkeit zutraue [2]. Wegen dieſer Anhänglichkeit an alte, beglaubigte Bilder mußte, als das uralte Bild der ſchwarzen Göttermutter (Demeter) zu Phigalia abhanden gekommen war, der große Bildner Onatas das an die Stelle des alten verfertigte Bild nach Traumgeſichten verfertigen, worin ihm die Göttin ſelbſt erſchienen war. Es war alſo um eine vera Icon zu thun.

Was hat im Grunde auch van Eyck, dieſer Dädalos der neuern Malerei, anders gethan, als daß er das Graun alter, kirchlich geheiligter Bilder durch die Größe ſeiner Kunſt zugleich veredelte und verſtärkte? Wer empfindet dieſes veredelte Graun nicht bei dem blutbetrieften Kopf auf dem Schweißtuch der heil. Veronica und in jenem ernſten, ſtreng ſymmetriſchen Chriſtuskopf ſeines größten Schülers Hemmelink, welche jetzt in München ſich befinden?

Als die ſchon frei gewordene Kunſt unaufhaltſam die alten Formen ins Menſchliche und Natürliche verwandelte, hielt ſie doch die Hand von den durch Alter und Herkunft geheiligten Geſichtszügen der Götter zurück. Die Kunſt behält die althergebrachten Züge noch bei, aber ſchon mit einer unwillkürlichen Ironie, die z. B. an den merkwürdigen äginetiſchen Bildwerken ſich nicht verkennen läßt. Hier ſtehen die Geſichtszüge mit der naturgemäßen Ausführung der übrigen Körpertheile in einem faſt unerklärbaren Widerſpruch. Man ſieht offenbar: die Künſtler, welche alle übrigen Theile mit ſolcher Wahrheit und zum Theil mit naiver Treue der Natur nachzubilden vermochten, wären wohl auch im Stande geweſen, die Geſichtszüge gleich naturgemäß zu bilden. Was hielt ſie davon zurück? Man könnte etwa ſagen: die Griechen haben in allem einen geſetzmäßigen Gang beobachtet, ſie haben daher zuerſt die untergeordneten Theile ausgebildet, umgekehrt von der modernen Kunſt. Dieß würde ausreichen, wenn die Köpfe und Geſichter nur etwa eine geringere Kunſt- oder Nachahmungsfertigkeit anzeigten. Vielleicht aber erklärt ſich jene eigenthümliche Erſcheinung aus der ſclaviſchen Abhängigkeit, in der man ſich die griechiſche Kunſt von der ägyptiſchen denken möchte? Allein damit wäre noch immer nicht erklärt, warum dieſe Künſtler, die in Anſehung des übrigen Körpers ſich von den angeblichen ägyptiſchen Vorbildern bereits gänzlich unabhängig gemacht hatten — denn einige der Körper unter den äginetiſchen Figuren grenzen ſchon an die ſchönſten der griechiſchen Kunſt — warum dieſelben Künſtler in Anſehung der Geſichter ſich noch einem ägyptiſchen Typus unterworfen haben ſollten. Dieſe Scheu, gleichſam dieſe Verſchämtheit der Kunſt, Göttern oder Götter gleichgeachteten Heroen (auch Herakles befindet ſich ja mit unter jenen Bildern) menſchenähnliche Geſichtszüge zu geben, müßte alſo doch immer noch beſonders erklärt werden. Allerdings ſieht man in den Geſichtszügen der äginetiſchen Figuren ältere Vorbilder, aber nicht gerade der ägyptiſchen, ſondern jener älteren Kunſt überhaupt, welche das Göttliche nur durch entſtellte und verdrehte menſchliche Züge darzuſtellen, nicht es offen zu zeigen, ſondern durch etwas ihnen mitgetheiltes Außermenſchliches oder Nichtmenſchliches — durch etwas Fremdes — noch zu verhüllen, mit einer gewiſſen Unheimlichkeit zu umgeben ſuchten. Es iſt am Ende daſſelbe Gefühl, welches vielleicht auch jetzt noch den gemeinen Mann das fratzenhafte und beſonders in den Geſichtszügen verdrehte Bild eines Heiligen dem herrlichſten, denſelben Heiligen darſtellenden Werk eines Raphael vorziehen läßt. In der That hat die Kunſt niemals die Züge der Götter parallel mit den menſchlichen dargeſtellt, ſondern ſie entweder unter die menſchlichen herabgeſetzt oder über die menſchlichen erhöht. Nie durfte das Göttliche und in Folge deſſen auch das Heroiſche eine bloße Nachahmung menſchlicher Züge ſeyn, wenn es nicht allen Glauben an ſeine höhere Bedeutung verlieren wollte. Doch, wie geſagt, in den äginetiſchen Figuren kann man ſolche Vorbilder nur eben noch erkennen; an ihnen ſelbſt bemerkt man leicht, daß dieſe verdrehten Formen nicht mehr für heilig geachtet werden, ſie ſind offenbar ſchon ironiſch behandelt, dieſe Geſichter ſind wahre Masken, d. h. der Künſtler iſt ſich bewußt, daß er nicht das Wahre, das Wirkliche darſtelle, ſondern nur einer einſt heilig geweſenen Form folge. Wenn man die in die Länge gezogenen, gleichſam chineſiſchen Augen dieſer Figuren, ihren gegen den Mundwinkel in die Höhe gezogenen Mund, der ihnen das Anſehen einer lächelnden oder grinſenden Miene gibt — wenn man dieſe Züge von ägyptiſchen Originalen herleiten will, ſo muß man alsdann doch wieder erklären, warum ſolche Formen in der ägyptiſchen Kunſt hergebracht waren. Denn anzunehmen, daß ſie in Aegypten Nachahmungen der wirklichen Natur waren, d. h. daß die Aegypter ſelbſt zu irgend einer Zeit ſo ausgeſehen, beſteht kein Grund mehr, ſeitdem man die Chineſen nicht mehr von den Aegyptern herleitet, und ſeitdem wohlerhaltene ägyptiſche Mumienköpfe und Schädel uns ganz andere Formen kennen gelehrt haben. Wer aber beobachtet hat, wie ein gewiſſes falſch andächtiges Gefühl ſich beſonders durch Augen-Verdrehungen oder Verzückungen, durch ein gewiſſes fad-ſüßliches Lächeln des Mundes kund gibt, der wird wohl dieſe Formen überall, wo ſie ihm vorkommen, begreifen, und am wenigſten die griechiſche Kunſt in einer ſo ſchmählichen Abhängigkeit von der ägyptiſchen denken, daß ſie auch die ihrer Natur und Nationalität ganz fremden, fratzenhaften Züge ägyptiſcher Bilder nachgeahmt hätte. Verfolgen wir den Fortgang der Kunſt, ſo hat ſie, wie bemerkt, eigentlich niemals das einfach und ſchlicht Menſchliche der Geſichtszüge mit dem

---

[1] Lib. II, c. 4.

[2] bei Porphyr. de abstin. II, 18.

Göttlichen vereinigt, ſondern, ſowie ſie aufhört unter dem Menſchlichen zu bleiben, erhöht ſie alle Züge und Proportionen ins Uebermenſchliche. Ich ſtelle daher die Vermuthung auf, daß der Uebergang zu den vollendeten Götterbildungen in Aegypten wie in Griechenland zuerſt im Koloſſalen gewagt wurde. Die kleineren ägyptiſchen Idole ſind meiſtentheils fratzenhaft, aber an den koloſſalen Sphinxen und an andern Werken von gleich großen Dimenſionen erſcheint das menſchliche Antlitz von der regelmäßigſten, oft von der vollendetſten und zum Theil zugleich ausdrucksvollſten Schönheit. So iſt über den geiſtigen Ausdruck, die Hoheit und eine gewiſſe zur Bewunderung hinreißende ſtille Wonne in dem Kopf von roſenrothem Granit, der als ein junger Memnon ſich im brittiſchen Muſeum befindet, unter allen Kennern nur Eine Stimme. Daß die eben erwähnten äginetiſchen Figuren dem größten Theile nach unter der natürlichen Größe ſind, dieß kommt freilich zunächſt von der Höhe des Giebelfeldes her, in das ſie geſtellt waren, aber mir ſcheint, es iſt etwas in ihnen, das zeigt, daß die Kunſt zu der Zeit, als dieſe Werke entſtanden, ſich noch überhaupt nicht im Koloſſalen verſucht hatte. Vielleicht, daß ſich jenes Eigenthümliche, woran man, wie es ſcheint, äginetiſche Werke auch von den älteſten attiſchen auf den erſten Blick unterſcheiden konnte, auf etwas Aeußerem der Art wie Dimenſionen und Proportionen beruhte. Auffallend iſt wenigſtens, wie Pauſanias bei Onatas, den er durchaus als denjenigen bezeichnet, durch welchen ſich die äginetiſche Kunſt zu gleicher Höhe mit der attiſchen geſchwungen, daß Pauſanias hiebei das Hauptgewicht auf die von Onatas verfertigten Koloſſe legt, die denen des Phidias in nichts nachgeſtanden haben[1].

Wenn die bildende Kunſt endlich ohne Scheu rein menſchliche Formen nur inſofern annehmen konnte, als ſie dieſe Formen zugleich ins Uebermenſchliche erhöhte, ſo wurde nun umgekehrt dieſes wunderbar erhöhte Menſchliche zur Beglaubigung für die Realität der Götter als wirklich höherer und einer höheren Ordnung der Dinge angehöriger Weſen, wie Quinctilian vom olympiſchen Zeus ſagt: cujus pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.

---

[1] Pausanias. VIII, 42.

Neunundzwanzigſte Vorleſung.

Wir haben jetzt die griechiſche Theogonie bis zu der mit Zeus entſtehenden Göttervielheit oder, wie wir richtiger ſagen würden, bis zu dem mit Zeus entſtehenden geiſtigen Götterſtaat verfolgt. Denn nicht etwa nur Zeus, ſondern Uranos, Kronos und Zeus erſcheinen in der letzten Entwicklung als Momente einer geiſtigen Göttervielheit. Der Uranos und der Kronos, welcher in die helleniſche Göttergeſchichte aufgenommen iſt, iſt ebenfalls in eine geiſtige Welt verſetzt und nicht mehr derſelbe, den die Phönikier oder den die älteſten Sternverehrer meinten. Es würde aber eine unrichtige und den Aeußerungen der Theogonie ſelbſt widerſprechende Anſicht ſeyn, wenn man die letzte Götterentſtehung ſo anſehen wollte, als ob dieſe Götter hier überall erſt entſtünden. Zeus iſt vielmehr nur der dieſe Götter hervortreten laſſende, ſie freilaſſende, wie Dionyſos in ſeiner höchſten Wirkung nur der ſie löſende (*Λύσιος*, wie er auch genannt wird), ſie in Freiheit ſetzende Gott, aber freilich zugleich der ſie zum Rang geſchichtlicher Weſen erhebende Gott. Sie ſind ſchon vorher, nur eingeſchloſſen in jene dunkle Geburtsſtätte des noch immer auf ſeiner Einzigkeit und Unauflöslichkeit beſtehenden realen Gottes. Sie ſind in dieſer, nur ohne Sonderung und Auseinanderſetzung. Dieß ſchimmert ſelbſt in der Ilias zum Theil durch, in welcher die Göttergeſchichte nun wirklich zur Fabel, zum ſüßredenden Mährchen wird, das in ſeiner argloſen Redſeligkeit nicht ſelten ſich ſelbſt zu vergeſſen ſcheint und in Widerſprüche verfällt. Denn ſo wird einerſeits angenommen, daß Zeus erſt alle ſeine Geſchwiſter aus dem Gefängniß des ſie verſchließenden Gottes erlöſt habe. Der Theogonie zufolge wird Zeus gleich nach der Geburt dem argwöhniſchen, eiferſüchtigen Vater entzogen und verheimlicht; dennoch wird in der Ilias erwähnt, wie Here und Zeus geheim vor den liebenden Eltern ſich geliebt[1] — und eh' ſie ſelbſt ans Tageslicht traten und während Kronos noch herrſchte, Zeus dem bräutlichen Lager der Here ſich genaht habe. Die letzte Kriſis iſt daher nichts anderes als was das Wort ſagt: Auseinanderſetzung, Scheidung. Dieß erkennt die Theogonie ſelbſt an; denn nachdem nun die Titanen, die letzten Regungen des blinden, verſtandloſen Seyns, und auch die letzte Ausgeburt deſſelben, Typhoeus, beſiegt iſt, bleibt dem Zeus weiter nichts zu thun, als, wie ſchon erwähnt, die Würden unter den Göttern gehörig auszutheilen. Die einzige Wirkung jenes letzten Moments war alſo, daß die Götter, die zuvor wandelbarer Geſtalt und Bedeutung waren, jetzt jeder ſeine bleibende Geſtalt, ſeine beſtimmte Verrichtung, ſein ihm ausſchließlich angehörendes Amt, ſo wie die damit verbundene Würde erhielt, da früher in der kroniſchen Verwirrung des Bewußtſeyns je ein Weſen in das andere übergriff, und alle gegenſeitig an der freien Entwicklung ſich hinderten. Wie mit den Geſtalten und den Würden, ſo war es natürlich auch mit den Namen. Denn wer z. B. ſieht, wie Hera in manchen aus jener dunkeln Zeit ſich herſchreibenden Erinnerungen als eins mit Perſephone erſcheint — auch Polykletos gab ihr den Granatapfel, das Zeichen der Perſephone, in die Hand —, wie ſelbſt die hohe Athene nach Creuzers ſorgfältigen Zuſammenſtellungen mit faſt allen früheren weiblichen Gottheiten ſich verwandt und verwechſelt zeigt, der ſieht wohl, daß auch die Namengebung und Unterſcheidung, welcher zufolge ein jeder Name nur Einer beſtimmten Gottheit zukam, die Sache dieſes letzten Moments war. Darum muß man ſich aber durch dieſe ſcheinbar zwiſchen ganz verſchiedenen Gottheiten nachzuweiſende Identität ja nicht irre machen, oder ſich verleiten laſſen, alles in eine ununterſcheidbare Maſſe zu verſchwemmen, alles als eins vorzuſtellen, wodurch die mythologiſche Anſicht eine unerträgliche Monotonie erhält. Alles, was aus dieſer gegenſeitigen Verwechſlung der Attributionen verſchiedener Gottheiten folgt, iſt die Neuheit dieſer beſtimmten Unterſcheidung der Perſonen, und in Folge deſſen auch der ausſchließlich beſtimmten Gottheiten angeeigneten Namen.

---

[1] Il. XIV, 296.

Die mit Zeus hervortretenden Götter mußten wohl ſchon vor Zeus ſeyn, denn Zeus ſelbſt war eher als Zeus, d. h. eher als der beſtimmte Moment, der durch ihn bezeichnet iſt. Es gehört eben dahin, was die Alten von einem erſten, zweiten, dritten Zeus, ebenſo was ſie von einer erſten, zweiten, dritten Artemis, und auf dieſelbe Art von den verſchiedenen Hermes ſagen, deren Cicero allein ſechſe aufzählt [1]. Dieſe verſchiedenen Apparitionen derſelben Götter in verſchiedenen — früheren oder ſpäteren — Momenten, wo ſie ſich denn auch immer verſchieden darſtellen, dieſe verſchiedenen Erſcheinungen durchzugehen und auseinander zu legen, iſt das Geſchäft des bloßen Mythographen, aber es liegt gänzlich außer unſerem Beruf. Jeder einzelne Gott hat unſtreitig auch ſeine ſpecielle Geſchichte oder eine Folge von Erſcheinungsweiſen in früheren und ſpäteren Momenten. Aber dieſe müſſen wir, wie geſagt, den Mythographen überlaſſen. Unſere Entwicklung kann ſich nicht auf die Zufälligkeiten in der Entwicklung der Mythologie erſtrecken; unſere Abſicht geht durchaus bloß auf das allgemeine Geſetz. Dennoch hat die mythologiſche Bewegung, einmal zu Ende gekommen und alſo frei und beſonnen, mit einer — nicht künſtlichen, ſondern nothwendigen Conſequenz ſich in verſchiedene Richtungen gleichſam freiwillig erweitert, und ſo finden ſich denn noch einige in der bisherigen Entwicklung nicht begriffene Geſtalten, von welchen noch zum Schluſſe zu reden iſt.

Materielle Götter nennen wir diejenigen, die aus der Zuſammenwirkung der drei Potenzen entſtehen. Die Potenzen ſelbſt aber nennen wir die formellen Götter, die nicht als materielle oder concrete Weſen, ſondern nur als reine Urſache zu denken ſind. Inwiefern aber an jedem der griechiſchen Götter alle drei Potenzen Theil haben, alſo an jedem die Potenz des Geiſtes (A^3) verwirklicht iſt, inſofern ſind ſie insgeſammt mit Geiſtigkeit angethane Weſen, und in dieſem Sinn iſt der Polytheismus der Griechen überhaupt ein geiſtiger. Wie aber unter den materiellen Göttern Zeus, Poſeidon und Aides untereinander ſich wie die drei Potenzen verhalten, ſo daß Aides der erſten, Poſeidon der zweiten (dem vorzugsweiſe ſo genannten Dionyſos), Zeus der dritten (der an ſich geiſtigen) entſpricht, ſo werden auch die andern Götter derſelben Formation, d. h. die mit Zeus erſt entſtehenden Götter, nur verſchiedene Wiederſcheine jener drei die Mythologie erzeugenden Potenzen ſeyn. Jeder Gott wird irgend ein Moment des Verhältniſſes dieſer Potenzen darſtellen. Aber nicht bloß daß die erzeugenden oder verurſachenden Potenzen der Mythologie ſich in den materiellen Göttern und ihren verſchiedenen Eigenſchaften wiedererkennen laſſen, es ſcheint auch daß Götter, die jetzt als zu den materiellen gehörige erſcheinen, in einem früheren Moment ſelbſt formelle Bedeutung hatten, oder, deutlicher geſagt, es iſt wahrſcheinlich, daß unter den materiellen Göttern jetzt auch ſolche ſich finden, die früher im Bewußtſeyn als formelle erſchienen, aber ſich nicht als ſolche behaupteten und ſpäter ihren Namen einem unter den materiellen Göttern vorkommenden, aber analogen Gott mittheilten. So, wenn man weiß, daß die griechiſche Aphrodite ſich aus jener entfernten Vergangenheit, aus jenem Moment des Bewußtſeyns herſchreibt, der in den aſiatiſchen Mythologien durch die Urania bezeichnet iſt, und wenn man alsdann ſieht, wie in der Ilias noch Ares als Gemahl der Aphrodite erſcheint, ſo kann man ſich unter dieſem zerſtörenden Gott (Ares) kaum etwas anderes als eine dem indiſchen Schiwa analoge Potenz vorſtellen. In einem ſpäteren Moment des Bewußtſeyns, wo der mit Urania zugleich geſetzte relativ geiſtige Gott ſchon als der befreiende und in ſeiner poſitiven Eigenſchaft als den Geiſt vermittelnder erſchien, mußte der bloß zerſtörende Gott ihm weichen, allein er ging deßhalb im Bewußtſeyn nicht verloren, ſondern erhielt nun ſeine Stelle unter den materiellen Göttern. Ueber Hephäſtos habe ich mich früher bereits gelegenheitlich geäußert[1]. Er iſt eine Gottheit, die von uralter Zeit her im griechiſchen Bewußtſeyn iſt, aber erſt mit Zeus dieſe beſtimmte Geſtalt geworden iſt, als welche er jetzt in der Reihe der griechiſchen Götter allein noch vorkommt. Daher er Sohn des Zeus und der Hera iſt. Zeus hat ihn vom Himmel geſtürzt; hierin, ſowie in der Eigenſchaft des Hinkens, die ihm von dem Fall auf die Erde geblieben, liegt die Spur, daß er, der jetzt nur noch *Ein* Princip (einſeitig) iſt, einſt allſeitig und ausſchließliches Princip war — das Princip des alles verzehrenden Seyns. Aber eben dieſes Seyn, das in ſeiner Ausſchließlichkeit nichts Einzelnes oder Concretes zuläßt, wird, einem höheren Princip untergeordnet, ſelbſt zum materiell-demiurgiſchen, plaſtiſchen, künſtleriſch ſchaffenden. Daher iſt Hephäſtos der göttliche Künſtler, die materiell- oder plaſtiſch-demiurgiſche Macht, der nach der Ilias[1] den andern Göttern, den ſämmtlichen Olympiſchen, ihre Sitze und Häuſer bereitende; auch darin erſcheint er als dieſen untergeordnet, als der ihnen ihre Stätte bereitende, und dennoch ſeiner erſten Herkunft nach als uralte Gottheit. Als dieſe iſt er auch dargeſtellt, inwiefern ihm in der Odyſſee Aphrodite beigeſellt iſt; denn dieſe älteren Götter heißen nur darum Söhne und Töchter des Zeus, weil ſie erſt mit Zeus und durch Zeus bleibende Geſtalt annehmen. In einem ſpeciellen Sinn heißen Kinder des Zeus die erſt nach Zeus und durch ihn erzeugten Götter, z. B. Pallas-Athene, die aus Zeus Haupte, d. h. aus dem höchſten mit Zeus erſt geſetzten Bewußtſeyn, hervorgeht. Wohl möglich, daß in der früheren Verwirrung des Bewußtſeyns ſchon eine ältere Gottheit auch Athene oder Pallas genannt wurde, aber in der letzten Auseinanderſetzung wurde dieſer Name Zeus geliebteſter Tochter vorbehalten, die er hervorbringt, indem er die *Metis* in ſich zieht, als inwohnend ſetzt. Metis wird in der Theogonie die von allen Göttern und Sterblichen am meiſten wiſſende genannt. Metis iſt daher offenbar das Bewußtſeyn in ſeiner Allgemeinheit und nun wieder erlangten Freiheit vom mythologiſchen Proceß. Indem aber Zeus es in ſich zieht, erhebt er es zum ſich ſelbſt *wiſſenden* Bewußtſeyn, zur *Athene*. Inſofern geht Athene eigentlich ſchon über die Mythologie hinaus. Metis iſt das *über* dem Ganzen, alſo auch über Zeus *ſchwebende* Bewußtſeyn;

---

[1] De Nat. Deor. III, 21 sq.

---

[1] S. oben S. 290.

---

[1] I, 606 ff. XIV, 166. 167.

aber der mythologiſche Erzeugungstrieb, der ſein Werk befeſtigen und abſchließen will, läßt auch dieſes gegen die Mythologie freie Bewußtſeyn, welches die entſtandene mythologiſche Welt wieder aufheben könnte, nicht außer ihr beſtehen. Ausdrücklich wird in der Theogonie geſagt, daß Zeus auf den Rath der Gäa und des Uranos[1] die Metis, das über die Mythologie Hinausgehende, alſo ſelbſt über Zeus Hinauswiſſende (πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν nennt ſie Heſiodos, alſo auch die mehr als Zeus wiſſende), daß er dieſe in ſich ſelbſt zurückziehe, ἵνα μὴ βασιληΐδα τιμὴν ἄλλος ἔχῃ: damit nicht ein anderer die königliche Ehre gewinne — ein anderer der höchſte Gott werde.

Der mythologiſche Erzeugungstrieb alſo weiß es auf die angegebene Weiſe zu vermitteln, daß auch dieſes Bewußtſeyn noch in die Mythologie ſelbſt hereingezogen wird. Athene iſt das ganz wiederhergeſtellte Bewußtſeyn, das Urbewußtſeyn in ſeiner erſten Lauterkeit und Jungfräulichkeit (Sie erinnern ſich, wie dieſer Begriff der Jungfräulichkeit gleich Anfangs bei Gelegenheit der Perſephone erklärt wurde[2]), ſie iſt inſofern wieder Perſephone, aber die nun ſich ſelbſt wiſſende, die in ihrer Jungfräulichkeit ſich ſelbſt wiſſende, oder umgekehrt das im ſich-ſelbſt-Wiſſen gleichwohl jungfräuliche Bewußtſeyn, während Perſephone ihr ſich-ſelbſt-Wiſſen durch Verluſt ihrer Abgeſchiedenheit, ihrer Jungfräulichkeit gebüßt hat. Die letzte weibliche Geſtalt der Mythologie iſt inſofern wieder = der erſten, oder die wiederhergeſtellte erſte. Darum iſt ſie auch das Erſte und Beſte des Zeus ſelbſt, die Liebſte des Vaters. „Sie thut was ſie will", ſagt Here in der Ilias; ſie donnert mit Zeus Donner, rüſtet ſich mit ſeinen Waffen, weder Ares noch Here finden gegen ſie Gehör, und ſelbſt die auf ihre Veranſtaltung verwundete Aphrodite wird lächelnd abgewieſen[3]. Sie iſt wieder jenes erſte unnahbare, gegen alles, was die Beſonnenheit, d. h. die Einheit des Bewußtſeyns aufzuheben droht, gewaffnete und gerüſtete Bewußtſeyn. Doch iſt ſie nicht bloße (paſſive) Einheit, die Perſephone in ihrem noch jungfräulichen

---

[1] v. 891.

[2] S. oben S. 157.

[3] Il. V, 733 ff. 425 ff.

Stande war; ſie iſt die Einheit, aber die die Zweiheit ſchon beſtanden hat; ſie iſt die Einheit = 1, die aus der Zweiheit = 2 in die Einheit = 3 zurückgekommen iſt, und darum iſt ſie die als Drittes geborene: τριτογένεια, ſchon bei Heſiodos und in den homeriſchen Hymnen ſo genannt — ein Wort, das nach der Analogie von πρωτογένεια (die erſtgeborne) grammatiſch richtig nur auf die von uns angenommene Art erklärt werden kann[1].

Zeus ſelbſt, der reale Gott in ſeiner letzten Verklärung, könnte nicht Zeus ſeyn, wenn nicht eben derſelbe nach unten Aides wäre; er iſt nur Zeus, inwiefern er auch Aides iſt, und er iſt ſich als Zeus bewußt nur, inwiefern er ſich zugleich als Aides bewußt iſt. Alſo das Bewußtſeyn in Zeus verbindet Oberes und Unteres, und dieſes zwiſchen dem Tiefſten und Höchſten hin- und hergehende, bewegliche Bewußtſeyn iſt Hermes. Hermes iſt inſofern das die drei Götter verbindende und wieder als Einheit ſetzende Bewußtſeyn, das eigentlich in jedem iſt, aber zugleich als ein Viertes vorgeſtellt wird. — Weil der ganz in Verſtand umgewendete Gott von ſelbſt auch den untergegangenen, blinden in ſich ſchließt, ſo iſt Hermes das beiden gleich befreundete Weſen, er iſt ebenſowohl Ἑρμῆς χθόνιος, der unterirdiſche, als der oberirdiſche und himmliſche Hermes.

Noch ſind zwei Geſtalten übrig, die — gleichſam iſolirt unter den andern helleniſchen Göttern — offenbar eine von den übrigen unabhängige Formation ſind, und eine zwar der bisher dargeſtellten ganz analoge, aber doch von dieſen unabhängige Entwicklung anzeigen: ich meine Apollon und Artemis. Apollon nämlich hat in allen ſeinen Schickſalen ſo viel mit Dionyſos gemein, er tödtet den Python, der ſich ganz wie ein ägyptiſcher Typhon verhält — nach einer andern Sage wird er ſelbſt von Python getödtet, gerade wie in Aegypten auch wieder Oſiris der zerriſſene iſt. Der von Apollon getödtete Python iſt der untergegangene reale Gott, über den nach Ariſtoxenos De re musica Olympos das erſte Trauerlied nach lydiſcher Weiſe geſungen haben ſoll. An den delphiſchen Heiligthümern hat Dionyſos gleichen Theil mit Apollon, der Parnaß gehört den zum Dionyſoscultus gehörigen Thyaden und Mänaden ebenſowohl als den Muſen. Kurz Apollon hängt ſo mit Dionyſos zuſammen, daß er vollſtändig nicht zu erklären iſt, ohne zugleich in die ganze Dionyſoslehre einzugehen, wie ſie nur in der Abhandlung der Myſterien gegeben werden könnte. Hier indeß ſo viel: Apollon kann nicht unter die materiellen Götter gerechnet oder gebracht werden, ſo wenig als Janus. Noch viel weniger freilich können Apollon und Artemis auf die gewöhnliche Weiſe bloß für Symbole von Sonne und Mond erklärt werden, obwohl allerdings umgekehrt Sonne und Mond Symbole von Apollon und Artemis werden konnten: — aber da er einerſeits zu den materiellen Göttern zwar nicht gehört, von der andern Seite aber aus den formellen die Dionyſosidee ihn verdrängt hat, ſo iſt es begreiflich, wenn er unter die exoteriſchen Götter gerieth. Indeß die Geheimniſſe in Delphi zeigen hinlänglich, daß das griechiſche Bewußtſeyn die urſprüngliche Idee des Apollon zugleich feſthielt, ja mehrere Umſtände deuten darauf, daß er ſelbſt wieder über den drei Dionyſen gedacht worden. Weil er durch alle Stufen hindurchgegangen, finden ſich in ihm die zum Theil widerſtreitenden Attribute vereinigt, z. B. eines zerſtörenden, Peſt und Verderben ſendenden und dann wieder des durch Muſenkünſte beſeligenden Gottes. Demnach wäre Apollon am Ende der griechiſchen Mythologie ihr höchſter Begriff, eben das, was am Anfang der altitaliſchen und römiſchen der Janus iſt, er wäre alter Janus, womit ganz übereinſtimmt, daß er ebenſo wie dieſer als Gott der Wege gedacht wurde, wobei ich an das über den Begriff des Wegs und der Wege Gottes Bemerkte erinnere: er heißt ἀγυιάτης, ἀγυιεύς (ſein Cultus ἀγυιάτιδες θεραπεῖαι), von ἀγυιά, die Straße, der Weg; eine ihm in dieſer Eigenſchaft vor den Thüren wie dem Janus geſetzte Säule wurde ebenſo genannt. Artemis verhält ſich dann ganz ſo zu ihm, wie nach der früheren Erklärung Diana zu

---

[1] Daher iſt auch nicht das Dreieck überhaupt, wie das Excerpt von Damascius bei Creuzer (Comment. Herod. p. 135) ſagt, ſondern das gleichſeitige Dreieck ihr Symbol. So bei den Pythagoreern nach Plutarch de Is. et Os. c. 75: Τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκάλουν Ἀθηνᾶν κορυφαγενῆ καὶ τριτογένειαν.

Janus ſich verhalten würde — als das erſte Spannende des Bogens, als die erſte Urſache der Spannung, des Geſpanntſeyns der urſprünglich in Apollon als einig geſetzten Potenzen. Doch, wie geſagt, die genauere Auseinanderſetzung muß der Abhandlung der Myſterienlehre vorbehalten bleiben.

Sollen wir nun, nachdem den Hauptgöttern der griechiſchen Theogonie ihre Stelle und damit ihre Bedeutung beſtimmt iſt, uns noch auf jenes Gewimmel von Göttern einlaſſen, das durch von Glied zu Glied ſich fortſetzende Verzweigungen zuletzt ins Unbegrenzte ſich verliert oder wenigſtens ſeiner Natur nach keine Grenze hat? Ich glaube, dieß wäre überflüſſig. Die Grundlage iſt begriffen; was ſich nun weiter in allen Richtungen aus ihr hervordrängt, fordert um ſo weniger wiſſenſchaftliche Entwicklung, als wir hier unſtreitig genöthigt ſind, zugleich einer freidichteriſchen, wenn auch immer folgerechten Entwicklung, einen gewiſſen Einfluß zu geſtatten oder zuzugeſtehen. So mag denn ſogar in dieſen weiteren Ausführungen manches wirkliche *Erfindung* ſeyn. Nachdem einmal die Berechtigung Götter anzunehmen gegeben war, wodurch ſollte der *Luſt*, dieſe an ſich poetiſche Welt, die als eine zweite Schöpfung über der erſten, und dieſer analog, ſich erhob, wodurch ſollte der Luſt, dieſe ideale Welt immer mehr auszudehnen und endlich die ganze Natur und ſelbſt alle Geſchäfte des Lebens in ſie aufzunehmen, Schranken geſetzt werden? Ein Stamm von ſolcher Lebenskraft, einmal gepflanzt, konnte ins Unendliche Schößlinge treiben. Nur der *Stamm* ſelbſt, der allen dieſen, zum Theil ſchon zufälligen, Bildungen vorauszuſetzende, nur dieſer kann nicht Erfindung ſeyn.

Zu ſolchen rein dichteriſchen Erfindungen mögen vorzüglich diejenigen untergeordneten Gottheiten gehören, deren Namen nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte ſind und eine unmittelbar ins Gehör fallende Bedeutung haben. Zuletzt finden ſich ja ſogar in der Ilias ſelbſt *wahre* Perſonificationen, z. B. die bekannte der Gebete (*Λιταί*), die Zeus, des allmächtigen, Töchter heißen, die langſam hinter der Schuld herwandeln, aber wenn der Schuldige ſie verſchmäht *ſelbſt* den Zeus anflehen, daß ſeine Strafe ihm folge. Aber dieſe Perſonificationen unterſcheiden ſich ſche leicht von den wahren Göttern, und keiner der Alten hätte ſich wohl vorſtellen können, daß die Figur der Proſopopoieſis, die in ihrer Rhetorik eine ſo untergeordnete Stelle einnahm, einſt noch zu der Ehre gelangen würde, für die Schöpferin der ganzen mythologiſchen Götterlehre gehalten zu werden.

Wir hätten alſo jetzt die theogoniſche Bewegung von dem erſten Anfang bis zu dem Punkte geführt, wo die am reichſten entfaltete und in jeder Hinſicht vollkommenſte Mythologie, die helleniſche, ſich von ſelbſt als ihr Ende darſtellt. Die ganze mythologiſche Bewegung geht zuletzt auf die Erzeugung jener *exoteriſchen* Götterwelt hinaus. Dieſelbe Bewegung, durch welche die Natur in ihrer Mannichfaltigkeit urſprünglich da iſt, erzeugt im Bewußtſeyn durch einen wiederkehrenden Proceß jene ganze Götterwelt, die ſich gegen die hervorbringenden Potenzen gleichſam als ein Viertes verhält, und nur aus der Zuſammenwirkung dieſer Potenzen als bloße *Phänomene* ihrer Zuſammenwirkung entſteht. Wer dieß wohl gefaßt hat, wird ſich nicht mehr durch jene Analogien irren laſſen, durch welche man allerdings mit einem gewiſſen Schein glaublich machen konnte, daß alle mythologiſchen Götter nur perſonificirte Natur-Kräfte, -Erſcheinungen oder überhaupt -Gegenſtände ſeyen.

In dem großen Gewirre von Vorſtellungen und Erſcheinungen, welches nicht nur die einzelne Mythologie, ſondern die verſchiedenen Mythologien darbieten, in dieſem haben uns die gleich anfangs aufgeſtellten Principien niemals verlaſſen. Ich darf wohl hinzuſetzen, daß bis jetzt keine Theorie der Mythologie exiſtirt, durch welche dieſe ſo beſtimmt nicht bloß im Allgemeinen, ſondern bis in alle Zweige und Züge erklärt wird. Soll ich nun ein Wort darüber ſagen, wie dieß möglich geworden, ſo kann ich mich darüber ſo ausdrücken: das einfache Geheimniß unſeres Verfahrens iſt die Vorausſetzung, daß die Mythologie ihre eigne Geſchichte enthalte, daß es keiner außer ihr ſelbſt liegenden Vorausſetzungen (z. B. koſmogoniſche Philoſophen u. dgl.) bedürfe, ſondern ſie allein ſich ſelbſt vollkommen erkläre, daß alſo dieſelben Principien, welche materiell genommen ihren Inhalt ausmachen, auch die formellen Urſachen ihrer erſten Bildung und Entſtehung ſeyen.

Es iſt für die Naturforſchung endlich allgemein anerkannt, daß jeder Gegenſtand derſelben aus ſich ſelbſt erklärt werden müſſe, d. h. daß alle Entſtehungsgründe ſeines Werdens und Entſtehens an und in ihm ſelbſt gefunden und entdeckt werden können. Daſſelbe muß aber auch von geiſtigen Erzeugniſſen gelten, die durch ihre innere Nothwendigkeit und geſetzmäßige Entwicklung Naturerzeugniſſen gleichzuſtellen ſind, und daß dem ſo ſey, habe ich eben an dem Beiſpiele der Mythologie dargethan, indem es jedermann offenbar iſt, daß weder ein *Princip* zur Erklärung noch irgend ein Moment ihrer Entſtehung angenommen worden, der nicht ſofort in ihr ſelbſt nachgewieſen worden wäre.

Wenn ich nun dieſem beifüge, daß die Principien, welche eigentlich den Schlüſſel der ganzen Mythologie enthalten, am Beſtimmteſten und Reinſten in der griechiſchen Mythologie angetroffen werden, ſo iſt mir nicht unbekannt, daß ich damit etwas von den jetzt geltenden Anſichten ſehr Abweichendes behaupte, indem man faſt durchaus in der helleniſchen Mythologie nur die verdorbene und verfälſchte einer urſprünglich reineren Lehre und Erkenntniß ſehen will. Aber ich habe gezeigt, daß für eine ſolche reinere Lehre in der früheren Zeit kein Raum iſt, und daß gerade der reine, von ſeinem Gegenſatz völlig freie helleniſche Polytheismus der nothwendige Uebergang zu der wirklich beſſeren, reineren und höheren Erkenntniß war. Wenn daher von allen Götterlehren die helleniſche die letzten Principien aller Mythologie in der größten Reinheit enthält, ſo iſt dieß *eben* darum, weil ſie die jüngſte, demnach die am meiſten zur Beſinnung und zum Bewußtſeyn gekommene iſt, alſo auch die in den früheren Momenten noch blind durcheinander wirkenden, ſich gegenſeitig verdunkelnden und bekämpfenden Principien in der reinſten Geſchiedenheit und Auseinanderſetzung zeigt. Ich hätte es alſo wohl niemals wagen können, über den bloßen Stoff und das Aeußere hinaus auf das Innere, die erzeugenden Principien der Mythologie und das Geſetz ihrer Bildung und Fortſchreitung zu gehen, wenn ich dieſe nicht ſo rein entfaltet und dargeſtellt in der griechiſchen Mythologie gewußt hätte, die von allen thatſächlichen Beweiſen unſerer Theorie die entſcheidendſte Beſtätigung derſelben enthält.

So manches materiell Neue Sie indeß vielleicht dieſen Vorleſungen verdanken, es iſt nicht das Weſentliche; das Weſentliche iſt, daß Sie Gelegenheit hatten, an einem großen Beiſpiel die Kraft der wiſſenſchaftlichen Methode kennen zu lernen, und welcher Unterſchied iſt zwiſchen einer bloßen Reihe von Einfällen und einer Folge geſetzmäßig, von einem erſten Keim aus organiſch ſich entwickelnder Gedanken; das Weſentliche iſt, daß die Methode, welche Sie hier in einer beſonderen Anwendung kennen lernten, allgemeine Bedeutung hat, indem ſie zugleich die der Philoſophie iſt — der Philoſophie, inwiefern ſie nicht an die Stelle des reellen Zuſammenhangs die bloße Filigranarbeit des Begriffs ſetzt —, allgemeine Bedeutung auch für andere nicht weniger verwickelte Gegenſtände, deren ſie, bei gehöriger Anwendung, ſich ebenſo mächtig erweiſen würde, wie wir vermittelſt derſelben der Mythologie mächtig geworden ſind.

Mögen daher dieſe Vorträge beſonders dazu beitragen, daß das Studium der Philoſophie wieder unter uns belebt, ernſter und männlicher begriffen werde; mögen ſie namentlich auch die Frucht tragen, daß die Philoſophie auch für die anderen Studien wieder die Bedeutung erhalte, die ihr mit Recht zukommt. Es iſt wichtig, daß jeder in jedem Fach, dem er ſich widmet, die reichſte Kenntniß von Einzelheiten ſich zu erwerben ſuche, und wer ohne ſolche mit bloßer Philoſophie etwas oder wohl gar Großes ausrichten zu können ſich einbildet, befindet ſich in einem nicht weniger kläglichen Wahn, als derjenige, welcher ſich dünkte Feldherr ſeyn zu können ohne ein Heer; aber ihren wahren Werth erhalten alle einzelnen Kenntniſſe, und zwar je ausgedehnter ſie ſind um ſo mehr, erſt von der Kraft eines überlegenen Geiſtes, der ſie zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen zu verbinden, zu einem großen Sieg des Geiſtes über die Maſſe, zur Verwirklichung wahrhaft univerſeller, weltumfaſſender Gedanken zu verwenden weiß, und wahrlich die Probleme, welche gerade der gegenwärtigen Zeit vorliegen, fordern aufs Dringendſte und täglich dringender Geiſter, die nicht in Einzelheiten untergehen, die auch Maſſen von ſich widerſprechenden Erſcheinungen und Thatſachen nicht rathlos gegenüberſtehen, ſondern in ſich ſelbſt die Kraft und die Mittel finden, dieſe zu überwältigen, ſich über ihnen, frei von ihnen zu erhalten, um ſie zu einer wahren Schöpfung zu vereinigen. Denn ſolche Momente kommen, wo es nicht mehr gilt im alten gewohnten Gleis fortzugehen, wo man ſich zu einer neuen Schöpfung entſchließen muß. Wenn ich für ein eifriges, ernſtes und tiefes Studium der Philoſophie ſpreche, ſo rede ich dabei wahrlich nicht für mein Intereſſe. In einem Alter wie das meinige[1] kann man nicht auf eine lang dauernde Wirkung als Lehrer rechnen. Aber lange Erfahrung und meine Ueberſicht belehrt mich, daß das öffentliche Leben überhaupt, daß Staaten insbeſondere von denjenigen Univerſitäten ſich vorzüglich Heil verſprechen dürfen, wo das Studium der Philoſophie nicht bloß als Studium für Anfänger betrachtet wird — nöthig höchſtens zu einer gewiſſen formellen Bildung oder gar nur für künftige Staatsprüfungen, ſondern wo auch die Reiferen und die ſchon an poſitiven Kenntniſſen reich Gewordenen immer wieder zur Philoſophie zurückkehren, den Geiſt zu erfriſchen und zu erneuern, und um immer im Zuſammenhang mit jenen *allgemeinen* Principien zu bleiben, durch welche die natürlichen und die menſchlichen Dinge wie durch unzerreißbare Bande zuſammenhangen, die allein wahrhaft die Welt beherrſchen, im Umgang mit welchen allein *Männer* ſich bilden, Männer — fähig, was auch kommen möge, vor den Riß zu ſtehen, vor keiner Erſcheinung zu erſchrecken, am wenigſten aber, wie es geſchieht, wenn durch lange Verſäumniß endlich die Mittelmäßigkeit die Oberhand gewonnen und die Unwiſſenden das große Wort führen, dann der Unwiſſenheit und der Seichtigkeit gegenüber ſelbſt die Waffen zu ſtrecken.

Sehe ich nochmals zurück auf den jetzt zu beſchließenden Vortrag, ſo kann ich mir nicht verbergen, daß noch einige Erörterungen übrig ſind, durch welche die vorgetragene Theorie erſt nach allen Seiten abgeſchloſſen und gerundet wäre. Eine der entſprechendſten wäre geweſen die Erörterung und Nachweiſung des Zuſammenhangs zwiſchen den verſchiedenen Momenten des mythologiſchen Proceſſes und der phyſiſchen und geſchichtlichen Grundverſchiedenheit der Völker. Es gehören hieher auch einige genauere Erörterungen über die vorgeſchichtliche Zeit der Griechen, namentlich das Verhältniß zwiſchen Pelasgern und Hellenen. In letzter Hinſicht kann ich jedoch auf eine ſchon erwähnte Schrift verweiſen, die nach dieſer Seite hin meinen Vortrag ergänzt, die Schrift des Profeſſor Dorfmüller de Graeciae primordiis, die es keinen meiner Herren Zuhörer reuen wird geleſen zu haben[1]. Endlich fehlt zum Abſchluß die vollſtändige Abhandlung der griechiſchen Myſterien, über welche ich mich hier nur mit allgemeinen Andeutungen begnügt habe.

---

[1] Dieſe Schlußvorleſung über Philoſophie der Mythologie wurde am 20. März 1846 in Berlin gehalten. D. H.

So unvollendet in dieſer Hinſicht mein Vortrag erſcheinen mag, hoffe ich doch, daß er für Sie nicht ohne Nutzen geweſen, und ſo bleibt mir nichts übrig, als denen, die auf dieſem langen Wege mit ſteter Aufmerkſamkeit mir gefolgt ſind, für ihre löbliche Ausdauer zu danken, und mit der Erklärung zu ſchließen, daß ich keinen angelegeneren Wunſch habe, als Ihnen, und ſolchen, die Ihnen an Wißbegierde und Eifer für höhere Erkenntniß gleichen, auch ferner nutzen zu können.

---

[1] Der vollſtändige Titel lautet: C. F. Dorfmüller, de Graeciae primordiis aetates quatuor. J. G. Cotta. 1844.

Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji[1].

(Mit einem lithographirten Umriß.)

Ich nehme dießmal die gütige Aufmerkſamkeit der Klaſſe für eines der kürzlich — ſoviel mir bekannt iſt, im Jahr 1825 — neuentdeckten Gemälde von Pompeji in Anſpruch, über deſſen Sinn oder eigentlichen Inhalt gleich bei ſeiner erſten Bekanntwerdung die Meinungen der Erklärer nicht ſowohl voneinander abweichend, als, wenigſtens was einen Haupttheil betrifft, völlig ungewiß und unentſchieden blieben. Es war ein bloßer glücklicher Zufall, wenn frühere bei einer allgemeinen Unterſuchung gewonnene Anſichten mich in den Stand ſetzten, nach einer bloßen Beſchreibung, die ich in Nr. 8 des Kunſtblattes vom Jahr 1826 zufällig las, den Sinn des Bildes nicht bloß im Allgemeinen, ſondern auch in Anſehung des bis dahin unerklärten Theils, mit Wahrſcheinlichkeit angeben zu können. Bei meiner Zurückkunft nach München erkundigte ich mich bei dem eben hier anweſenden gelehrten Alterthumsforſcher, Hrn. Prof. Gerhard, näher nach der Beſchaffenheit des Bildes, ohne von ihm mehr, als die ſchon erwähnte Beſchreibung bereits enthalten hatte, zu erfahren; nur überzeugte ich mich, daß Hr. Prof. Gerhard bis dahin keinen näheren Aufſchluß über die Bedeutung, weder einen von ihm ſelbſt, noch einen von andern gefundenen, geben konnte. Späterhin hatte ich das Vergnügen, durch die Freundſchaft des Hrn. Prof.

---

[1] Vorgeleſen in einer Sitzung der philoſophiſch-philologiſchen Klaſſe der Akademie der Wiſſenſchaften in München.

Schorn eine Zeichnung des fraglichen Bildes zu erhalten, und eben dieſem Gelehrten, den ich heute mit beſonderem Vergnügen in unſerer Verſammlung ſehe, meine Deutung deſſelben, wie es mir ſchien, nicht ohne Billigung von ſeiner Seite, mitzutheilen. Dieſe Zeichnung, welche ich hier vorlege, ſetzt mich nun in den Stand, meine Erklärung des Bildes anſchaulich vorzutragen.

Da es unmöglich ſeyn würde, das Bild mit mehr Klarheit zu beſchreiben, als dieß bereits in der allegirten Nummer des Kunſtblattes geſchehen iſt, ſo begnüge ich mich, die dort gegebene Beſchreibung zu wiederholen, indem ich nur die Bemerkung vorausſchicke, daß das fragliche Bild ſich an der Wand eines der Höfe in demjenigen neuentdeckten Gebäude zu Pompeji befindet, das den Namen Haus des Poeten, erhalten hat, und von allen der bis jetzt entdeckten das am reichſten geſchmückte iſt.

„Auf der Querwand", ſo heißt es in der angeführten Stelle, „zur Rechten vom Eingang befindet ſich das Bild einer mythiſchen Vermählung. Ein ſitzender bärtiger Mann mit Scepter faßt mit ſeiner Rechten den linken Arm einer halbverſchleierten Frau mit reichgeſticktem Kleide, Stirnkrone und Armſchmuck; beide haben auf dem vierten Finger ihrer linken Hand den bräutlichen Ring. Die Bewegung der Frau iſt ſo ſchüchtern, als der Ausdruck ihres wunderſam ſchönen Kopfes feurig und lebensvoll; dieſes und die geflügelte Frau, die hinter ihr als Führerin erſcheint und die man als Victoria auf die Wiedervermählung nach dem troiſchen Siege beziehen möchte, mag die erſte Benennung dieſer Compoſition, Menelaus und Helena, veranlaßt haben, die wenigſtens minder unglücklich iſt als eine neuere von Peleus und Thetis. Der Hintergrund einer zwiſchen Bäumen aufgerichteten, oben etwa mit drei Löwen verzierten Säule, an der Flöten, Cymbeln und ein Tympanum ſichtbar ſind, könnte ein aſiatiſches Lokal andeuten; doch iſt dieſe Deutung für Menelaus nicht ungezwungen, auch das Coſtüm des bärtigen Mannes, dem ein rother Mantel das Hinterhaupt verſchleiert, für einen Griechen befremdend. Man würde nicht abgeneigt ſeyn, an die Vermählung des Saturnus mit der Rhea zu denken, wären nicht unter dem Sitze drei in lauſchendem Geſpräch beieinander ſitzende Jünglinge bei jedem bisherigen Erklärungsverſuch unenträthſelt geblieben. Dieſes Bild hat ſeit ſeiner neulichen Entdeckung ſchon ſehr gelitten, doch kann der Glanz ſeiner urſprünglichen Herrlichkeit ſobald nicht verwiſcht werden".

Die hochzuverehrenden Herren werden aus dieſer Beſchreibung, welche nach dem untergeſetzten Anfangsbuchſtaben den vorhin erwähnten Hrn. Prof. Gerhard zum Verfaſſer hat, von ſelbſt bemerkt haben, daß die Erklärer ſchon über die Bedeutung der zwei Hauptfiguren theils uneins, theils unentſchieden geweſen ſind, indem einige in der weiblichen Figur die dem Menelaus durch den Sieg von Troja wieder zugeführte Helena, andere in dem Ganzen, noch unwahrſcheinlicher, die Vermählung des Peleus und der Thetis ſehen wollten. Es iſt dagegen gar nicht zu zweifeln, daß die Vermuthung des Hrn. Prof. Gerhard, die Hauptfiguren ſtellen Kronos und Rhea vor, die einzig richtige iſt; dafür würde ſchon das mit einem rothen Schleier verhüllte Hinterhaupt ſprechen, welches, wie jedermann weiß, ein beſtändiges Attribut und Kennzeichen der Saturnus-Bildungen iſt. Nicht weniger ſprechen dafür die wildſchönen Züge des Angeſichts der weiblichen Figur und die ſtrengen Geſichtszüge der männlichen. Die Handlung gehört der Zeit des herrſchenden Kronos an. Hr. Prof. Gerhard nimmt nur darum Anſtand ſich für dieſe Bedeutung entſchieden auszuſprechen, weil, wie er ſagt, die drei unter dem Sitze in lauſchendem Geſpräch beieinander ſitzenden Jünglinge bei jedem bisherigen, alſo auch bei dieſem Erklärungsverſuch unenträthſelt geblieben ſeyen. Es war nun aber gerade umgekehrt, die aus der bloßen Beſchreibung errathene Bedeutung dieſer drei Jünglinge, welche mich von der Deutung der Hauptfiguren auf Kronos und Rhea erſt eigentlich überzeugte. Nur war die Angabe über die drei Jünglinge ſelbſt zu unbeſtimmt: man mußte vorausſetzen, daß der Künſtler ſie irgendwie untereinander abgeſtuft und unterſchieden habe; aber von dieſem Charakteriſtiſchen eines jeden fand ſich in der Beſchreibung nichts vor. Ich mußte daher um ſo begieriger ſeyn eine treue Zeichnung des Gemäldes zu ſehen, ein Vortheil, der mir, wie geſagt, zuerſt durch Hrn. Prof. Schorn zu Theil wurde. Nachdem ich nun aber geſehen hatte, daß die charakteriſtiſche Stellung und Bezeichnung eines jeden der drei Jünglinge mit meinem von ihnen vorgefaßten Begriff vollkommen übereinſtimme, ſo konnte ich nicht wohl mehr an der Richtigkeit meiner Erklärung zweifeln, und eben dieſe Probe, die ſie beſtand, gibt mir den Muth, dieſelbe nun auch der verehrten Klaſſe hiemit vorzulegen.

Nach der griechiſchen Theogonie zeugt Kronos mit der Rhea bekanntlich drei Söhne: Aides, Poſeidon und Zeus; aber der große Kronos, wie Heſiodos ſagt, verſchlang jeden der Söhne wieder, ſowie er aus dem Schooß der heiligen Mutter auf ſeine Kniee kam, um dadurch abzuwenden, was Gaia und Uranos, die älteren und von ihm ſelbſt verdrängten Gottheiten, vorausgeſagt hatten, daß ihm beſtimmt ſey, von ſeinem eignen Sohne bezwungen und überwunden zu werden. Rhea aber empfindet über das Unglück ihrer Kinder untröſtlichen Schmerz. Demnach gelingt es ihr, den Kronos zu hintergehen, und ihm den jüngſtgebornen Sohn Zeus zu entziehen, der dann auf die bekannte Art den Vater wirklich bezwingt und zugleich auch die von eben dieſem verſchlungenen Söhne wieder befreit und ans Licht hervorbringt. Fortan theilen ſich die drei Söhne in die Weltherrſchaft: an der Stelle des Einen und ausſchließlich herrſchenden Kronos herrſchen die drei Götter, zwar ſo, daß Zeus als der Höchſte unter ihnen über alle hervorragt, daß aber doch jedem ſein eignes Reich beſchieden iſt. Aides erhält den unterſten Theil, die Unterwelt, zu ſeiner Herrſchaft, Poſeidon den mittleren oder das Tiefſte alles Oberirdiſchen, das Meer, Zeus das höchſte Oberirdiſche, den Aether.

Demgemäß ſind nun, ſolang Kronos noch herrſcht, die drei Götter gegen ihn im Verhältniß zukünftiger Weltherrſcher, aber noch ſind ſie als ſolche verborgen im Hintergrunde der Zukunft. Ich bemerke nun zuerſt, daß die drei Jünglinge unſeres Gemäldes nichts anderes als die drei Söhne des Kronos ſind. Betrachtet man die Zeichnung genauer, ſo findet man, daß ſie unter ſich ſtufenweiſe erhöht ſitzen: am tiefſten die uns den Rücken zukehrende Figur, welche ich daher für den künftigen Aides erkläre; ich bemerke dabei, daß die auf den Rücken gelegte rechte Hand, welche dem Beſchauer ganz die innere Fläche zuwendet, in einem griechiſchen Bild, wo alles bedeutend iſt, ebenfalls auf den Aides als den von der Gegenwart abgewendeten Gott der Vergangenheit hindeuten mag. Denn gewiß beſitzen wir in dem Gemälde von Pompeji die treue Copie eines griechiſchen Werkes; und das hohe Bedeutungsvolle des Ganzen zeigt, daß dieß ein Bild aus der ſchönſten griechiſchen Zeit geweſen ſeyn muß. Die zu unterſt ſitzende, dem Beſchauer faſt ganz den Rücken und die innere Fläche der rechten Hand zukehrende, das Geſicht beinahe völlig abwendende Figur erkläre ich alſo für Aides. Die zweite, ſchon erhöhter ſitzende, für Poſeidon, deſſen beſtändige Charakteriſtik, das Breitbrüſtige, welches ihm in der Poeſie wie in der Kunſt nie fehlt, auch hier aufs Beſtimmteſte ausgedrückt iſt. Die dritte, am höchſten ſitzende, jugendlichſte, ſchlankſte, aufmerkſamſte und denkendſte Figur erkläre ich für Zeus, der, unter den dreien nach der Theogonie der jüngſte, in der Ilias ſich nur darum des höhern Alters vor den andern rühmt, weil er zuerſt dem kinderverſchlingenden Vater entzogen und von ihm befreit worden, die andern alſo nach ihm erſt ans Tageslicht gekommen.

Wird nun auf dieſe Art durch die charakteriſtiſche Stellung und das ſonſt Bezeichnende die Vermuthung, daß die drei Jünglinge die drei Kronos-Söhne ſeyen, nicht widerſprochen, vielmehr beſtätigt, ſo entſteht als nächſte Frage: was ihre Stellung unter dem Thron, durch die ſie dem Vater und der Mutter ſelbſt verborgen ſind, bedeute? Hierauf kann ich nichts antworten, als daß ſie eben durch dieſe Stellung als die noch im Hintergrund verborgenen, bloß zukünftigen Götter angedeutet werden. Ich halte mich dabei überzeugt, daß dieſe drei Figuren in maleriſcher Hinſicht auch ganz anders als die beiden Hauptfiguren behandelt waren. Ich wünſche das Gemälde möge noch gut genug erhalten ſeyn, um dieß durch Autopſie entſcheiden zu können. Ob vielleicht die Angabe des Hrn. Prof. Gerhard, das Bild habe ſeit ſeiner neuerlichen Entdeckung ſchon ſehr gelitten, ſich bloß auf dieſen Theil des Bildes beziehe, iſt mir nicht bekannt.

Es wäre zwar, wenn man dieſer Stellung noch eine in anderer Hinſicht wieder gewagte Deutung geben wollte, nicht das erſtemal, daß wir durch antike Bildwerke eine verſchiedene, nämlich eine von der früher bekannten abweichende, übrigens ebenfalls alte Auffaſſungsweiſe einer mythologiſchen Erzählung kennen lernten. Bekanntlich iſt in der griechiſchen Göttergeſchichte dieſelbe Kataſtrophe — daß nämlich ein herrſchender Gott oder ein herrſchendes Göttergeſchlecht von einem folgenden verdrängt wird — zweimal wiederholt. Zuerſt herrſcht Gaia und Uranos, der ſeine von Anfang ſchon ihm aufſätzigen Söhne, eben weil er dieß an ihnen kennt, jeden gleich ſowie er geboren wird, in der Tiefe der Erde verbirgt (*πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε, Γαίης ἐν κευθμῶνι*). Der Ausdruck für dieſelbe That bei Kronos iſt ſchon ein anderer; es heißt: *καὶ τοὺς μὲν κατέπινε Κρόνος μέγας*. Eine noch beſtimmtere Variation iſt in die Erzählung des darauf folgenden Vorgangs gebracht; auch die ungeheure Gaia erſeufzt innerlich tief über das Loos ihrer Kinder und ſorgt für eine große ſcharf ſchneidende gezahnte Sichel, die ſie dem in einen Hinterhalt geſtellten jüngſten Sohn in die Hand gibt, um dem Vater in dem Augenblick, da er im Begriff iſt ſich ihr zu nähern, die Zeugungstheile abzuſchneiden (*εἷσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ, ἐνέθηκε δὲ χειρὶ ἅρπην καρχαρόδοντα*, und nachher: *ὁ δ' ἐκ λοχεοῖο παῖς ὠρέξατο χειρί*). Der Sohn greift alſo aus einem Hinterhalt vor. Dieſen Hinterhalt kann man ſich wohl nur in demſelben Raum denken, in welchem die ſämmtlichen Söhne und mit ihnen auch Kronos verborgen waren. Der Sturz des Kronos geht nun aber auf veränderte Weiſe vor: Zeus wird dadurch gerettet, daß dem Vater ein in Windeln gewickelter Stein zu verſchlingen gegeben wird; und Zeus kann ruhig heranwachſen, bis er ſtark genug iſt zur Ueberwältigung des Vaters, die dießmal ohne Entmannung abgeht. Schon der poetiſche Sinn hätte dem Verfaſſer der Theogonie nicht erlaubt, dieſelbe Geſchichte mit unveränderten Umſtänden ſich zum zweitenmal wiederholen zu laſſen. Indeſſen können wir nicht wiſſen, ob nicht in anderweitigen Sagen und gerade in der gemeinen Volksſage die beiden Vorgänge ſich weit ähnlicher erzählt wurden. Wenigſtens war nach einer andern, urkundlich nachzuweiſenden Sage auch Kronos von ſeinem Sohne Zeus entmannt werden. Auf der Inſel Zankle, deren Name ſelbſt ein krummes Weinmeſſer bedeutet, zeigte man noch in ziemlich ſpäten Zeiten das Drepanon vor, deſſen ſich Zeus bei dieſer Handlung bedient hätte. Es wäre alſo nicht unmöglich, daß nach dieſer oder irgend einer andern Verſion Zeus den Kronos ebenſo von dem Ort her überfallen hätte, an welchem er mit ſeinen Brüdern verborgen war. Wäre dieß nun mehr als eine bloße Möglichkeit, ſo könnte man etwa behaupten, die Stelle unter und gewiſſermaßen hinter dem Thron in unſerem Bilde ſey eben der Ort der Verborgenheit und Tiefe, in dem Kronos ſeine Söhne gefangen gehalten. Denn ohne die Vorausſetzung einer auf ſolche Weiſe abgeänderten Sage könnten wir uns dieß nicht denken, weil nach der uns bekannten Erzählung Zeus nicht mit ſeinen andern Brüdern verſchlungen, d. h. in die Verborgenheit zurückgeſetzt wird. Bei dieſer Bewandtniß der Sache muß ich dieſe zweite Erklärung vorerſt um ſo mehr als eine bloße Möglichkeit anführen, als es mir bei dem hochſymboliſchen Charakter des ganzen Bildes nicht ſchwer fällt, in dieſer Stellung der drei Söhne nur die ſymboliſche Darſtellung des allgemeinen Begriffs noch im Hintergrund der Zukunft verborgener, noch nicht in die Wirklichkeit hervorgetretener Götter zu denken.

Dieſe ſymboliſche Bezeichnung des bloß Zukünftigen in den drei Geſtalten iſt nämlich auch außerdem wohl zu erkennen: nicht nur ſind ſie der Geſtalt nach kleiner als die Hauptfiguren, ſondern auch durchaus jugendlich, unbärtig, als Jünglinge dargeſtellt, d. h. als ſolche, die erſt im Heranwachſen begriffen ſind, als nur noch zukünftige Weltherrſcher. Daß ich in dieſem jugendlichen Ausſehen nicht zu viel ſuche, erhellt aus Beiſpielen einer ganz ähnlichen Symbolik. So lag in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneſte der künftige Weltherrſcher Jupiter als Kind. In ägyptiſchen Bildwerken erſcheint ebenſo Horos am Buſen der Iſis, als künftiger Weltherr bezeichnet durch die Weltkugel auf ſeinem Haupte. Ebenſo wird der letzte, nur noch in Myſterien gezeigte Weltherrſcher Jakchos als Säugling an der Bruſt der Demeter gezeigt, derſelbe, der in andern Vorſtellungen ſchon als Kind mit den Attributen der künftigen Weltherrſchaft ſpielend vorgeſtellt wird, und in der feierlichen Jakchos-Proceſſion am ſechsten Tage der Eleuſinien bereits als Knabe (Kuros) mit nach Eleuſis zieht. Dieſelbe naive Symbolik werden wir alſo auch hier in unſerem Bilde anerkennen dürfen. Ueber die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge werde ich mich ſpäter erklären.

Was den Geſammtausdruck in der Stellung und den Geſichtern der drei Jünglinge betrifft, ſo nimmt die vorgeleſene Beſchreibung an, daß ſie in lauſchendem Geſpräch begriffen ſeyen; wahrſcheinlich nicht, daß ſie einander, ſondern daß ſie das Geſpräch der Aeltern belauſchen und ſich darüber gegeneinander äußern. Müßte man den Ausdruck des Zuhörens, des Lauſchens durchaus in ihnen erkennen, ſo würde dieß für die zweite Anſicht entſcheiden, daß ſie nämlich an dem Ort der Verwahrung ſich befinden, in dem ſie der Vater verborgen hält. Ich will indeß dahingeſtellt ſeyn laſſen, ob der angebliche Ausdruck des Lauſchens nicht ebenſowohl allgemeiner als Ausdruck der Spannung und der Erwartung gefaßt werden kann, durch den ſelbſt wieder nur der allgemeine Begriff des Zukünftigen angedeutet wäre. Denn das, was noch nicht iſt, ſondern erſt ſeyn ſoll, befindet ſich in natürlicher Spannung gegen das, was jetzt iſt. Unzweifelhaft iſt auf jeden Fall, daß dieſe Spannung, die man für ein aufmerkſames Zuhören allerdings anſehen kann, ſich auf das bezieht, was über ihnen vorgeht.

Es iſt nun Zeit, unſere Aufmerkſamkeit auf die zwei Hauptfiguren zu richten. Die Hauptbewegung iſt klar: Kronos[1] zieht die, wenn nicht ſich ſträubende, doch zaudernde und zweifelhafte Rhea an ſich, mit ſeiner rechten Hand ihren linken Arm faſſend. Der vorhin erwähnte Beſchreiber findet die Bewegung der weiblichen Figur ſchüchtern; doch iſt es offenbar nicht ſowohl die Schüchternheit jungfräulicher Verſchämtheit, als eine zaghafte Scheu, welche das Bewußtſeyn eines unheilvollen Erfolges einflößt, die beſonders auf dem Angeſicht der Rhea ſich malt. Diejenigen, welche eine dem Menelaus zurückgebrachte Helena in der

---

[1] Zu dem Geſicht des Kronos vergleiche man den Ausdruck, der ſich im Fragment des Dichters Antimaches bei Plutarch (Fragen über römiſche Gebräuche 42.) findet: ὁ λάσιος Κρόνος (der bärtige Kronos).

Figur erkennen wollten, ſahen in dem Ausdruck derſelben unſtreitig das Gefühl des gegen den früheren Gemahl begangenen Unrechts; ein Unrecht gegen den Gemahl begeht aber auch Rhea, inwiefern ſie weiß, daß die Kinder, die aus dieſer Verbindung entſpringen werden, einſt den Vater überwältigen und an ſeiner Statt herrſchen ſollen. Hätte man nach der zweiten Anſicht die drei Söhne, Zeus mit inbegriffen, als ſchon geborene und nur noch verborgene und dem Licht verbannte ſich zu denken, ſo müßte man im Gegentheil im Geſicht der Rhea den Ausdruck des Unmuths über das Schickſal ihrer Kinder und ihre Weigerung zu ferneren Geburten erkennen. Hätte der Künſtler dieß ausdrücken wollen, ſo hätte er ſtatt des großen, urſprünglichen Verhältniſſes ein untergeordnetes und ſehr gemeines zum Gegenſtand ſeiner Darſtellung gewählt. Sein Werk iſt nicht von der Beſchaffenheit, um ihm eine ſolche Wahl zuzutrauen; das Jungfräuliche neben dem höchſt Ahndungsvollen im Geſicht der Rhea läßt nicht zweifeln, daß hier die erſte Verbindung des Kronos mit der Rhea dargeſtellt ſey. Man glaubt die Rhea, wie ſie Heſiodos beſchreibt, zu ſehen:

'Ρείη δ' αὖ δμηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα,

Rhea, wie ſie Kronos zuerſt bezwingt. Dieſe Gewißheit, die man auch unabhängig von dem bräutlichen Ringen nicht abweiſen kann, daß hier die erſte Verbindung des Kronos mit der Rhea dargeſtellt iſt, entſcheidet auch über den andern, bis jetzt noch zweifelhaft gebliebenen Punkt; die drei Söhne ſind nicht die ſchon geborenen, nur eingeſchloſſenen und vom Licht abgehaltenen; ſie ſind die ſchlechthin zukünftigen, noch unter der Gegenwart verborgenen, denen erſt durch die eben ſich ſchließende Verbindung geboren zu werden beſtimmt iſt. Das ganze Gemälde nimmt dadurch jenen erhabenen ſymboliſchen Charakter an, den wir nur in den großartigſten Darſtellungen des Alterthums finden. Es iſt dadurch erſt vom gemein hiſtoriſchen Standpunkt völlig hinweggehoben und erſcheint als das Werk nicht bloß einer geſchickten Hand, ſondern eines kühn denkenden Geiſtes, der, indem er uns neben der in der Gegenwart vorgehenden Verbindung zugleich die mit dieſer geſetzte Zukunft zeigt, uns vom gegenwärtigen Moment befreiend hinweghebt und ſtatt der einzelnen Handlung die ganze Tiefe des in der Göttergeſchichte waltenden Schickſals mit Einemmal ſehen läßt. Wenn das ſchlechthin Zukünftige dargeſtellt werden ſoll, ſo kann es nicht anders dargeſtellt werden, als im Zuſtande des Harrens und Wartens auf die Entſcheidung, die ihm erlaubt ans Licht zu treten.

Noch habe ich endlich die dritte Figur zu erwähnen, das geflügelte weibliche Weſen, welches die zögernde, nicht wollende Rhea mit dem offenbar prophetiſchen Ausdruck in den Augen ſanft vorwärts treibt. Niemand würde uns leicht widerſprechen, wenn wir dieſe Figur für eine Nemeſis erklärten, die hier, wo es um ein großes Schickſal ſich handelt, ganz an ihrer Stelle ſeyn würde. Denn Nemeſis iſt ja doch nichts anderes als jene unſichtbare Gewalt, die das, was geſchehen ſoll, zum wirklichen Geſchehen bringt, und die dem Beſtehenden feind iſt, inwiefern es verhindert, daß das einmal ſeyn Sollende ſich vollende. Nicht mit Gewalt, ſondern mit ſanfter Bewegung, wie allein ſie überall wirkt, treibt ſie die Zögernde vorwärts zu der verhängnißvollen Verbindung. Wenn ich indeß das hoch Symboliſche auf der andern Seite des Bildes erwäge, finde ich mich geneigter, in der geflügelten Figur ſelbſt zwar auf jeden Fall einen der Nemeſis verwandten, aber doch allgemeineren Begriff zu erkennen. Das Geflügelte überhaupt deutet die Bewegung an: die geflügelte Figur iſt die Macht der vorwärts ſtrebenden Zeit ſelbſt, alſo, weil das in der Gegenwart Strebende und Treibende die in ihr noch verborgene Zukunft iſt, eigentlich die Macht der Zukunft ſelbſt, durch welche die zögernde Gegenwart vorwärts, d. h. in der Richtung des im Schooße der noch zukünftigen Zeit Verborgenen (welches hier die drei Jünglinge ſind) getrieben wird; das in der Mitte Liegende repräſentirt die Gegenwart, die — dem Fortſchreiten in der Rhea — ſanft, mit Vorausſicht der Zukunft (denn das vorausſehende Prophetiſche iſt ſtets in die weiblichen Gottheiten gelegt) ſich widerſetzt; Kronos, der Gott, der ſich dem Fortſchreiten entgegenſtemmt, zieht dennoch in der Rhea ſelbſt die Zukunft an ſich, in der Meinung, ſie gleichwohl in der Folge feſſeln und durch Gewaltthat aufhalten zu können.

Noch habe ich vergeſſen, jener Bewegung zu erwähnen, welche die Rhea mit dem einen Ende ihres über den linken, von Kronos gefaßten Arm geſchlagenen Peplos vernimmt. Dieſe Bewegung iſt deutlich genug und bedarf keiner Erklärung; ſie warnt dadurch gleichſam und wehrt zum voraus dem Kronos, den verhängnißvollen Schooß ihm ſelbſt Unheil drohender Geburten zu eröffnen.

Zur vollſtändigen Erklärung des Bildes gehört nun noch ein Wort über die genau in der Mitte zwiſchen Kronos und Rhea, jedoch nach hinten zu, alſo in der *Ferne* zwiſchen Bäumen ſichtbare Säule, welche eben mit drei Löwen myſtiſch verziert, an ihrer Vorderſeite zwei Flöten, zwei Cymbeln und ein Tympanon trägt. Jedem iſt bekannt, daß dieſe Werkzeuge Andeutungen des Orgiasmus oder der orgiaſtiſchen Begeiſterung ſind. Weniger bemerkt, aber darum nicht weniger gewiß iſt es, daß die Erſcheinungen des Orgiasmus, einer wilden, ihrer ſelbſt nicht mächtigen, gleichſam taumelnden Begeiſterung regelmäßig an den Stellen der mythologiſchen Fortſchreitung hervortreten, wo eine früher erdrückende Gewalt ihre Macht über das Bewußtſeyn verliert, und ein neues Princip, ihm noch unfaßlich, ſich ſeiner bemächtigt. Auch mit Kronos wird, in Folge der eben ſich ſchließenden Verbindung, künftig eine das Bewußtſeyn erdrückende Gewalt ihr Ende nehmen. Eine mildere Zeit wird mit der Herrſchaft des Zeus kommen. Auch dieſer Uebergang wird von Erſcheinungen des Orgiasmus begleitet ſeyn. Ich erinnere nur an die Erzählung des Strabo von der orgiaſtiſchen Verehrung des Zeus auf Kreta, wo bekanntlich die Incunabuln des Zeusdienſtes, alſo auch der Schauplatz des Uebergangs von einer früheren wilderen Religion zu der ſanfteren des Zeus zu ſuchen iſt.

Auch dieſe in der Ferne errichtete Säule deutet alſo auf die mit der eben vorgehenden Verbindung des Kronos und der Rhea in der Ferne bereits geſetzte Zeit eines nothwendigen und unausbleiblichen Uebergangs.

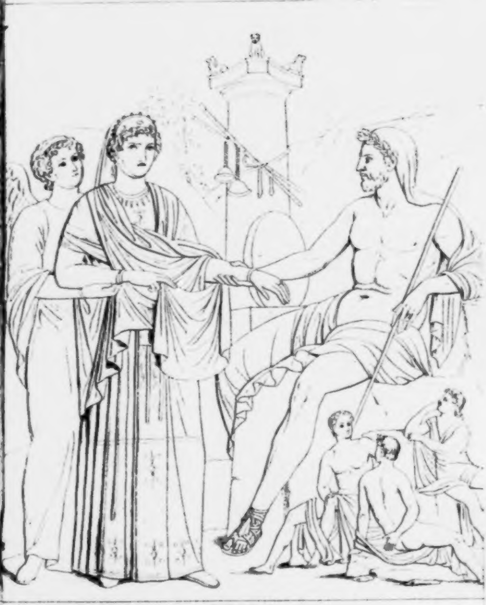
Auf jene mildere Zukunft deuten auch die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge, während Kronos als noch wilder, unmenſchlicher Gott ſeine Stirne mit dem Eichenlaub gekrönt hat. So war auch in jenem eleuſiniſchen Feſtzug der Knabe Jakchos mit Myrten bekränzt.

Zu verbeſſern:

Seite 141. Zeile 2 v. u. ſtatt die zu leſen: der.
„ 273 „ 9 „ „ ſtatt Ζεὺς zu leſen: Ζεύς.
„ „ „ 2 „ „ zu leſen: [illegible] und [illegible].
„ 334 „ 7 „ o. ſtatt [illegible] zu leſen: [illegible].
„ 392 „ 14 „ u. ſtatt nur zu leſen: nun.
„ 399 „ 7 „ „ ſtatt vernichtet zu leſen: errichtet.
„ 417 „ 11 „ o. ſtatt [illegible] zu leſen: [illegible].
„ 530 „ 3 „ u. ſtatt [illegible] zu leſen: Niemann.

Nachtrag zu den Verbeſſerungen in Abth. 2. Bd. I.

Seite 72. Zeile 5 v. u. ſtatt Denkens zu leſen: Denkers.
„ 82 „ 13 „ „ fehlt „ſo“ vor „viel“.
„ 85 „ 8 „ „ ſtatt deſſen Sohn zu leſen: welcher.
„ 279 „ 8 „ „ ſtatt ſich ſelbſt zu leſen: ſie ſelbſt.
„ 304 „ 3 „ o. ſtatt verſchloſſene zu leſen: erſchloſſene.
„ 319 „ 11 „ „ ſtatt worden zu leſen: werden.
„ 474 „ 6 „ u. ſtatt Beruhigte zu leſen: Beunruhigte.
„ 552 „ 9 „ o. ſtatt müſſe zu leſen: müßte
„ 587 „ 10 „ u. ſtatt zurückliegt zu leſen: zurückgelegt.



Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Dritter Band.

BIBL
VNIV
LIP

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1858.

Philoſophie

der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schelling.

Philos. 300 b : 35.52 ; 13
BIBL. UNIVERS. LIPS.
~~126~~ – 132
1507 = 1644

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1858.

HR 9922

Universitäts-Bibliothek Leipzig

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

Mit der Philoſophie der Offenbarung (Band III. und IV.) iſt das Schellingſche Syſtem vollſtändig veröffentlicht.

Wenn wir den Stoff deſſelben, wie er ſich in die nun vorliegenden vier Bände vertheilt, überblicken, ſo ſtellt ſich folgender Plan heraus.

Der erſte Band iſt der die Aufgabe vorbereitende. Die Aufgabe nämlich iſt: die wirklichen Religionen — Mythologie und Offenbarung — zu begreifen, durch dieſes Begreifen aber das zu vermitteln, was die philoſophiſche Religion genannt wird. Was das heiße: die wirklichen Religionen begreifen, wird zuerſt und unmittelbar an der Mythologie ſelbſt mittelſt hiſtoriſch-philoſophiſcher Kritik näher entwickelt. Das Ergebniß dieſer Entwicklung iſt aber von der Art, daß es ſich ſofort fragt, ob in der bisherigen Philoſophie die Mittel liegen, jene Aufgabe zu löſen. Dieß veranlaßt den Uebergang in das Gebiet der reinen Philoſophie, und es wird (im zweiten Buch des erſten Bandes) gezeigt, daß das Höchſte, wozu es die Philoſophie gebracht, und wozu ſie es ihrer Natur nach — als bloß logiſche oder negative — habe bringen können, Gott in der Idee ſey, nicht aber der wirkliche, nicht der exiſtirende Gott; dieſen fordert allerdings die richtig ausgeführte rationale Philoſophie in ihrem letzten Moment ſelbſt, ohne aber dieſe Forderung (da ſie vielmehr in ihr als ihrem Ziel endigt), erfüllen zu können. Es ſchließt ſomit (dieß iſt das Reſultat der ganzen Unterſuchung) die Aufgabe, wirkliche Religion zu begreifen, eine bisher nicht gelöste Aufgabe der Philoſophie ſelbſt — die der poſitiven Philoſophie — in ſich, und es hat ſich auf dieſe Weiſe die vorher ſpecielle und nur hiſtoriſch-philoſophiſche Aufgabe zugleich zu einer univerſellen, zu einer ganz philoſophiſchen geſtaltet.

Der zweite Band geht zur Löſung der vorgeſetzten Aufgabe über, jedoch ſo, daß vorerſt von der Ausführung der poſitiven Philoſophie ſelbſt Umgang genommen und ſtatt deſſen Ein Begriff derſelben (allerdings ein Hauptbegriff), der des Monotheismus, herausgehoben wird, um mittelſt der Analyſe deſſelben zu den Faktoren des mythologiſche Religion erzeugenden Proceſſes hindurchzudringen, aus welchen Faktoren ſodann die Mythologie in ihren verſchiedenen Stadien erklärt wird. Dieſe abgeſonderte Behandlung der Mythologie brachte den Vortheil mit ſich, theils dem wichtigen Begriff des Monotheismus eine beſondere Unterſuchung zu ſichern, theils dem großen Stoff der Mythologie einen eignen Raum anzuweiſen, in welchem er ſich ausbreiten konnte.

Der dritte und vierte Band nun iſt beſtimmt, als Philoſophie der Offenbarung zugleich das Syſtem der poſitiven Philoſophie darzuſtellen, zu welcher noch im erſten Bande der Uebergang gezeigt worden war.

Ich bemerke zuerſt über dieſes Verhältniß, in welchem poſitive Philoſophie und Philoſophie der Offenbarung zu einander ſtehen (unter Verweiſung auf S. 133 ff. des dritten Bandes, vgl. mit S. 174), folgendes.

Schelling hielt ſchon im Anfang der 1820ger Jahre Vorleſungen über poſitive Philoſophie. In dieſen Vorträgen (die ſelbſt wieder aus den Weltaltern hervorgegangen waren, vergl. unten

S. 138, Anm.) hatte ſich die philoſophiſche Entwicklung bereits bis in die Linie der Offenbarung erhoben. Das Meiſte, was im allgemeinen Theil der Philoſophie der Offenbarung vorkommt, kam ſchon dort vor. Als aber ſpäter (am Ende der zwanziger Jahre) auch der ſpecielle Theil, die eigentliche Philoſophie der Offenbarung, entſtanden war, und dieſe der ſchon mehrere Jahre zuvor fertigen Philoſophie der Mythologie ſich nun ebenbürtig, d. h. mit der gleichen Vollendung, an die Seite ſtellte, ſo waren von jetzt an Philoſophie der Mythologie und Philoſophie der Offenbarung Schellings Hauptvorleſungen, die poſitive Philoſophie aber identificirte ſich mit der Philoſophie der Offenbarung; letztere war nichts anderes als die ihrer ganzen Ausdehnung nach (auch in ihrer Anwendung auf den beſonderen Inhalt der Offenbarung) vorgetragene poſitive Philoſophie ſelbſt. Hie und da trug Schelling auch ſpäter noch, z. B. im Jahr 1833, das Syſtem der poſitiven Philoſophie für ſich und unter dieſem Titel vor und pflegte in dieſem Fall eine Einleitung in die Philoſophie geſchichtlich-philoſophiſchen Inhalts damit zu verbinden.

Auch hier geht der Philoſophie der Offenbarung eine Einleitung voraus, welche eine nähere Begründung der poſitiven Philoſophie enthält, dieſe in ihrem Urſprung, ihrem Charakter und Weſen, ihrer Beweisart, ihrem Verhältniß einerſeits zum Rationalismus, andererſeits zum Empirismus, namentlich auch in ihrem Bezug auf die Offenbarung u. ſ. w. darſtellt.

Da hierbei das ganze Thema der rationalen Philoſophie und ihres Verhältniſſes zur poſitiven aufs neue zur Sprache kommt, in einigen Punkten ſogar weiter ausgeführt und überhaupt alles mitgetheilt wird, was die Idee des Gegenſatzes der negativen und poſitiven Philoſophie von geſchichtlicher und philoſophiſcher Seite noch weiter ins Licht zu ſtellen geeignet iſt, ſo dient dieſe Einleitung theils zu einer in Folge der Unterbrechung durch die

Philoſophie der Mythologie nöthig gewordenen Wiederorientirung des Leſers, theils kann ſie aber auch als Supplement zur Darſtellung der rein rationalen Philoſophie angeſehen werden.

Eben dieſe Einleitung hatte Schelling ſeinen zweimaligen Vorträgen über Philoſophie der Offenbarung in Berlin ($18^{41}/_{42}$ und $18^{44}/_{45}$) vorausgehen laſſen. Die davon herrührenden Manuſcripte wurden hier noch unter Beiziehung eines dritten, Begründung der poſitiven Philoſophie betitelten, angewendet.

Die Philoſophie der Offenbarung ſelbſt wurde nach dem vom Verfaſſer als ſolchen bezeichneten Hauptmanuſcript unter Benutzung der vorhandenen Nebenmanuſcripte mitgetheilt. Die philoſophiſche Entwicklung beginnt hier wieder ganz von vorn und iſt ſo ſelbſtändig, daß ſie (das zweite und dritte Buch) auch ganz für ſich geleſen werden könnte. Dieß hat ſeinen Grund darin, daß früher die Philoſophie der Offenbarung eine Vorleſung rein für ſich bildete. Der Verfaſſer ſelbſt zwar hatte bei der Herausgabe der Philoſophie der Offenbarung in Rückſicht auf die nunmehr vorausgehenden Entwicklungen (die Darſtellung der rein rationalen Philoſophie und die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten[1]) für den Anfang derſelben ein abgekürztes Verfahren anzuwenden im Sinne, namentlich ſollten die „das Seyende“ conſtituirenden Principe, welche nachher zu Potenzen werden, nicht wieder entwickelt werden, da ſie „die gleichen ſind in der negativen und in der poſitiven Philoſophie, nur in jener zum Zwecke der

---

[1] Ich bemerke hier, daß die Stellung, welche der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten im erſten Bande gegeben worden iſt, keineswegs, wie Herr Prof. Erdmann (in ſeiner Schrift „Ueber Schelling, namentlich ſeine negative Philoſophie") vermuthet, nur eine für die Zwecke der Herausgabe gemachte iſt, ſie beruht vielmehr auf einer wörtlichen Angabe des Autors, die ſich ſogar auf verſchiedenen Conceptblättern wiederholte, und die ich in das von mir für den Druck gefertigte Manuſcript bloß einfach überzutragen hatte. So lautet z. B. der letzte Satz, durch welchen S. 572 auf jene Abhandlung unmittelbar übergegangen wird, in einer anderen der dort mitgetheilten ganz ähnlichen Verſion wörtlich ſo: „Daß es einen Herrn des Seyns gibt, der ſich als ſolchen erkennbar macht, dieß nun in einer andern Wiſſenſchaft. Damit alſo hat die rationale nicht mehr zu thun. Aber ſie hat noch die Möglichkeit des ſich erkennbar-Machens zu zeigen. Dieß ihre letzte Pflicht. Dieſe Möglichkeit aber beruht darauf, daß das Seyende $(-A+A\pm A)$ eine Folge von A^0 — abhängig von ihm —. Wie nun

dieß? In dieſer Geſtalt ſcheint die Frage neu. Aber doch dageweſen — (Hier die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten)“. — Wenn freilich dieſe Abhandlung, wie Herr Prof. Erdmann zugleich annimmt, nur eben dieſelbe Frage beantwortete, welche die zwölfte Vorleſung, und keinen weiteren Inhalt als dieſe hätte, ſo wäre für ihre Stellung am Schluß der rein rationalen Philoſophie kein innerer Grund vorhanden. Allein dem iſt nicht ſo. In der zwölften (eigentlich in der dreizehnten Vorleſung, die zwölfte enthält nur die vorläufige Deduktion) wird erklärt, wie das ſchlechthin Allgemeine als des Selbſtſeyns unfähig ſein Selbſt (ſeinen Actus) am Individuellen habe. Das Verhältniß zwiſchen dem Allgemeinen und dem (abſolut) Individuellen wird hier nur erſt beſtimmt unter der Vorausſetzung der Priorität des erſteren — die ganze rationale Philoſophie beruht auf dieſer Vorausſetzung. In der poſitiven Philoſophie hört dieſelbe auf, das Individuelle iſt nun das Prius, das Allgemeine das Poſterius, und jetzt tritt auch die ganz andere Frage ein, die nicht zur Sprache kommen konnte, ſolang der Weg vom Allgemeinen zum Individuellen ging, nämlich die Frage: Wie iſt es möglich, daß das Allgemeine das Mitgeſetzte des Individuellen ſey, da doch jenes aus dieſem nicht folgen kann? — Der erſte Fall oder die erſte Frage betraf das Nichtſelbſtſeyn des Allgemeinen oder der „Idee“; die ganze Vernunftwiſſenſchaft iſt ein fortgeſetzter Beweis für dieſes Nichtſelbſtſeyn des Allgemeinen, welchem Nichtſelbſtſeyn als letztes Reſultat das abſolute Selbſtſeyn des Einzelweſens (oder, daß A^0 essentiâ Actus iſt) entſprach. Jetzt aber — in der zweiten Frage — handelt es ſich weder mehr um das Nichtſelbſtſeyn des Allgemeinen, noch um das Selbſtſeyn des Einzelweſens, ſondern darum, wie vom Einzelweſen aus zum Allgemeinen zu kommen ſey, oder vielmehr, da das Allgemeine vom (abſoluten) Einzelweſen durchaus nicht abzuleiten iſt, durch welche Nothwendigkeit, durch welches Geſetz das abſolute Einzelweſen zugleich oder „ἑπομένως (folgendlicher Weiſe)“ die potentia universalis ſey, eine Frage, welche jene Abhandlung mittelſt der — „bis zu dieſer Höhe hinaufzurückenden“ — Einheit des Seyns und des Denkens gelöst wiſſen will. Auf dem Wege zu dieſer Löſung berührt die Abhandlung allerdings wieder das Thema der zwölften, beziehungsweiſe der dreizehnten Vorleſung. Denn auch da, wo das Einzelweſen das Prius iſt, drückt „das Nichtſelbſtſeyn der Idee“ die Art und Weiſe aus, wie das Allgemeine dem Individuellen verknüpft iſt, wenn es nämlich mit ihm geſetzt iſt. Daß es aber mit ihm geſetzt iſt, und nach welchem Geſetz, dieß iſt die Hauptfrage, zu deren Löſung die früheren Vorträge nichts beitragen konnten, und für welche auch kein Vorgang iſt in Kants Ideal der Vernunft. — Daß Schelling auf dieſen eigenthümlichen Inhalt der Abhandlung über die Quelle

Wiſſenſchaft dem vorgedacht, was das Seyende iſt (dem A°)" (vergl. die Anmerkung S. 248 dieſes Bandes). Es dürfte aber dieſe wiederholte Erörterung der Grundbegriffe dem Leſer um ſo weniger eine unwillkommene ſeyn, als ſie auch hier wieder ihr Eigenthümliches hat.

Die Idee der abſoluten Perſönlichkeit Gottes, welche die poſitive Philoſophie zuerſt zu finden bemüht iſt, wurde überhaupt von Schelling auf verſchiedene Art entwickelt. So iſt z. B. eine Darſtellung vorhanden, in welcher dieſelbe unter dem Begriff „des exiſtenten Weſens" zuſammengefaßt iſt. Eine andere Deduktion unmittelbar vom Begriff des unbedingt Exiſtirenden (des necessario existens) aus iſt als Anhang zur Philoſophie der Offenbarung deßhalb mitgetheilt worden, weil ſich ihrer Schelling beim erſten Vortrag in Berlin bedient hatte. (Aus dem gleichen Grunde iſt auch die „Erſte Vorleſung in Berlin" am Schluß der Philoſophie der Offenbarung, zu der ſie gehört, wieder abgedruckt worden.)

Mit der Philoſophie der Offenbarung iſt nun auch die Aufgabe erfüllt, welche, der ganzen Entwicklung zu Grunde liegend, die Darſtellung des Syſtems der Philoſophie ſelbſt erſt veranlaßt hatte, die Aufgabe: die wirklichen Religionen zu begreifen. Denn wie früher die Mythologie, ſo iſt hier die Offenbarung philoſophiſch begriffen, und zwar dieſe (die Offenbarung) in einem über die bloßen „Principien des Seyns und Werdens", ſofern dieſe als unperſönliche oder bloß natürliche gedacht werden, noch hinausreichenden Zuſammenhang: durch welchen Zuſammenhang die Philoſophie der Mythologie von der Philoſophie der Offenbarung, der ſie geſchichtlich vorausgeht, überragt, erſt in ihrer letzten Urſache

der ewigen Wahrheiten das größte Gewicht legte, iſt ſicher. Seine Ueberzeugung war, erſt damit die entſcheidende Frage gelöst zu haben. Die Aufgabe der poſitiven Philoſophie ſchien ihm nun bloß noch zu ſeyn, zu zeigen, wie ſich Gott (d. h. „das Einzelweſen, das Alles iſt") auch wirklich erkennbar macht, ſich als Gott manifeſtirt u. ſ. w.

oder Möglichkeit begreiflich gemacht, und inſofern ſelbſt wieder zu einem Theil der Philoſophie der Offenbarung wird.

Iſt aber Mythologie und Offenbarung begriffen, ſo erſcheint auch das erreicht, wozu ſie begriffen werden ſollten, und was die letzte Abſicht der ganzen Entwicklung war, nämlich die Idee der philoſophiſchen Religion, d. h. die Idee der Religion, welche „die Faktoren der wirklichen Religion als begriffene und verſtandene in ſich hat“ (Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 250), die alſo auf der einen Seite Religion iſt, d. h. ein reales (und hiſtoriſches) Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott anerkennt und zur Baſis hat, auf der anderen Seite philoſophiſche Religion iſt, d. h. dieſes reale Verhältniß als ein durch philoſophiſche Erkenntniß vermitteltes und dadurch erſt vollkommen freies beſitzt. Nicht als ob das in dieſem Sinne nicht begriffene Chriſtenthum eine unfreie Religion wäre, vielmehr iſt das Chriſtenthum ſeiner Natur nach und ſchon als Gegenſatz gegen die ungeiſtige und unfreie des Heidenthums und Judenthums „die freie Religion, die Religion des Geiſtes, die aber nur als philoſophiſche ſich vollkommen verwirklichen kann“ (a. a. O. S. 255).

In dieſer letzten Abſicht des Syſtems liegt zugleich ſein ethiſcher Gehalt, der nicht ſowohl in einem einzelnen Theil, als vielmehr in der ganzen Anlage deſſelben zu ſuchen iſt (man vergleiche die Schlußbemerkungen zur Philoſophie der Offenbarung, 4. Band, S. 332 ff.). Von dieſem Geſichtspunkt (dem ethiſchen) aus ergibt ſich noch das Beſondere, daß die rationale Philoſophie auf der einen und die Philoſophie der Mythologie (ſammt den Myſterien) auf der anderen Seite auch als zwei parallele, der dritten gemeinſchaftlich entgegenſtehende Entwicklungen ſich betrachten laſſen. Jene nämlich zeigt, was das Ich in der Trennung von Gott, dem höchſten Gut, von ſich ſelbſt aus und auf dem Wege der reinen Vernunft zu erlangen vermag, dieſe ebenſo, bis wohin der reale, rein religiöſe, jedoch gleichfalls auf der Entſremdung vom göttlichen Selbſt beruhende Proceß führen konnte, der ſich in der Mythologie ausprägt; beide aber haben zur dritten (zur Philoſophie der Offenbarung) — jedes in ſeiner Art — das Verhältniß der *παιδαγωγία εἰς Χριστόν*, ein Verhältniß, das der Verfaſſer ſelbſt andeutet, wenn er am Ende der rationalen Philoſophie (a. a. O. S. 571) ſagt, der Uebergang zur poſitiven Philoſophie ſey gleich dem vom Geſetz zum Evangelium.

Eßlingen, im September 1858.

K. F. A. Schelling.

Inhalts-Ueberſicht.

Erſtes Buch.

Einleitung in die Philoſophie der Offenbarung.

Erſte Vorleſung. Allgemeines über Philoſophie: 1) Philoſophie überhaupt die begehrenswertheſte Wiſſenſchaft, S. 1, 2) beſonderes Bedürfniß derſelben in der jetzigen Zeit (nicht etwa durch Poeſie zu erſetzen), S. 8, 3) abſchreckende Seite der Philoſophie, Wechſel der Syſteme, S. 12. Vorläufige Bezeichnung des Ausgangspunkts dieſer Einleitung, S. 6.

Zweite Vorleſung. Fortſetzung der allgemeinen Erörterung über Philoſophie: über das Hören philoſophiſcher Vorträge, über die Anforderung der Deutlichkeit an die Philoſophie, S. 18, über die Hülfsmittel für den Zuhörer, wobei überhaupt über akademiſches Leben, S. 23.

Dritte Vorleſung. Darſtellung der vorkantiſchen Metaphyſik: ihre Grundlage, S. 34, ihr Sturz ſchon vor Kant, S. 39, ihre materielle Unzulänglichkeit (weil bloß ſyllogiſtiſches Wiſſen erreichend), S. 41. Kants Hauptgedanke, S. 43. Kritik der Kant'ſchen Erkenntnißtheorie, S. 46. Fichtes Bedeutung, S. 51.

Vierte Vorleſung. Wiefern Kant und Fichte unmittelbar auf die reine Vernunftwiſſenſchaft (im Identitätsſyſtem) geführt haben, S. 55. Die Vernunftwiſſenſchaft hat es mit dem bloßen Was (dem Begriff) zu thun, S. 57; darum aber gleichwohl mit dem Wirklichen (nur nicht mit der Wirklichkeit) vermöge der Identität des Begriffs und des Seyns (welche Identität ſich nur auf den *Inhalt* beziehen kann), S. 60; hieraus das Verhältniß der Vernunftwiſſenſchaft zur Erfahrung, S. 61. Deduktion der Vernunftwiſſenſchaft ſelbſt mittelſt der Frage nach dem unmittelbaren Inhalt der ſich ſelbſt zum Objekt gewordenen Vernunft, welcher Inhalt = unendlicher Potenz des Seyns, S. 62. Wie dieſer Begriff ſich vom höchſten Begriff der Scholaſtik unterſcheide, und wiefern ſich aus ihm eine logiſche Wiſſenſchaft entwickeln kann, S. 64. Den Anſtoß hierzu gibt das Amphiboliſche, das im unmittelbaren Inhalt der Vernunft liegt, S. 66, von dieſem Zufälligen ſucht die Vernunft den Weg zu dem wahrhaft Seyenden (dem Seyenden ſelbſt), das ſie jedoch nur (am Ende) in einem negativen Begriff hat, S. 69. Das Mißverſtändniß der Philoſophie in Betreff dieſes letzten Begriffs, S. 71.

Fünfte Vorleſung. Beantwortung eines Einwurfs, wovon Gelegenheit genommen wird, die Idee der Vernunftwiſſenſchaft nochmals vorzuſtellen, S. 74. Nothwendige Unterſcheidung der negativen und poſitiven Philoſophie, S. 80. Die Aufſtellung einer poſitiven Philoſophie keine „Sinnesänderung" des Philoſophen, S. 81. Wiefern es der — übrigens ſehr erklärliche — Fehler der nach Kant und Fichte gekommenen Philoſophie geweſen, den logiſchen Charakter, den ſie hatte, nicht als ſolchen erkannt und geltend gemacht zu haben, S. 82. Hegel und ſeine Philoſophie, S. 87. Ueber den Verſuch der Weiterbildung derſelben durch Hegels Schüler, S. 89.

Sechste Vorleſung. Nachweis, daß beide Richtungen, die negative (rationale) und die poſitive, von jeher in der Philoſophie exiſtirten, 1) an der griechiſchen Philoſophie. Die rationale Seite durch die joniſchen Phyſiker repräſentirt, beſonders durch Herakleitos. Gegengewicht im Sokrates, im Platon, S. 94. Der Empirismus des Ariſtoteles in ſeiner Uebereinſtimmung mit der recht verſtandenen rationalen Philoſophie, S. 100. Der gemiſchte Charakter der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, durch deren Zerſetzung ſich der reine Rationalismus und der reine Empirismus von einander ſchieden, S. 107. Paralleles Verhältniß dieſer beiden zu einander, S. 109. Uebergang zur Frage, wie ſich die poſitive Philoſophie zum Empirismus verhalte, wobei Allgemeines über den Begriff des philoſophiſchen Empirismus, S. 112.

Siebente Vorleſung Die Syſteme des höheren (auch Ueberſinnliche ſetzenden) Empirismus und ihr Verhältniß zur poſitiven Philoſophie. Die Jacobiſche Philoſophie, S. 115. Der Theoſophismus (Jacob Böhme), S. 119. Poſitive Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen der poſitiven Philoſophie und dem Empirismus, wobei über Methode und Beweis der erſteren, S. 126. Allgemeines über den Charakter der poſitiven Philoſophie als Syſtems, S. 132. Stellung derſelben zur Offenbarung und zur Religion überhaupt (Erklärung des Ausdrucks geſchichtliche Philoſophie), S. 133. Abweiſung von Mißverſtand in Betreff des Begriffs von Philoſophie der Offenbarung, S. 140. Wiederanknüpfung an die Frage wegen des Gegenſatzes der negativen und poſitiven Philoſophie. Vorbildung dieſes Gegenſatzes in Kants Antinomien, S. 145.

Achte Vorleſung. Beweis, daß die Philoſophie jenes Gegenſatzes ohngeachtet nur Eine, ihren Kreislauf in jenen beiden (der negativen und poſitiven Philoſophie) vollendende Wiſſenſchaft der Philoſophie ſey, S. 147. Weitere Bemerkungen darüber, S. 154, ſowie über die Verſuche, der bloß rationalen Philoſophie den wirklichen (exiſtirenden) Gott zu verſchaffen, S. 150. Erläuterungen über den Anfang der poſitiven Philoſophie a) Feſtſtellung deſſelben, Verhältniß deſſelben zum ontologiſchen Argument und zu Spinozas Anfang, S. 156. b) Abgeſchiedenſeyn des Anfangs der poſitiven Philoſophie von dem Ende der negativen, S. 160.

c) Verhältniß der Vernunft zu dem als Anfang der poſitiven Philoſophie Geſetzten, dem bloß Exiſtirenden (Kants Ausſpruch über die unbedingte Nothwendigkeit des Seyns), S. 162. d) Der Anfang der poſitiven Philoſophie in ſeinem Verhältniß α) zum Begriff der transſcendenten Erkenntniß, β) zur Unterſcheidung von Denken und Vorſtellen (Hegel), S. 171. Fortgang vom Anfang der poſitiven Philoſophie und nächſte Aufgabe derſelben. Uebergang zur Philoſophie der Offenbarung, deren allgemein-philoſophiſcher Inhalt mit dem der poſitiven Philoſophie zuſammenfällt, S. 174.

Zweites Buch.

Der Philoſophie der Offenbarung erſter Theil.

Neunte Vorleſung. Bedeutung einer Philoſophie der Offenbarung, insbeſondere für das öffentliche Leben, S. 177. Wiefern Philoſophie der Offenbarung Philoſophie der Mythologie zur Vorausſetzung habe, S. 181. Zuſammenhang des Begriffs von natürlicher Religion (= Mythologie) mit der Frage nach einem eigenthümlichen religiöſen Princip, S. 189. Eintheilung der Religion in a) natürliche, b) geoffenbarte, c) Religion der freien philoſophiſchen Erkenntniß. Die dritte durch die beiden erſten vermittelt, daher nur möglich durch eine eigentliche (wörtliche) Erklärung des Chriſtenthums, die Doktrinelles und Geſchichtliches nicht trennt, S. 192.

Zehnte Vorleſung. Uebergang zu den erſten philoſophiſchen Begriffen, wobei allgemeine Erörterung über das beſtimmte Ziel der Philoſophie, S. 198. Ausgangspunkt vom Begriff deſſen, was vor (über) dem Seyn iſt, S. 204. Erſte Beſtimmung deſſelben = unmittelbar Seynkönnendes. Zweideutige Natur des bloß Seynkönnenden, S. 205. Zweite Beſtimmung deſſen, was vor dem Seyn iſt, = rein Seyendes (= mittelbar Seynkönnendes), S. 210. Wiefern das rein Seyende überhaupt Beſtimmung deſſen, was vor dem Seyn, S. 211. Die gegenſeitige Nichtausſchließung der erſten und zweiten Beſtimmung, S. 217.

Eilfte Vorleſung. Wie die Philoſophie gleich anfangs vom Begriff des abſtrakt Einen (dem eleatiſchen Princip) ſich frei erhalten müſſe, S. 223. Poſitive Erklärung der Einheit zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden, S. 224. Fortgang zur dritten Beſtimmung des Ueberſeyenden: a) negative Beziehung dieſes Dritten als des von den Einſeitigkeiten der zwei erſten Freien, weder bloß Subjekt noch bloß Objekt Seyenden, S. 232, b) poſitive Beziehung deſſelben als des bei-ſich-Bleibenden = Subjekt-Objekts, S. 234. Weitere Erläuterung über dieſes Dritte, ſowie über die Einheit und den Unterſchied der drei Begriffe, S. 235. Reſultat: Das, was ſeyn wird (das Ueberſeyende), = den Drei (das Seynkönnende, das rein Seyende, das als ſolches geſetzte Seynkönnende). Dieſe, weil nicht materiell außereinander, ſind nur in einem Geiſt (als Beſtimmungen eines Geiſtes) denkbar. Daher letztes Reſultat: der Begriff des vollkommenen (abſoluten) Geiſtes.

Vto -

Zwölfte Vorleſung. Wendepunkt der Entwicklung. Allgemeines über denſelben, und über die Aufgabe der Philoſophie, ſich zuerſt der Principien des Seyns zu verſichern, S. 240. Wiefern die Naturphiloſophie auf dieſe Principien (die nicht bloße Kategorien ſind) zuerſt wieder geführt habe, S. 244. Die poſitive Philoſophie den vollkommenen Geiſt a posteriori erweiſend, S. 249. Uebergang zur poſitiven Darſtellung des abſoluten Geiſtes: erſte Geſtalt desſelben — der an ſich ſeyende Geiſt —, S. 250; zweite Geſtalt des abſoluten Geiſtes — der für ſich ſeyende Geiſt, S. 252; dritte Geſtalt — der im an-ſich-Seyn für ſich ſeyende (= bei ſich ſeyende) Geiſt, S. 253. Dieſe letzte Geſtalt, obgleich die letzte, doch nur eine Geſtalt oder Art des Geiſtes, S. 254. Reſultat: der abſolute Geiſt = der an keine einzelne dieſer Formen gebundene, S. 256. Einzelne allgemeine Erläuterungen über das Weſen des vollkommenen Geiſtes und die Beſtimmung desſelben als all-einigen, S. 258. Uebergang zur weiteren Entwicklung, S. 260.

Dreizehnte Vorleſung. Wie im vollkommenen Geiſt die Möglichkeit eines anderen, von ſeinem ewigen Seyn verſchiedenen Seyns gegeben iſt, S. 262. Die Bedeutung dieſer dem vollkommenen Geiſt ſich zeigenden Möglichkeit für dieſen ſelbſt, S. 268. Völlige Freiheit Gottes in der Annahme jenes von ihm verſchiedenen Seyns, S. 271. Wiefern dieſes Seyn durch den **bloßen** göttlichen **Willen** wirklich werden kann, S. 272. Mögliche Beweggründe zur Annahme dieſes Seyns: a) um ſich in ſeinen Geſtalten auseinanderzuſetzen (Stelle aus Platons Geſetzen), S. 273; b) um ſein **nicht** ſelbſt geſetztes Seyn in ein ſelbſt geſetztes zu verwandeln. Eigentliches Motiv zur Schöpfung — die Creatur, S. 277. Uebergang zur Erklärung des Schöpfungsproceſſes. Das Verhältniß Gottes zu den in Spannung geſetzten Potenzen. Der Begriff des Monotheismus, S. 278. Das Succeſſive des Schöpfungsproceſſes, und was dadurch erreicht werden ſoll, S. 284. Reſultat: das Syſtem des Monotheismus = Syſtem der freien Schöpfung.

Vierzehnte Vorleſung. Was zum Begriff der freien Schöpfung gehört, S. 291. Die Bedeutung, welche jene dem Schöpfer ſich zeigende Möglichkeit in der Mythologie, und welche ſie im A. T. hat. Anwendung der Stelle von der Weisheit (Sprüche 8, 22 ff.) auf jene Urmöglichkeit, S. 294. Rechtfertigung dieſer Anwendung, wobei verſchiedene Excurſe a) über das Weſen des Verſtandes, b) über den Unterſchied von Blödſinn und Wahnſinn, c) über das Verhältniß von Verſtand und Willen, S. 295. Weiteres über die Wichtigkeit des Begriffs einer freien Schöpfung. Verhältniß der Zeit zum Schöpfungsanfang, S. 306.

Fünfzehnte Vorleſung. Uebergang zur Lehre von der Dreieinheit Gottes durch Deduktion des Begriffs von der Zeugung des Sohns, S. 310. Allgemeines über die Dreieinheitslehre, über deren Verhältniß zum hiſtoriſchen Chriſtenthum, über deren Spuren in den alten Religionen, ſowie über die Verſuche, ſie philoſophiſch zu begreifen (Leibniz). Das Eigenthümliche der in den Vorleſungen der poſitiven Philoſophie liegenden Erklärung jener Idee, S. 312. Deduktion der Dreieinheit Gottes ſelbſt, S. 317. Genauere Auseinanderſetzung dieſer Deduktion und insbeſondere der in derſelben enthaltenen chriſtologiſchen Beſtimmungen, zugleich mit Anwendung verſchiedener neuteſtamentlicher Stellen, S. 319.

Weitere Erläuterung über das Verhältniß der drei Perſönlichkeiten in der Gottheit, S. 332.

Sechzehnte Vorleſung. Verhältniß des Monotheismus zur Dreieinheitslehre, S. 337. Allgemeines über die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, S. 339. Näheres, das Verhältniß der drei Perſönlichkeiten in der Schöpfung betreffend, mit beſonderer Rückſicht auf Röm. 11, 36. Die Freiheit des Menſchen, S. 344. Die Gottgleichheit des Menſchen. Fall des Menſchen und deſſen Folge, S. 349. Die durch den Menſchen geſetzte Außergöttlichkeit der Welt, S. 352.

Siebzehnte Vorleſung. Wiederholte Erklärung über die Bedeutung des Menſchen in der Schöpfung, S. 355. Wiefern ſeine That (der Fall) ſich zwar erklären, nicht aber a priori, ſondern nur a posteriori beweiſen läßt, S. 360. Falſche Beſtrebungen des Menſchen, den verlorenen Einheitspunkt wieder zu gewinnen. Wahres Beſtreben, ihn durch die Philoſophie (ideal) wiederherzuſtellen, S. 360. Stellung des Menſchen zu Gott und zu den — außergöttlich gewordenen — Potenzen in Folge der neu geſetzten Spannung der letzteren, S. 365. Die Natur des durch dieſe Spannung entſtehenden Proceſſes — des mythologiſchen —, S. 368. Die Wirkung und Bedeutung der zweiten Potenz in dieſem Proceß, wobei Erklärung des Ausdrucks: des Menſchen Sohn, S. 371. Wie und warum Gott (der Vater) dieſe Welt trotz der Kataſtrophe fortbeſtehen läßt. Die ὀργὴ θεοῦ, S. 372. Unterſcheidung der Aeonen (Weltzeiten), S. 376. — Uebergang zum Vortrag über Philoſophie der Mythologie, S. 379.

Achtzehnte Vorleſung. Kurze Darſtellung der Philoſophie der Mythologie nach dem folgenden Schema (S. 382 bis S. 410):

I.

Urbewußtſeyn.

Der Urmenſch, eingeſchloſſen zwiſchen den drei Potenzen, die an ihm gleichen Theil haben.

II.

Uebergang zum Proceß.

Der Menſch wendet ſich dem einen Princip (B) ausſchließlich zu und fällt in deſſen Gewalt.

III.

Proceß.

A.

Erſte Epoche. Ausſchließliche Herrſchaft des realen Princips (= B) im Bewußtſeyn. Völliges Außerſichſeyn. — Uebergang zum folgenden Moment: aſtrale Religion — **Uranos** —. Zabismus, Religion der vorgeſchichtlichen Menſchheit.

B.

Zweite Epoche. Das reale Princip = B macht ſich dem höheren zugänglich, überwindlich, wird zur Materie (Mutter) deſſelben (weiblich) —:

Moment der Urania und der erſten Erſcheinung der höheren Potenz, des Dionyſos. Perſer, Babylonier, Arabier.

C.

Dritte Epoche. Wirklicher Kampf, der ſelbſt wieder durch mehrere Momente hindurchgeht.

AA.

Erſtes Moment. Das reale Princip erhält das höhere noch ganz in der Unterordnung, ihr keinen Theil an dem Seyn gebend — Knechtsgeſtalt, in der die höhere Potenz erſcheint — Herakles (Melkarth) der Phönikier. Der ihm entgegenſtehende Gott — der Vater Kronos.

BB.

Zweites Moment. Übermäßige Erweichung — weiblich-Werden des Kronos — Kybele (Göttermutter). Phrygiſcher Volksſtamm.

CC.

Drittes Moment. Wirkliche Ueberwindung. Allmähliches Hervortreten der dritten Potenz (in dem Verhältniß, als die erſte überwunden wird). Vollſtändige Mythologien, doch wieder mit dreifacher Unterſcheidung.

1) Das reale Princip noch immer für ſein Daſeyn kämpfend als Typhon: ägyptiſche Mythologie. Die drei Potenzen, Typhon, Oſiris, Horos (Horos als Kind — Iſis).

2) Das reale Princip ganz außer dem Kampf (bewältigt), aber ohne daß die Einheit wieder hergeſtellt wäre, dieſe iſt vielmehr nur ideal geſetzt, in Wirklichkeit findet ein völliges Auseinandergehen der Potenzen ſtatt: indiſche Mythologie — Brama = B, Schiwa = zweiter, Wiſchnu = dritter Potenz.

3) Wiederherſtellung der Einheit, wobei das in ſeine Latenz zurückgegangene reale Princip als Grund des religiöſen Bewußtſeyns erhalten iſt, das zweite im überwundenen erſten verwirklicht iſt, beide zuſammen das dritte als das Ende des ganzen Proceſſes ſetzen: griechiſche Mythologie.

a) Exoteriſche Seite.

Die materiellen (vermenſchten, bloß mitentſtehenden) Götter entſprungen aus dem Zugehen des realen Princips: die Götterwelt des gemeinen Bewußtſeyns.

Neunzehnte Vorleſung. Fortgang zu den Myſterien: die Stellung der Demeter im Moment ihrer zu geſchehenden Verſöhnung (wobei eine allgemeine Bemerkung über die weiblichen Gottheiten), S. 411. Wie das (in der Demeter repräſentirte) Bewußtſeyn bis zu dieſem Punkt kommt, indem es ſich vom realen Gott trennt (Perſephone. Bedeutung ihres Raubs), S. 413. Die Verſöhnung des über dieſer Trennung betrübten und erzürnten Bewußtſeyns (der Demeter) der Grund der Myſterien, S. 415. Bemerkungen über die üblichen Erklärungen, insbeſondere über Demeter als Göttin des Ackerbaus und die Bedeutung der Perſephone, S. 421. Uebergang zur näheren Erklärung des

Inhalts der Myſterien durch die Frage nach dem Verhältniß des Dionyſos zu den Myſterien. Erörterung a) über die ſpecifiſche Wirkung des Dionyſos (= zweiter Potenz) auf das Bewußtſeyn und die Stufen dieſer Wirkung (Sabazien. Phallagogien. Verhältniß der Hellenen als ſolcher zu den letzteren), S. 422; b) über den Gegenſatz zwiſchen Dionyſos und Orpheus und den parallelen zwiſchen Orpheus und Homer (Homers Verhältniß zum Hellenenthum überhaupt), S. 426; c) über das Unſtatthafte, orphiſche Geheimniſſe mit bacchiſchen zu vermiſchen, S. 433. Schlußbemerkung über die bacchiſchen Ceremonien. Die Gefährten des Bakchos — Satyre, Silen, Pan.

Zwanzigſte Vorleſung. Entwicklung des eigentlichen Inhalts der Myſterien 1) ſofern ſie Erlebniſſe waren, S. 442. Welchen inneren Gewinn die Eingeweihten von dem Vorgang in den Myſterien gehabt (Befreiung von der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes). Beweiſe für die Behauptung einer in der Einweihung wirklich empfundenen Seligkeit (andere Anſichten), S. 451.

Einundzwanzigſte Vorleſung. Erklärung der Myſterien 2) ſofern ſie eine (übrigens ſceniſch mitgetheilte) Lehre waren, deren Inhalt auf die verurſachenden Götter (das Reich der reinen Potenzen) ging, S. 460. Wie dieſe verurſachenden Götter gedacht wurden a) in unauflöslicher Verkettung, b) als Geſtalten eines und deſſelben Gottes — der dreifache Dionyſos —, S. 464. Hiſtoriſcher Nachweis über dieſen Inhalt der Myſterien. Der Name und die Prädikate des erſten Dionyſos, des Zagreus, S. 465. Verhältniß deſſelben zum zweiten Dionyſos, S. 472. Beweis der Unterſcheidung eines dritten Dionyſos = Jakchos, S. 475. Kurzes Eingehen auf die kritiſche Frage, die Zerreißungsgeſchichte des Dionyſos betreffend, S. 478. Das Verhältniß des Jakchos zu Demeter und deren wirkliche Verſöhnung in den Myſterien, S. 483. Nachweiſung darüber, S. 484. Stellung der nunmehr verſöhnten Demeter (= Repräſentant des beruhigten mythologiſchen Bewußtſeyns), ihre συζυγία mit dem zweiten Dionyſos. Die Kore und deren Bedeutung (Verwechslung der Perſephone und der Kore bei den Neueren), S. 487. — Hieraus ergibt ſich folgendes weitere Schema (Fortſetzung des obigen):[1]

b) Eſoteriſche Seite.

Die verurſachenden Potenzen als der eigentliche Verſtand, das Geheimniß des ganzen Proceſſes: — Myſterienlehre, deren Inhalt der Eine, aber nicht abſtrakte ſondern durch die drei Potenzen hindurchgehende Gott, der

aa) als realer, aber von der zweiten Potenz (Dionyſos) bewältigter ſelbſt = Dionyſos wird — Dionyſos der erſten Potenz (der Tiefe). Zagreus, = Dionyſos der Vergangenheit — aus dem —,

bb) in ſeiner Verwandlung, als Ueberwinder der erſten Potenz, Dionyſos der zweiten Potenz iſt, Bakchos = Dionyſos der Gegenwart — durch den —, cc) als durch beide geſetzter (der eigentlich ſeyn ſollende) Dionyſos der dritten Potenz, Jakchos = Dionyſos der Zukunft. — In welchen alle Götter ſind.

---

[1] Ich bemerke, daß dieſes Schema über die Philoſophie der Mythologie vom Verfaſſer ſelbſt herrührt und hier benutzt wurde. D. H.

Dieſen drei Gottheiten als ihr gemeinſchaftliches Bewußtſeyn entſprechend — Demeter.

Zweiundzwanzigſte Vorleſung. Allgemeine Erörterung über die Art der Erkenntniß in den Myſterien, S. 491. Wiefern zu den Myſterien auch eine Darſtellung der Leiden des (im Proceß ſich vergeiſtigenden) Gottes gehörte, und wie dieſe entweder als ſolche oder unter veränderter Form (als Leiden eines Menſchen gedeutet) wirklich ſtatt hatte, S. 495. Nothwendiges Feſthalten des geſchichtlichen (nicht-abſtrakten) Charakters der Myſterien, S. 502. Erörterung der Frage, worin das (abſolute) Geheimniß der Myſterien beſtanden, und wie das Zuſammenbeſtehen derſelben mit dem öffentlichen Götterglauben möglich war, S. 504.

Dreiundzwanzigſte Vorleſung. Wie die (unausgeſprochene) Ahndung eines einſtigen Verſchwindens der Götterwelt — das Geheimniß der Myſterien — die Eigenthümlichkeit des helleniſchen Charakters und der helleniſchen Kunſt erkläre, S. 511. Der — indirekte — Beweis für die Richtigkeit dieſer Anſicht vom Geheimniß der Myſterien darin liegend, daß die verurſachenden Götter als ſucceſſive Weltherrſcher gedacht wurden; letzteres erhellt a) aus der Idee der Ἄνακες, b) aus dem Namen der drei Anaces bei Cicero, c) aus der Vorſtellung von Jakchos als heranwachſenden Herrſchers, d) aus einer Stelle der Antigone, S. 513. Wiefern anzunehmen, daß die zukünftige Religion als eine allgemeine, die zertrennte Menſchheit wieder einende gedacht worden ſey, S. 522. Weitere Bemerkungen über die Myſterien überhaupt, S. 524, über das Verhältniß der kleinen zu den großen (Erklärung der Namen initia und τελεταί), S. 526, über das Natürliche ihrer Entſtehung, S. 528. Uebergang zur (ſpeciellen) Philoſophie der Offenbarung, S. 529.

Erſtes Buch.

Einleitung

in die

Philoſophie der Offenbarung

oder

Begründung der poſitiven Philoſophie.

Erſte Vorleſung.

Es wird weder unangemeſſen ſcheinen noch unerwünſcht ſeyn, wenn ich den Erklärungen, welche ich über den beſonderen Gegenſtand dieſer Vorleſung zu geben im Fall bin, ein allgemeines Wort über Philoſophie überhaupt vorausſchicke. Es iſt vielleicht keiner unter Ihnen, der nicht ſchon mit irgend einer Vorſtellung oder wenigſtens Vorahnung der Philoſophie hieher gekommen. Hier — wird auch der Anfänger ſagen — hier ſollen mir die Fragen beantwortet werden, auf welche es in allen andern Wiſſenſchaften keine Antwort gibt, und die jeden aufgerichteten Geiſt, früher oder ſpäter, aber unausbleiblich, beunruhigen, hier ſoll der Schleier hinweggezogen werden, der mir bis jetzt — nicht einzelne Gegenſtände, ſondern dieſes Ganze ſelbſt verhüllt hat, von dem ich mich als ein Glied fühle, und das mir, je mehr ich über das Einzelne mich zu unterrichten ſuchte, nur um ſo unbegreiflicher geworden iſt. Hier unſtreitig ſollen zugleich jene großen, das menſchliche Bewußtſeyn aufrecht erhaltenden Ueberzeugungen gewonnen werden, ohne die das Leben keinen Zweck hat, und darum aller Würde und Selbſtändigkeit entbehren würde. Alle Wiſſenſchaften, mit denen ich mich bisher beſchäftigt habe, beruhen auf Vorausſetzungen, die in ihnen ſelbſt nicht gerechtfertigt werden. Die mathematiſchen Disciplinen ſchreiten in ſich ſelbſt ohne bedeutenden Anſtoß fort; aber die Mathematik begreift ſich ſelbſt nicht; denn ſie gibt keine Rechenſchaft über ſich ſelbſt, über ihre eigne Möglichkeit, und ſowie ſie ſich ſelbſt zu begründen verſuchen wollte, würde ſie eben damit über ſich hinausſchreiten, ſie würde den Boden verlaſſen, auf dem ſie allein ihre Reſultate erzielen kann. Außer der Mathematik hat mich bis jetzt vorzüglich das Studium der alten Sprachen beſchäftigt; ich verdanke demſelben jene formelle Uebung des Geiſtes, die mich mehr als jede abſtrakte Logik oder Rhetorik in den Stand ſetzt, die feinſten Abſtufungen oder Unterſchiede jedes Gedankens zu bemerken und auszudrücken; ich verdanke dieſem Studium den unſchätzbaren Vortheil, aus den großen Werken des Alterthums unmittelbar zu ſchöpfen, an dem Geiſte, von dem ſie durchweht ſind, mich ſelbſt immer wieder zu erheben und zu erfriſchen. Aber je tiefer ich dieſe Muſterſprachen erfaßt, ihren Bau erforſcht habe, deſto mehr fühle ich das Bedürfniß, in die Natur dieſes wunderbaren Werkzeugs ſelbſt einzudringen, dieſes Werkzeugs, das, gehörig angewendet, mit unfehlbarer Sicherheit den Gedanken ausdrückt, und, was die Empfindung betrifft, zart genug iſt, den leiſeſten Hauch derſelben, ſtark genug, um den entſetzlichen Sturm der heftigſten Leidenſchaften wiederzugeben. Woher die Sprache, wie ward, wie entſtand ſie den Menſchen? Woher die Kraft, die dieſes Werkzeug nicht etwa vor der Anwendung, ſondern unmittelbar in der Anwendung ſelbſt erſchafft, das ich nicht mit den Händen oder mit äußeren Organen, ſondern unmittelbar mit dem Geiſte ſelbſt handhabe, dem ich eigentlich inwohne, das ich beſeele, in dem ich mich frei und ohne Widerſtand bewege? — — Zunächſt ſodann habe ich auch einen Blick auf die äußeren mich umgebenden Gegenſtände der Natur geworfen. Ich habe mich mit den Anfangsgründen der Phyſik bekannt gemacht, die erſten Anſchauungen und Begriffe der allgemeinſten Naturerſcheinungen mir erworben, die Geſetze der Schwere, des Druckes, des Stoßes habe ich kennen gelernt, die Wirkungen des Lichts, der Wärme, des Magnetiſmus, der Elektricität geſehen. Auch Erklärungen dieſer Phänomene habe ich gehört. Einige derſelben, wie die Schwere, wurden auf immaterielle Urſachen, andere auf gewiſſe, wie man ſagt, feine oder imponderable Stoffe zurückgeführt. Aber wenn ich alle dieſe Kräfte und alle dieſe Stoffe zugebe, wenn ich ſogar zugebe, wovon ich mich keineswegs in jedem Betracht überzeugt fühle, daß dieſe Stoffe, dieſe Kräfte die Erſcheinungen wirklich erklären, immer bleibt mir Eine Frage übrig: woher und wozu dieſe Kräfte und dieſe Stoffe ſelbſt, welche Nothwendigkeit haben ſie zu exiſtiren, warum gibt es ſolche? Ich will zugeben, das Licht entſtehe aus oder es beſtehe in Schwingungen des Aethers, aber dieſer durch den Weltraum ausgegoſſene Aether ſelbſt, welchen Grund ſeines Daſeyns weiß ich anzugeben? er iſt mir etwas ſo Zufälliges, daß ich ihn ſelbſt nicht begreife, und alſo auch keine Erſcheinungen durch ihn für wirklich erklärt halten kann. Auch in die Naturgeſchichte habe ich einen Blick gethan, und wenn dieſe unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit von Farben, Formen und Bildungen, in der die organiſche Natur zu ſpielen ſcheint, ſchon meinen kindiſchen Sinn erregt, wenn ich ſpäter ſodann ein ſtilles Geſetz zu ahnden glaubte, das einſt meinen Geiſt durch dieſes Labyrinth hindurchleiten, den Weg der ſchaffenden Natur ſelbſt mir zeigen würde, ſo blieb mir doch immer Eine Frage unbeantwortet: warum überhaupt gibt es ſolche Weſen? warum gibt es Pflanzen, warum Thiere? Man antwortet mir: ſie ſind nur Stufen, über welche die Natur emporſteigt, um zum Menſchen zu gelangen — im Menſchen alſo werde ich die Antwort auf alle Fragen, das Wort für alle Räthſel finden, und ſchon darum geneigt ſeyn, denen beizuſtimmen, welche längſt ausgeſprochen haben: der einzige Gegenſtand der letzten auf alle Fragen antwortenden Wiſſenſchaft, der einzige Gegenſtand der Philoſophie iſt der Menſch. Aber wenn der Menſch unleugbar das *Ende*, und ſoweit das *Ziel* alles Werdens und aller Schöpfung iſt, bin ich darum berechtigt, ihn ſofort auch als *Endzweck* auszuſprechen? Ich wäre dazu berechtigt, wenn ich anzugeben wüßte, was jenes Weſen, das durch alle Stufen des Werdens als wirkende Urſache hindurchgegangen iſt, mit ihm *gewollt* hat? Kann ich aber dieſes angeben? Ich könnte mir jenes Weſen etwa als ein urſprünglich ſelbſt blindes, durch alle Stufen des Werdens nach Bewußtſeyn ringendes denken, und der Menſch wäre alsdann derjenige Moment — der Punkt, in welchem die bis dahin blinde Natur zum Selbſtbewußtſeyn gelangt wäre. Aber eben dieß kann nicht ſeyn. Denn unſer Selbſtbewußtſeyn iſt keineswegs das Bewußtſeyn jener durch alles hindurchgegangenen Natur, es iſt nur eben unſer Bewußtſeyn und ſchließt keineswegs eine Wiſſenſchaft alles Werdens in ſich; dieſes allgemeine Werden bleibt uns ebenſo fremd und undurchſichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt. Wenn alſo in dieſem Werden irgend ein Zweck erreicht iſt, ſo iſt er nur durch den Menſchen, aber nicht für den Menſchen erreicht; denn das Bewußtſeyn des Menſchen iſt nicht = dem Bewußtſeyn der Natur. Aber, antwortet man, allerdings in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen liegt er nicht, der letzte und höchſte Zweck; wenn dem Menſchen die Natur undurchdringlich, hinwiederum der Menſch der Natur fremd iſt — der Natur, die ja über ihn und ſeine Werke wegſchreitet, alſo für die er keine Bedeutung hat: ſo liegt der Grund davon eben darin, daß er ſich von der Natur losgeſagt hat, und daß er, wie die Erfahrung zeigt, keineswegs bloß beſtimmt war, das Ziel oder Ende eines von ihm unabhängigen Proceſſes zu ſeyn, ſondern beſtimmt, ſelbſt der Anfänger und Urheber eines neuen Proceſſes, einer zweiten Welt zu ſeyn, die ſich über der erſten erhebt, — und der eigentliche Zweck des Menſchen liegt alſo in dem, was er in dieſer andern Welt, was er durch die Freiheit ſeines Willens ſeyn ſoll; er war nur ſoweit Ziel der Natur, als er beſtimmt war, ſie in ſich aufzuheben, über ſie hinauszuſchreiten, eine neue Reihe von Ereigniſſen für ſich anzufangen. Aber, weit entfernt hoffen zu können, durch dieſe Hinausſchiebung des Endzwecks auf den wahren Grund der Welt zu kommen, wird jene Freiheit des Willens, die ich dem Menſchen zugeſtanden, und von der ich nun die Löſung des großen Räthſels zu erwarten hätte, ſelbſt zu einem neuen, ja dem allergrößten Räthſel, und ſtürzt den Menſchen wo möglich in eine noch tiefere Unwiſſenheit zurück, als worin er ſich zuvor in Betreff der bloßen Natur befand. Denn, wenn ich die Thaten und Wirkungen dieſer Freiheit im Großen betrachte — und auch in die Geſchichte habe ich wenigſtens einen allgemeinen Blick geworfen, ehe ich mich zum Studium der Philoſophie gewendet — dieſe Welt der Geſchichte bietet ein ſo troſtloſes Schauſpiel dar, daß ich an einem

Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle. Denn wenn jedes andere Weſen der Natur an ſeiner Stelle oder auf ſeiner Stufe das iſt, was es ſeyn ſoll, und demnach ſeinen Zweck erfüllt, ſo iſt vielmehr der Menſch, weil er das, was er ſeyn ſoll, nur mit Bewußtſeyn und Freiheit erreichen kann, ſolang' er, ſeines Zweckes unbewußt, von dieſer ungeheuern, nie ruhenden Bewegung, die wir Geſchichte nennen, gegen ein Ziel fortgeriſſen wird, das er nicht kennt, wenigſtens für ſich ſelbſt zwecklos, und da er der Zweck alles andern ſeyn ſoll, ſo iſt durch ihn auch alles andere wieder zwecklos geworden. Die ganze Natur müht ſich ab, und iſt in unaufhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Menſch ſeinerſeits ruht nicht, es iſt, wie ein altes Buch ſagt, alles unter der Sonne ſo voll Mühe und Arbeit, und doch ſieht man nicht, daß etwas gefördert, wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, wobei man ſtehen bleiben könnte. Ein Geſchlecht vergeht, das andere kömmt, um ſelbſt wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geſchehe, woran endlich dieſe Unruhe ihr Ziel finde; alles, was geſchieht, geſchieht nur, damit wieder etwas anderes geſchehen könne, das ſelbſt wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird, im Grunde alſo geſchieht alles umſonſt, und es iſt in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menſchen ſelbſt nichts als Eitelkeit: *alles* iſt eitel, denn eitel iſt alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt. Weit entfernt alſo, daß der Menſch und ſein Thun die Welt begreiflich mache, iſt er ſelbſt das Unbegreiflichſte, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unſeligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in ſo vielen ſchmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit ſich kundgegeben. Gerade Er, der Menſch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum iſt überhaupt etwas? warum iſt nicht nichts? —

Daß es nun eine Wiſſenſchaft gebe, die auf dieſe Fragen antworte, aus jener Verzweiflung entreiße, iſt unſtreitig ein dringendes, ja ein nothwendiges Verlangen, ein Verlangen, nicht dieſes oder jenes Individuums, ſondern der menſchlichen Natur ſelbſt. Und welche andere Wiſſenſchaft ſollte die ſeyn, die dieß vermag, wenn es nicht die

Philoſophie iſt? Denn alle anderen unter den Menſchen bekannten, von ihnen erfundenen oder ausgebildeten Wiſſenſchaften haben jede ihre beſtimmte Aufgabe, und keine antwortet auf dieſe letzte und allgemeinſte Frage. Und ſo wäre denn kein Zweifel darüber: die Philoſophie iſt die an ſich und zu jeder Zeit begehrenswertheſte Wiſſenſchaft, weil durch ſie ſogar alles andere Wiſſen erſt ſeinen höchſten Bezug und ſeinen letzten Halt bekommt. Kann ich jene letzte Frage nicht beantworten, ſo ſinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenloſen Nichts. Aber nicht jetzt erſt und etwa nur zu unſerer Zeit ſind jene Fragen aufgeworfen worden, iſt das Bedürfniß der Philoſophie entſtanden. Was Horaz von Helden ſagt: Fuere fortes ante Agamemnona, das gilt auch von Weisheitsforſchern. Nicht unter den Platanen des Ilyſſus allein, auch unter Palmen, auch am Ganges und Nil haben philoſophiſche Geiſter gewandelt, wenn auch von dorther kein vernehmliches, entſcheidendes Wort, höchſtens unbeſtimmte Laute zu uns gedrungen; aber ſchon die früheren wie die ſpäteren Philoſophen Griechenlands, Pythagoras wie Platon, kannten Fragen, wegen der ſie es der Mühe werth hielten, ſelbſt ans Ende der bekannten Erde zu gehen, um Antwort auf ſie zu holen, wie noch der ſterbende Sokrates ſeine Schüler auffordert, auch bei den Barbaren nach Weisheit zu fragen. Und wie viele und welche inhaltsvolle Jahrhunderte ſind nun inzwiſchen über den menſchlichen Geiſt hinweggegangen; wie hat erſt durch das nach Europa verpflanzte Chriſtenthum, dann durch die in neueſter Zeit faſt unbeſchränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloß ſich berührt, wie ſind ſie gleichſam genöthigt worden ſich in einem und demſelben Bewußtſeyn zu durchdringen, einem Bewußtſeyn, das ſchon darum allein zum Weltbewußtſeyn erweitert ſeyn ſollte! Was hat allein deutſcher Geiſt für Philoſophie ſeit dem Mittelalter bis jetzt gewirkt und gethan! Und dennoch müſſen wir geſtehen, vielleicht gab es nie eine Zeit, wo eine, die großen Gegenſtände wirklich angreifende, nicht bloß mit Formeln ſie umgehende Philoſophie dringender und allgemeiner gefordert wurde als eben jetzt, und keine Zeit, wo wir von dem eigentlichen Ziel der Philoſophie weiter verſchlagen ſcheinen konnten als eben jetzt. Wenn eine lange Zeit hindurch die menſchlichen Dinge ſich in einem gewiſſen gleichförmigen Gang behauptet haben, ſo werden die zum Leben nothwendigen Ueberzeugungen, die auch unabhängig von aller Philoſophie eben durch ihre Nothwendigkeit ſich Geltung erworben, zu einer Art von ſüßer Gewohnheit, und in ſolchen Zeiten denkt man nicht leicht an eine Unterſuchung der Principien, und wenn auch die lang bewahrten Grundſätze und Lehren unvermeidlich längſt ſich gelockert, ja ihre urſprüngliche Kraft im Grunde verloren haben, wird eben dieß als Geheimniß behandelt. Aus Furcht, den behaglichen Zuſtand zu zerſtören, vermeidet man der Sache auf den Grund zu ſehen, oder es auszuſprechen, daß die moraliſchen und geiſtigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch bloß gewohnheitsmäßig noch zuſammengehalten werden, durch die fortſchreitende Wiſſenſchaft längſt untergraben ſind. Ein ſolcher Zuſtand kann oft unglaublich lange ſo hindauern, vielleicht gerade darum, weil das Unhaltbare des früheren Glaubens (nach den bisherigen Begriffen) ſo offenbar iſt, daß die mächtigeren Geiſter nicht der Mühe werth finden es aufzudecken, und meiſt ohnmächtigeren, ſelbſt etwas zu ſchaffen unvermögenden Köpfen das Geſchäft überlaſſen, öffentlich auszuſprechen, was allen tiefer Sehenden längſt kein Geheimniß war, daß nämlich für dieſe als unantaſtbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr im Bewußtſeyn der gegenwärtigen Zeit zu finden iſt. Da entſteht denn meiſt ein großes Geſchrei, nicht ſowohl über die Sache, die man längſt ſich nicht verbergen konnte und auch jetzt nicht leugnen kann, als über die unziemliche Keckheit, mit der ſie ausgeſprochen werden. Der weiter Sehende aber wird in dieſem allem nur ein wirkliches Bedürfniß erkennen, — das Bedürfniß, ſich der das menſchliche Leben zuſammenhaltenden Principien auf eine neue Art bewußt zu werden. Nicht jene Wahrheiten, ſondern das Bewußtſeyn, in dem ſie, wie man ſagt, keine Stelle mehr finden, iſt das Veraltete und ſoll einem andern erweiterten Bewußtſeyn Platz machen. Der Uebergang zu dieſem neuen Bewußtſeyn kann aber nicht geſchehen ohne eine Störung, ja ſelbſt eine momentane Aufhebung des früheren Zuſtandes; in dieſer allgemeinen Erſchütterung wird eine Zeit lang nichts

Feſtes mehr ſeyn, an das man ſich anſchließen, auf das man bauen könnte; die ſchönen und beglückenden Illuſionen einer vergangenen Zeit verſchwinden vor der unerbittlichen Wahrheit. Wahrheit, reine Wahrheit iſt es, die man in allen Verhältniſſen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man ſich, wenn eine Zeit gekommen iſt, wo jeder Lüge, jeder Täuſchung offen der Krieg erklärt, wo als Grundſatz ausgeſprochen iſt, daß die Wahrheit um jeden Preis, auch um den ſchmerzlichſten, gewollt werde. Der deutſche Geiſt insbeſondere hat ſeit länger als einem halben Jahrhundert, ſeit Kants Kritik der reinen Vernunft, eine methodiſche Unterſuchung der Fundamente alles Wiſſens, ja aller Grundlagen des menſchlichen Daſeyns und Lebens ſelbſt eingeleitet, hat ſeitdem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit gleich wechſelnden Scenen, mit ſo anhaltendem Feuer nie gekämpft worden iſt, und weit entfernt dieß zu bedauern, möchte man nur dem Deutſchen zurufen, daß er aushalte in dieſem Kampfe und nicht nachlaſſe, bis der große Preis errungen iſt. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfniſſe, die Auflöſung drohenden Erſcheinungen unſerer Zeit ſchildern mag, deſto gewiſſer kann der wahrhaft Unterrichtete in dieſem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer großen und bleibenden Wiederherſtellung erblicken, die allerdings ohne ſchmerzliche Wehen nicht möglich war, der die rückſichtsloſe Zerſtörung alles deſſen, was faul, brüchig und ſchadhaft geworden, vorausgehen mußte. Aber es muß ein Ende dieſes Kampfes geben, weil es keinen end-, d. h. zweck- und ſinnloſen Fortſchritt, wie manche ſich vorſtellen, geben kann. Die Menſchheit ſchreitet nicht ins Unendliche fort, die Menſchheit hat ein Ziel. Allerdings iſt daher auch ein Punkt zu erwarten, wo das Streben nach Wiſſen ſein langgeſuchtes Ende erreicht, wo die vieltauſendjährige Unruhe des menſchlichen Geiſtes zur Ruhe kommt, wo der Menſch endlich des eigentlichen Organismus ſeiner Kenntniſſe und ſeines Wiſſens ſich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, ſich gegenſeitig ausſchließenden Theile des menſchlichen Wiſſens der Geiſt allſeitiger Vermittelung wie ein Balſam ſich ausgießt, der alle Wunden heilt, die der menſchliche Geiſt im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit ſich ſelbſt geſchlagen, und aus denen zum Theil unſere Zeit noch blutet.

„Es heißt ſich zuviel — ſo kann man unſern letzten Aeußerungen etwa entgegnen — von der Philoſophie verſprechen, wenn man eine Wiederherſtellung der Zeit durch ſie für möglich hält, die Philoſophie iſt vielmehr ſelbſt in Mißachtung geſunken, nirgends zeigt ſich mehr jene allgemeine Theilnahme, jene Begeiſterung für Philoſophie, wie man ſie in einer frühern Zeit gekannt hat“. Es mag ſeyn, daß, durch zufällige Umſtände begünſtigt, eine längere Zeit hindurch ſich eine Art zu philoſophiren geltend gemacht hat, welche manchem achtbaren Mann einen gewiſſen Widerwillen gegen Philoſophie mitgetheilt, vielleicht ſchreibt ſich von ſolcher Zeit eine ganze Klaſſe von ehrenwerthen Gelehrten her, die aller Philoſophie entbehren zu können glauben, und deſſen auch kein Hehl gehabt haben, wo dann freilich, wenn nicht etwa zu dem bloßen geſchichtlichen Wiſſen antik-claſſiſcher Sinn hinzukommt und als Erſatz eintritt, der Mangel tieferer Bildung bald gar fühlbar wird. Aber wenn ich in der Philoſophie das Mittel der Heilung für die Zerriſſenheit unſerer Zeit ſehe, ſo meine ich damit natürlich nicht eine ſchwächliche Philoſophie, nicht ein bloßes Artefact, ich meine eine ſtarke Philoſophie, eine ſolche, die mit dem Leben ſich meſſen kann, die, weit entfernt, dem Leben und ſeiner ungeheuern Realität gegenüber ſich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geſchäft der bloßen Negation und Zerſtörung beſchränkt zu ſeyn, ihre Kraft aus der Wirklichkeit ſelbſt nimmt, und darum auch ſelbſt wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt.

Vielleicht aber ſagt man: es iſt überhaupt nicht der Wiſſenſchaft, alſo auch nicht der Philoſophie gegeben, die grellen Mißtöne dieſer Zeit wieder in Einklang zu bringen. Wäre die Heilung und Zurechtbringung der Zeit nicht eher von der Poeſie zu erwarten? Aber die Geſchichte zeigt uns wohl, daß eine glückliche, von ſich ſelbſt beruhigte und befriedigte Zeit wie von ſelbſt ſich in Poeſie ergießt und ausſpricht, daß Poeſie gleichſam das natürliche Erzeugniß einer ſolchen über alle ihre weſentlichen Intereſſen beruhigten Zeit iſt; dagegen zeigt uns die

Geſchichte kein Beiſpiel, daß eine tief zerriſſene, an ihr ſelbſt irre und zweifelhaft gewordene Zeit ſich durch Poeſie wieder geheilt oder zurechtgebracht. Das Geheimniß iſt für die Glücklichen, ſagt Schiller. Man könnte wohl ſagen, die Poeſie ſey für die Glücklichen. Aber wo ſind dieſe Glücklichen, in einer Zeit, die mit ihrer Vergangenheit und Gegenwart zerfallen, den Durchbruch in eine andere Zeit, in die wahre Zukunft nicht finden kann? Findet ſich in einer ſolchen Zeit ein wirklicher Dichter, ſo wird dieſer ein ſolcher ſeyn, der alle Mißtöne der Zeit in ſeinem Geiſte zu ſammeln, ſie zu einem kunſtreichen, aber höchſtens ſubjektiv großen Ganzen zu verbinden weiß, wie Lord Byron; geringere Geiſter werden zum materiell Entſetzlichen, ja Abſcheulichen greifen müſſen, damit der Wirklichkeit gegenüber die Poeſie doch noch etwas zu ſeyn ſcheint. Aber ich brauche mich hierüber eigentlich nicht zu äußern; dem Vernehmen nach iſt das Urtheil über unſere Zeit, über Deutſchland wenigſtens, was die Poeſie anbetrifft, ſchon von einem andern geſprochen, und zwar von einem ſolchen, der nicht viel von der Philoſophie hält, der aber eine friſche, geſunde Poeſie nur erſt wieder von politiſchen Umwälzungen erwartet. Dieß möge nun *ſeine* Meinung bleiben, auf welche einzugehen ich keine Urſache habe. Aber die allgemeine Frage möchte ich aufwerfen: wie kann einer, der einem ſo weſentlichen Elemente der deutſchen Literatur, als die Philoſophie iſt, keine Aufmerkſamkeit geſchenkt hat, ſich das Vermögen zuſchreiben, die Zukunft der deutſchen Literatur vorherzuſagen? Denn ſo tief hat die Philoſophie in alle Verhältniſſe der Zeit und Literatur eingegriffen, namentlich hat ſie zur Poeſie einen ſo tiefen und innerlichen Bezug gewonnen, daß fortan oder doch zunächſt beider Schickſal nur ein gemeinſchaftliches ſeyn kann, und daß, wie früher Poeſie der Philoſophie voranging, und zu dieſer namentlich in Goethe ein wahrhaft prophetiſches Verhältniß hatte, ſo jetzt die wiederauflebende Philoſophie ein neues Zeitalter der Poeſie herbeizuführen beſtimmt iſt, ſchon indem ſie der Poeſie, wenigſtens als nothwendige Grundlage, die großen Gegenſtände zurückgibt, an welche unſere Zeit den Glauben verloren, weil ihr früher ſchon alles Verſtändniß derſelben verloren gegangen war.

Aber allerdings hat ein aufrichtiger Lehrer der Philoſophie Einwendungen gegen die von ihr gehoffte Wirkung nicht erſt von andern zu erwarten, es iſt ſeine Pflicht, wenn er die erhebende Seite der Philoſophie gezeigt hat, nun auch die düſtere und abſchreckende Seite derſelben hervorzukehren, damit keiner ſich täuſche: und Stoff genug zu melancholiſchen Betrachtungen über die Philoſophie gibt nun ſchon ein Blick in ihre bisherige Geſchichte, und liegt ſchon in dem Umſtande, daß bis jetzt noch keine Art zu philoſophiren, oder wie man ſonſt ſagt, keines der verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme ſich in die Länge behaupten konnte. Ich ſage, es iſt Pflicht des Lehrers, auch dieſe Seite der Philoſophie hervorzukehren, die vielmehr abſchreckt als anzieht. Denn wer bedenkt, wie viele auf dieſem klippenvollen Meere Schiffbruch gelitten, wie manche ohne allen Beruf zur Philoſophie in fruchtloſem und verkehrtem Streben nach Philoſophie das Mark ihres Lebens verzehrt, ihr Inneres ausgehöhlt haben, wer ſodann, ohne von den verödeten Weisheitshallen vorzeitlicher Weisheitsſchulen zu reden, zwiſchen den verwitterten Leichenſteinen vormaliger Lehrgebäude wandelt, wer, näher unſerer Zeit, bemerkt, wie die das ganze Mittelalter hindurch im Beſitze einer faſt ausſchließlichen Herrſchaft gebliebene, ſelbſt noch im Zeitalter der Reformation von Häuptern und Lehrern der beiden Kirchen begünſtigte Scholaſtik, wie dieſe im 17ten Jahrhundert ohne großen Widerſtand der gegen ſie beinah' noch unmündig zu nennenden Philoſophie des Carteſius, wenn nicht in den Schulen, doch in der allgemeinen Meinung, plötzlich und ſo ganz erlag, daß man nun anfing allgemein undankbar gegen ſie zu werden, und es nichts Geringeren als des ganzen Anſehns eines Leibniz bedurfte, um ſie nur einigermaßen wieder zu Ehren zu bringen; — wie nicht minder das geiſtvolle Leibniziſche Syſtem in der Form, die Chriſtian Wolff ihm gegeben, lange Zeit die deutſchen Schulen beherrſchte, aber dennoch beinahe ſchon verſchwunden war, und nur noch einzelne zerſtreute Anhänger zählte, als die Kantſche Kritik der reinen Vernunft ihm ein wiſſenſchaftliches Ende machte, ja wie es ſchon früher einer ſeichten Popular-Philoſophie ohne Grundſätze und Leitſtern hatte weichen müſſen; —

wie dann wieder die zuletzt genannte Philoſophie, der ſogenannte Kriticismus, der eine Zeit lang ein faſt unumſchränktes, ja man könnte ſagen tyranniſches Anſehen genoß, heutzutage von vielen, die ſich philoſophiſcher Studien und Kenntniſſe rühmen, kaum noch gekannt, noch weniger verſtanden iſt, wie er insbeſondere jeden Einfluß auf alle großen Fragen des Lebens verloren hat; — wie alsdann der kraftvolle Fichte, der Urheber des transſcendentalen Idealismus, deſſen Erſcheinung wie ein Blitz wirkte, der für einen Augenblick gleichſam die Pole des Denkens umkehrte, aber auch wie ein Blitz wieder verſchwand, in dem *gegenwärtigen* Bewußtſeyn der Deutſchen kaum noch die Stelle finden würde, an die er damals ſein Syſtem anlegte, ſo zwar, daß man Schwierigkeit findet, den Nachkommen den Grundgedanken ſeiner Lehre nur noch zu verdeutlichen; — wer ſodann bemerkt, wie nach einer Zeit freudiger Bewegung, wo mit der gelungenen Aufhebung des Gegenſatzes zwiſchen realer und idealer Welt alle Schranken des bisherigen Wiſſens gefallen ſchienen, *Ein* Geſetz durch die Welt der Natur und des Geiſtes hindurchgeführt war, und wie damals zugleich die Natur ſelbſt der neuen Erkenntniß entgegenzukommen ſchien durch jene Reihe glänzender und aufhellender Entdeckungen, welche der erſten Wahrnehmung des Galvanismus folgten, wie da, ſage ich, um einen Ausdruck Goethes zu brauchen, ein wahrer Wiſſenshimmel ſich niederzulaſſen ſchien, wer bemerkt, wie nach einer ſolchen Zeit dennoch eine neue Verdüſterung eingetreten iſt, und was groß begonnen, kleinlich geendet hat — wer dieß alles überſieht und betrachtet, wahrlich, der möchte mit Wehmuth erfüllt werden über die Eitelkeit aller menſchlichen Beſtrebungen nach jenem höchſten Wiſſen, das in der Philoſophie verlangt wird, möchte zuletzt nur tiefe, wenn auch bittere Wahrheit finden in jenen Worten, die Goethe im Fauſt dem verneinenden Geiſt in den Mund legt:

O glaube mir, der manche tauſend Jahre
An dieſer harten Speiſe kaut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Menſch den alten Sauerteig verdaut.

Glaub' unſer einem, dieſes Ganze
Iſt nur für einen Gott gemacht.
Er findet ſich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finſterniß gebracht,
Und euch taugt einzig Tag und Nacht.

Dieſe Verſchiedenheit, dieſer Wechſel nicht bloß voneinander verſchiedener, ſondern einander widerſtreitender Syſteme iſt eine Erſcheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigenthümliche Natur der Philoſophie ankündigt; und wenn wir nicht darauf verzichten, dieſe Natur vollſtändig zu erkennen, muß eben auch jene Erſcheinung in Betracht gezogen, und wo möglich aus der Natur der Philoſophie ſelbſt begriffen werden.

Man kann ſich über dieſe Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme nicht etwa damit hinwegſetzen, daß man ſagt, jede Philoſophie ſey doch eben auch Philoſophie, wie jede Art von Obſt Obſt ſey, und wie man wunderlich finden würde, wenn jemand Trauben, oder irgend eine andere Sorte von Obſt zurückwieſe, denn er habe nur Obſt, nicht dieſes Obſt verlangt. Ich glaube nicht, daß der Einwurf, der von der Verſchiedenheit der Syſteme in der Philoſophie gegen ſie ſelbſt hergenommen wird, ſich bloß mit dieſem Gleichniſſe abweiſen läßt. Denn erſtens iſt es doch nicht an dem, daß, wer Obſt verlangt, darum jedes annehmen muß; denn wenn man ihm unter dieſem Titel z. B. Holzbirnen oder ſogenannte Heerlinge anböte, ſo hätte er Recht zu ſagen, das ſey kein Obſt, er aber habe Obſt verlangt, nämlich genießbares; wie ein Durſtiger, der Waſſer verlangt, darum nicht gehalten wäre auch Scheidewaſſer zu ſich zu nehmen; denn er habe ein trinkbares verlangt — nicht ein bloß phyſiſch oder mechaniſch trinkbares, ein potile, ſondern ein für ſeinen Geſchmack trinkbares, ein potabile. Zweitens iſt es auch nicht an dem, daß wir bloß Philoſophie *überhaupt* verlangen. Dieß wäre etwa im Sinne von Vätern oder Vormündern, die ihre Pflegbefohlenen anweiſen, auf der Univerſität auch Philoſophie zu hören, gleichviel — welche, weil es doch einmal zur nothwendigen Bildung gehöre, auch etwas von Philoſophie zu wiſſen, oder außerdem um doch eine gewiſſe Uebung im logiſchen und dialektiſchen Argumentiren zu erhalten, oder wie man zu ſagen pflegt, damit überhaupt der Kopf aufgeräumt werde. Etwas von Philoſophie will doch jeder wiſſen, wie mancher, der ſich die Miene gibt, die Philoſophie zu verachten, es vielleicht nicht übel nehmen würde, wenn man ihm ſagte, er verſtehe keinen Marſch zu componiren, oder keine lateiniſchen Verſe zu machen, gar ſehr übel aber, wenn man ihm ſagen wollte, er ſey ein unphiloſophiſcher Kopf.

Aber gerade, wenn jemand es ausſprechen dürfte, daß er nicht bloß Philoſophie überhaupt, ſondern allerdings die Philoſophie wolle oder vorzutragen gedenke, die Philoſophie, die es iſt, und alſo auch bleibt, gerade ein ſolcher würde am meiſten geneigt ſeyn, den vorausgegangenen Entwicklungen, die ja alle in der wahren Philoſophie ihr Ziel finden müſſen, Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen; er gerade wird die größte Scheu empfinden, die Meinung zu erregen, als ſollen die Zuhörer für irgend ein einzelnes Syſtem ausſchließlich bearbeitet, und über alle außer demſelben liegenden Standpunkte abſichtlich in Unwiſſenheit gelaſſen oder nur parteigängeriſch berichtet werden. Nichts könnte ein jugendliches und für Wahrheit feurig entflammtes Gemüth mehr empören, als die Abſicht ſeines Lehrers, ſeine Zuhörer für irgend ein beſonderes oder einzelnes Syſtem bearbeiten, ihnen gleichſam die Freiheit der Unterſuchung auf dieſe Weiſe unter der Hand wegziehen, eſcamotiren zu wollen. Ich habe daher ſonſt wohl allen meinen andern Vorträgen über Philoſophie eine genetiſche Entwicklung der philoſophiſchen Syſteme von Carteſius bis auf die neueſte Zeit vorausgehen laſſen, und es ſind ſeitdem eine Menge Entwicklungen derſelben Art vorgetragen und geſchrieben worden, nur daß leider bei ſehr vielen die Parteiabſicht allzugrell hervortrat; denn leider iſt in manchen Kreiſen die Philoſophie allmählich zur Parteiſache geworden, wobei es nicht um Wahrheit zu thun, ſondern um Aufrechthaltung einer Meinung. Für dießmal werde ich mich beſchränken, von Kant anzufangen, oder vielmehr, da der Kantſchen Philoſophie die alte Metaphyſik zum Grunde liegt, die kein Syſtem in dem Sinne war, wie man ſeit Carteſius von

Syſtemen ſpricht, ſondern wie z. B. in Deutſchland von einem gemeinen deutſchen Rechte die Rede iſt, ſo war die ehemalige Metaphyſik gewiſſermaßen die gemeine deutſche in den Schulen herrſchende Philoſophie, die ſich auch nach Erſcheinung jener Syſteme immer noch behauptete, da nie die ganzen Syſteme, z. B. das Carteſiſche, höchſtens einzelne Theile derſelben, in die gäng und gäbe Philoſophie Aufnahme fanden. Aus dieſem Grunde werde ich von der ehemaligen Metaphyſik ausgehen, um zu zeigen, wie in Folge nothwendiger Entwicklungen die Philoſophie dahin gelangen mußte, daß ſie — als negative und poſitive ſich unterſchied, aber zugleich zu erkennen, daß in der Verbindung dieſer beiden Seiten erſt ihr vollkommener und nach allen Seiten befriedigender Abſchluß ſich finde. Sie ſehen, daß ich dieſen in einem früheren Vortrag bereits berührten Punkt hier, wo es ſich um die Darſtellung der poſitiven Philoſophie ſelbſt handeln wird, wieder aufnehme, um ihn noch weiter zu begründen und auszuführen. Da aber dießmal die negative oder rationale Philoſophie nur ihrer allgemeinen Grundlage, nur ihrer Idee und Methode nach zur Sprache kommen wird, ohne ſelbſt ausgeführt zu werden, ſo werde ich für dieſen Zweck eine andere, manchen unter Ihnen vielleicht faßlichere Ableitung dieſer Wiſſenſchaft verſuchen.

Zweite Vorleſung.

Ich ſchicke der Entwicklung ſelbſt noch einige allgemeine Bemerkungen voran über das Hören philoſophiſcher Vorträge. Es iſt nichts gewöhnlicher in Betreff philoſophiſcher Vorträge, als über Unverſtändlichkeit klagen zu hören. Es geſchieht dabei manchem Lehrer inſofern Unrecht, als man ſich vorſtellt, die Schuld liege an ſeiner individuellen Unfähigkeit ſich deutlich auszudrücken, es fehle ihm überhaupt nur die Gabe der klaren Auseinanderſetzung, während die Schuld vielmehr eben an der Sache liegt; denn wo die Sache an ſich unverſtändlich, verworren iſt, da würde alle Kunſt des Vortrags ſie nicht verſtändlich machen können. Erſt hätte man ſich alſo um Verſtändlichkeit in der Sache ſelbſt bemühen müſſen, dann hätte ſich die des Vortrags von ſelbſt ergeben. Denn auch hier gilt, was Goethe ſagt:

Es trägt Verſtand und rechter Sinn
Mit wenig Kunſt ſich ſelber vor.

Das Wahre iſt keineswegs von der Art, daß es nur mit unnatürlichen Anſtrengungen ſich finden, oder mit unnatürlichen Worten und Formeln ſich ausſprechen ließe. Die meiſten verderben ſich gleich den erſten Eintritt in die Philoſophie durch die unnatürliche Spannung, die ſie für die rechte Stimmung halten, ſich ihr zu nähern. Es iſt manchen mit der Philoſophie gegangen, wie Menſchen, die lange Zeit bloß mit ihres Gleichen zu leben gewohnt waren, und wenn ſie nun mit Höheren umgehen oder vor einem ſogenannten Großen dieſer Erde erſcheinen ſollen, ſich linkiſch, ungeſchickt und unnatürlich benehmen; ja man glaubt, in der Philoſophie gehöre ein ſolches Benehmen ſo ſehr zur Sache, daß man zuletzt den Grad wiſſenſchaftlicher Meiſterſchaft nach dem Grad der widernatürlichen Verzerrungen und Verrenkungen beurtheilt, in die eine Philoſophie verfällt. Im Gegentheil aber darf man ſich davon überzeugt halten, daß alles, was nur auf verdrehte und verſchrobene Weiſe ſich ausdrücken läßt, ſchon darum nicht das Wahre und Rechte ſeyn kann. Das Wahre iſt leicht, ſagt ein Alter; nicht daß es uns ohne Bemühung zufiele, denn eben dieſes Leichte und Einfache zu finden, iſt das Schwerſte, und viele ſind gerade nur darum ſchwer zu verſtehen, weil ſie eben dieſes Einfache nicht gefunden. Die meiſten ſtellen ſich vor, das Wahre müſſe ſchwer ſeyn, um das Wahre zu ſeyn; aber wenn das Wahre gefunden iſt, hat es immer etwas von dem Ei des Columbus an ſich. Ein vollendetes Kunſtwerk, ein Gemälde von Raphael ſieht wie ein mühelos, wie ein von ſelbſt entſtandenes aus, und jeder meint, es könne gar nicht anders ſeyn, aber nur der Künſtler weiß, wie viel er hinwegwerfen mußte, um zu dieſem Punkt einleuchtender Klarheit und Verſtändlichkeit zu gelangen. Der Unterſchied zwiſchen dem bloßen Schnörkler und dem eigentlichen Künſtler beſteht eben darin, daß der erſte in den bloßen Zugängen zur Kunſt und Wiſſenſchaft ſtecken bleibt, ohne je an die Sache zu kommen, der andere über dieſe hinaus zur Freiheit gelangt, mit freier Kunſt waltet. Faſſen Sie Muth zur Philoſophie; es iſt in der Philoſophie nicht um eine Anſicht zu thun, die dem menſchlichen Geiſte wie eine Bürde, wie ein ſchweres Joch auferlegt würde; ihre Laſt muß leicht, ihr Joch ſanft ſeyn. Platon zerkreuzigt ſich nicht, wie mancher neuere Philoſoph; von Platon kann man ſagen, was von Orpheus geſagt worden, daß er durch die bloßen Töne ſeiner Muſik Felſen bewegt und die wildeſten Ungeheuer in der Philoſophie bezähmt hat.

Alſo nach objektiver Verſtändlichkeit, nach Klarheit in der Sache muß man zuerſt ſtreben; denn die ſubjektive Verſtändlichkeit läßt allerdings ſehr verſchiedene Grade zu, und wenn das Wahre nur das an ſich Verſtändliche ſeyn kann, folgt nicht umgekehrt, daß das Verſtändliche ſchon darum, weil es dieß iſt, das Wahre ſey. Denn das Gemeine, Alltägliche iſt freilich das jedem Verſtändliche, und es gibt eine Deutlichkeit in der Philoſophie, die vielmehr den Anfänger und gerade die beſſeren Köpfe zur Verzweiflung bringt, wie ich von einem weiß, dem ein wohlmeinender Lehrer, als er glaubte, es ſey nun Zeit, daß er ſich auch mit Philoſophie beſchäftige, ein Hauptbuch der damaligen Popular-Philoſophie, Feders Logik und Metaphyſik, in die Hände gab, ein Buch, das ihn mit der tiefſten Betrübniß erfüllte, weil er es nicht zu verſtehen glaubte, denn, was er davon verſtand, ſchien ihm zu trivial, als daß er es für den wirklichen Inhalt des Buches halten konnte, und wegen der zu großen Deutlichkeit des Buches gab er es auf je etwas von Philoſophie zu begreifen. Als ihm aber derſelbe Lehrer ſpäter die Leibnizſchen Aphorismen, die unter dem Namen Theses in gratiam principis Eugenii bekannt ſind (für den berühmten Herzog Eugen von Savoyen geſchrieben, und die Grundſätze der Monadologie enthaltend), in die Hand gab, da faßte er wieder Muth, und glaubte von der Philoſophie doch vielleicht noch etwas verſtehen zu können. Es läßt ſich auch nicht eben ein allgemeines Maß von Verſtändlichkeit angeben, das jedem gerecht wäre, und diejenigen, die bei einer verdrehten, erzwungenen Art die Philoſophie zu behandeln hergekommen ſind, finden alsdann gerade das Einfache, Nichtverdrehte ſchwer; ungefähr ſo, wie jemand, der den ganzen Tag in einem Tretrade gegangen wäre, am Abend dieſes Tages nicht mehr in die gewöhnliche, natürliche Bewegung ſich finden könnte. Man müßte ſolche Verwöhnte behandeln können, wie Sokrates die Schüler, die ihm aus den Schulen der Sophiſten und Eleaten zukamen, die er mit leichten Fragen gleichſam auf ſchmale Koſt ſetzend, erſt wieder an das Einfache und Geſunde zu gewöhnen ſuchte. Aber für eine ſolche Behandlung iſt freilich in der Einrichtung unſeres Univerſitäts-Unterrichtes noch nicht geſorgt.

Wenn die Philoſophie im Allgemeinen im Rufe einer gewiſſen Unverſtändlichkeit ſteht, ſo iſt vielleicht deſto wichtiger, auch auf die gewöhnlichen Unterſtützungs- und Erleichterungsmittel Rückſicht zu nehmen, deren man ſich bedient, um einen Vortrag ſich verſtändlicher zu machen. Ich will auch hierüber Einiges ſagen.

Zu den Unterſtützungsmitteln eines mündlichen Vortrages werden vorzüglich Lehrbücher gerechnet, fremde oder ſelbſtgeſchriebene, die der Vortragende zu Grunde legt, die er commentirt und erklärt. Nun kann ich meinen Vorträgen, wenigſtens dem gegenwärtigen, kein fremdes Lehrbuch zu Grunde legen, ebenſowenig ein eignes, auch iſt der Inhalt gerade dieſer Vorträge eben nicht für die Form eines gewöhnlichen Lehrbuchs geeignet; er beſteht nicht in einer Folge von fertigen, einzeln aufzuſtellenden Lehrſätzen, ſeine Reſultate erzeugen ſich zwar in ſtetiger, aber doch durchaus freier, lebendiger Fortſchreitung und Bewegung, deren Momente ſich nicht im Gedächtniſſe, ſondern nur im Geiſte feſthalten laſſen. Es müßten alſo die ganzen Vorträge, ſoweit ſie rein wiſſenſchaftlich ſind, gedruckt werden; dieß wird nun wohl auch geſchehen; und ich muß es meinen Herren Zuhörern überlaſſen, ob ſie nach dieſer Erklärung noch des andern gewöhnlichen Mittels ſich bedienen wollen, oder es vielleicht für überflüſſig finden: ich meine das ſo allgemein gebräuchliche Nachſchreiben, welches man eben damit beſonders rechtfertigt, daß es in den Stand ſetze, bei jedem Punkte nach Bedürfniß zu verweilen, und ſich die ganze Folge der Momente immer wieder zurückzurufen. Aus dieſem Grunde, weil es allerdings an einem Lehrbuche fehlt, und gegen das Nachſchreiben in dieſem Sinne, beſonders wenn es wirklich zur Wiederholung kommt, und die ganze Arbeit nicht im bloßen Nachſchreiben beſteht, habe ich nichts eingewendet, ſondern es nachgeſehen. Denn übrigens kann ich nicht leugnen, daß ich das Nachſchreiben philoſophiſcher Vorträge immer nur mit Beſchränkung, nur ſehr bedingungsweiſe habe billigen können, nicht wegen des Mißbrauchs, den ich erſt hier erfahren ſollte, ſo wie, wie weit, was den Schutz betrifft, den Kunſt und Wiſſenſchaft zu erwarten haben, die Wiſſenſchaft noch gegen die Kunſt zurückſteht. Denn wenn in dieſer Metropole deutſcher Bildung, wie ich Berlin mit Ueberzeugung genannt habe, auf einem öffentlichen Platze ein plaſtiſches Kunſtwerk aufgeſtellt würde, ſo würde ſich in der Klaſſe des unterſten Pöbels kein Individuum finden, das im Stande wäre, dieſes Kunſtwerk unmittelbar nach der Aufſtellung zu verſtümmeln, zu beſchmutzen, oder mit Koth zu bewerfen; ſo weit iſt die allgemeine Bildung längſt durchgedrungen, und es bedürfte nicht der Geſetze, nicht der vorauszuſehenden allgemeinen Entrüſtung, um ſolchen Frevel abzuhalten. Wenn aber ein wiſſenſchaftliches Kunſtwerk in öffentlichen Vorträgen entfaltet worden, da, ſcheint es, hat eine ſchmutzige und bettelhafte Buchmacherei, die es verſtümmelt und beſudelt, weder eine Manifeſtation des Unwillens noch ſelbſt die Anwendung beſtehender Geſetze zu fürchten. Doch, wie geſagt, nicht wegen möglichen Mißbrauchs dieſer Art, ſondern ganz unabhängig davon, hat mir das Nachſchreiben philoſophiſcher Vorträge, wenigſtens für ſich allein, immer ein zweideutiges Mittel geſchienen, ſich des Verſtändniſſes einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung zu verſichern. Bei bloß mechaniſchem Nachſchreiben iſt immer zu beſorgen, daß, während man nur darauf denkt, das Wort des Lehrers aufzufaſſen, darüber der Zuſammenhang der Gedanken ſelbſt verloren geht, den man auch nachher aus einem fehlerhaft nachgeſchriebenen Hefte umſonſt wieder herzuſtellen ſich bemüht. Der bekannte griechiſche Philoſoph Antiſthenes, ein Haupt der kyniſchen Schule, wurde einſt von einem Schüler gefragt, was er nöthig habe, um deſſen Lehrſtunden zu beſuchen. Der Philoſoph antwortete ihm: er bedürfe eines *βιβλαρίου καινοῦ*, eines *γραφείου καινοῦ* und eines *πίνακος καινοῦ* — eines neuen Büchleins (wahrſcheinlich für die Reinſchrift), eines neuen Griffels und eines neuen Täfleins (wahrſcheinlich zum Nachſchreiben), ſo konnten nämlich die Worte verſtanden werden, und der Schüler, wenn man ihn ſich wie den im Fauſt denkt, mochte im Augenblicke ganz zufrieden ſeyn, aus dem Munde des Philoſophen die eigne Meinung beſtätigt zu hören, daß es zum Verſtändniß eines philoſophiſchen Vortrags vor allem eines neuen Griffels und Täfleins bedürfe. Aber der ernſte Kyniker war ein Schalk wie Mephiſtopheles, und verſtand ſich trotz eines Franzoſen auf's Calembourgmachen; denn wenn man das Wort *καινοῦ* als zwei Wörter nahm, ſo ſagte er dem Schüler: er brauche ein Büchlein und Verſtand, einen Griffel und Verſtand, ein Täflein und Verſtand, d. h. im Grunde nur Verſtand, auf alles andere komme es nicht an, die Hauptſache ſey das eigne ſelbſtthätige Denken, der eigne Verſtand, den man brauchen müſſe. Die Rede war wie die des bekannten Generals Montecuculi, der dem Kaiſer auf die Frage, was zum Kriege nöthig ſey, antwortete: Dreierlei ſey nöthig, erſtens Geld, zweitens Geld, drittens Geld. — Derſelbe Antiſthenes antwortete einem Zuhörer, der ihm klagte, daß er die Hefte ſeiner Vorträge verloren habe: Du hätteſt ſie in deine Seele, nicht auf Blätter ſchreiben ſollen. — Das fruchtbringendſte Nachſchreiben möchte ſeyn, wenn man mit Auswahl und Unterſcheidung nur die weſentlichen Punkte und vorzüglich die Uebergänge, die Verbindungsglieder der Unterſuchung ſich bemerkt, und dann nach dieſem Auszug — dieſer Skiagraphie — das Ganze ſelbſt wieder auszuarbeiten und herzuſtellen ſucht, wozu die Möglichkeit dießmal inſofern gegeben iſt, als zwiſchen jeder Vorleſung ein Tag frei bleibt. (Ich habe gefunden, daß bei dieſer Einrichtung für das Verſtändniß philoſophiſcher Vorträge mehr herauskömmt, als bei ununterbrochen folgenden Vorleſungen, welche die Maſſe des Gehörten nicht zu bewältigen erlauben). Sucht man auf dieſe Weiſe ſich den ganzen Vortrag wiederherzuſtellen, ſo wird dieß ein ſelbſtgewonnener Inhalt, und dieſe Bemühung wird wieder vortheilhaft auf ein urtheilvolleres und ſchärferes Auffaſſen des Vortrags zurückwirken; denn ſo lernt jeder mehr auf das achten, was in der fortſchreitenden Entwicklung den Zuſammenhang vermittelt, auf die Gelenke der Unterſuchung. Noch beſſer, wenn mehrere zuſammen dieß thun, einer dem andern hilft, den andern ergänzt, und wo durch ein ſolches Zuſammenwirken das Ganze erſt wieder erzeugt wird. Dadurch erſt wird es ſich jedem beleben, und der durch gemeinſame Bemühung gewonnene, im gemeinſamen Beſprechen tiefer durchdrungene Inhalt wird zugleich das Band einer *wahren*, geiſtigen Freundſchaft werden. Denn das iſt der größte Reiz des akademiſchen Lebens, oder ſollte es wenigſtens ſeyn — dieſes Zuſammenſeyn mit andern, die für Einen gemeinſamen Zweck ſo vereinigt ſind, wie in der Folge des Lebens Menſchen nicht leicht wieder vereinigt ſeyn können.

Um eine hohe Schule ſteht es erſt dann gut, wenn viele, wenn wenigſtens alle Beſſeren und Begabteren ſich über das, was in der Wiſſenſchaft vor allem ſuchens- und wünſchenswerth iſt, verſtehen, und ſo eine Art von wiſſenſchaftlichem Gemeingeiſt, überhaupt eine charaktervolle Jugend ſich bildet, die nicht ungewiß ſchwankt, ſondern mit Entſchiedenheit vom Gemeinen, in welcher Form auch es ſich darſtellen mag, ſich abgewendet hat. Es gibt unter Erwachſenen genug von der Art, welche Dr. Luther Windſaher nennt, die nach allen Seiten den Mantel rücken, um zu erfahren, wo der Wind herweht, und die nach Luthers Worten erſt zuſehen wollen, ob Chriſtus oder Belial Recht behalte. Der Jugend ziemt es zu dem Rechten, das ſie als ſolches erkannt, zu ſtehen, das beſſere Gefühl in nichts zu verleugnen. Das größte Talent ſelbſt wird erſt durch Charakter geadelt; ein Charakter bildet ſich aber nur im Kampfe und Gegenkampf, bei übrigens gemeinſchaftlichem Streben nach Einem Ziel. Dieſe Wechſel-Erregung und -Begeiſterung für die Wiſſenſchaft erſt iſt die wahre Würze des akademiſchen Lebens, ohne welche alle andere Freude deſſelben bald ſchaal wird. Wenn das deutſche akademiſche Leben für viele in der Erinnerung einen dauernden Werth behält, wenn das Geſicht der Älteſten Männer ſich noch erheitert bei dem Andenken an die Univerſität und das Leben auf derſelben, ſo iſt dieß gewiß nicht wegen der Erinnerung an ſinnliche Vergnügungen, ſondern vorzugsweiſe wegen des mit jenem Andenken verbundenen Bewußtſeyns eines gemeinſchaftlichen, mannhaften Strebens für geiſtige Ausbildung und höhere Wiſſenſchaft. Derjenige hat das akademiſche Leben nicht genoſſen, dem es nicht in inniger Verbindung mit Gleichgeſinnten, im gemeinſchaftlichen Bemühen um Ueberzeugung und Licht in den wichtigſten Dingen verfloſſen iſt.

Es ſteht edler Jugend ſo wohl an, nach dem Sonnenſchein ſorgen-, auch wohl gedankenloſer Fröhlichkeit, zu der ſie gewiſſermaßen noch berechtigt iſt, auch die dunkeln Schatten des Ernſtes zu ſuchen, und es iſt weſentlich, daß dieſer Ernſt ſich nicht in der Art und im Gegenſtande vergreiſe. Derjenige iſt kein Freund der Jugend, der ſie mit dem Gram und der Sorge um den Weltlauf oder dem Gang der

Staatsverwaltung zu erfüllen ſucht, während ſie die Kraft leitender Geſinnungen und Ueberzeugungen erſt zu gewinnen hat. Ebenſo iſt es meiſt nur ein Mißbrauch für fremde Zwecke und eigne Hohlheit dazu, die Jugend, wie man ſagt, zu Manifeſtationen für die Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, ich ſage ein Mißbrauch für fremde Zwecke, ſolange man zweifelhaft ſeyn kann, wie weit eben diejenigen, welche das Wort Denkfreiheit im Munde führen, ſelbſt die Denkfreiheit zuzugeben geſonnen ſind, die ſie eigentlich doch vorzüglich nur für ihre eignen zufälligen Meinungen in Anſpruch nehmen, während ſie andere und entgegengeſetzte Anſichten auf jede Weiſe, die in ihrer Macht ſteht, zu verfolgen ſich berechtigt halten, und was die Lehrfreiheit betrifft, ſolange die, welche davon reden, es etwa ganz in der Ordnung finden, daß jemand ſich von einer Kirche anſtellen und ernähren laſſe, deren Grundlage er heimlich durch ſeine Vorträge zu untergraben ſucht, aber dennoch ſelbſt keine unbeſchränkte Lehrfreiheit zugeben, da ſie z. B. einem Lehrer der Theologie bei einer proteſtantiſchen Facultät, der mit Geiſt und Feuer, wie es ja wohl möglich wäre, etwa die Nothwendigkeit eines ſichtbaren Oberhaupts der Kirche, eines oberſten und unfehlbaren Richters in Glaubensſachen, und andere Grundſätze der römiſchen Kirche behaupten und aufſtellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit ſchwerlich geſtatten würden. Daß Denken und Forſchen unbeſchränkt, daß die Wiſſenſchaft, daß auch (wenigſtens innerhalb der Schranken des Schicklichen und Geziemenden) das Lehren frei ſeyn müſſe, dieß verſteht ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß ſolche Gemeinplätze faſt nur die Abſicht haben können, auf eine ungefährliche Weiſe zu *verſtehen* zu geben, daß hier oder dort die Denk- oder Lehrfreiheit gefährdet ſey, und ſo wohlfeilen Kaufs zum Ruhm beſonderer Freimüthigkeit zu gelangen. Allerdings ſoll auch die Jugend für das unſchätzbare und von Deutſchland theuer erkaufte Gut — möge der Himmel und der gute Sinn unſerer Fürſten geben, daß dieß Gut durch den ungeſchickten Gebrauch nie verloren gehe! — begeiſtert werden, aber gewiß nur, damit ſie um ſo eifriger ſtrebe, ſich diejenige geiſtige und wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit zu erwerben, die nöthig iſt, von dieſer Freiheit einen würdigen Gebrauch zu machen, und dasjenige hervorzubringen, wegen deſſen es der Mühe werth war jene Freiheit zu erobern; denn für das Alltägliche und Triviale bedarf es keiner Denkfreiheit. Eine totale Umkehrung menſchlicher Weltanſicht, wie ſie mit dem copernikaniſchen Weltſyſtem gegeben war, konnte die geiſtigen Gewalthaber einer früheren Zeit veranlaſſen, einen Galilei einzukerkern und zum Widerruf zu zwingen. Eine Welt vollkommen ausgebildeter und organiſirter Thiere, die ſich dem menſchlichen Auge erſt mittelſt ungeheurer Vergrößerungen aufſchließt, Ehrenbergs Entdeckung, hätte einer früheren beſchränkten Zeit unheimlich und gefährlich erſcheinen können, als ob es dabei nicht mit rechten Dingen zugehe. Das ſind Entdeckungen, durch die das menſchliche Denken befreit, erweitert und wirklich auf eine höhere Stufe geſtellt wird. Aber ob bei einem lateiniſchen Schriftſteller declarabat oder declamabat zu leſen, davon empfindet die Welt nichts; ob man die Deduktion der Kategorien, wie es ſeit Ariſtoteles bis auf die letzte Zeit gebräuchlich war, und was ſeinen guten Grund hatte, mit der Kategorie der Quantität, oder denen der Qualität anfangen ſolle, wie es einer neueren Logik beliebt hat, vielleicht nur weil ſie mit der Quantität nicht anzufangen wußte, das iſt vielleicht für die Schule nicht ganz unwichtig, aber in der Welt wird dadurch nicht das Geringſte verändert. Uebrigens muß man billig ſeyn und dem Gemeinweſen zugeſtehen, gegen die Reſultate des Denkens und namentlich der Philoſophie wenigſtens nicht völlig gleichgültig zu ſeyn. Denn wenn es je möglich wäre, daß eine Doktrin die Oberhand bekäme, nach welcher das Beſte und Klügſte für den Menſchen übrigbleibende Eſſen, Trinken und anderes der Art wäre, eine Doktrin, nach welcher überhaupt aus den menſchlichen Ueberzeugungen alles Metaphyſiſche hinweggenommen würde, wenn es je möglich wäre, daß eine ſolche aufkäme — was ich jedoch ſo wenig für möglich halte, als daß das Affengeſchlecht über das der Menſchen Herr werde, oder die Menſchen wie immer von der Oberfläche der Erde verſchwänden, und alsdann die Affen Herren der Welt würden — aber geſetzt, es könnte eine ſolche Lehre aufkommen, dann allerdings hätte der Staat nichts anderes zu thun, als mit ſtumpfer

Reſignation ſeinem Untergange entgegen-, gleichſam mit untergeſchlagenen Armen zuzuſehen.

Der ganze Bau menſchlicher Dinge iſt jenem Bilde vergleichbar, das der König von Babylon im Traume ſah: deſſen Haupt war von ſeinem Golde, ſeine Bruſt und Arme waren von Silber, ſein Bauch und ſeine Lenden von Erz, ſeine Schenkel von Eiſen, aber ſeine Füße theils Eiſen, theils Thon; da aber die Füße zermalmet wurden, da wurden miteinander zermalmet Eiſen, Thon, Erz, Silber und Gold, und wurden wie Spreu auf der Sommertenne, und der Wind verwehete ſie, daß man ſie nirgends mehr finden konnte. Könnte man je aus dem Staate und öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphyſik iſt: ſie würde auf gleiche Weiſe zuſammenbrechen. Wahre Metaphyſik iſt die Ehre, iſt die Tugend, wahre Metaphyſik iſt nicht nur Religion, ſondern auch die Ehrfurcht vor dem Geſetz und die Liebe zum Vaterland. Was würde das Ende und Reſultat einer Philoſophie, wie die oben bezeichnete ſeyn (wenn man anders etwas der Art Philoſophie nennen kann)? Antwort: die Moral Fallſtaffs in dem bekannten Monolog vor Anfang der Schlacht: „Die Ehre ſpornt mich vorzugehen. Ja, wenn mich aber die Ehre beim Vordringen zu Tode ſpornt, wie dann? Kann mir Ehre ein Bein erſetzen? Nein. Oder einen Arm? Nein. Oder den Schmerz einer Wunde ſtillen? Nein. Ehre verſteht ſich alſo nicht auf Chirurgie? Nein. Was iſt Ehre? Ein Wort. Was iſt ein Wort? Luft. Alſo Ehre iſt Luft. Wer hat ſie? Der im Gefecht ſtarb. Fühlt er ſie? Nein. Hört er ſie? Nein. Sie iſt alſo nicht fühlbar? Für den Todten nicht. Aber lebt ſie vielleicht mit den Lebenden? Nein. Warum nicht? Die Verläumdung gibt es nicht zu. Ich mag ſie alſo nicht. Ehre iſt ein bloßer Leichenſtein, und ſo endigt mein Katechismus.“ Mit ſolcher Fallſtaffsmoral müßte auch der Katechismus jener Doktrin enden, wenn aus der Welt und dem Glauben der Menſchen erſt alles Metaphyſiſche hinweggenommen wäre. Mit Mathematik, Phyſik, Naturgeſchichte (ich verehre dieſe Wiſſenſchaften hoch), mit Poeſie und Kunſt ſelbſt laſſen ſich die menſchlichen Dinge nicht regieren. Den wahren Verſtand der Welt gibt eben die rechte

Metaphyſik, welche nur darum von jeher die königliche Wiſſenſchaft genannt worden. Gerade aus dem Grunde, aus welchem von manchen die Univerſitäten getadelt werden, weil ſie den Jüngling in zu großer Abſonderung von der Welt halten, als ob er dieſer nicht gerade bedürfte, damit ihm die ruhige und ungeſtörte Entwicklung und Ausbildung ſeiner geiſtigen Kraft bewahrt werde, ſind unſere Univerſitäten wohl berechnete, erhaltenswerthe, ruhmwürdige Anſtalten. In den Weiheſtunden dieſer glücklichen Zeit werden die großen Entſchlüſſe gefaßt, die Ideen empfangen, die nachher in die Wirklichkeit hervortreten ſollen: hier muß jeder die Aufgabe ſeines Lebens finden und erkennen. Glaube keiner, daß in der Folge ihm etwas entſtehen könne, wozu er nicht hier ſchon den Grund gelegt, oder daß ihm irgend ein Werk, das er das Werk ſeines Lebens nennen möchte, gelingen könne, das nicht hier wenigſtens ſchon als Ahndung vor ſeiner Seele geſtanden. Selbſt Träume der Jugend — blieben ſie auch Träume — ſind nicht ohne Bedeutung, wenn ſie für das künftige Leben dem Gemeinen unzugänglich machen, wenn man auf ſie anwenden kann, was Schiller dem unglücklichen Don Carlos ſagen läßt:

> Sagen Sie
> Ihm, daß er für die Träume ſeiner Jugend
> Soll Achtung haben, wenn er Mann ſeyn wird;
> Nicht öffnen ſoll dem tödtenden Inſekte
> Gerühmter beſſerer Vernunft das Herz
> Der zarten Götterblume — daß er nicht
> Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
> Begeiſterung, die Himmels-Tochter, läſtert.

Das möge denn auch für Ihre Zukunft gelten. Wundern Sie ſich nicht, wenn ich in dieſem Halbjahr perſönlicher zu Ihnen ſpreche, als in einem früheren, das kommt daher, daß mein Hierbleiben entſchieden iſt. Damit habe ich die Pflicht übernommen, Ihnen nicht bloß Lehrer, ſondern auch Freund und Rather zu ſeyn, ſo viel ich es vermag: mein Beruf dazu liegt ebenſowohl in der Wiſſenſchaft, die ich lehre, der einzigen, den ganzen Menſchen von Grund aus ergreifenden, der Philoſophie, als darin, daß ich, ſo fern auch die Jahre mich von

Ihnen gerückt haben, dennoch einſt gefühlt, wie Sie jetzt fühlen, und auch jetzt noch nicht verlernt habe zu fühlen, wie man in Ihren Jahren fühlt.

Wenn der Zuſtand der geſelligen Verhältniſſe, unter denen die Wiſſenſchaft bei uns exiſtirt, dem Lehrer nicht erlaubt, auf die Weiſe der alten Philoſophen zu lehren, wenn das Verhältniß des Schülers zu dem Lehrer nicht mehr, wenigſtens nicht allgemein, wie zu Sokrates, wie zu Platons Zeiten ein Lebensverhältniß ſeyn kann: ſo möchte man gern wenigſtens verſuchen, ſich einem ſolchen Verhältniß anzunähern, indem man dafür ſorgte, daß die Mittheilung zwiſchen Lehrer und Zuhörer nicht eine einſeitige, ſondern eine wechſelſeitige ſey. Niemand bezweifelt, daß es dem Zuhörer vortheilhaft iſt, wenn er ſich gegen den Lehrer ausſprechen, ihm ſeine Zweifel vortragen, Aufſchlüſſe über das ihm dunkel Gebliebene verlangen, und durch Fragen ſich verſichern kann, ob und inwieweit er den Sinn des Lehrers erfaßt habe. Aber auch dem wohlmeinenden und gewiſſenhaften Lehrer kann es nicht gleichgültig ſeyn, zu wiſſen, ob er verſtanden worden, ja er kann nur dann mit Beruhigung zu einem Folgenden fortgehen, wenn er überzeugt ſeyn darf, daß das Vorhergegangene, von welchem das Folgende abhängt, richtig und vollſtändig aufgefaßt worden. Nicht ſelten wird der Lehrer erſt durch ſeine Zuhörer auf einen Mißverſtand aufmerkſam gemacht, an den er nicht gedacht hatte (denn wer könnte an alle möglichen denken?) und kann mit einem Wort vielleicht einen Irrthum abſchneiden, der auf alles Folgende verdunkelnd und verwirrend eingewirkt hätte. Eine ſolche gegenſeitige Mittheilung habe ich daher früher meiſt durch ein mit den Vorleſungen verbundenes Converſatorium möglich zu machen geſucht, wo jeder Fragen aufwerfen, Zweifel vortragen, auch das Gehörte nach ſeiner Auffaſſung wiederholen konnte, um ſich dieſe beſtätigen oder nach Umſtänden berichtigen und ergänzen zu laſſen. Vielleicht wird ſich in der Folge etwas Aehnliches auch hier einrichten laſſen; einſtweilen möge es damit wie im vorigen Winter ſeyn, daß jeder, dem etwas dunkel geblieben oder der einen Zweifel hegt, den er ſich nicht auflöſen kann, ſich deßhalb ſchriftlich an mich wende durch ein unterzeichnetes, entweder aufs Katheder gelegtes oder in meine Wohnung geſchicktes Blatt. Was auf ſolche Weiſe mir zukommt, werde ich jederzeit entweder auf der Stelle, wenn der Zuſammenhang nicht zu ſehr darunter leidet, oder an der gelegenen Stelle beantworten. Ich ſetze voraus, daß ſich unter meinen Zuhörern keiner befindet, der hiernach glauben könnte, er wäre nur hier, um Einwürfe zu machen, nicht aber, um vor allem zu lernen. Ich ſetze einfältiglich, und wie ſich geziemt, voraus, es ſey keiner hier, der nicht die wirkliche, redliche Abſicht habe, von mir — es ſey viel oder wenig — aber jedenfalls zu lernen. Glaubt einer die Sachen, von denen hier die Rede iſt, beſſer zu verſtehen als ich, ſo laſſe er's mich wiſſen, damit ich ſo ſchnell als möglich ſuche, von ihm zu lernen. Der Natur der Sache nach kann von Fragen, Bedenken, Einwürfen erſt die Rede ſeyn, wenn eine Sache ganz durchgeſprochen, der Lehrer ſich vollſtändig über ſie erklärt hat. Es gibt Menſchen, die keine Erziehung haben, die, ſowie ſie etwas für ſie Unerhörtes vernehmen, ein Jucken empfinden, Einwendungen zu machen. Etwas der Art will ich freilich nicht befördern, bin aber auch überzeugt, daß ich es nicht zu beſorgen haben werde. Bis zu einem gewiſſen Punkt muß das pythagoriſche Stillſchweigen einem jeden Schüler Geſetz ſeyn, ſo lange, bis die Sache völlig erſchöpft iſt.

Ich habe die verſchiedenen Unterſtützungs-Mittel eines mündlichen Vortrags durchgegangen, Lehrbücher, Nachſchreiben, Wechſel-Mittheilung zwiſchen Lehrer und Schüler. Ich will jetzt noch eines erwähnen, das nach Umſtänden eines der mächtigſten Unterſtützungs-Mittel beim Studium jeder Wiſſenſchaft, und alſo auch für das Verſtehen eines philoſophiſchen Vortrags ſeyn kann, ich meine die Lektüre, das Studium der Hauptwerke, die in jeder Wiſſenſchaft geſchrieben ſind, und ein bedeutendes Moment in der Fortſchreitung oder Fortbildung derſelben bezeichnen.

Ich habe ſchon, indem ich von Hauptwerken ſprach, hinlänglich angedeutet, daß ich Tageslektüre für wiſſenſchaftliche Studien nicht förderlich halte — ſo wenig als das Geſchwätz des Tages, das heute gehört wird und morgen vergeſſen iſt, ohne eine Spur in unſerem

Innern zurückzulaſſen. Aber auch zwiſchen übrigens ernſten und wiſſenſchaftlichen Werken iſt noch ein Unterſchied, nicht alle ſind auf gleiche Weiſe aus der Quelle gefloſſen, nicht alle gleich urſprünglich. Wenn man dieſer ſecundären Werke nicht etwa zum Verſtändniß der höheren ſchlechthin benöthigt iſt, ſo wird man wohl thun, ſich ausſchließlich an die urſprünglichen zu halten und dieſen deſto mehr Zeit und Anſtrengung zu widmen. Ein einziger Dialog des Platon, wie der Sophiſt, der Philebus, bis auf den Grund und in der ganzen Tiefe erſchöpft, wird gewiß jedem ein weit bedeutenderes Reſultat gewähren, als ein ganzes Heer von Commentaren. Aus den eigentlichen Originalwerken kommt uns zugleich immer ein eigenthümlich belebender Geiſt entgegen, der unſere eignen produktiven Kräfte ſtärkend anregt, während ſie bei anderen einſchlafen.

Auch in moraliſcher Hinſicht iſt es bei weitem weniger, als man denkt, gleichgültig, was man liest. Es ſteht im Leben nicht immer in unſerer Gewalt, wem wir einen Eingang in unſer Inneres verſtatten wollen; deſto genauer ſollte man es mit der Lektüre nehmen, um ſich frühe ſchon an das Ewige, Bleibende, Dauernde zu gewöhnen, und verachten zu lernen, was nur von geſtern iſt und morgen nicht mehr ſeyn wird.

Soll ich nun bezeichnen, was in Bezug auf den zunächſt folgenden Vortrag oder auf das Studium der Philoſophie überhaupt vor allem empfehlenswerth iſt, ſo wird es unvermeidlich ſeyn, noch beſtimmter als früher folgendes auszuſprechen.

Noch immer ſeit der großen durch Kant eingeleiteten Bewegung iſt es nicht um dieſe oder jene Philoſophie, es iſt um die Philoſophie ſelbſt zu thun, wie bei Kants Kritik es ſich um dieſe handelte. De capite dimicatur, es geht um die Hauptſache, nämlich eben um die Philoſophie ſelbſt. Es muß freilich ſolchen, die durch zufällige Umſtände vielleicht ſich ermuthigt wähnen konnten, es ſey die Zeit gekommen, wo ihre Leerheit, die abſolute Negation alles Metaphyſiſchen in der Wiſſenſchaft und der Menſchheit ſich nur auf den Thron ſetzen darf, es muß ſolchen ſehr ungelegen ſeyn zu hören, daß man noch einmal auf die Fundamentaluntersuchungen — hiſtoriſch zu ſprechen bis auf Kant — zurückzugehen habe. Sie werden daher alles aufbieten, dieſes Unternehmen, da ſie es nicht hindern können, wenigſtens zu verdächtigen, und werden z. B. vorzuſpiegeln ſuchen, es ſey dabei bloß um Religion zu thun — der Streit ſey ein religiöſer — man wolle nur die Religion im alten Sinne, insbeſondere nur poſitive Religion herſtellen u. ſ. w., denn damit glaubt man jedes Streben ſchon hinlänglich verrufen. Aber ſo iſt es nicht. Es handelt ſich, und zwar ſehr ernſtlich, noch einmal — möge es das letzte Mal ſeyn! — um die Bedeutung der Philoſophie ſelbſt.

Wir geben vorläufig gar keine beſtimmte Philoſophie zu, weder eine religiöſe, noch eine die ſich rühmt die irreligiöſe zu ſeyn. Wir laſſen beide dahingeſtellt, denn über das Abgeleitete kann man nicht reden, ehe man der Hauptſache, hier alſo der Philoſophie ſelbſt, gewiß iſt. Seit Kants Kritik der reinen Vernunft war die Philoſophie in einem fortſchreitenden Werden, und ſie iſt vielleicht gerade jetzt in einer letzten Kriſis begriffen. Läßt ſich auch ſchon das nothwendige Reſultat dieſer Kriſis einſehen, ſo kann man es doch, vorerſt wenigſtens, und ſolange dieſes Reſultat nicht zu allgemeiner Anerkennung gebracht iſt, nicht unabhängig von dem geſchichtlichen Proceß darſtellen, deſſen Ende es iſt, d. h. wir ſind genöthigt, den ganzen Weg der Philoſophie von Kant bis jetzt zu durchſchreiten. Denn die Meinung, als könnte irgend etwas aufgeſtellt werden, das ſich ganz vom Zuſammenhange mit Kant losreiße, muß ich aufs beſtimmteſte widerſprechen. Dieß würde ſchon allein auch der Erfolg zeigen, indem alles was dieſen Zuſammenhang aufzuheben, ſich außer dieſem aufzubauen verſucht hat, wenn auch viele Mühe und viel Scharfſinn darauf verwendet worden, kaum in beſchränkten Kreiſen einige, aber durchaus keine allgemeine Beachtung ſich zu erwerben wußte. Ich nenne als Beiſpiel nur, was man die Herbartiſche Philoſophie nennt[1].

Die eben im Werden, wenn auch im letzten Stadium ihres Werdens, in der Ausarbeitung ihres letzten Reſultates begriffene Philoſophie läßt ſich vorerſt wenigſtens auf lehrreiche unterrichtende und allgemein überzeugende Weiſe nicht darſtellen, ohne auf Kant zurückzugehen. Soll ich daher für den Anfang dieſes Vortrages irgend ein Studium empfehlen, ſo wüßte ich nichts Belehrenderes und Wirkſameres als das Studium dieſer Kantſchen Kritik der reinen Vernunft, mit der um ſo mehr der Anfang zu machen iſt, als ſie zugleich für den größten Theil des jetzigen philoſophiſchen Sprachgebrauchs die eigentliche Quelle iſt. Wer aus der Philoſophie ſein beſonderes Studium macht, hat noch immer mit Kant anzufangen. Nicht alle ſind in dieſem Falle, aber auch diejenigen, welche der Philoſophie nur einen Theil ihrer Zeit zuwenden, ſollten wenigſtens nicht unterlaſſen, den kurzen, aber bündigen, noch von Kant ſelbſt gebilligten Auszug der Kritik der reinen Vernunft zu ſtudiren, deſſen Urheber, Johannes Schulze, noch Erläuterungen dazu geſchrieben hat.

---

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 283, Anm. 1.

Ich bin nun wieder auf den Punkt zurückgekommen, den ich zum voraus als Anfang unſerer eignen Entwicklung bezeichnet habe, auf Kant.

Dritte Vorleſung.

Kant ſelbſt ſetzt die alte Metaphyſik voraus, ſeine Kritik bezieht ſich unmittelbar auf dieſe. Auch wir werden alſo von dieſer auszugehen haben. Sie ſelbſt ſtammt von der Scholaſtik, welche das ganze Mittelalter hindurch im Allgemeinen die herrſchende Philoſophie war. Die Differenzen, welche innerhalb der Scholaſtik ſelbſt ſtatthatten, waren keine weſentlichen Differenzen, durch die ſich der Standpunkt verändert hätte. Seit dem Sturz der Scholaſtik iſt ein ſo lang dauernder Friede in der Philoſophie nicht wieder erreicht. Die eigentliche Philoſophie, die höchſte philoſophiſche Wiſſenſchaft war der Scholaſtik die Metaphyſik, ein Wort, deſſen Urſprung inſofern zweifelhaft, als ungewiß iſt, ob der Titel, den das jetzt Metaphyſik genannte Buch des Ariſtoteles trägt, vom Urheber ſelbſt ſich herſchreibt. Der wörtlichen Bedeutung nach wäre Metaphyſik die Wiſſenſchaft, welche auf diejenigen Gegenſtände ſich bezieht, die über das bloß Phyſiſche und Natürliche hinausreichen. Inſofern könnte ſie betrachtet werden als die Wiſſenſchaft, die ſich vorzugsweiſe mit Uebernatürlichem und Ueberſinnlichem beſchäftigt. In der That war dieß auch der Hauptgegenſtand der ehemaligen Metaphyſik. Gott an ſich und in ſeinem Verhältniſſe zu der Welt — die Welt ſelbſt, die in ihrer Totalität, als All gedacht, nicht mehr der Gegenſtand einer bloß phyſiſchen Vorſtellung oder Erkenntniß iſt — Anfang und Endabſicht der Welt — der Menſch als das Band zwiſchen der phyſiſchen und einer höheren Welt — Freiheit des menſchlichen Willens —

Unterſchied zwiſchen Gut und Bös, Urſprung dieſes Unterſchieds, Entſtehung des Uebels überhaupt, Geiſtigkeit der menſchlichen Seele, Fortdauer derſelben nach dem Tode — dieß machte allerdings den Hauptinhalt der Metaphyſik aus. Dennoch konnte man die angeführten nicht als ihre ausſchließlichen Gegenſtände betrachten; auch war ſie nicht Hyperphyſik, ſondern Metaphyſik, denn z. B. auch an der ſichtbaren Natur iſt nicht alles Gegenſtand einer bloß phyſiſchen Erforſchung, auch die ſinnliche Natur hat ihre metaphyſiſche Seite. Ferner, wenn auch das abſolut Ueberſinnliche, Gott, das Ziel aller metaphyſiſchen Beſtrebungen war, ſo kam es darauf an, die geiſtigen Mittel einer Erkenntniß dieſes Ueberſinnlichen zu finden. Dieſe nun fand die Metaphyſik in den drei verſchiedenen Arten von Erkenntniß, die daher auch als drei Quellen unſerer Erkenntniß ſich anſehen laſſen, und die man genau kennen muß, um in den Geiſt der alten Metaphyſik einzudringen, denn in der That war ſie nur durch Zuſammenſetzung oder Zuſammennehmung dieſer drei Quellen der menſchlichen Erkenntniß möglich.

Die erſte dieſer Quellen war der Verſtand, intellectus, unter welchem das Vermögen der allgemeinen Begriffe verſtanden wurde, welche angewendet auf die Erfahrung zu allgemeinen Principien werden.

Gleichwie man nämlich beobachten kann, daß im gemeinen wie im wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch gewiſſe Formen des Urtheilens und Schließens gleichſam inſtinktmäßig angewendet werden, und ſich beſtändig wiederholen — Formen, welche, wenn ſie, vom Stoff ihrer Anwendung befreit, in ihrer Reinheit oder Abſtraktion hingeſtellt werden, alsdann zum Inhalt der ſogenannten gemeinen oder formalen Logik werden — ſo war leicht wahrzunehmen, daß allen unſern Urtheilen und Schlüſſen gewiſſe letzte allgemeine Begriffe zum Grunde liegen, ohne welche jedes Denken, nicht bloß das philoſophiſche, unmöglich wäre. Wer keinen Begriff von Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung hätte, könnte über nichts denken. Wenn der Chemiker den Erfahrungsſatz, daß der Hergang des Verbrennens in einer Verbindung des Sauerſtoffs der atmoſphäriſchen Luft mit dem verbrennenden Körper beſtehe, vorzüglich aus der Gewichtszunahme des verbrennenden Körpers, z. B. eines

Metalls im Verbrennen, und der dieſer Zunahme entſprechenden Abnahme des Gewichts der übrig gebliebenen Luft beweiſt, was ſetzt er dabei ſtillſchweigend voraus, ohne vielleicht ſelbſt ſich deſſen bewußt zu ſeyn? Nichts anderes als den Satz, daß die zufällige Erſcheinungsweiſe der Körper wechſeln könne, ohne daß die Subſtanz ſelbſt einer Zu- oder Abnahme unterworfen ſey, d. h. er unterſcheidet wenigſtens die Subſtanz der Körper von ihren Accidenzen — alſo er unterſcheidet Subſtanz und Accidens überhaupt. Ebenſo wenn irgend eine neue Erſcheinung die Aufmerkſamkeit des Naturforſchers erregt, und er die Urſache dieſer Erſcheinung zu ſuchen ſich aufgefordert fühlt, ſo ſetzt er hiemit, ohne ſich weiter deßhalb zu rechtfertigen, als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes den Begriff der Wirkung und Urſache ſo wie das Geſetz voraus, daß keine Wirkung in der Natur ohne eine beſtimmende Urſache möglich ſey. Weil in Folge dieſer allgemeinen Begriffe und Principien alles Denken, alles Hinausgehen über die bloße Sinnenvorſtellung ſelbſt erſt möglich wird, weil alſo mit dieſen Begriffen und Principien das Denken ſelbſt aufgehoben würde, ſo ſetzte man voraus, daß dieſelben mit der Natur des Denkens ſelbſt ſchon geſetzt, die dem Denken natürlichen oder, wie man ſpäter auch ſagte, dem Denken an- oder eingebornen ſeyen, die man nicht erſt nöthig habe aus der Erfahrung zu ſchöpfen, dieſe gebe nur den Stoff ihrer Anwendung, ſie ſelbſt aber ſeyen ſchon mit dem menſchlichen Verſtande ſelbſt der Erfahrung vorausgegeben, in welcher Beziehung ſie dann auch wohl aprioriſche Begriffe und Geſetze genannt wurden.

Die erſte Quelle der Erkenntniß ſetzte alſo die alte Metaphyſik in den reinen Verſtand, den ſie als die Quelle oder als das Vermögen aller jener Begriffe und Geſetze beſtimmte, welche für uns mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet ſind. Dieſe wären nun aber ohne alle Anwendung, wenn die Erfahrung nicht hinzukäme.

Als zweite Quelle der in der Metaphyſik zu erzeugenden Erkenntniſſe wurde alſo die Erfahrung angeſehen, welche dann wieder in die innere und äußere unterſchieden wurde, je nachdem ſie uns von Erſcheinungen oder Zuſtänden außer uns oder in unſerem eignen Innern belehrt. Die Erfahrung offenbart uns nicht das Allgemeine, Nothwendige und Bleibende, ſondern eben nur das Beſondere, Zufällige und Vorübergehende der Dinge. Aber eben dieſes Beſondere und Zufällige an den Dingen iſt der eigentliche Stützpunkt der Wiſſenſchaft, das worauf ſie ſich in Erzeugung von Erkenntniß und Wiſſenſchaft ſtützt, denn dieß wurde nebenbei immer vorausgeſetzt, daß die Metaphyſik nicht eine ſchon gegebene und ohne unſer Zuthun vorhandene Wiſſenſchaft, ſondern eine erſt zu erzeugende ſey. In jenen allgemeinen Begriffen und Geſetzen des Verſtandes liegt durchaus keine erzeugende Thätigkeit, dieſe für ſich würden nichts produciren, in ihnen für ſich liegt kein wirkliches Wiſſen; ſchon Ariſtoteles ſagt das bedeutende Wort: scire est agere, intelligere est pati; wir ſcheinen uns eher paſſiv gegen die Nothwendigkeit zu verhalten, welche jene Begriffe und Principien unſerm Denken auflegen; ebenſo iſt das, was wir unmittelbar aus der Erfahrung ſchöpfen, etwas, was wir nehmen, aber nicht hervorbringen.

Die erzeugende Thätigkeit, welche erſt die philoſophiſche genannt werden kann und durch die uns erſt Metaphyſik entſteht, hat nur ihre Vorausſetzungen in jenen beiden erſten Quellen der Erkenntniß, in dem Intellectus und der Erfahrung. Dasjenige Vermögen aber, welches ſich dieſer Vorausſetzungen als Stützpunkte bedient, um vermittelſt derſelben zu demjenigen zu gelangen, was uns weder unmittelbar durch den reinen Verſtand (der überhaupt nichts Concretes, Wirkliches, alſo noch weniger etwas Perſönliches gibt) noch durch die Erfahrung gegeben iſt — dieſes weder durch den reinen Verſtand noch durch die Erfahrung Gegebene iſt eben das abſolut Ueberſinnliche — das Vermögen alſo, das uns in den Stand ſetzt, von jenen beiden Vorausſetzungen aus zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu gelangen (eine Erkenntniß, die, wie ſich hieraus von ſelbſt ergibt, auf jeden Fall nur eine vermittelte ſeyn kann) iſt eine dritte Quelle der Erkenntniß überhaupt, und die unmittelbare Quelle der frei erzeugten Erkenntniſſe. Es iſt die ratio, die Vernunft, als das Vermögen zu ſchließen. Dieſes Vermögen zu ſchließen beſteht lediglich in der Anwendung der allgemeinen, mit dem Verſtand ſelbſt gegebenen Principien auf das in der Erfahrung vorliegende Zufällige, wodurch wir auf ein Drittes geführt werden, das über die beiden erhaben, zugleich mit beiden etwas gemein haben muß, oder beide vereinigt, nämlich auf das ſchlechthin Allgemeine, das als ſolches zugleich ein Concretes iſt, oder auf das abſolut Concrete, das, eben darum weil es dieß iſt, zugleich das ſchlechthin Allgemeine iſt, auf Gott als die wahrhaft allgemeine Urſache, der doch zugleich als ſolche (als allgemeine Urſache) ein Perſönliches und darum Beſonderes iſt; dieß nämlich glaubte die Metaphyſik bloß durch die Vernunft, als Vermögen zu ſchließen, erreichen zu können. Indem ich die durch die Erfahrung gegebenen Erſcheinungen in dem Begriffe Welt zuſammenfaſſe, und dieſe ſelbſt als das Zufällige (das auch nicht ſeyn könnte), obwohl Seyende beſtimme, indem ich ſodann auf dieſes exiſtirende Zufällige das allgemeine Verſtandesgeſetz anwende, daß nämlich alles das, was ſich als bloße Wirkung, d. h. als ein auch nicht ſeyn Könnendes, verhält (denn dieß iſt der eigentliche Begriff der Wirkung), nicht ohne eine Urſache, ſondern nur durch eine beſtimmte Urſache zur Exiſtenz beſtimmt ſeyn kann, ſo erhebe ich mich eben damit theils zum Begriff einer abſoluten Urſache, durch welche die Welt, d. h. der Complex aller ſpeciellen und bloß relativen Urſachen und Wirkungen, ſelbſt zum Daſeyn beſtimmt iſt, theils zur Einſicht in die Exiſtenz dieſer abſoluten Urſache, welche zu erkennen als das letzte und höchſte Ziel aller Metaphyſik betrachtet wurde. — Im allgemeinen alſo beruht die ehemalige Metaphyſik auf der Annahme, durch Anwendung der allgemeinen Begriffe und Grundſätze auf das in der Erfahrung Gegebene ſchließen zu können auf das was über aller Erfahrung iſt. Man hat dieſe Metaphyſik in neuerer Zeit geringſchätzig die Verſtandesmetaphyſik genannt. Es wäre wohl zu wünſchen, daß man von jeder Philoſophie daſſelbe ſagen könne, nämlich daß überhaupt Verſtand in ihr ſey[1].

Nachdem nun aber die Grundlagen dieſer Metaphyſik erklärt ſind, wird es keine Schwierigkeiten haben, begreiflich zu machen, auf welche Weiſe der Moment kommen mußte, wo es unmöglich war, bei dieſer

---

[1] Man vergleiche die parallele Expoſition über die Methode der alten Metaphyſik in der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 261. 262. D. H.

Metaphyſik ſtehen zu bleiben, und die Philoſophie genöthigt wurde ſich immer weiter von ihr zu entfernen. Es fällt nämlich gleich auf, daß jene Metaphyſik die Quellen, aus denen ſie ihr Wiſſen ſchöpft, Erfahrung, Verſtand und Vernunft, dieſe drei Vermögen ohne weitere Rechtfertigung annimmt und vorausſetzt. Nun kann es aber nicht fehlen, daß im Fortgang der Zeit dieſe Quellen ſelbſt Gegenſtände des Zweifels oder wenigſtens der Kritik werden; ſowie dieß geſchieht, muß ſich die Geſtalt der Philoſophie ändern. — Carteſius war der erſte, der einen entſchiedenen Zweifel gegen die äußere, ſinnliche Erfahrung ausſprach, und ſie eben damit als Princip der Erkenntniß aufhob, da ſie ſelbſt nun zum Gegenſtand wurde. Der Zweifel konnte ſich nicht darauf beziehen, daß wir uns die Außendinge nothwendig vorſtellen, ſondern die Frage war, ob wir nicht eben darin getäuſcht werden, etwa von einem Gott, der dieſe Vorſtellung der äußern Dinge bloß uns hervorbringt, ohne daß ſie außer uns exiſtiren, eine Meinung, welche Malebranche, behauptend, daß wir alle Dinge nur in Gott ſähen, und ſpäter der berühmte Berkeley ſogar ausſprachen. Hierin lag ſchon die Forderung, die Nothwendigkeit der Dinge ſelbſt darzuthun.

Zuerſt alſo wurde die Erfahrung als ſichere Quelle der Erkenntniß angegriffen und ſelbſt in Zweifel geſtellt.

Aber noch vor Carteſius hatte der berühmte Baco von Verulam im Gegentheil die Sinnenerfahrung als die einzig ächte urſprüngliche Quelle aller Erkenntniß geltend gemacht, und, ermüdet von den Syllogismen der Schulmetaphyſik, gegen dieſe ganze Art und Weiſe zu verfahren, das ganze Geſchlecht der allgemeinen Begriffe und der auf ſie gebauten Schlüſſe das allgemeinſte Mißtrauen erregt. Induktion, Combination, Analogie ſollten die Mittel ſeyn, erſt zu dem in allen Erſcheinungen Uebereinſtimmenden, Gleichen, Identiſchen, und ſo zuletzt ſelbſt über die einzelnen Erſcheinungen hinauszukommen, ſich zum Allgemeinen derſelben zu erheben. Dieſer Zurückführung der Wiſſenſchaft auf die unmittelbare Erfahrung als ausſchließliche Quelle hatte ſchon das Materielle menſchlicher Kenntniſſe Erweiterungen zu danken, gegen welche die mühſam und künſtlich auf ſyllogiſtiſchem Wege gewonnenen Sätze der

Metaphyſik gering und dürftig erſcheinen. Alles wandte ſich dieſer unmittelbaren Quelle von Erkenntniß zu, und von der, welche der Metaphyſik noch als eine beſondere und unabhängige gegolten hatte, dem reinen Verſtande ab, bis durch John Locke, ſpäter durch David Hume jene zweite Quelle, der intellectus purus, ſeine von der Erfahrung unabhängige Auktorität und Bedeutung völlig verlor, indem Locke bekanntlich jene allgemeinen Begriffe und Grundſätze mit Hülfe der auf Erfahrung ſich beziehenden Reflexion am Ende ſelbſt nur aus Erfahrung geſchöpft, eigentlich alſo nur noch ſubjektiv mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet ſeyn ließ. Sowie aber die Macht und das von aller Erfahrung unabhängige Anſehen dieſer aprioriſchen Begriffe und Grundſätze gebrochen war, war auch der Nerv der eigentlichen Metaphyſik durchſchnitten. Leibniz fühlte dieß wohl, und von nun an wurde eben darum die Frage, ob es von der Erfahrung unabhängige, uns angeborne Begriffe gebe, zu einer Hauptfrage für die Philoſophie. Das Hauptwerk Leibnizens gegen Locke war ſein Essai sur l'entendement humain, der aber ſo wenig als andere Bemühungen von Leibniz außer Deutſchland den ſich überall Bahn brechenden Empirismus aufhielt. — Von nun an alſo gab es für die Metaphyſik nicht mehr zwei differente Grundlagen, ſondern nur noch eine homogene — die Erfahrung; denn auch die früher für nothwendig und dem Verſtande a priori einwohnend erachteten Begriffe und Geſetze waren nur noch Reſultate einer entweder durch beſtändige Wiederholung zur Gewohnheit gewordenen oder einer durch Reflexion geſteigerten Erfahrung. Aus bloß Homogenem aber läßt ſich nichts mehr ſchließen, a und a gewähren keine Möglichkeit eines Syllogismus; was zuvor für an ſich, nämlich unabhängig von aller Erfahrung, allgemein gegolten hatte, verlor dieſen Charakter, und wurde ſelbſt zu einem Beſonderen, Particularen, oder von bloß zweifelhafter Allgemeinheit. Aber ſchon der logiſche Grundſatz: ex puris particularibus nihil sequitur, zeigt, daß auf dieſe Weiſe keine ſyllogiſtiſche Philoſophie mehr möglich war. So war alſo die ehemalige Metaphyſik, die ſchon längere Zeit nur noch eine conventionelle Geltung gehabt hatte (ſie beſtand in den Schulen eigentlich bloß noch vermöge eines ſtillſchweigenden Uebereinkommens), im Grunde ſchon vor Kant geſtürzt, und das eigne Geſchäft Kants war nur, ihr vollends einen gleichſam formell und durch alle Inſtanzen kunſtgerecht geführten Proceß zu machen. Wenn man den ſeit dieſem Sturze der alten Metaphyſik eingetretenen Wechſel der Syſteme, die Unruhe, die damit in alle Wiſſenſchaften, beſonders auch in das akademiſche Studium gebracht werden, allein im Auge hätte, ſo könnte man bedauern, daß jener Zuſtand von Abgeſchloſſenheit, in dem ſich früher die Philoſophie befand, aufgehoben worden; allein es gab kein Mittel ihn zu erhalten, wenn man nicht den menſchlichen Geiſt ſelbſt zu einem abſoluten Stillſtand bringen wollte. In die Länge konnte dieſer ſich mit jener philoſophiſchen Erkenntnißweiſe ſchon darum nicht begnügen, weil die ſo erzeugte Erkenntniß immer eine bloß künſtliche, weil der Zuſammenhang, den ſie erreichte, nur ein Zuſammenhang in unſern Gedanken, aber nicht in der Sache ſelbſt war. Auf dem Wege jenes bloß ſyllogiſtiſchen Wiſſens wurde überhaupt nur erreicht, daß der Satz, der einen gewiſſen Inhalt ausſprach, nicht aber daß dieſer Inhalt ſelbſt als ein nothwendiger eingeſehen war. Es ließ ſich wohl aus dem Grundſatz der Subſtantialität der Schluß ziehen, daß den Erſcheinungen und Bewegungen unſeres Innern eine Subſtanz zu Grunde liege, die man Seele nennt (überhaupt wurden die Gegenſtände ſelbſt aus der Erfahrung oder dem gemeinen Glauben aufgenommen, wie z. B. eben der Begriff der menſchlichen Seele; die Gegenſtände waren gegebene, und es kam bloß darauf an zu ihnen die rechten Prädicate zu finden); das Wiſſen in Anſehung der menſchlichen Seele beſtand bloß darin, daß man ſie als Subſtanz betrachtete, die alsdann ferner durch neue Schlüſſe als ein unkörperliches, immaterielles und eben darum auch unauflösliches oder unzerſtörliches Weſen beſtimmt werden ſollte. So weit konnte man glauben im Beſitz der allgemeinen Wahrheit zu ſeyn: es gibt immaterielle, unkörperliche Weſen = Seelen, welche unzerſtörlich ſind; aber auf die Frage, warum gibt es ſolche Weſen, fand ſich keine Antwort; die Nothwendigkeit der Exiſtenz ſolcher Weſen war nicht eingeſehen. Der große Umſchwung der ſpäteren Zeit beſtand eben darin, daß man nicht mehr nur auf die Prädicate ging, daß man der Gegenſtände ſelbſt ſich zu verſichern verlangte. Noch jetzt kommen manche in der Meinung zur Philoſophie, es ſey bei ihr um gewiſſe Sätze oder Ausſagen zu thun, die man gleichſam als eine Beute davontragen könne. Aber ſo iſt es nicht mehr. Die gegenwärtige Philoſophie beſteht in einer Ableitung der Gegenſtände ſelbſt, die in der frühern Metaphyſik aus der bloßen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewußtſeyn ganz einfach vorausgeſetzt wurden. Dieſer Inhalt blieb darum der Vernunft immer nur ein äußerlicher. Selbſt das Seyn zugegeben, war die Natur, das Weſen des Gegenſtandes der Vernunft unbegreiflich, ſo daß man an dem Seyn nichts hatte. Man konnte etwa glauben, es ſey der Satz bewieſen: Nothwendig iſt es wegen der offenbar zweckmäßigen Einrichtung der Welt, ihr einen intelligenten und freien Urheber vorauszuſetzen; aber die Natur, das Weſen dieſes intelligenten Welturhebers war damit nicht eingeſehen, auch er blieb der Philoſophie ein bloß Aeußerliches, der Zuſammenhang zwiſchen ihm und der Welt war ein bloß nomineller (bei dem im Grunde nichts gedacht wurde), kein reeller, und mit dem eine wirkliche Einſicht verbunden geweſen wäre. Denn wenn ich nicht einſehe, auf welche Weiſe ein außer der Welt zu denkendes, ein über ſie erhabenes Weſen eine von ihm verſchiedene und außer ihm geſetzte Welt hervorbringen könne, ſo kann dieſe Vorausſetzung vielleicht einen Glauben bei mir finden und von Einfluß auf das Leben ſeyn, aber meine Einſicht hat nichts gewonnen als bloße Worte ohne Verſtand. Denn ſelbſt von dem Menſchen würde uns die Einſicht, daß er ein des freien Wollens und Handelns fähiges Weſen ſey, keinen wirklichen Begriff geben, wenn mit dieſem Gedanken nicht in unſerer Vorſtellung zugleich eine Kenntniß der Mittel und Werkzeuge ſeines freien Handelns, eine Kenntniß der phyſiſchen Möglichkeit ſeines Handelns verknüpft wäre. Dieſe Art des Wiſſens mußte aber früher oder ſpäter dem menſchlichen Geiſt ungenügend erſcheinen, entweder mußte er alle Metaphyſik, d. h. alle Erkenntniß des außer und über der Erfahrung Liegenden, aufgeben, oder er mußte einen andern Weg ſuchen zu derſelben zu gelangen.

Die Brücke, über welche die Metaphyſik aus der Sinnenwelt in das Ueberſinnliche zu gelangen dachte, waren die allgemeinen rationellen Grundſätze, vornämlich der Grundſatz der Cauſalität. Waren dieſe als allgemein und abſolut gültige hinweggenommen, ſo fehlte es an jener Brücke. Aber eben damit war der Metaphyſik ihre höchſte und letzte Richtung genommen. Kann ſie über die bloße Sinnenwelt nicht hinauskommen, ſo fällt das hinweg, was ihr allein Werth und Bedeutung gibt. Es mußte daher beſonders der Angriff David Humes (deſſen Schriften mehr als einmal ins Deutſche überſetzt wurden) in Kant den Geiſt der alten Metaphyſik wieder ebenſo aufrufen, wie in Leibniz ihn Locke erweckt hatte. Nicht weniger indeß lag es im Intereſſe der Erfahrung und Erfahrungswiſſenſchaften, daß der Charakter von der Erfahrung unabhängiger, ja dieſe ſelbſt erſt bedingender Geltung den allgemeinen Verſtandesgeſetzen, insbeſondere dem Geſetze der Urſache und Wirkung, erhalten werde. Denn wenn die allgemeinen Verſtandesgeſetze, auf denen aller Zuſammenhang in der Erfahrung und alle Möglichkeit einer Erfahrungswiſſenſchaft beruht, bloß die Folgen einer zufälligen Angewöhnung ſind, ſo iſt es auch mit jeder Erfahrungswiſſenſchaft zu Ende. In der That war dieß auch der bewegende Hauptgedanke in Kant; er wollte wenigſtens Erfahrungswiſſenſchaft retten, da er ſich nicht verbergen konnte, daß, wenn auch auf Gegenſtände der Erfahrung und alſo innerhalb der Welt der Erfahrung jene Grundſätze mit größter Sicherheit angewendet werden, die ſyllogiſtiſche Anwendung derſelben auf außerhalb aller Erfahrung liegende Gegenſtände nur einen höchſt unſicheren und gebrechlichen Zuſammenhang gewähre. Wird doch ſelbſt in Bezug auf Gegenſtände, die nicht ihrer Natur nach, ſondern nur zufällig und vorjetzt noch außer unſerer unmittelbaren Erfahrung liegen, die Unſicherheit ſolcher Schlüſſe empfunden. So glaubte man vor Entdeckung des Uranus Urſache zu haben auf die Exiſtenz eines Planeten außer Saturn zu ſchließen, ſpäterhin auf Exiſtenz eines Planeten zwiſchen Mars und Jupiter, wegen des zu großen Zwiſchenraums zwiſchen beiden. Aber ſo ſehr man ſich beſonders im letzten Falle auf eine arithmetiſche Progreſſion ſtützen zu können glaubte, die man in der gegenſeitigen Entfernung der Planeten voneinander gefunden haben wollte: ſo froh war man gleichwohl, als die Erfahrung zwar nicht einen Planeten, ſondern, die Forderung der Wiſſenſchaft gleichſam übertreffend, vier Planeten in jenem Raum wirklich zeigte, freilich vier, die nun als Aequivalent eines einzigen betrachtet werden mußten. Um ſo weniger konnte man ſich dieß bei Gegenſtänden außer der Erfahrung verhehlen, und ſchon hiedurch begreift es ſich, wenn Kant die von allem Sinneneindruck unabhängige Autorität der allgemeinen Verſtandesgeſetze zwar für den Kreis der Erfahrung, aber auch nur für dieſen vertheidigte, wovon denn freilich die Metaphyſik im bisherigen Umfange, inwiefern ſie nämlich auch Gegenſtände in Anſpruch nahm, die über aller Erfahrung lagen, keinen Vortheil hatte, während Kant allerdings die Möglichkeit einer eigentlichen Erfahrung, einer objektiven Erkenntniß der ſinnlichen Dinge a priori gezeigt zu haben glaubte.

Was nun übrigens Kant weiter betrifft, ſo haben wir ihn von zwei Seiten zu betrachten, erſtens in ſeiner Stellung gegen die frühere Metaphyſik und zweitens in ſeiner Stellung gegen die Philoſophie überhaupt; inwiefern nämlich ſeine Kritik nicht auf das Materielle der frühern Philoſophie, ſondern vorzugsweiſe auf die Grundlage der ehemaligen Metaphyſik ſich bezog. Dieß konnte nicht geſchehen, ohne daß er zugleich ſelbſt eine Theorie der menſchlichen Erkenntniß aufſtellte, durch die er denn der Urheber einer ganz neuen Wendung der Philoſophie geworden iſt.

Was alſo Kants kritiſche Stellung betrifft, ſo hatte er ſich dieſe allerdings zunächſt gegen die unmittelbar vorausgegangene Leibniz-Wolffiſche Philoſophie gegeben, er ſelbſt war bei dieſer Philoſophie hergekommen, in dieſer Hinſicht konnte ſeine Kritik von keiner allgemeinen Wirkung ſeyn, inſofern ſich nämlich jene Art von Philoſophie niemals allgemeine Geltung erworben hatte, und wenigſtens nicht für die gelten konnte, mit welcher die Exiſtenz der Metaphyſik ſtehe oder falle. Dagegen nun, inwiefern ſie ſich auf das letzte Reſultat aller Metaphyſik bezog, auf dasjenige, um deſſen willen es eigentlich allein eine Metaphyſik gab, ſo weit war Kants Kritik entſcheidend für die ganze Zukunft der Metaphyſik. Bekanntlich baute ſich die ehemalige Metaphyſik aus vier verſchiedenen Wiſſenſchaften auf. Die erſte war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß ſie die erſten und allgemeinſten Beſtimmungen des Seyenden, alle diejenigen Begriffe enthalten ſollte, die ſich vom höchſten Begriff des Seyenden überhaupt (des Ens) ableiten laſſen; in der durch Kant eingeführten Sprache war ſie die Wiſſenſchaft der allgemeinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien. Der Ontologie folgte die rationale Kosmologie und Pſychologie; aber die Krone dieſer verſchiedenen Wiſſenſchaften war die ſogenannte natürliche oder rationale Theologie, die freilich den Begriff Gottes einfach aus der Erfahrung oder Ueberlieferung aufnahm, dagegen ſich zur Hauptaufgabe ſetzte, die Exiſtenz Gottes zu beweiſen. Man kann nicht behaupten, daß Kant in ſeiner Kritik der ſogenannten Beweiſe für die Exiſtenz Gottes durchaus das Richtige getroffen, namentlich in dem ſogenannten ontologiſchen Argument (von dem in der Folge ausführlich die Rede ſeyn wird) hat er meines Erachtens den eigentlichen Fehler des Schluſſes nicht einmal entdeckt, und überhaupt iſt in Kants Kritik der rationalen Theologie das poſitive Reſultat derſelben wichtiger als das negative. Das poſitive war, daß Gott nicht der zufällige, ſondern der nothwendige Inhalt der letzten, höchſten Vernunftidee ſey. Dieß war keine Behauptung wenigſtens der zunächſt vorausgegangenen Metaphyſik oder überhaupt der Metaphyſik, wenn wir nicht etwa auf Platon und Ariſtoteles zurückgehen, welchem letzteren Gott ebenfalls das nothwendige Ende war. Der ſpäteren Metaphyſik war im Grunde der Begriff Gottes ebenſo zufällig wie alle anderen. Dem poſitiven ſchloß ſich nun aber das negative Reſultat an, daß die Vernunft das wirkliche Seyn Gottes nicht zu erkennen vermöge, Gott eben bloß höchſte Idee, eben darum auch immer nur Ende bleiben müſſe, das nie zum Anfang, alſo zum Princip einer Wiſſenſchaft werden könne, oder, wie er ſich ausdrückt, daß dieſe Idee ſtets nur von regulativem, nie von conſtitutivem Gebrauche ſey, d. h. daß die Vernunft zwar nothwendig nach ihm hinſtrebt, alles in dieſe höchſte Idee fortzuführen ſucht — dieß liegt eben im Begriffe eines regulativen Princips —, aber daß ſie mit dieſer

Idee ſelbſt nichts anfangen kann, dieſe Idee nie zum Anfang irgend eines Wiſſens machen kann. Theoretiſch war mit dieſem negativen Reſultat im Grunde alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann ſich nur auf den wirklichen Gott, und zwar auf dieſen nur als Herrn der Wirklichkeit beziehen; denn ein Weſen, das dieſes nicht iſt, kann nie Gegenſtand einer Religion, und nicht einmal eines Aberglaubens werden. Dieß konnte aber nach dem negativen Reſultat der Kantſchen Kritik nie der Fall ſeyn: denn war Gott als Herr der Wirklichkeit erkennbar, ſo gab es eine Wiſſenſchaft, für die er Princip war, in der die Wirklichkeit von ihm abgeleitet werden konnte; aber dieß leugnete Kant. — Noch weniger blieb ein mögliches Verhältniß der natürlichen Theologie zur geoffenbarten Religion übrig. Die geoffenbarte Religion ſetzt den ſich offenbarenden, alſo den wirkenden und wirklichen Gott voraus. Von dem als exiſtirend bewieſenen Gott, den die alte Metaphyſik zu haben glaubte, war ein Uebergang zu dem ſich offenbarenden möglich; von dem Gott, der nur die höchſte Vernunftidee iſt, könnte nur in einem höchſt uneigentlichen Sinne geſagt werden, daß er dem Bewußtſeyn ſich offenbare, in einem ganz andern, als in welchem der Offenbarungsgläubige von Offenbarung ſpricht.

Indem nun aber Kant die alte Metaphyſik zerſtörte, wurde er zugleich Urheber einer ganz neuen Wiſſenſchaft, da er unter dem beſcheidenen Namen einer Kritik der reinen Vernunft eine vollſtändige und erſchöpfende Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens aufgeſtellt zu haben behauptete.

Kant in ſeiner Theorie der Erkenntniß (welche indeß die verſchiedenen Vermögen nur aus der Erfahrung, im Grunde als zufällige aufnimmt) fängt von der Sinnlichkeit an, die, wie er ſagt, den urſprünglichen Stoff aller unſerer Vorſtellungen liefert, welche ſich nämlich entweder auf Dinge außer uns, oder auf Vorgänge in uns, in unſerem eignen Bewußtſeyn beziehen. Jene nehmen wir durch die äußeren, dieſe durch den inneren Sinn wahr. Aber an dieſen ſinnlichen Vorſtellungen entdecken ſich zwei Formen, welche als Bedingungen aller ſinnlichen Anſchauung nicht erſt aus dieſer geſchöpft ſeyn können; alſo einer urſprünglichen Einrichtung unſeres Erkenntnißvermögens zufolge in uns a priori, der wirklichen Anſchauung voraus, gleichſam präformirt ſeyn müſſen, obgleich ſie erſt bei der wirklichen Anſchauung zur Anwendung kommen. Dieſe zwei Formen ſind für den äußeren Sinn der Raum, für den inneren die Zeit. Alles Aeußere ſchauen wir in dem Raum, alles was in uns ſelbſt vorgeht, alſo z. B. die Vorſtellung der äußeren Gegenſtände ſelbſt, in der Zeit an.

Von der Sinnlichkeit geht Kant zu jener zweiten Quelle der Erkenntniß, dem Verſtande über, der ſich zur Sinnlichkeit verhält wie Spontaneität zur Receptivität. Durch die erſte (ſo drückt er ſich aus) wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch den zweiten wird er gedacht, und zwar nach Begriffen, die ſich a priori auf die Gegenſtände beziehen, die wir nicht aus den Gegenſtänden ſelbſt erſt geſchöpft haben, wobei ſich jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken läßt, daß uns durch die bloße Receptivität unmöglich ſchon der Gegenſtand gegeben ſeyn kann. Denn ſo allgemein und unbeſtimmt wir auch den Begriff Gegenſtand denken mögen, ſo ſind in dieſem bereits Verſtandesbeſtimmungen anzutreffen, doch wenigſtens die, daß er ein Seyendes, ein Wirkliches iſt; dieſen Begriff zählt aber Kant ſelbſt erſt unter den Kategorien auf; was als Gegenſtand erſcheinen ſoll, kann daher nichts allein durch die Receptivität Gegebenes ſeyn, der Gegenſtand als ſolcher ſetzt nach Kants eigner Theorie ſchon eine Anwendung der Kategorien, wenigſtens der allgemeinſten, des Seyenden, voraus. Was nun alſo durch die Sinnlichkeit gegeben iſt, kann noch nicht der Gegenſtand, ſondern der bloße Sinneneindruck ſeyn. Allerdings iſt der Uebergang von der Senſation, dem Sinneneindruck, zu der Vorſtellung eines Gegenſtandes in unſerem Bewußtſeyn ein ſo ſchneller, unmittelbarer, daß man glauben könnte, die letzte ſey mit dem erſten, dem Sinneneindruck, ſchon gegeben. Aber daß dieß nicht der Fall iſt, zeigt ſich, wo ich den Gegenſtand nicht näher, ſondern nur als Gegenſtand überhaupt beſtimme. Wenn ich im Dunkeln auf etwas ſtoße, ſage ich: hier iſt etwas, d. h. ein Seyendes, ein Gegenſtand überhaupt. Ein Seyendes überhaupt kann aber doch nun und nimmermehr durch die Senſation gegeben ſeyn, dieß iſt ein offenbarer Begriff, und kann nur im Verſtande gedacht werden. Wenn daher Kant den Gegenſtand ſchon durch die Senſation oder Receptivität gegeben ſeyn läßt, ſo iſt dieß wenigſtens ein ungenauer Ausdruck. Denn übrigens erkennt Kant auf das beſtimmteſte, daß der Sinneneindruck zur Vorſtellung und zu objektiver Erkenntniß erſt durch diejenigen Begriffe erhoben werde, welche er als unabhängig von dem Sinneneindrucke, a priori, zufolge der bloßen Natur unſeres Erkenntnißvermögens in uns vorhanden annimmt. Ich ſage nichts über die Art, wie ſich Kant dieſe Begriffe verſchafft, nichts darüber, wie er ſich einer vollſtändigen Aufzählung derſelben verſichert zu haben glaubt. Die Kantſche Tafel der zwölf Kategorien behauptete zehn bis zwanzig Jahre lang in der deutſchen Philoſophie ein Anſehen, kaum geringer als die Tafeln der zehn Gebote, und jedermann glaubte nach dieſer Tafel alles abhandeln zu müſſen; indeß möchte ſie bei näherer Betrachtung einer bedeutenden Reduktion unterliegen. Allein dieß würde Gegenſtand einer ſpeciellen Beurtheilung der Kantſchen Lehre ſeyn, welche hier nicht nach ihrem beſonderen Inhalte, ſondern nach ihrer allgemeinen Bedeutung zur Sprache kömmt.

Inwiefern nun Kant den allgemeinen Verſtandesbegriffen eine von der wirklichen Erkenntniß unabhängige, dieſer vorausgehende Wurzel ſchon im Erkenntnißvermögen anweiſt, hat er damit allerdings den bloß apoſterioriſchen Urſprung dieſer Begriffe, den Locke, Hume und die ganze ſenſualiſtiſche Schule, die aus dieſen beiden hervorgegangen waren, ihnen zuſchrieb, beſeitigt; aber nicht ohne daß er ſie zugleich zu bloß ſubjektiven Formen des Erkenntnißvermögens herabſetzte, denen zwar in den Objekten, ſofern ſie Gegenſtände unſerer Erfahrung ſind, nicht aber in den Gegenſtänden an ſich, und unabhängig von der Erfahrung, etwas entſpricht. Aber wenn wir nothwendige, dem Erkenntnißvermögen vorausinwohnende Begriffe annehmen, durch deren Anwendung ſich uns der bloße Sinneneindruck zu wirklicher Erfahrung, zu objektiver Erkenntniß erhebt, ſo ſind die Dinge, welche in der wirklichen Erfahrung vorkommen, dieſer Theorie aus zwei Elementen zuſammengeſetzt; wir müſſen an jedem Ding die Beſtimmungen des Erkenntnißvermögens unterſcheiden: die allgemeinſte iſt wohl die, daß es eben ein Ding, ein Gegenſtand, d. h. überhaupt ein Seyendes, ein Wirkliches iſt (das muß es ſchon unabhängig von den Kategorien ſeyn); eine nähere iſt, daß es im Raum und in der Zeit ſey (auch dieſe Beſtimmung ſchreibt ſich nach Kant zwar nicht von dem Verſtande, aber doch von dem Erkenntnißvermögen her), und dann ferner, daß der Gegenſtand Subſtanz oder Accidens, Urſache oder Wirkung iſt — alſo an jedem von uns erkannten Dinge iſt 1) das was zu ihm das Erkenntnißvermögen beigetragen, 2) das was in ihm unabhängig vom Erkenntnißvermögen übrig bleibt. Dieſes aber iſt das Unbekannte, gleich dem mathematiſchen x, wie Kant ſelbſt es nennt, das im Eindruck gegenwärtig iſt, von dem wir ſogar dieſen Eindruck, wollend oder nicht, herleiten müſſen, das wir nicht eliminiren können. Wie könnte aber dieſes, das wir doch nothwendig in Cauſalverbindung mit dem Eindruck denken, dieſes x, ein allen Kategorien Vorausgehendes, durch Kategorien Unbeſtimmbares ſeyn, da wir es, wollend oder nicht, als Seyendes, Wirkliches, und demnach unter einer Kategorie denken müſſen, da wir für daſſelbe ſogar keinen andern Begriff haben als eben den des Exiſtirenden; dieſes wenigſtens bleibt, wenn wir auch alle anderen Beſtimmungen hinwegnehmen: ein Exiſtirendes muß es doch wenigſtens ſeyn. Wie könnte es aller Beſtimmungen ledig ſeyn, dieſes, auf welches wir, wollend oder nicht, den Begriff der Urſache anwenden? Hier iſt alſo ein offenbarer Widerſpruch; denn einerſeits ſoll jenes Unbekannte, x, der Anwendung der Kategorien vorausgehen (es muß dieß, weil es erſt deren Anwendung auf den Sinneneindruck vermittelt oder veranlaßt), andererſeits können wir doch nicht umhin, dieſem Unbekannten ein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen zu geben, es z. B. als Urſache des Sinneneindrucks zu beſtimmen. Wir müſſen die Kategorien des Seyenden, der Urſache u. ſ. w. auf das anwenden, was der Vorausſetzung nach außer allen Kategorien iſt, was Kant ſelbſt das Ding an ſich nennt, d. h. als das Ding vor und außer dem Erkenntnißvermögen bezeichnet.

Sie ſehen: es iſt mit dieſer Theorie ſchlechterdings nicht durchzukommen; man braucht nicht einmal die Frage aufzuwerfen, wie jenes

Ding, das an ſich nicht im Raum und nicht in der Zeit und durch keine Kategorien beſtimmbar iſt, wie dieſes gleichwohl hintennach in unſerem Vorſtellungsvermögen den Formen deſſelben ſich füge, die Beſtimmungen unſeres Erkenntnißvermögens annehme, die bloß in unſerem Subjekte ihren Grund haben. Die Hauptfrage bleibt immer: was iſt es ſelbſt dieſes Ding an ſich? Erſt wenn ich dieſes erkannt hätte, würde ich glauben, das eigentlich Wiſſenswerthe zu wiſſen. Dieſes Ding an ſich war alſo der Punkt des Anſtoßes, über welchen die Kantſche Kritik der reinen Vernunft nicht hinwegkommen konnte, und an dem ſie als ſelbſtändige Wiſſenſchaft ſcheitern mußte. Man drängte ſie gleich anfangs, entweder dieſes Ding an ſich auch noch wegzuwerfen, d. h. ſich als vollkommenen Idealismus zu erklären, der die ganze Welt in eine Welt der bloßen nothwendigen Vorſtellung verwandle, oder zu bekennen, daß hier das Denken ausgehe, daß dieſe verſchiedenen Elemente ſich ſchlechterdings nicht zuſammen denken laſſen. Kant ſelbſt ſchien ſchwankend; es finden ſich einzelne Aeußerungen, die ſich nur mit einem vollkommenen Idealismus vereinigen laſſen (ich verweiſe Sie deßhalb auf eine Zuſammenſtellung, die Sie in Jacobis David Hume oder ein Geſpräch über Idealismus und Realismus finden); aber freilich widerſprechen dieſen Aeußerungen andere, durch welche das Ding an ſich feſtgehalten war; ja Kant hat der zweiten Ausgabe ſeiner Kritik ſogar eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus eingeſchaltet. Kant iſt alſo bei dieſem Widerſpruch als einem für ihn unüberwindlichen ſtehen geblieben. Klar iſt aber, daß die wiſſenſchaftliche Entwicklung nicht ebenſo bei dieſer Theorie ſtehen bleiben konnte. Kant behauptet, daß es eine Erkenntniß der Dinge a priori gebe, aber von dieſer Erkenntniß a priori nimmt er gerade die Hauptſache, nämlich das Exiſtirende ſelbſt, das An ſich, das Weſen der Dinge aus, das was eigentlich in ihnen Iſt; denn das was in den Dingen erſcheint, vermöge der angeblichen Beſtimmungen unſeres Erkenntnißvermögens, iſt nicht eigentlich in ihnen — was iſt aber dasjenige, was zuletzt auch unabhängig von den Beſtimmungen unſeres Erkenntnißvermögens in ihnen iſt? Hierauf hat Kant keine Antwort. Der unvermeidlich nächſte Schritt war daher die

Einſicht, daß, wenn es eine Erkenntniß der Dinge a priori überhaupt gebe, auch das Exiſtirende ſelbſt ſich a priori einſehen laſſe, daß Materie und Form der Dinge miteinander und von derſelben Quelle ſich ableiten müſſen. Dieſer Gedanke kam in Fichte zur Wirkung, deſſen großes, unvergeßliches Verdienſt immer dieſes bleiben wird, zuerſt die Idee einer vollkommen aprioriſchen Wiſſenſchaft in ſeinem Geiſte erfaßt zu haben. Hat er dieſe in der Wirklichkeit auch nicht ausgeführt, ſo iſt der Philoſophie doch ein großes Vermächtniß von ihm geblieben, nämlich der Begriff abſoluter, nichts vorausſetzender Philoſophie, in der nämlich nichts als anderswoher gegeben angenommen, ſondern alles von Einem allgemeinen Prius, dem einzigen unmittelbar zu Setzenden, in verſtandesmäßiger Folge abgeleitet ſeyn ſoll[1]. Kant, indem er zum einzigen Inhalt der Philoſophie die Kritik des Erkenntnißvermögens machte, hatte dadurch der Philoſophie überhaupt die Richtung auf das Subjekt gegeben. Fichte fand dieſes Eine allgemeine Prius, wie es dieſer Richtung zufolge ganz natürlich war, in dem Ich, und zwar in dem Ich des menſchlichen Bewußtſeyns; ſein Syſtem war vollkommener Idealismus, ein Syſtem, für welches die ganze ſogenannte objektive Welt kein wirkliches objektives Beſtehen hat, ſondern nur in den nothwendigen Vorſtellungen des Ich da iſt. Mit dem transſcendentalen, d. h. überempiriſchen Actus, deſſen Ausdruck das Ich bin iſt, dem Selbſtbewußtſeyn, iſt für jeden Menſchen ein ganzes Syſtem von Exiſtenzen geſetzt. Die Quelle, der erſte Grund aller Exiſtenz, iſt im Ich, oder eigentlich im Ich bin, dieſem zeitloſen Akt, durch den ein jedes Vernunftweſen zum Bewußtſeyn kommt, mit dieſem zeitloſen Akte iſt wie mit Einem Schlage für dieſes Individuum das ganze Syſtem äußerer Exiſtenzen geſetzt. Alſo im Grunde nur das menſchliche Geſchlecht iſt da, wie Fichte ſich in einer ſeiner ſpäteren populären Schriften ausdrückte, alles andere iſt nur da in den nothwendigen Vorſtellungen des Ich.

Es hätte nun freilich gegolten, aus der Natur des Ichs ein ſolches Syſtem nothwendiger Vorſtellungen abzuleiten, das der objektiven, in der Erfahrung daſeyenden Welt entſprach. Fichte hielt ſich deſſen entbunden, die ſubjektive oder individuelle Energie, mit welcher er behauptete „Alles iſt nur durch das Ich, und für das Ich", und die Widerſprüche, in die ſich Kant mit dem Ding an ſich verwickelte, ſchienen ihm hinreichend zur Begründung. Insbeſondere iſt ihm die Natur nicht ein ſelbſt-, ſondern nur ein am Ich, als deſſen Schranke, Daſeyendes. Fiele das Ich hinweg, ſo hätte ſie gar keinen Sinn; ſie iſt nur um das Ich einzuſchränken, nicht in ſich ſelbſt auch ein Ichartiges und inſofern ebenfalls Subſtantiales, ſondern eben reines Nicht-Ich, eigentlich ein ſelbſt Nichtſeyendes, das im Urakt des ſich-ſelbſt-Setzens das Ich auf eine unbegreifliche Weiſe ſich entgegenſetzt, nur damit es etwas habe, wogegen es anſtrebe, was es immer mehr aufhebe, wogegen es ſich oder ſein Bewußtſeyn immer mehr erweitern könne. Fichte kommt daher auf die Natur erſt in der praktiſchen Philoſophie, namentlich im Naturrecht zu ſprechen; wo er genöthigt iſt, mehrere Iche in Wechſelwirkung zu denken, deducirt er, daß jedes Vernunftweſen ſich ſelbſt und die anderen Vernunftweſen mit einem Körper ſetzen oder anſchauen müſſe, von dem er dann ferner weiß, daß er aus einer zähen und einer modificabeln Materie beſtehen müſſe; hier werden unter anderm auch als Bedingungen der Coexiſtenz vernünftiger Weſen, und ſo mittelbar des individuellen Selbſtbewußtſeyns, zwei Mittel oder Medien deducirt, durch welche die Vernunftweſen untereinander verkehren, ein Medium, das vermittelt, daß ſie ſich hören und vernünftige Geſpräche miteinander führen können, die Luft, ein anderes, daß ſie ſich während des Sprechens zugleich ſehen, das Licht: eine andere Bedeutung weiß er dieſen großen Natur-Elementen nicht anzuweiſen. Es iſt leicht einzuſehen, daß eine philoſophiſche Natur-Wiſſenſchaft, wenn er überhaupt an eine ſolche dachte, für ihn höchſtens eine teleologiſche Deduktion der Natur ſeyn konnte, in denen er die ganze Natur, alle Beſtimmungen derſelben nur deducirte als Bedingungen des Selbſtbewußtſeyns der vernünftigen Individuen[1]; nur auf dieſe Weiſe iſt es ihm gelungen, die Natur an das Selbſtbewußtſeyn, und zwar als Vorausſetzung deſſelben anzuknüpfen, aber ohne daß übrigens zwiſchen der Natur als Vorausſetzung und dem Selbſtbewußtſeyn als Ziel oder Zweck irgend ein reeller Zuſammenhang, eine andere Verbindung als durch die nothwendige Vorſtellung ſtattfindet; er hätte im Grunde immer nur bewieſen, daß das Ich ſolche Welt mit ſolchen Beſtimmungen und Abſtufungen ſich vorſtellen müſſe. Wer Fichte in der ganzen Energie ſeines Geiſtes kennen lernen will, muß an ſein Hauptwerk: die Grundlage der Wiſſenſchaftslehre verwieſen werden (Wiſſenſchaftslehre war ihm Philoſophie, und ſo Philoſophie eigentlich auch Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, eine Beſtimmung, deren Wichtigkeit ſich in der Folge uns zeigen wird). Freilich wird ſelbſt einer, der ſich mit dem Studium der letzten Entwicklungen der Philoſophie ausdrücklich beſchäftigt, nicht ohne Ueberwindung heutzutage noch ſich durch den Gang dieſes Werkes hindurchfinden, obgleich es dieſem Gange ſeiner Zeit nicht an Bewunderern fehlte, die darin ein non plus ultra der dialektiſchen Kunſt, ein nicht zu übertreffendes Meiſterſtück ſehen wollten, wie es ſpäter bei einer andern, übrigens bei weitem weniger ächt genialen und viel mechaniſcheren Philoſophie geſchah; denn ein anſehnlicher Theil Deutſchlands hat ſich in ein ſolches pedantiſches Weſen hineingearbeitet, daß er, um ein Gleichniß von J. Möſer zu brauchen, nicht das Mehl verlangt, ſondern mit dem bloßen Klappern des Mühlwerks ſich begnügt und ſeine Freude hat. In ſpäteren Schriften, z. B. den hier in Berlin unter dem Titel: Anweiſung zum ſeligen Leben, gehaltenen Vorleſungen — eine Schrift, nach der, weil ſie verſtändlicher iſt, vielleicht manche greifen dürften —, aber ſchon in den nächſten Erörterungen, welche der 1794—95 erſchienenen Grundlage der Wiſſenſchaftslehre folgten, arbeitete Fichte ſeine Vorſtellungen immer mehr ins Populäre hinüber, wie er denn eine Schrift unter dem Titel: Sonnenklarer Bericht oder Verſuch das Publikum zum Verſtändniß der Wiſſenſchaftslehre zu zwingen, erſcheinen ließ. Hier wurde die Sache freilich verſtändlich genug, aber in gleichem Verhältniß denen, die zuvor etwas Höheres in der Wiſſenſchaftslehre erkannt hatten, ungenießbar. In noch ſpäteren Schriften ſuchte er gewiſſe ihm anfänglich fremde Ideen mit ſeinen urſprünglichen in Verbindung zu ſetzen. Aber wie war es möglich, mit dem abſoluten göttlichen Seyn, von dem er jetzt lehrte, es ſey das einzige Reale, noch jenen Idealismus in Verbindung zu bringen, deſſen Grundlage vielmehr geweſen war, eines jeden Ich ſey die einzige Subſtanz? Fichte hätte in der That beſſer gethan, rein Er ſelbſt zu bleiben, da mit jenem Synkretismus ſeine Philoſophie nur ins Unbeſtimmte, aus dem Charaktervollen, wodurch ſie zuerſt ausgezeichnet war, nur ins Charakterloſe ſich verlor.

---

[1] Vrgl. hiezu die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 369. D. H.

---

[1] Man vergl. was Schelling ſelbſt an Fichte ſchreibt. Briefwechſel, S. 105. D. H.

Fichtes wahre Bedeutung iſt, der Gegenſatz des Spinoza geweſen zu ſeyn, inwiefern dieſem die abſolute Subſtanz bloßes todtes, unbewegliches Objekt war. Dieſer Schritt, die unendliche Subſtanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt beſtimmt zu haben (denn Ich iſt nur, was Subjekt und Objekt von ſich ſelbſt iſt), dieſer Schritt iſt an ſich ſo bedeutend, daß man darüber vergißt, was unter Fichtes eignen Händen daraus geworden iſt. Im Ich iſt das Princip einer nothwendigen (ſubſtantiellen) Bewegung gegeben, das Ich iſt nicht ein ſtillſtehendes, ſondern ein nothwendig ſich fortbeſtimmendes, aber Fichte benutzt dieß nicht. Nicht das Ich bewegt ſich ihm durch alle Stufen des nothwendigen Proceſſes, durch den es zum Selbſtbewußtſeyn gelangt, und der ſelbſt durch die Natur hindurchgeht, wodurch dieſe erſt zu einer wahrhaft im Ich geſetzten wird: nicht das Ich ſelbſt bewegt ſich ihm, alles wird vielmehr an das Ich bloß äußerlich, durch ſubjektive Reflexion, durch Reflexion des Philoſophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ich, alſo nicht durch Bewegung des Gegenſtandes ſelbſt gewonnen, und jenes ſubjektive Anknüpfen an das Princip geſchieht durch ein bloßes Raiſonnement von ſolcher Willkürlichkeit und Zufälligkeit, daß man, wie geſagt, Mühe hat, den durch das Ganze hindurchgehenden Faden zu erkennen[1].

---

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 370. D. H.

Vierte Vorleſung.

Von zwei Seiten wurde Fichte beſtimmend für die ganze Folge der Philoſophie, 1) in der beſchränkten Form, die er dem Princip gegeben hat — beſchränkt, inwiefern es nur als Ich, und zwar als Ich des menſchlichen Bewußtſeyns, ausgeſprochen war — in dieſer beſchränkten Form war dennoch der Materie oder dem Weſen nach der wahre Ausgangspunkt jener aprioriſchen Wiſſenſchaft gefunden, die durch Kant zur unabweislichen Forderung geworden war. In der That bedurfte es nur der Aufhebung jener Beſchränkung, nach welcher das Ich nur das Ich des menſchlichen Bewußtſeyns war, um auf das wahrhaft allgemeine Prius zu kommen, wie ich in der Folge ausführlicher darſtellen werde. Aber 2) ſchon eben dadurch, daß Fichte Ein abſolutes Prius forderte, war der Weg über Kant hinausgezeigt. Kant hatte ein dreifaches Aprioriſches, a) das der ſinnlichen Anſchauung — Raum und Zeit, b) das Aprioriſche der reinen Verſtandesbegriffe, c) das Aprioriſche der Begriffe, die er ſpeciell Vernunftbegriffe oder Ideen im engeren Sinne nannte, und denen er übrigens nur noch eine aprioriſch regulative, nicht, wie den Verſtandes-Kategorien, conſtitutive Bedeutung zuſchrieb. Aber über alles dieſes verſchiedene Aprioriſche hinaus lag ein Höheres, das ſelbſt wieder das gemeinſchaftliche Prius der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft war; was über allen jenen beſonderen Erkenntnißformen ſtand, konnte nur das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft ſelbſt ſeyn in der allgemeinſten und höchſten Bedeutung, in welcher Kant ſelbſt ſeine Kritik des Erkenntnißvermögens Kritik der Vernunft nannte, obwohl er dann Vernunft wieder als beſonderes Erkenntnißvermögen beſtimmte, nämlich als das ſpeciell auf das Ueberſinnliche ſich beziehende. Der Grund, warum Kant die Vernunft als Vermögen der überſinnlichen Ideen ſpecialiſiren zu müſſen glaubte, lag darin, daß die Vernunft allerdings, ſowie ſie zum Ueberſinnlichen fortgeht, die Erfahrung nicht mehr zur Seite hat, alſo in ihrer Bloßheit oder für ſich ohne Erfahrung daſteht; hier erſcheint die Vernunft als Vernunft, während ſie im Sinnlichen durch die Sinnlichkeit vermittelt erſcheint. Aber ſollte darum das Aprioriſche in den transſcendentalen, alle Anſchauung bedingenden Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, ſollte das Aprioriſche in dieſen Formen, denen doch gar nichts Empiriſches, Senſibles beigemiſcht iſt, ein anderes ſeyn als eben das Aprioriſche der Vernunft, nur in beſonderer Anwendung? Oder woher ſollte das Nothwendige und Allgemeine, das in dieſen Formen durch die Mathematik ſich hervorhebt, herſtammen, wenn nicht von der Vernunft? Von der Sinnlichkeit als ſolcher, die Kant als bloße Receptivität erklärt, gewiß nicht. Was alſo Kant transſcendentale Sinnlichkeit nennt, iſt eben nichts anderes als die Vernunft ſelbſt in der beſonderen Beziehung auf das Sinnliche; und ebenſo, woher ſollte ſich die ausnahmsloſe Allgemeinheit und durchgängige Nothwendigkeit der Verſtandesbegriffe herſchreiben, wenn nicht von der Vernunft, die bei der Bildung und Anwendung derſelben nur wieder in einer beſonderen Funktion erſcheint, indem ſie die unter den Formen des Raums und der Zeit gegebenen Erſcheinungen zur Einheit des Bewußtſeyns, zur eigentlichen Erfahrung, zu verknüpfen ſucht? Daß alsdann drittens in dem, was Kant ſpeciell die Vernunft nennt, das eigentlich Aprioriſche der Vernunft ſey, läßt ſich nicht mehr verkennen, weil hier die Vernunft gleichſam mit ſich allein und von der Erfahrung verlaſſen, alſo außer aller Beziehung zu etwas außer ihr iſt. Und ſo mußte denn die von Fichte ausgeſprochene Nothwendigkeit einer gemeinſamen Ableitung aller aprioriſchen Erkenntniß von Einem Princip, dieſe Nothwendigkeit mußte auf die abſolute Vernunft, auf die Vernunft in jenem abſoluten Sinne, den ich ſo eben zu erklären verſucht habe, mußte ſomit auf den Begriff der unbedingten *Vernunftwiſſenſchaft* führen, in welcher nicht mehr der *Philoſoph*, ſondern die Vernunft ſelbſt die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch ſich ſelbſt gegenüber ſteht, und das Erkennende ſo gut wie das Erkannte iſt, und welche eben darum allein der Materie und Form nach den Namen Vernunftwiſſenſchaft verdient, und erſt die zu einer völlig unabhängigen und ſelbſtändigen Wiſſenſchaft erhobene Kritik der reinen Vernunft iſt. Denn in dieſer war die Vernunft nicht zu ihrer Selbſtändigkeit gelangt, eben weil ſie ſich auf bloß Gegebenes bezog, und wenn ſelbſt das ganze Erkenntnißvermögen, wie Kant rühmte, richtig ausgemeſſen, die ganze Einrichtung deſſelben (wie Kant ſich auszudrücken pflegte, als handle es ſich von einer Maſchine) durchſchaut war, weil mit all dieſer Einſicht dennoch das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft ſich ſelbſt unbegreiflich und undurchſichtig geblieben war, indem dieſe ſogenannte Einrichtung wieder nicht aus der Vernunft ſelbſt begriffen, ſondern eine von außen gegebene war.

Wenn nun auf dieſe Weiſe der Begriff einer reinen Vernunftwiſſenſchaft aufgeſtellt wird, welche von ſich aus zu allem Seyn gelangt und nichts mehr bloß aus der Erfahrung aufnimmt, ſo iſt es natürlich, die Frage aufzuwerfen, ob denn nun die Erfahrung die andere, der Vernunft ebenbürtige Quelle der Erkenntniß ganz bei Seite geſetzt, völlig ausgeſchloſſen ſeyn ſoll. Ich antworte: nichts weniger. Nur als *Quelle* der Erkenntniß iſt ſie ausgeſchloſſen. — Welches Verhältniß die Vernunftwiſſenſchaft immerhin zur Erfahrung hat, werden *Sie* begreifen, wenn ich Folgendes vorausſchicke.

Die Vernunft, ſowie ſie ſich auf ſich ſelbſt richtet, ſich ſelbſt Gegenſtand wird, findet in ſich das Prius oder, was daſſelbe iſt, das Subjekt *alles* Seyns, und an dieſem hat ſie auch das Mittel oder vielmehr das Princip einer aprioriſchen Erkenntniß alles Seyenden. Nun fragt ſich aber, *was* es iſt, das auf dieſe Weiſe, nämlich a priori, an allem Seyenden erkannt wird. Iſt es das Weſen, die Sache des Seyenden, oder *daß* es iſt? Hier iſt nämlich zu bemerken, daß an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen iſt, es ſind zwei ganz verſchiedene Sachen, zu wiſſen, was ein Seyendes iſt, quid sit, und daß es iſt, quod sit. Jenes — die Antwort auf die Frage: *was* es iſt — gewährt mir Einſicht in das *Weſen* des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verſtehe, daß ich einen Verſtand oder einen Begriff von ihm, oder es *ſelbſt* im Begriffe habe. Das andere aber, die Einſicht, *daß* es iſt, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, ſondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Exiſtenz iſt. Dieſes iſt ein *Erkennen*, wobei freilich einleuchtet, daß wohl ein Begriff ohne ein wirkliches Erkennen, ein Erkennen aber ohne den Begriff nicht möglich iſt. Denn was ich im Erkennen als exiſtirend erkenne, iſt eben das *Was*, das quid, d. h. der Begriff des Dings. Das meiſte Erkennen iſt eigentlich ein Wiedererkennen — z. B. wenn ich eine Pflanze erkenne und weiß, was für eine ſie iſt, ſo erkenne ich den Begriff, den ich voraus von ihr hatte, in der vorliegenden, d. h. in der exiſtirenden, wieder. Im Erkennen müſſen immer zwei ſeyn, die zuſammen kommen, das ſagt das lateiniſche cognitio.

Schon hier alſo (gleich nach dieſer Unterſcheidung) wird es uns wahrſcheinlich dünken, daß, wofern die Frage von dem *Was* iſt, dieſe Frage an die *Vernunft* ſich richtet, wogegen — *daß* irgend etwas, wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingeſehenes iſt, *daß* dieſes Iſt, d. h. *daß* es exiſtirt, nur die Erfahrung lehren kann. Zu beweiſen, *daß* es exiſtirt, kann ſchon darum nicht Sache der Vernunft ſeyn, weil bei weitem das Meiſte, was ſie von ſich aus erkennt, in der Erfahrung *vorkommt*: für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweiſes, daß es exiſtire, es iſt eben darin ſchon als ein wirklich Exiſtirendes beſtimmt. Alſo wenigſtens in Bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der Vernunftwiſſenſchaft ſeyn, zu beweiſen, *daß* es exiſtirt; ſie würde etwas Ueberflüſſiges thun. *Was* exiſtirt, oder beſtimmter, was exiſtiren werde, (denn das aus dem Prius abgeleitete Seyende verhält ſich gegen dieſes — das Prius — als ein Zukünftiges; vom Standpunkt dieſes Prius aus kann ich alſo fragen, was ſeyn werde, was exiſtiren werde, wenn überhaupt etwas exiſtirt) — dieß iſt Aufgabe der Vernunftwiſſenſchaft, dieß läßt ſich a priori einſehen, aber *daß* es exiſtirt, folgt daraus nicht, denn es könnte ja überhaupt nichts exiſtiren. Daß überhaupt etwas exiſtire, und daß insbeſondere dieß Beſtimmte, a priori Eingeſehene in der Welt exiſtire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten.

Ich habe, als ich dieſe Unterſcheidung zuerſt vortrug, wohl vorausgeſehen, was geſchehen würde; es haben manche über dieſe einfache, gar nicht zu verkennende, aber gerade darum höchſt wichtige Unterſcheidung ſich ganz verwundert gezeigt; denn ſie hatten in einer vorausgegangenen Philoſophie von einer falſch verſtandenen Identität des Denkens und des Seyns gehört. Dieſe Identität, recht verſtanden, werde ich gewiß nicht beſtreiten, denn ſie ſchreibt ſich von mir her, aber eben den Mißverſtand und die von letzterem ſich herſchreibende Philoſophie muß ich wohl beſtreiten. Indeß braucht man nicht ſehr weit in Hegels Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften hineinzuleſen, um auf den erſten Seiten wiederholt den Ausdruck zu finden: daß die Vernunft ſich mit dem Anſich der Dinge beſchäftige. Nun mögen Sie fragen, was das An ſich der Dinge ſey. Etwa daß ſie exiſtiren, ihr Seyn? Keineswegs, denn das An ſich, das Weſen, der Begriff, die Natur des Menſchen z. B. bleibt dieſelbe, und wenn es gar keinen Menſchen in der Welt gäbe, wie das An ſich einer geometriſchen Figur daſſelbe bleibt, ob ſie exiſtirt oder nicht. — Daß eine Pflanze überhaupt iſt, iſt nichts Zufälliges, wenn nämlich überhaupt etwas exiſtirt: es iſt nicht zufällig, daß es überhaupt Pflanzen gibt, aber es exiſtirt ja keine Pflanze überhaupt, es exiſtirt nur dieſe beſtimmte Pflanze, an dieſem Punkte des Raums, in dieſem Momente der Zeit. Wenn ich alſo auch einſehe, und vielleicht iſt es a priori einzuſehen, daß in der Reihe der Exiſtenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muß — mit dieſer Einſicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Dieſe Pflanze iſt noch immer, nicht die wirkliche Pflanze, ſondern der bloße Begriff der Pflanze. Weiter wird es keiner bringen, und ich will gar nicht annehmen, daß irgend jemand meine, a priori oder aus der Vernunft beweiſen zu können, daß dieſe beſtimmte Pflanze hier oder jetzt exiſtirt; er wird, wie viel er auch leiſte, immer nur bewieſen haben, daß es überhaupt Pflanzen gibt. — Will man einen Philoſophen ehren, ſo muß man ihn da auffaſſen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen iſt, in ſeinem Grundgedanken; denn in der weiteren Entwicklung kann er gegen ſeine eigne Abſicht irren, und nichts iſt leichter als in der Philoſophie zu irren, wo jeder falſche Schritt von unendlichen Folgen iſt, wo man überhaupt auf einem Wege ſich befindet, der auf allen Seiten von Abgründen umgeben iſt. Der wahre Gedanke eines Philoſophen iſt eben ſein Grundgedanke, der von dem er ausgeht. Nun der Grundgedanke ſelbſt von Hegel iſt, daß die Vernunft ſich auf das An ſich, das Weſen der Dinge bezieht, woraus unmittelbar folgt, daß die Philoſophie, inwiefern ſie Vernunftwiſſenſchaft iſt, nur mit dem Was der Dinge, ihrem Weſen ſich beſchäftige.

Man hat dieſe Unterſcheidung ſo gedeutet, als hätte die Philoſophie oder die Vernunft mit dem Seyenden überall nicht zu thun; und das wäre allerdings eine erbärmliche Vernunft, die mit dem Seyenden nicht, alſo wohl bloß mit einer Chimäre zu thun hätte. Aber ſo iſt die Unterſcheidung nicht ausgedrückt worden; die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun, aber mit dem Seyenden der Materie, dem Inhalt nach (dieß eben iſt das Seyende in ſeinem An ſich), nicht aber hat ſie zu zeigen, daß es ſey, indem dieß nicht mehr Sache der Vernunft, ſondern der Erfahrung iſt. Allerdings, habe ich das Weſen, das Was eines Dings, z. B. einer Pflanze, begriffen, ſo habe ich ein Wirkliches begriffen, denn die Pflanze iſt nicht etwas Nichtexiſtirendes, eine Chimäre, ſondern etwas Exiſtirendes, und in dieſem Sinne iſt es wahr, daß das Wirkliche nicht unſerem Denken als etwas Fremdes und Verſchloſſenes, Unzugängliches gegenüberſteht, daß der Begriff und das Seyende eins iſt, daß das Seyende den Begriff nicht außer ſich, ſondern in ſich hat; aber dabei war nur von dem Inhalte des Wirklichen die Rede, in Bezug auf dieſen Inhalt aber iſt, daß es exiſtirt, etwas rein Zufälliges: der Umſtand, ob es exiſtirt, oder nicht, verändert in meinem Begriffe von dem Inhalte nicht das Geringſte. — Ebenſo, wenn man entgegenhält: die

Dinge exiſtiren in Folge einer nothwendigen, immanenten Begriffsbewegung, einer logiſchen Nothwendigkeit, vermöge der ſie eben ſelbſt vernünftig ſind und einen Vernunftzuſammenhang darſtellen; wollte man aber daraus weiter ſchließen: alſo iſt auch ihr Exiſtiren, oder *daß* ſie exiſtiren, eine Nothwendigkeit, ſo wäre zu antworten: allerdings iſt in den Dingen eine logiſche Nothwendigkeit, allerdings iſt dieß nichts Zufälliges — ſo weit, bis zu dieſer Einſicht iſt die Wiſſenſchaft vorgedrungen, daß z. B. zuerſt das kosmiſche Princip in der Welt hervortritt und ſich organiſirt, alsdann die particulare Natur, die zunächſt als unorganiſch erſcheint, erſt über dieſer das organiſche Reich der Vegetation und über dieſem das Thierreich ſich erhebt — dieß alles läßt ſich a priori einſehen; aber man ſieht, bei dieſem allem iſt nur von dem *Inhalte* des Exiſtirenden die Rede: wenn es exiſtirende Dinge gibt, ſo werden es dieſe ſeyn, und in dieſer und keiner andern Folge, dieß iſt der Sinn; daß ſie aber exiſtiren, weiß ich auf dieſe Weiſe nicht, davon muß ich mich anderwärts, nämlich aus der Erfahrung, überzeugen. Umgekehrt thut die Wirklichkeit nichts zu dem Was, und das Nothwendige iſt das von aller Wirklichkeit Unabhängige. So z. B. die Untheilbarkeit des Raums iſt nicht eine Sache des wirklichen Raums, und was im wirklichen Raum Ordnung, Symmetrie, Beſtimmung iſt, das iſt alles logiſchen Urſprungs[1]. *Sie* begreifen ſo die Wichtigkeit jener Unterſcheidung. Die Vernunft gibt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, ſie begreift *das Wirkliche*, aber darum nicht *die Wirklichkeit*. Denn dieß iſt ein großer Unterſchied. Das wirkliche Exiſtiren der Natur und ihrer *einzelnen* Formen gewährt die Vernunftwiſſenſchaft nicht; inſofern iſt die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Exiſtiren wiſſen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle, und geht alſo neben ihr her, und *hier* iſt eben der Punkt, wo ſich das Verhältniß der Vernunftwiſſenſchaft zu der Erfahrung poſitiv beſtimmen läßt. Die Vernunftwiſſenſchaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuſchließen, fordert dieſe vielmehr ſelbſt. Denn eben weil es das

---

[1] Vielleicht iſt etwas dieſem Gedanken Analoges in der angeblichen Platoniſchen Unterſcheidung der ἀριθμῶν αἰσθητικῶν und μαθηματικῶν.

Seyende iſt, was die Vernunftwiſſenſchaft a priori begreift oder conſtruirt, muß ihr daran gelegen ſeyn, eine Controle zu haben, durch welche ſie darthut, daß das, was ſie a priori gefunden, nicht eine Chimäre iſt. Dieſe Controle iſt die Erfahrung. Denn daß das Conſtruirte wirklich exiſtirt, dieß ſagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft. — Die Vernunftwiſſenſchaft hat alſo die Erfahrung nicht zur Quelle, wie die ehemalige Metaphyſik ſie zum Theil zur Quelle hatte, wohl aber hat ſie die Erfahrung zur Begleiterin. Auf dieſe Weiſe hat die deutſche Philoſophie den Empirismus, dem alle anderen europäiſchen Nationen nun ſeit einem Jahrhundert ausſchließlich huldigten, ſelbſt in ſich; ohne darum Empirismus zu ſeyn. Aber freilich kommt ein Punkt, wo jenes Verhältniß aufhört, weil die Erfahrung überhaupt aufhört. Nach Kant iſt Gott der letzte, alles abſchließende Begriff der Vernunft — auch dieſen alſo wird die Vernunft noch immer von ſich aus nicht als zufälliges, ſondern als nothwendiges Ende finden —, aber daß Gott exiſtire, darüber kann die Vernunft nicht wie in Anſehung aller anderen a priori eingeſehenen Begriffe an die Erfahrung verweiſen. Was nun die Philoſophie, ſowie ſie an dieſem Punkt angekommen, beſchließen werde, kann hier noch nicht erklärt werden. Ich muß zuerſt auseinanderſetzen, wie die Vernunftwiſſenſchaft zu dieſem Punkt kommt.

Wenn die mittelbar von Kant, unmittelbar von Fichte ausgegangene Philoſophie in Bezug auf Kant nicht mehr bloße Kritik war, ſondern Wiſſenſchaft der Vernunft — Wiſſenſchaft, in welcher die Vernunft von ſich, d. h. von ihrem eignen urſprünglichen Inhalt aus, den Inhalt alles Seyns finden ſollte, ſo fragt es ſich, was der urſprüngliche, und alſo auch der allein unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt, der zugleich ſo beſchaffen iſt, daß von ihm aus — alſo mittelbar — zu allem Seyn zu gelangen iſt. Die Vernunft iſt nun nach Kant nichts anderes als Erkenntnißvermögen überhaupt, demnach iſt die in uns geſetzte, aber auf dem Standpunkt der Philoſophie uns zum Objekt gewordene, demnach ſelbſt ganz objektiv zu betrachtende Vernunft die unendliche Potenz des Erkennens (denn das bleibt ſie auch abgeſehen von ihrer ſubjektiven Stellung, abgeſehen von ihrem Seyn in irgend einem Subjekt). *Potenz* iſt das lateiniſche potentia, Macht, die Potenz wird dem Actus entgegengeſetzt. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch ſagt man z. B.: die Pflanze im *Keim* ſey die Pflanze in der bloßen Potenz, in pura potentia, die wirklich ausgewachſene oder entwickelte Pflanze ſey die Pflanze in actu; hier wird Potenz bloß als potentia passiva, paſſive Möglichkeit, genommen; das Samenkorn nämlich iſt nicht unbedingt die Potenz der Pflanze, es müſſen noch äußere Bedingungen hinzukommen, daß dieſe Potenz zum Actus wird, — fruchtbarer Boden, Regen, Sonnenſchein u. ſ. w. Die Vernunft als Erkenntniß*vermögen* erſcheint freilich auch als potentia passiva, in wie fern ſie ein Vermögen iſt, das einer Entwicklung fähig und hinſichtlich derſelben allerdings auch von äußeren Einflüſſen abhängig iſt. Hier aber wird die Vernunft nicht als Erkenntnißvermögen, nicht ſubjektiv genommen, ſondern es wird ſchon derjenige Standpunkt der Vernunft vorausgeſetzt, auf welchem ſie ſich ſelbſt Objekt iſt — als Objekt genommen aber, wo alſo die Beſchränkungen vom Subjekt hinweggedacht werden, kann ſie nichts anderes ſeyn als eben die unendliche Potenz des Erkennens, d. h. die in ihrem eignen und urſprünglichen Inhalte, ohne von etwas anderem abhängig zu ſeyn, die Nöthigung hat, zu allem Seyn fortzugehen, indem nur *alles* Seyn (die ganze Fülle des Seyns) der *unendlichen* Potenz entſprechen kann. Es fragt ſich alſo, was dieſer urſprüngliche Inhalt iſt. Einen Inhalt ſcheint nun bloß ein *wirkliches* Erkennen, nicht aber die bloße unendliche Potenz des Erkennens haben zu können, und doch hat dieſe einen ſolchen; — nur freilich — dieß läßt ſich zum voraus bemerken — muß es ein Inhalt ſeyn, der noch nicht ſchon ein Erkennen iſt, ferner den ſie ohne ihr Zuthun hat, ohne einen Actus von ihrer Seite; ſonſt hätte ſie aufgehört die *reine* Potenz des Erkennens zu ſeyn; es muß ihr an- und eingeborener Inhalt ſeyn, ein mit ihr ſelbſt geſetzter (wie man z. B. von Gaben und Talenten ſagt, die man ſich nicht ſelbſt erworben), ein Inhalt, den alles wirkliche Erkennen vorausſetzt, den ſie alſo auch vor allem wirklichen Erkennen hat, den wir daher ihren aprioriſchen Inhalt nennen können, welchen nunmehr nach *dieſer* Erklärung nicht ſchwer ſeyn möchte näher zu beſtimmen. Da allem Erkennen ein Seyn entſpricht, dem wirklichen Erkennen ein wirkliches Seyn, ſo kann der unendlichen Potenz des Erkennens nichts anderes als die *unendliche Potenz des Seyns* entſprechen, und dieß iſt alſo der der Vernunft an- und eingeborene Inhalt. An dieſen unmittelbaren Inhalt der Vernunft wäre Philoſophie, oder die Vernunft, ſofern ſie ſich in dieſer als Subjekt verhält, zunächſt gewieſen; in dieſer auf ihren Inhalt ſich richtenden Thätigkeit iſt die Vernunft Denken — Denken κατ᾽ ἐξοχήν — nämlich philoſophiſches Denken. Aber dieſes Denken, ſowie es ſich auf den Inhalt richtet, entdeckt unmittelbar in ihm ſeine durchaus bewegliche Natur, und eben damit iſt auch ein Princip der Bewegung gegeben, deſſen es bedarf, ſoll wirkliche Wiſſenſchaft entſtehen. Durch dieſe Beweglichkeit ihres höchſten Begriffs unterſcheidet ſich die gegenwärtige Philoſophie von der Scholaſtik, die einen ähnlichen Anfang gehabt zu haben ſcheinen könnte. In dieſer entſpricht der unendlichen *Potenz des Seyns* das *Ens* omnimodo indeterminatum, von welchem ſie ausging: ſie verſtand unter demſelben nicht ein irgendwie ſchon Exiſtirendes, ſondern, wie ſie ſagte, das Exiſtirende überhaupt. Dieſes Ens der Scholaſtik war etwas ganz Todtes — eigentlich der höchſte Gattungsbegriff, Ens in genere, von dem eben darum nur ein *nominelles* Fortſchreiten zu den Gattungen und Arten des Seyns, zum Ente composito, simplici, und wie die beſonderen Klaſſen von Weſen weiter beſtimmt wurden, möglich war. In der Wolffiſchen Philoſophie wurde das Ens, das die Scholaſtiker als aptitudo ad existendum erklärten, ſogar erklärt als eine bloße non repugnantia ad existendum, wodurch die unmittelbare Potenz vollends zur bloßen paſſiven Möglichkeit abgeblaßt und herabgeſetzt iſt, mit der ſich-natürlich wieder nichts anfangen läßt. Aber die unendliche *Potenz* des Seyns oder das *unendliche Seynkönnen*, das der unmittelbare Inhalt der Vernunft, iſt nicht eine bloße Fähigkeit zu exiſtiren, ſondern das unmittelbare Prius, der unmittelbare *Begriff* des Seyns ſelbſt; alſo es iſt ſeiner Natur nach, alſo immer, und ewiger Weiſe (modo aeterno im logiſchen Sinn) — es iſt, ſowie es gedacht wird, im

Begriff übergehen in das Seyn; denn es iſt nichts anderes als der Begriff des Seyns; alſo es iſt das vom Seyn nicht Abzuhaltende, und darum dem Denken unmittelbar ins Seyn Uebergehende. Das Denken kann alſo wegen dieſes nothwendigen Uebergangs auch nicht beim Seynkönnen ſtehen bleiben (darin liegt die Rechtfertigung für alles Fortſchreiten in der Philoſophie). Hier wird es nun aber nicht zu vermeiden ſeyn, daß manche zuerſt an ein wirkliches Uebergehen denken, und ſich vorſtellen, es ſoll hier das wirkliche Werden der Dinge erklärt werden. Allein damit wäre der Sinn ganz verfehlt. Was die Vernunftwiſſenſchaft ableitet, iſt freilich unter anderem eben das, was in der Erfahrung, unter den Bedingungen derſelben, in Raum und Zeit, als Einzelnes u. ſ. w. vorkommt, aber ſie ſelbſt geht im bloßen Gedanken fort, obgleich der Inhalt des Gedankens oder Begriffs nicht wieder bloße Begriffe ſind, wie in der Hegelſchen Logik. Eben darin, daß die Vernunftwiſſenſchaft den Inhalt des wirklichen Seyns ableitet, alſo die Erfahrung zur Seite hat, lag für viele die Täuſchung, daß ſie nicht bloß das Wirkliche, ſondern auch die Wirklichkeit begriffen habe, oder daß das Wirkliche auch auf dieſe Weiſe entſtanden ſey, jener bloß logiſche Proceß auch der des wirklichen Werdens ſey. Allein es geht dabei nichts außer dem Denken vor, es iſt kein wirklicher, ſondern ein bloß logiſcher Proceß, der ſich hier entſpinnt; das Seyn, in welches die Potenz übergeht, iſt das ſelbſt zum Begriff gehörende, alſo auch nur ein Seyn im Begriff, nicht außer demſelben. Das Uebergehen iſt simpliciter ein Anderswerden; an die Stelle der reinen Potenz, die als ſolche das nicht Seyende iſt, erſcheint ein Seyendes, aber die Beſtimmung „ein Seyendes“ iſt hier ſelbſt eine bloß quidditative, nicht quodditative (ſcholaſtiſche Ausdrücke, aber die in Kürze bezeichnen): es iſt mir dabei nur um das quid, nicht um das quod zu thun. Ein Seyendes oder Etwas iſt ſo gut ein Begriff als das Seyende oder die Potenz ein Begriff iſt. Ein Seyendes iſt nicht mehr das Seyende — es iſt ein anderes als dieſes, aber es iſt nur weſentlich, d. h. dem Begriff nach, nicht actu, ein anderes. Die Pflanze iſt nicht das Seyende, ſondern ſchon ein Seyendes. Aber ſie iſt ein Seyendes, auch wenn ſie nie wirklich exiſtirte. Es iſt daher nur eine logiſche Welt, in der wir uns in der Vernunftwiſſenſchaft bewegen; ſich vorzuſtellen, ein wirklicher Hergang ſey hier gemeint, oder zu behaupten, bei der urſprünglichen Entſtehung der Dinge habe dieſer Hergang ſtattgefunden, wäre nicht nur gegen unſern Sinn, ſondern auch an ſich eine Ungereimtheit. Indem nun aber die unendliche Potenz ſich als das Prius deſſen verhält, was durch ihr Uebergehen in das Seyn dem Denken entſteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben alles Seyn entſpricht, ſo iſt die Vernunft dadurch, daß ſie dieſe Potenz beſitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar beſitzt als ihren mit ihr ſelbſt verwachſenen, ihr unentreißbaren Inhalt, dadurch iſt ſie in die aprioriſche Stellung gegen alles Seyn geſetzt, und man begreift inſofern, wie es eine aprioriſche Wiſſenſchaft gibt, eine Wiſſenſchaft, die a priori alles beſtimmt, was iſt (nicht daß es iſt), und die Vernunft iſt auf dieſe Art in den Stand geſetzt, von ſich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles Exiſtirenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seyns zu gelangen — nicht daß ſie a priori erkennte, daß dieß oder jenes wirklich exiſtirt (denn dieß iſt eine ganz andere Sache), ſondern daß ſie nur a priori weiß, was iſt oder was ſeyn kann, wenn etwas iſt, a priori die Begriffe alles Seyenden beſtimmt. Die Vernunft erlangt das, was ſeyn kann oder ſeyn wird, wenn die Potenz als ſich bewegend gedacht wird, nur im Begriffe, und alſo dem wirklichen Seyn gegenüber doch wieder nur als Möglichkeit. Die Dinge ſind nur die in der unendlichen, d. h. in der allgemeinen Potenz nachgewieſenen beſonderen Möglichkeiten.

Aber welche Urſache hat das Denken, der Potenz in ihrem Anderswerden nachzugehen? Hierauf Folgendes. Die Vernunft will nichts anderes als ihren urſprünglichen Inhalt. Aber dieſer urſprüngliche Inhalt hat in ſeiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges, das unmittelbar Seynkönnende iſts und iſts nicht, und ebenſo das Seyende, das Weſen, wie es ſich unmittelbar in der Vernunft darſtellt, iſt es das Seyende und iſt es nicht — es iſts nicht, ſowie es ſich bewegt, denn da verwandelt es ſich in ein zufällig Seyendes. Alſo, die Wahrheit zu ſagen, hatte ich auch im erſten Begriff das Seyende, aber nicht ſo, daß es mir nicht entwerden und ein anderes werden kann: alſo hatte ich es auch nicht. Aber ich will es, ja ich will eigentlich nur dieſes, aber ich will das wahrhaft Seyende, das nicht mehr anders werden kann. Aber vom erſten und unmittelbaren Begriff iſt das Anders-werden-können nicht auszuſchließen. Ich muß es alſo aus dem Weſen hervortreten, ſich ſelbſt ausſchließen laſſen; es ſchließt ſich aus, indem es ins zufällige Seyn übergeht; ich muß dieſes Zufällige, was der urſprüngliche Inhalt der Vernunft hat, ſich erſt entfernen laſſen, damit ich zum Weſentlichen, und ſo erſt zum Wahren gelange. Der unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt noch nicht der wahre oder bleibende, ſonſt gäbe es gar keine Bewegung, es wäre keine Nothwendigkeit des Fortgehens, d. h. keine Wiſſenſchaft. In dieſer Wiſſenſchaft wird aber ſtufenweiſe alles bloß Zufällige, d. h. nicht Wahre dieſes Inhalts entfernt, oder vielmehr es entfernt ſich ſelbſt. Denn die unendliche Potenz, ſo wie ſie unmittelbarer Inhalt der Vernunft iſt, geht ihrer Natur nach in anderes über, und verhält ſich ſo als das Prius von allem, was alſo außer der Vernunft iſt (was exiſtirt).

Der unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt alſo nichts abſolut Gewiſſes, Bleibendes. Das eigentlich Bleibende in ihm muß erſt eruirt werden. Dieß geſchieht, indem das Zufällige ausgeſchieden wird. Es wird nicht jedem dieſes urſprüngliche Ineinanderſeyn des Seyenden (ſelbſt) und des nicht Seyenden (Zufälligen) deutlich ſeyn. Indeß gibt es eine ganz naheliegende Vergleichung. Zum Glück ſind die höchſten ſpeculativen Begriffe immer zugleich die tiefſten ſittlichen, die jedem näher liegen; ich will daher dieſe Vergleichung nicht verſchmähen, um eine Unterſcheidung deutlich zu machen, die für die ganze Folge wichtig iſt. Der menſchliche Wille iſt auch relativ (d. h. innerhalb des Kreiſes, der dem Menſchen überhaupt zuſteht) eine unendliche Potenz; es gibt überhaupt nichts, worin die Begriffe Actus und Potenz beſtimmter ſich ausſprechen als die Sphäre des Willens. Der Wille iſt in der That nicht nur potentia passiva, ſondern was im Reiche der Erfahrung die entſchiedenſte potentia activa vorſtellt, dem reinen Seynkönnen am meiſten verwandt. In manchem Menſchen iſt freilich der Wille auch eine potentia passiva, er bedarf der Erregung, um thätig zu werden, aber in Menſchen, die eines freien Entſchluſſes fähig und vermögend ſind aus ſich ſelbſt etwas anzufangen, Urheber einer Reihe von Handlungen zu werden, zeigt ſich der Wille ganz entſchieden als potentia activa. Der bloße Wille, der Wille in ſeiner Ruhe — im Nichtwollen iſt er unendliche Potenz. Das Wollen ſelbſt iſt nichts anderes als Uebergang a potentia ad actum, und zwar das reinſte Beiſpiel dieſes Uebergangs. Nun kann der Menſch, der dieſe unendliche Potenz des Willens in ſich weiß, entweder annehmen, dieſe Potenz ſey ihm gegeben, um unbedingt und auf jede Weiſe zu wollen; er wird alſo ſeinen Willen an eine Menge Dinge ſetzen, die in der That des Willens nicht werth ſind, und nicht nur dieß, ſondern die nur ſeinen Willen befangen, belaſtet und unfrei machen; er wird gleichſam nur wollen, um zu wollen, ſein Wollen zu zeigen. Der Menſch kann aber auch ſo geſinnt ſeyn, daß ihm nicht das Wollen, ſondern der Wille (alſo die Potenz) ſelbſt das wahre Gut iſt, daß er dieſen Willen zu hoch und heilig achtet, um ihn an das Nächſte Beſte zu verſchwenden, daß er ſeinen Himmel mehr im ruhenden Willen als im Wollen findet. Aehnlich iſt es mit jener unendlichen Potenz des Seyns, welche die Vernunft als ihren unmittelbaren Inhalt findet. Iſt die Potenz ſelbſt das Seyende (wie im angeführten Fall der Wille ſelbſt ſtatt des Wollens — eben der Wille ſelbſt ſchon das Seyende iſt), ſo iſt ſie das was Iſt, iſt ſie aber nicht ſelbſt das Seyende, ſo verhält ſie ſich nothwendig als das nicht Seyende. Dieſes Amphiboliſche iſt vom Begriff der unendlichen Potenz, alſo von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft nicht auszuſchließen, und es iſt dieſes Amphiboliſche, wodurch die Vernunft erregt, in Thätigkeit geſetzt, d. h. zur Wiſſenſchaft aufgefordert iſt, und zwar, wie Sie gleich hier ſehen, zunächſt zur hinwegſchaffenden, ausſcheidenden (die nämlich das bloß Zufällige jenes unmittelbaren Inhalts ausſcheidet), d. h. zur kritiſchen (jede Ausſcheidung iſt Kriſis) oder, weil hinwegſchaffenden, negativen Wiſſenſchaft. Eine ſolche Wiſſenſchaft zeigt ſich alſo gleich im Anfang als ein Abkömmling der ſogenannten kritiſchen, als Folge des

Standpunkts, auf welchen durch Kants Kritik der Vernunft die Philoſophie geſetzt iſt. Ohne dieſes Amphiboliſche ihres unmittelbaren Inhalts würde das Denken nicht veranlaßt ſeyn, von ihm fortzugehen, und fortzuſchreiten bis zu dem, in welchem jenes Amphiboliſche ganz aufgehoben iſt, und von dem man erſt ſagen kann, daß es Iſt.

Die Vernunft findet ſich alſo in doppelter Hinſicht aufgefordert, jenem über ſich ſelbſt hinausgehenden Seynkönnen zu folgen: 1) weil ſie weiß, daß ſie dadurch in ein aprioriſches Verhältniß zu allem außer ihr Vorhandenen kommen, auf dieſe Art (nämlich wenn ſie der Potenz in das Seyn folgt) alles außer ihr Vorhandene a priori begreifen wird. Ich ſage: alles andere, außer ihr Vorhandene; denn das über ſich ſelbſt hinausgehende Seynkönnen geht eben damit auch über die Vernunft hinaus, und erzeugt eben jenes Seyn, das zwar a priori, d. h. als Möglichkeit, aber nicht als Wirklichkeit in der Vernunft, ſondern als Wirklichkeit nur in der Erfahrung iſt.

Aber nicht darin allein liegt die Aufforderung für die Vernunft, dem Seynkönnen in ſeinem Hinausgehen über ſich ſelbſt zu folgen, ſondern ſie hat dabei noch ein anderes und höheres Intereſſe. Die Vernunft will eigentlich nichts als ihren urſprünglichen Inhalt, aber dieſer Inhalt hat, wie gezeigt, in ſeiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges an ſich. Die Potenz, die ſich in das Seyn bewegt, ſoferne ſie ſich nicht bewegt hat, iſt noch Subjekt des Seyns, dem, was Iſt, gleich, aber ſie hat nur den Schein davon, weil ſie ſich als das, was nicht iſt, darſtellt, ſowie ſie ein anderes wird. Denn ſchon das Werdende überhaupt iſt, eben darum weil es wird, nicht das, was Iſt. Sie — die unmittelbare Potenz — iſt alſo nur materiell, nur weſentlich, d. h. nur zufällig, das Seyende, d. h. ſo daß ſie das, was Iſt, auch nicht ſeyn kann; iſt nur gleichſam vorläufig das Seyende, ſolange ſie ſich nicht bewegt, aber ſowie ſie aus ihrem Können hinaustritt, tritt ſie eben damit auch aus der Sphäre deſſen heraus, was Iſt, tritt in die Sphäre des Werdens, iſt daher das Seyende, und iſt es nicht; vorläufig oder a priori iſt ſie das Seyende, aber nach der Hand iſt ſie nicht das Seyende. Aber eben weil ſie das Seyende iſt und nicht iſt,

iſt ſie nicht das Seyende ſelbſt, αὐτό τό Ὄν, denn dieſes iſt nur das, was nicht — iſt und nicht iſt, ſondern das Iſt, das ὄντως Ὄν, wie es die Griechen ſehr bezeichnend genannt haben, die doch wohl einen Grund gehabt haben, das bloße Ὄν von dem ὄντως Ὄν zu unterſcheiden. Die Vernunft in dieſe Lage geſetzt, will nun zwar das Seyende ſelbſt; denn nur dieß betrachtet ſie als ihren wahren, weil bleibenden, Inhalt. Aber ſie kann das Seyende ſelbſt, — das, was das Seyende ſelbſt iſt, nicht bloß den Schein von ihm hat, und ein anderes werden kann, übergehen kann in das der Vernunft Fremdartige, die Natur, Erfahrung u. ſ. w. — ſie kann das Seyende ſelbſt nicht erlangen, als durch Ausſchließung des andern, was nicht das Seyende ſelbſt iſt; aber dieſes andere iſt im erſten unmittelbaren Gedanken von dem, was das Seyende ſelbſt iſt, nicht abzutrennen, mit ihm unabweislich zugleich aufgenommen in den erſten Gedanken; wie kann ſie aber jenes andere, das eigentlich das nicht Gewollte der Vernunft iſt, das nicht eigentlich Geſetzte, ſondern nur nicht nicht zu Seyende, was ſie nur im erſten Gedanken nicht auszuſchließen vermag, wie kann ſie es anders ausſchließen, als indem ſie es hervortreten, wirklich in ſein Anderes übergehen läßt, um auf dieſe Art das wahrhaft Seyende, das ὄντως Ὄν, zu befreien und in ſeiner Lauterkeit darzuſtellen? Anders als auf dieſe Weiſe läßt ſich was ſie will nicht herausbringen. Denn die Vernunft, und dieß iſt von größter Wichtigkeit und unſer nächſtes Reſultat, die Vernunft hat von dem, was das Seyende ſelbſt iſt, keinen andern als einen negativen Begriff. Die Vernunft, wenn gleich ihr letztes Ziel und Abſehen nur das Seyende iſt, das Iſt, kann es doch nicht anders beſtimmen, ſie hat keinen Begriff für daſſelbe, als den des nicht nicht Seyenden, nicht in ein anderes Uebergehenden, d. h. einen negativen Begriff, und hiemit iſt denn alſo auch der Begriff einer negativen Wiſſenſchaft gegeben, welcher eben dieß obliegt, den Begriff deſſen, was das Seyende ſelbſt iſt, auf dieſe Weiſe zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seyende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen und unbeſtimmten Begriff des Seyenden liegt, ſucceſſiv ausgeſchloſſen wird. Dieſe Wiſſenſchaft kann nicht weiter führen, als eben zu dem angezeigten negativen Begriff, alſo überhaupt nur zum Begriffe des Seyenden ſelbſt, und erſt an ihrem Ende entſteht dann die Frage, ob er, der das Reſultat jener negativen Wiſſenſchaft und bloß via exclusionis gewonnen iſt, ob er wieder der Gegenſtand einer anderen, poſitiven Wiſſenſchaft werde oder werden kann.

Indem ich ſo meinen Standpunkt beſtimme, daß mir nämlich nur das, was das Seyende ſelbſt iſt, das wahrhaft Seyende iſt, alles andere aber bloß das ſcheinbar Seyende, von dieſem Standpunkt erklärt ſich von ſelbſt, und wird erſt vollkommen deutlich, daß dieſes andere auch nur die Bedeutung des bloß Möglichen haben kann, und daher, wie ſchon gezeigt, nicht als Wirkliches (ſeiner Wirklichkeit nach) deducirt wird; ferner iſt dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem bloß ſcheinbar Seyenden, welches nur ſeyn Könnendes, und dem wahrhaft Seyenden, welches ich, wie geſagt, nur in dem Seyenden ſelbſt erkenne, von der höchſten Wichtigkeit. Indem ich dem ſeyn Könnenden in Gedanken folge, bleibt mir natürlich, das was das Seyende ſelbſt iſt, außerhalb dieſer Bewegung, es wird nicht ſelbſt mit in dieſe Bewegung hereingezogen, in der ich bloß und allein mit dem ſeyn Könnenden, Möglichen, mich beſchäftige (zu dieſem Möglichen gehört nicht bloß die Natur, ſondern auch die Welt des Geiſtes, die über der Natur ſich erhebt; die aprioriſche Wiſſenſchaft iſt daher nothwendig Natur-Philoſophie und Geiſtes-Philoſophie). — Indem ich unterſcheide, das Seyende ſelbſt und das was das bloß ſeyn Könnende iſt, und davon ausgehe, ſo iſt ganz natürlich, daß wenn ich dem ſeyn Könnenden folge, ich nicht auch das Seyende ſelbſt mit hereinziehe, das Seyende ſelbſt bleibt mir außerhalb der Bewegung, und tritt erſt am Ende als Reſultat dieſer Ausſcheidung auf. In dieſer ganzen Bewegung habe ich es alſo nur mit dem ſeyn Könnenden, dem Möglichen, zu thun. Ob dieſes, was ich auf ſolche Weiſe finde, von einem andern Standpunkte, nämlich dem der Erfahrung, ein Wirkliches iſt, geht mich hier nichts an; auf der Höhe, von der ich es anſehe, a priori, iſt es ein bloß Mögliches.

Die Verwirrung, in welche die Philoſophie in der letzten Zeit gerathen iſt, ſchreibt ſich vorzüglich davon her, daß jene Unterſcheidung nicht gemacht, daß das, was das Seyende ſelbſt iſt, mit in den Proceß hereingezogen worden iſt, anſtatt daß es bloß Reſultat iſt der durch ihn vollbrachten Ausſcheidung deſſen, was nicht das Seyende ſelbſt iſt, nur Reſultat, ſage ich, alſo nur Ende, welches nicht zugleich wieder, wie man verkehrter Weiſe angenommen, Anfang ſeyn kann. So wenig nun aber das Seyende ſelbſt in dieſen Proceß mit hereingeht (durch den ja vielmehr alles abgeſchieden werden ſoll, was nicht es ſelbſt iſt), ſo nothwendig iſt es von der andern Seite ſich in dieſen Proceß einzulaſſen, weil nur dadurch logiſch — im Gedanken — die Idee des Seyenden ſelbſt ſich uns verwirklicht, welches nämlich ſeyend iſt durch ſein in-ſich-ſelbſt-Bleiben, durch ſein nicht-anders-Werden. Um alſo dieſes in-ſich-Bleibende, ſich ſelbſt abſolut Gleiche für ſich zu haben, müſſen wir erſt alles, was in dem noch unbeſtimmten Seyenden möglicher Weiſe von dem (tranſitiv) ſeyn Könnenden iſt, abſcheiden. Dieß können wir aber nicht, als indem wir das Seyende zuerſt als das aus ſich hinausgehen, d. h. als das auch außer ſich ſeyn Könnende, betrachten; nur ſo können wir alles finden und aufzeigen, was in dem Seyenden von tranſitiv ſeyn Könnendem iſt (alſo ins Seyn übergehen kann), um zu dem zu gelangen, was nicht exiſtirt, wie das ins Seyn Uebergehende, ſondern was Iſt, rein Iſt.

Kant hatte Gott als den letzten, zum Abſchluß der menſchlichen Erkenntniß nothwendigen Begriff beſtimmt. Er hatte aber auch dieſe höchſte Idee eigentlich nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menſchheit, kurz nur als einen vorhandenen aufgenommen, er war nicht methodiſch bis zu dieſem Gedanken fortgeſchritten. Indem nun aber die andere Philoſophie wirklich vermöge einer objektiven Methode bis zu dieſem Begriff als dem höchſten gelangt, ſo gab dieſes den Schein eines Erkennens, aber dieſes Erkennen beſchränkte ſich darauf, daß der Begriff als der höchſte und letzte erkannt, nicht bloß, wie bei Kant, angenommen oder vorausgeſetzt war. Dieß brachte die Täuſchung eines der Kantiſchen Kritik entgegengeſetzten Reſultats hervor, während das richtig verſtandene Reſultat eigentlich ganz daſſelbe war. In dieſer Philoſophie war freilich alles Folgende auf das Vorhergehende begründet, aber doch nur als bloßer Begriff begründet. Sie war vom Anfang bis zu Ende immanente, d. h. im bloßen Denken fortſchreitende, auf keine Weiſe transſcendente Philoſophie. Wenn ſie daher am Ende Anſpruch auf eine Erkenntniß Gottes machte, während ſie Gott nur als nothwendige Vernunftidee nachgewieſen hatte, was bei Kant allerdings nur verſichert war, ſo war die nothwendige Folge davon, daß Gott aller Transſcendenz beraubt, in dieſes logiſche Denken hereingezogen, zum bloß logiſchen Begriff, zur Idee ſelbſt wurde, und weil mit dem Begriff Gott einmal die Vorſtellung der Exiſtenz, und zwar der lebendigſten, unzertrennlich verbunden war, ſo entſtanden hieraus jene mißbräuchlichen und uneigentlichen Ausdrücke von einer Selbſtbewegung der Idee, jene Worte, wodurch die Idee perſonificirt, und ihr eine Exiſtenz zugeſchrieben wurde, die ſie nicht hatte und nicht haben konnte. Damit zuſammen hing der andere Mißverſtand. Dieſe Philoſophie ſchritt fort von dem ſtufenweiſe als nicht Seyendes und dadurch als erkennbar Beſtimmten zu dem nur noch als ſeyend Denkbaren und daher in derſelben Linie des Fortſchreitens, d. h. in derſelben Wiſſenſchaft, nicht mehr als erkennbar zu Beſtimmenden, was eben darum ein transſcendentes hieß, weil es über dieſe Wiſſenſchaft hinausragte. Aber eben dieſes Fortſchreiten vom relativ nicht Seyenden zum Seyenden, nämlich zu dem ſeiner Natur oder ſeinem Begriff nach Seyenden wurde als eine ſucceſſive Realiſation des Letzteren, es wurde als eine ſucceſſive Selbſtverwirklichung der Idee betrachtet, da es doch nur eine ſucceſſive Erhöhung oder Steigerung des Begriffs, der in ſeiner höchſten Potenz Begriff blieb, ohne daß damit ein Uebergang zum wirklichen Daſeyn, zur Exiſtenz gegeben war[1].

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 373 ff. D. H.

Fünſte Vorleſung.

Ich bin ſchriftlich gefragt worden, wie wir zur unendlichen Potenz des Erkennens kommen, da wir doch keines unendlichen Gegenſtandes dafür uns bewußt ſeyen. Gegenſtand wäre nun freilich nicht der eigentlich hier anzuwendende Ausdruck — aber eines unmittelbaren Inhalts ſind wir uns in der Vernunft allerdings bewußt, der freilich kein Gegenſtand, d. h. ſchon ein Seyendes, ſondern nur die unendliche Potenz vom Seyenden iſt. Man kann nicht das Verhältniß umkehren und ſagen: ſchaffe mir einen unendlichen Gegenſtand des Erkennens, ſo will ich dir eine unendliche Potenz des Erkennens zugeben; denn dieß wäre nichts anderes als uns zugemuthet, die Vernunft unmittelbar zu überſchreiten, da es ja vielmehr unſer Vorſatz war, uns ganz in ſie einzuſchließen und nichts anzuerkennen, als was in ihr ſelbſt ſich entdeckt. Der Fragende ſcheint zu glauben, es könne keine unendliche Potenz des Erkennens geben, ehe ein unendlicher Gegenſtand des Erkennens da ſey. Allein es fragt ſich überhaupt nicht, ob es eine Potenz des unendlichen Erkennens geben könne — denn dieß wäre ebenſo viel als fragen, ob es eine Vernunft geben könne, was noch niemand eingefallen zu fragen, jedermann ſetzt voraus, daß eine Vernunft iſt. Und daß dieſe bloße, unendliche, d. h. gegen alles freie, von nichts voreingenommene Potenz des Erkennens iſt, dieß wird man ebenfalls zugeben müſſen: von nichts voreingenommen, ſagte ich, nämlich von nichts Wirklichem (es gibt bekanntlich Theologen und Philoſophen, welche Gott zum unmittelbaren Inhalt der Vernunft machen; dieſem wird hier widerſprochen, denn unter Gott müſſen wir uns doch etwas Wirkliches denken); dagegen von der bloßen Potenz des Seyns, die aber, eben weil bloße Potenz, in gewiſſem Sinne = nichts iſt, iſt die Vernunft allerdings voreingenommen, ſie iſt das gegen alles Offene, allem Gleiche (omnibus aequum), das nichts Ausſchließende — aber was allein nichts ausſchließt, iſt die reine Potenz. Schon das Weibliche in dem Wort, oder daß wir die Vernunft ſagen, deutet auf ihre Eigenſchaft als Potenz, während das Männliche im Verſtand anzeigt, daß der Verſtand Actus iſt; denn die deutſche Sprache iſt, wie Leſſing ſchon ſagt, für die Philoſophie geboren.

Es iſt natürlich, wenn diejenigen, welche in reiner Vernunftwiſſenſchaft die Darſtellung des wirklichen Hergangs, der wirklichen Entſtehung der Dinge, zu beſitzen glauben, dem Wort Potenz nicht geneigt ſind, welches eben daran erinnert, daß in der Vernunftwiſſenſchaft, oder, was daſſelbe iſt, in der rein aprioriſchen Wiſſenſchaft, nur die Möglichkeit der Dinge, nicht die Wirklichkeit, begriffen werden. Die Vernunft iſt aber nur die unendliche Potenz des Erkennens und hat als ſolche auch nur die unendliche Potenz des Seyns zu ihrem Inhalt und kann von dieſem aus eben darum auch nur zum a priori Möglichen gelangen, das dann freilich auch das Wirkliche, in der Erfahrung Vorkommende, iſt, aber ſie gelangt zu ihm nicht als dem Wirklichen, ſondern als zu dem bloß a priori Möglichen. — Irgend einmal, um mich ſo auszudrücken, an irgend einem Punkte ſeiner Entwicklung wird der menſchliche Geiſt das Bedürfniß empfinden gleichſam hinter das Seyn zu kommen — es iſt dieß ein vulgärer Ausdruck, deſſen ich mich aber gern und abſichtlich bediene, denn ſolche Ausdrücke ſind erklärend — man möchte gern, wie man ſagt, hinter eine Sache kommen. Aber was iſt hier „hinter der Sache“? Nicht das Seyn; denn dieſes iſt vielmehr das Vordere der Sache, das, was unmittelbar in die Augen fällt, und was hierbei ſchon vorausgeſetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z. B. ein Ereigniß, kommen will, ſo muß mir die Sache, hier alſo das Ereigniß, ſchon gegeben ſeyn. Hinter der Sache iſt alſo nicht das Seyn, ſondern das Weſen, die Potenz, die Urſache (dieß alles ſind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe). Und ſo wird auf dem Punkt ihrer höchſten Entwicklung die dem Menſchen ſo tief eingepflanzte und unüberwindliche Neigung zu begreifen auch wohl verlangen, nicht bloß hinter dieſe oder jene Sache, ſondern hinter das Seyn überhaupt zu kommen, zu ſehen, nicht was über, denn dieß iſt ein ganz anderer Begriff, aber was jenſeits des Seyns iſt. Es kommt alſo einmal dahin, wo der Menſch nicht etwa bloß von der Offenbarung, ſondern von allem Wirklichen ſich frei zu machen hat, um in eine völlige Wüſte alles Seyns zu fliehen, wo nichts irgendwie Wirkliches, ſondern nur noch die unendliche Potenz alles Seyns anzutreffen iſt, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieſes ſich nur in ſich ſelbſt, in ſeinem eignen Aether bewegt. An eben dieſem aber hat die Vernunft auch, was ihr die völlig aprioriſche Stellung gegen alles Seyn gibt, ſo daß ſie von jenem aus nicht nur ein Seyendes überhaupt, ſondern das geſammte Seyn in allen ſeinen Abſtufungen zu erkennen vermag. Denn in der unendlichen, d. h. noch übrigens unbeſtimmten, Potenz entdeckt ſich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, ſondern nothwendiger, jener innere Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, an dem ſie den Schlüſſel zu allem Seyn hat, und der der innere Organismus der Vernunft ſelbſt iſt. Dieſen Organismus zu enthüllen, iſt Sache der rationalen Philoſophie.

Die älteſte und wohl verſtanden gewiß richtigſte Erklärung der Philoſophie iſt dieſe, ſie ſey die Wiſſenſchaft des Seyenden, ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος Aber eben zu finden, was das Seyende, nämlich das wahrhaft Seyende iſt, hoc opus, hic labor est, das hat die Wiſſenſchaft ſelbſt erſt zu ermitteln, und zwar aus folgendem Grunde: das Seyende, ſo, wie es ſich als unmittelbaren Inhalt der Vernunft zeigt (= unendliches Seynkönnen), iſt ebenſowohl Es ſelbſt als die Materie eines andern Seyns. Die Potenz (der unmittelbare Inhalt der Vernunft) iſt an ſich ſelbſt das Unbeſtimmte (τὸ ἀόριστον), inwiefern ſie nämlich Potenz, Subjekt, Materie (denn dieß ſind gleichbedeutende Ausdrücke), oder ſelbſt das Seyende ſeyn kann. Man hat daher nicht das Seyende ſelbſt, ſolange man nicht jenes Materielle oder bloß Potentielle, das bloß ſeyn Könnende in ihm, welches eben die Materie eines anderen Seyns iſt, ausgeſchloſſen hat. Um aber dieß thun zu können, muß das Denken vor allem auf dieſen unmittelbaren Inhalt der Vernunft eingehen, dieſen ſich aufſchließen, es muß fragen: was iſt jenes Seyende, der unmittelbare Inhalt der Vernunft, was gehört zu ihm, daß es das Seyende iſt? Denn dieß verſteht ſich nicht von ſelbſt. Der Begriff des Seyenden muß alſo erzeugt werden. Nun offenbar zuerſt und vor allem gehört dazu (zum Seyenden), daß es *Subjekt* des Seyns ſey; damit aber, daß es das bloße *Subjekt* des Seyns iſt, d. h. nur das, von dem das Seyn ausgeſagt werden kann, wäre es noch nicht das Seyende (in dem prägnanten Sinn wie wir es hier nehmen, wo es das Urbild alles Seyns ſelbſt bedeutet). Das Seyende muß allerdings zuerſt Subjekt des Seyns — das was ſeyn kann —, inſofern die Potenz des Seyns ſeyn, aber nicht die Potenz von etwas, das es *noch nicht* iſt (denn da wäre es ja eben nicht das Seyende), ſondern die Potenz deſſen, *was es ſchon Iſt*, was es unmittelbar und ohne Uebergang iſt. Nochmals: das Seyende, das wir ſuchen, iſt unmittelbar und im erſten Gedanken Potenz des Seyns, Subjekt, aber Subjekt, das unmittelbar ſeine Erfüllung mit ſich hat (das Subjekt an ſich eine Leere, die erſt durch das Prädicat erfüllt werden muß) — das Seyende iſt daher ebenſo unmittelbar das ſeyende, als es das ſeynkönnende iſt, und zwar das *rein* ſeyende, das ganz und völlig objektiv ſeyende, in dem ebenſo wenig etwas von einem Können iſt als in dem Subjekt etwas von einem Seyn; und da es nun im Subjekt- oder Potenz-Seyn unmittelbar auch Objekt, ſo gehört zum vollſtändigen Begriff des Seyenden auch noch dieſes (das Dritte), daß es Subjekt und Objekt in Eins gedacht, unzertrennliches Subjekt-Objekt iſt, ſo daß dieſes noch als eine dritte Beſtimmung unterſchieden werden muß.

Sie ſehen: was wir hier unter dem Namen des Seyenden begriffen haben, iſt nichts anderes als das Subjekt-Objekt der von Fichte ausgegangenen Philoſophie, ſo wie, wenn dieſes Subjekt-Objekt im erſten Gedanken als *Indifferenz von Subjekt und Objekt* beſtimmt war, dieſer Ausdruck ganz gleichbedeutend wäre mit jenem anderen: der unmittelbare Inhalt der Vernunft iſt die unendliche Potenz des Seyns. (Fichte hatte das Subjekt-Objekt aber nur im menſchlichen Bewußtſeyn; die von ihm ausgegangene Philoſophie hob dieſe Beſchränkung auf, und ſetzte an die Stelle des Subjekts-Objekts im menſchlichen Bewußtſeyn das allgemeine und unbedingte Subjekt-Objekt). Das Subjekt-Objekt iſt aber nicht wirklich zu denken, ohne drei Momente zu unterſcheiden, 1. Subjekt, 2. Objekt, 3. oder als Drittes: Subjekt-Objekt. Unmittelbar, d. h. ohne Vorausſetzung, kann nichts gedacht werden als nur das Subjekt. Das Wort Subjekt bedeutet ſogar nichts anderes als Vorausſetzung. Das Einzige, was ſich vorausſetzen, d. h. dem ſich nichts vorausſetzen läßt, iſt eben Subjekt (in der älteren philoſophiſchen Sprache ſind subjectum und suppositum gleichbedeutend): nichts kann unmittelbar Objekt ſeyn, denn nichts iſt Objekt als gegen ein Subjekt, nichts aber kann ebendarum auch unmittelbar Subjekt-Objekt ſeyn. Das Letzte ſetzt beides voraus, 1. das allein ohne Vorausſetzung ſeyn Könnende — das Subjekt, 2. das Objekt. Erſt als Drittes kann eben das, was das Subjekt und das Objekt war, Subjekt-Objekt ſeyn.

Nun müſſen wir aber ſogleich hinzufügen, daß nicht das Subjekt, nicht das Objekt, und auch nicht das Dritte oder das Subjekt-Objekt, keines von dieſen, wenn wir ſie durch Zahlen bezeichnen, nicht 1, nicht 2, nicht 3 für ſich iſt das Seyende; das Seyende ſelbſt iſt erſt, was 1+2+3, iſt[1]. Um alſo zum Seyenden ſelbſt (und um dieſes iſt es zu thun), um daher in unſern Gedanken zum Seyenden ſelbſt zu gelangen, müſſen wir erſt 1, 2, 3, die in ihrer urſprünglichen Einheit dem Seyenden ſelbſt gleich ſind, hinwegſchaffen, d. h. wir müſſen ſie ſich ungleich machen, ſo daß ſie nicht mehr zuſammen das Seyende, ſondern jedes für ſich ein Seyendes iſt. Dieſes geſchieht, indem wir das, was in dem Seyenden Subjekt, alſo Potenz des Seyns iſt,

---

[1] Vergleiche zu dieſem und zum nächſtfolgenden die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, die zwölfte und dreizehnte Vorleſung, beſonders S. 291. 313. 319. 320. Ebenſo S. 365 und S. 387. D. H.

Potenz für ſich ſelbſt, d. h. Potenz eines eignen Seyns, ſeyn laſſen, und es als übergehend denken in das Seyn, womit es aber aufhört Subjekt zu ſeyn und Objekt wird, wogegen denn natürlich das, was in dem Seyenden Objekt war, aufhören muß Objekt zu ſeyn, und ſelbſt Subjekt wird, wie denn ebenſo auch das, was Subjekt-Objekt war, ausgeſchloſſen und ebenfalls als für ſich Seyendes geſetzt wird. Die Möglichkeit dieſes Verfahrens iſt dadurch gegeben, daß das, was das Subjekt iſt, allerdings auch Potenz eines für-ſich-Seyns — auch ſeyn Könnendes im tranſitiven Sinn — iſt, wo es dann, anſtatt dem im Seyenden geſetzten Objekt zugewendet, nämlich ihm Subjekt zu ſeyn, ſich ſelbſt Subjekt, nämlich Potenz eines eignen Seyns wird. So betrachtet ſind 1, 2, 3 in ihrer Einheit zwar das Seyende, aber die es auch nicht ſeyn können, d. h. ſie ſind an dem Seyenden das Zufällige, was hinweggeſchafft werden muß, um zu dieſem, um zu dem Seyenden ſelbſt in ſeiner Lauterkeit, zu dem über alle Zweifel erhabenen Seyenden zu gelangen, — ſie ſind das Identiſche, aber nicht das abſolut Identiſche ſelbſt.

Die Wiſſenſchaft, welche dieſe Elimination des Zufälligen in den erſten Begriffen des Seyenden, und damit dieſe Ausſcheidung des Seyenden ſelbſt vollbringt, iſt kritiſche, iſt negativer Art, und ſie hat in ihrem Reſultat das, was wir das Seyende ſelbſt genannt haben, nur erſt im Gedanken. Daß aber dieſes nun auch in ſeiner eignen Reinheit, mit Ausſchließung des bloß zufälligen Seyns, über dieſem Seyn exiſtirt, dieſes zu erkennen, kann nicht mehr die Sache jener negativen, ſondern nur einer anderen, im Gegenſatz mit ihr poſitiv zu nennenden Wiſſenſchaft ſeyn, für welche poſitive Wiſſenſchaft jene erſt den eigentlichen, den höchſten Gegenſtand geſucht hat.

Ich habe Sie jetzt wieder bis zu dem Punkt geführt, wo die Philoſophie, ſofern ſie ihren letzten und höchſten Gegenſtand erſt ſucht, aber es mit ihm bloß bis zum logiſch — in Gedanken — vermittelten Begriff bringt, ohne ihn in ſeiner eignen Exiſtenz nachweiſen zu können, und die Philoſophie, ſofern ſie nun erſt unmittelbar mit dieſem Gegenſtand, dem über allen Zweifel erhabenen Seyenden verkehrt, einander gegenüberſtehen.

Hier, in der Nicht-Unterſcheidung der negativen und poſitiven Philoſophie, und daß man mit einer Philoſophie, die, richtig verſtanden, nur negative Bedeutung haben konnte, erreichen wollte, was nur der poſitiven Philoſophie möglich iſt — darin, wie geſagt, liegt der Grund der Verwirrung und des wilden, wüſten Weſens, in das man hineingerieth, indem man Gott erſt als in einem nothwendigen Proceß begriffen darzuſtellen ſuchte, hernach aber, da es hiermit nicht weiter ging, zu frechem Atheismus ſeine Zuflucht nahm. Dieſe Verwirrung hat ſogar verhindert, jene Unterſcheidung auch nur zu verſtehen.

Erſt die recht verſtandene negative Philoſophie führt die poſitive herbei, und umgekehrt die poſitive Philoſophie iſt erſt gegen die recht verſtandene negative möglich. Dieſe wenn ſie in ihre Schranken ſich zurückzieht, macht jene erſt erkennbar, und dann nicht bloß möglich, ſondern nothwendig.

Als zuerſt durch meine öffentlichen Vorleſungen etwas von poſitiver Philoſophie verlautete, fanden ſich mehrere, die ſich der negativen gegen mich annehmen zu müſſen glaubten, meinend, dieſe ſolle ganz abolirt werden, weil ich allerdings von der Hegelſchen in ſolchem Sinne ſprach; dieß geſchah aber nicht, weil ich die Hegelſche Philoſophie für die negative hielt; dieſe Ehre kann ich ihr nicht anthun, ich kann ihr gar nicht zugeben, die negative zu ſeyn, ihr Grundfehler beſteht vielmehr eben darin, daß ſie poſitiv ſeyn will. Die Verſchiedenheit zwiſchen Hegel und mir iſt keine geringere in Betreff der negativen als der poſitiven Philoſophie. Die Philoſophie, die Hegel dargeſtellt, iſt die über ihre Schranken getriebene negative, ſie ſchließt das Poſitive nicht aus, ſondern hat es ihrer Meinung nach in ſich, ſich unterworfen; das große, von den Schülern wiederholt gebrauchte Wort war: die volle wirkliche Erkenntniß des göttlichen Daſeyns, die Kant der menſchlichen Vernunft abgeſprochen, ſey durch ſie gewährt; ſelbſt die chriſtlichen Dogmen waren für ſie nur eine Kleinigkeit. Dieſe Philoſophie, die ſich zur poſitiven aufbläht, während ſie ihrem letzten Grunde nach nur negativ ſeyn kann, habe ich in meinen öffentlichen Vorträgen nicht erſt hier, lange zuvor, beſtritten, und werde ſie fortwährend, d. h. ſolang' es noch nöthig ſcheinen kann, beſtreiten, indeß ich die wahre negative Philoſophie, die ihrer ſelbſt bewußt in edler Enthaltſamkeit innerhalb ihrer Schranken ſich vollendet, für die größte Wohlthat erklärt, die dem menſchlichen Geiſte zunächſt wenigſtens ertheilt werden kann; denn durch eine ſolche Philoſophie iſt die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeſchmälertes Recht eingetreten und eingeſetzt, das Weſen, das An ſich der Dinge zu begreifen und aufzuſtellen. Die Vernunft wird, auf dieſe Weiſe beruhigt und in allen ihren gerechten Anſprüchen vollkommen befriedigt, keine Verſuchung mehr empfinden, in das Gebiet des Poſitiven einzubrechen, wie ſie dagegen von ihrer Seite des beſtändigen Ein- und Uebergriffs von Seite des Poſitiven ein für allemal entledigt iſt. Es iſt ſeit Kant keine Philoſophie in Deutſchland aufgetreten, gegen welche nicht ſogleich die Anhänger des Poſitiven, vorzüglich aber gegen Kant ſelbſt, mit der Anklage des Atheismus aufgetreten ſind; aber eine Philoſophie, welche aufrichtig und offenherzig ſich begnügt, den Begriff Gottes als letzte, höchſte und nothwendige Vernunftidee aufzuſtellen, ohne Anſpruch darauf zu machen die Exiſtenz Gottes zu beweiſen, iſt keiner Gefahr mehr eines ſolchen Ein- und Uebergriffs des Poſitiven ausgeſetzt, ſondern kann und wird ſich ruhig in ſich ſelbſt vollenden.

Es geſchieht noch jetzt häufig, daß Halbunterrichtete meinen, ich habe die frühere Philoſophie als negative erklärt, um die poſitive an ihre Stelle zu ſetzen. Da könnte denn wohl auch von einer Sinnesänderung die Rede ſeyn. Wenn aber zu einer Sache zwei Elemente, A und B, erforderlich ſind, und ich befinde mich zuerſt bloß im Beſitze des einen, A, ſo wird dadurch, daß zu A B hinzutritt, oder daß ich jetzt nicht mehr bloß A, ſondern A + B beſitze, A eigentlich nicht verändert; verhindert nur wird, daß ich glaube, durch A ſchon zu beſitzen oder erreichen zu können, was erſt durch das Hinzukommen von B möglich iſt. So verhält es ſich mit der negativen und poſitiven Philoſophie. Es iſt keine Veränderung, die mit der erſten vorgeht, wenn die zweite ihr hinzugefügt wird, im Gegentheil wird ſie dadurch erſt in ihr wahres Weſen eingeſetzt, daß ſie nicht mehr verſucht ſeyn kann, über ihre Grenzen auszuſchweifen, d. h. ſelbſt poſitiv zu ſeyn.

Schon bald nachdem die Kantſche Kritik der reinen Vernunft durchgedrungen war, fing man an von einer kritiſchen Philoſophie zu ſprechen. Bald aber fragte man ſich, ob denn dieſe kritiſche Philoſophie alles ſey, ob es außer dieſer nichts mehr von Philoſophie gebe. Was mich betrifft, ſo erlaube ich mir zu bemerken, daß mir bald nach vollendetem Studium der Kantſchen Philoſophie einleuchtete, daß dieſe ſogenannte kritiſche Philoſophie unmöglich die ganze, ich zweifelte ſogar, ob ſie die eigentliche Philoſophie ſeyn könne. In dieſem Gefühle habe ich ſchon 1795 in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, nicht ohne mir den augenblicklichen öffentlichen Widerſpruch Fichtes zuzuziehen, behauptet, daß dieſem Kriticismus (ſo wurde die kritiſche Philoſophie als Syſtem genannt) gegenüber einſt noch ein ganz anderer, weit kühnerer Dogmatismus hervortreten werde, als der falſche und halbe der ehemaligen Metaphyſik. Das Wort Dogmatismus hat freilich ſchon von Kant her einen übeln Klang, und vollends in Folge jenes logiſchen Dogmatismus, den ſpäter Hegel auf den bloßen abſtrakten Begriff gründen wollte, der von allen der widerwärtigſte, weil der kleinlichſte iſt, wogegen der Dogmatismus der alten Metaphyſik noch immer etwas Großartiges hat. Aber auch in Bezug auf die alte Metaphyſik müſſen wir unterſcheiden zwiſchen dogmatiſcher und dogmatiſirender Philoſophie; dogmatiſirend war die alte Metaphyſik, und dieſe iſt durch Kant unwiederbringlich zerſtört. Aber bis zur eigentlich dogmatiſchen Philoſophie, d. h. welche dieß wirklich wäre, nicht bloß ſeyn wollte, wie die alte Metaphyſik, die ich darum die bloß dogmatiſirende nenne, reicht Kants Kritik nicht. Die alte Metaphyſik glaubte die Exiſtenz Gottes rational beweiſen zu können, bewieſen zu haben, ſie war inſofern rationaler Dogmatismus, wie Kant ſich ausdrückt, oder, wie ich mich umgekehrt ausdrücken will, poſitiver Rationalismus. Dieſer nun wurde durch Kant ſo zerſetzt, daß er fortan als unmöglich erſcheint, wie denn heutzutage ſelbſt ſolche Theologen, die gern überall nach Anhaltspunkten greifen, bei der alten Metaphyſik keine Hülfe mehr ſuchen. Aber indem jener poſitive Rationalismus zerſetzt wurde, war eben damit ein reiner Rationalismus in Ausſicht geſtellt — ein reiner, den wir aber nicht etwa den negativen nennen werden; denn dieß würde den poſitiven als einen möglichen vorausſetzen, aber es gibt keinen poſitiven Rationalismus ſeit Kant. Rationalismus kann nur negative Philoſophie ſeyn, und beide Begriffe ſind völlig gleichbedeutend. Der Sache nach war jener reine Rationalismus ſchon in Kants Kritik enthalten. Kant läßt der Vernunft, wie geſagt, nur den Begriff Gottes, und da er das ſogenannte ontologiſche Argument verwirft, welches nämlich aus dem Begriff Gottes auf ſeine Exiſtenz ſchließen wollte, ſo macht er auch für den Begriff Gottes keine Ausnahme von der Regel, daß der Begriff eines Dinges nur das reine Was deſſelben enthält, nichts aber von dem Daß, von der Exiſtenz. Kant zeigt allgemein, wie vergeblich das Beſtreben der Vernunft ſey, mit Schlüſſen über ſich ſelbſt hinaus zur Exiſtenz zu kommen (in dieſem Streben aber iſt ſie nicht dogmatiſch, denn ſie erreicht ja ihren Zweck nicht, ſondern bloß dogmatiſirend) — Kant läßt alſo der Vernunft überhaupt nichts als die Wiſſenſchaft, die ſich in das reine Was der Dinge einſchließt, und ſeine deutlich ausgeſprochene Meinung iſt, daß dieſer reine Rationalismus das einzige an der Stelle der alten Metaphyſik übrig Bleibende ſey. Kant dehnt freilich, was er nur von der Vernunft bewieſen hat, auf die Philoſophie aus, und nimmt ſtillſchweigend an, daß es keine andere als rein rationale Philoſophie gebe; das Letzte aber hatte er auf keine Weiſe gezeigt; es mußte alſo gleich die Frage entſtehen, ob denn nun nach Zerſetzung der alten Metaphyſik das andere, poſitive Element vollkommen vernichtet ſey, ob nicht vielmehr, nachdem ſich das Negative im reinen Rationalismus niedergeſchlagen habe, das Poſitive ſich nun erſt frei und unabhängig von jenem in einer eignen Wiſſenſchaft geſtalten müſſe. Aber nicht auf ſolche Weiſe übereilt ſich der Fortſchritt einer Wiſſenſchaft, die einmal in eine Kriſis verſetzt iſt; denn auch in wiſſenſchaftlichen Bewegungen herrſcht kein bloßer Zufall, ſondern je tiefer, eingreifender ſie ſind, deſto mehr werden ſie von einer Nothwendigkeit beherrſcht, die keinen Sprung erlaubt, die gebieteriſch heiſcht, daß erſt das Nächſte vollendet, die unmittelbar vorliegende Aufgabe gelöſt ſey, ehe zu Entfernterem fortgegangen wird. Jener reine Rationalismus, der das nothwendige Reſultat der Kantſchen Kritik ſeyn mußte, war in derſelben nur *indirekt* enthalten und mit zu vielem Zufälligem vermiſcht; es war alſo erſt nöthig, ihn von dieſem zu ſondern, Kants Kritik ſelbſt zu förmlicher Wiſſenſchaft, zu einer wirklichen Philoſophie auszuarbeiten. Die erſten zur Darſtellung jenes *reinen* Rationalismus Berufenen mußten ſich ihn als *Zweck* vorſtellen. Sie mußten ſo ganz mit ihm beſchäftigt ſeyn, daß ſie nichts außer ihm denken konnten: ſie mußten alles in ihm zu haben glauben; ſolang' ſie mit *ihm* beſchäftigt waren, konnten ſie nicht an etwas über ihn Hinausgehendes denken. Inſofern war alſo freilich von poſitiver Philoſophie noch nicht die Rede, und darum auch die negative noch nicht als *ſolche* erkannt und erklärt. Um ſich ganz in die Schranken des Negativen, des bloß Logiſchen zurückzuziehen, ſich *als* negative Philoſophie zu bekennen, mußte dieſe Philoſophie das *Poſitive* entſchieden *ausſchließen*, und dieß konnte auf zweierlei Art geſchehen: indem ſie es außer ſich ſetzte, oder indem ſie es ganz verleugnete, völlig aufgab oder aufhob. Das Letzte war eine zu ſtarke Zumuthung. Hatte doch ſelbſt Kant das Poſitive, das er aus der theoretiſchen Philoſophie ganz eliminirt hatte, durch die Hinterthüre der praktiſchen wieder eingeführt. Zu dieſer Auskunft konnte jene allerdings auf einer höheren Stufe der Wiſſenſchaftlichkeit ſtehende Philoſophie nicht greifen. Aber um das Poſitive auf die andere Weiſe von ſich auszuſchließen, ſo nämlich, daß ſie es *außer* ſich als Gegenſtand einer andern Wiſſenſchaft ſetzte, dazu mußte ſchlechterdings die *poſitive Philoſophie* erfunden ſeyn. Aber dieſe war eben nicht erfunden, zu dieſer war durch Kant ſchlechterdings keine Möglichkeit gegeben. Kant hatte die Philoſophie auf den Weg gebracht, ſich als negative oder rein rationale abzuſchließen und zu vollenden; aber zu einer poſitiven Philoſophie hatte er durchaus keine Mittel gegeben. Nun ſehen wir aber in der Natur, in der organiſchen z. B., daß irgend ein Vorausgehendes, ſich zum Negativen oder *ſich als* Negatives zu bekennen, erſt in dem Augenblick ſich entſchließt, in welchem ihm das Poſitive außer ihm gegeben wird. Es war alſo unmöglich, daß jene Philoſophie ſich zu der reinen Negativität entſchließen konnte, die an ſie gefordert war, ehe die poſitive Philoſophie gefunden und wirklich vorhanden war. Es kam hiezu, daß dieſe Philoſophie in einer übrigens ſehr poſitiven Zeit ſich entwickelte, welche laut und beſtimmt nach Erkenntniß verlangte; dieſer gegenüber auf alle poſitive Erkenntniß zu verzichten, war vielleicht eine Verleugnung, die lebhaft ſtrebenden Geiſtern zu ſchwer fiel. Unter anderm ſtand dieſe Philoſophie auch ſolchen gegenüber, die ihren Standpunkt nur im Poſitiven hatten, und die, während ſie auf alle wiſſenſchaftliche Philoſophie verzichteten, gleichſam um für dieſe Demüthigung ſich ſchadlos zu halten, nur mit deſto größeren Anſprüchen alle höheren Ueberzeugungen auf ein blindes Gefühl, auf Glauben oder geradezu auf Offenbarung allein gründen wollten. Einer von dieſen war Jacobi, der als Grundſatz ausgeſprochen, daß jede wiſſenſchaftliche Philoſophie auf Atheismus führe. Dieſer ſcheute ſich nicht, den Kantſchen Satz, daß die Vernunft das Daſeyn Gottes nicht zu beweiſen vermöge, als ganz identiſch mit dem ſeinigen zu behandeln, wiewohl zwiſchen beiden doch ein großer und himmelweiter Unterſchied iſt. Da nun aber Kant weder von einem blinden Glauben noch von einem bloßen Gefühl in der Philoſophie wiſſen wollte, ſo kam ſein negatives Reſultat Jacobi gegenüber in die Lage, ſelbſt als Atheismus zu erſcheinen, und kaum hielt ſich Jacobi zurück dieß ſogar auszuſprechen. Außer dieſen Männern, denen es nur darum zu thun war, für ihren Satz, daß alle wiſſenſchaftliche Philoſophie auf Atheismus führe, Beſtätigungen zu finden, und die daher überall Atheismus ſahen, wo er war und wo er nicht war, außer dieſen wirkte Spinoza noch immer mächtig ein, der dieſe Verwirrung des Poſitiven und Negativen zuerſt in die Philoſophie gebracht hatte, indem er das nothwendig Exiſtirende zum Princip (Anfang) machte, aber von dieſem die wirklichen Dinge bloß logiſch ableitete.

Es war natürlich, daß gerade in dem Augenblick, wo Negatives und Poſitives ſich auf immer ſcheiden ſollte, alſo im Augenblick der Entſtehung der rein negativen Philoſophie, das Poſitive nur um ſo mächtiger hervortreten und ſich geltend machen mußte. Und hatte ich ſchon frühzeitig die klare Ahndung, daß jenſeits dieſes Kriticismus, der die dogmatiſirende Philoſophie zerſtört hatte, eine andere, und zwar durch ihn nicht erreichte dogmatiſche Philoſophie aufſtehen müſſe, ſo läßt ſich denken, wie, nachdem mir jenes durch Kant vorbereitete rationale Syſtem nun als reines, zur Evidenz gebrachtes, von allem Zufälligen befreites wirkliches Syſtem vor Augen ſtand, dieſelbe Wahrnehmung nur mit verſtärktem Gewicht mir aufs Herz fallen mußte. Je reiner das Negative aufgeſtellt war, deſto mächtiger mußte ihm gegenüber das Poſitive ſich erheben, und es ſchien nichts gethan, ſolange dieſes nicht auch gefunden ſey. Vielleicht kann man ſich hieraus erklären, wie faſt unmittelbar nach der erſten Darſtellung jenes aus dem Kriticismus herausgebildeten Syſtems dieſe Philoſophie von ihrem Urheber gleichſam verlaſſen, einſtweilen jedem überlaſſen wurde, der bereit ſtand ſie ſich anzueignen, und, mit Platon zu reden, von dem Glanze der leer gelaſſenen Stelle angezogen, mit Begierde ſich auf ſie zu ſtürzen. Für mich war jene Philoſophie wirklich nur Uebergang geweſen; die Wahrheit zu ſagen, hatte ich in dieſer Philoſophie eben nur das nächſte nach Kant Mögliche verſucht, und war innerlich weit entfernt — niemand wird eine dem entgegengeſetzte Aeußerung aufzeigen können — ſie in dem Sinne für die ganze Philoſophie zu nehmen, in welchem dieß nachher geſchehen iſt, und wenn ich die poſitive Philoſophie, auch nachdem ſie gefunden war, höchſtens durch Andeutungen erkennen ließ, unter anderm durch die bekannten Paradoxien einer polemiſchen Schrift gegen Jacobi, ſo glaube ich, daß auch dieſe Zurückhaltung eher zu loben als zu tadeln war; denn damit habe ich einer Richtung, mit der ich nichts gemein haben wollte, volle Zeit gelaſſen ſich zu entwickeln und auszuſprechen, ſo daß nun niemand mehr über ſie ſelbſt und mein Verhältniß zu ihr zweifelhaft ſeyn kann, während ich ſie ſonſt wahrſcheinlich nie losgeworden wäre. Alles, was ich gegen jene Richtung vorkehrte, war, ſie ſich ſelbſt zu überlaſſen, wobei ich völlig überzeugt war, daß ſie mit ſchnellen Schritten der Verdorrung und Austrocknung entgegengehen würde.

Die wahre Verbeſſerung, die meiner Philoſophie hätte zu Theil werden können, wäre eben die geweſen, ſie auf die bloß logiſche Bedeutung einzuſchränken. Aber Hegel machte noch viel beſtimmter

Anſprüche, auch das Poſitive begriffen zu haben, als ſein Vorgänger. Man hat ſich über das Verhältniß beider überhaupt meiſt ganz falſche Begriffe gemacht. Man glaubt, jener habe dieſem verübelt, über ihn hinausgegangen zu ſeyn. Aber gerade das Umgekehrte. Der erſte, der noch gar vieles, wovon man heutzutag nichts mehr weiß, zu überwinden und den ganzen Stoff zu gewältigen hatte, den der andere bereits dem Begriff unterworfen fand, konnte ſich wohl gefallen laſſen, von dieſem berichtigt zu werden. Konnten ſich mir freilich die beſonders allem Sinnreichen und Genialen feindlichen Elemente in der ganzen Weiſe Hegels nicht verbergen, ſo ſah ich dagegen, daß derſelbe auch manchem falſch Genialen, wirklich Schwachen, ja Kindiſchen, durch vergebliche Gemüthlichkeit Irreleitenden, was er in der Zeit vor ſich fand, mit Kraft und zum wahren Beſten gründlicher Denkart und Wiſſenſchaft entgegentrat, und während die andern allerdings faſt nur taumelten, hielt er wenigſtens an der Methode überhaupt feſt, und die Energie, mit der er ein falſches Syſtem, aber doch ein Syſtem durchführte, hätte, zum Rechten gewendet, zum unſchätzbaren Vortheil der Wiſſenſchaft gereichen können. Es iſt eben dieſe Seite, welche ihm vorzugsweiſe Wirkung verſchafft, wie ich denn ſah, daß die, welche ihn am eifrigſten prieſen, einige Schlagſätze und Schlagwörter ausgenommen, vom Einzelnen wenig redeten, immer aber das hervorhoben, daß ſeine Philoſophie ein Syſtem, und zwar ein vollendetes, ſey. Einerſeits drückt ſich in dieſer unbedingten Forderung des Syſtems die Höhe aus, zu welcher die philoſophiſche Wiſſenſchaft in unſerer Zeit erhoben iſt; man iſt überzeugt, daß nichts mehr einzeln gewußt werden kann, ſondern nur im Zuſammenhang und als Glied eines großen, alles umfaſſenden Ganzen. Von der andern Seite finden ſich viele, die um jeden Preis fertig ſeyn wollen und ſich kindiſch beglückt fühlen, ſich einem Syſteme anzuſchließen, und damit ihre eigne Wichtigkeit zu erheben, wie es denn immer vorzüglich darum eine ſchlimme Sache iſt, wenn Partei- oder Secten-Namen aufkommen oder wieder neu geltend gemacht werden. Denn ich habe manchen zu ſehen Gelegenheit gehabt, der für ſich nichts bedeutete, wenn er ſich aber einen Liberalen oder monarchiſch Geſinnten nannte, ſich und anderen wirklich etwas zu ſeyn dünkte. Nicht jeder iſt übrigens darum dazu berufen, Schöpfer eines Syſtems zu ſeyn. Es gehört künſtleriſches Gefühl dazu, um von dem Streben nach Abſchließung ſich nicht zum Widerſinnigen oder Bizarren hinreißen zu laſſen und innerhalb der Grenzen des Natürlichen zu bleiben. Von nichts war Hegel, der im Einzelnen ſo ſcharf iſt, ſo ſehr als von künſtleriſchem, zumal von dieſem ins Ganze gehenden Gefühl verlaſſen, ſonſt hätte er die Stockung der Bewegung, die bei ihm zwiſchen der Logik und der Naturphiloſophie eintritt, empfinden, und aus der Art, wie die letzte an die erſte angeſtückt iſt, ſchon allein ſehen müſſen, daß er außer dem rechten Weg ſey. Ich gehöre nicht zu denen, die die Quelle der Philoſophie überhaupt im Gefühle ſuchen, aber für das philoſophiſche Denken und Erfinden, wie für das Poetiſche oder Künſtleriſche, muß Gefühl die Stimme ſeyn, die vor dem Unnatürlichen und Unanſchaulichen warnt, und mancher zum Falſchen führende Weg wird dem, der darauf hört, ſchon allein dadurch erſpart, daß ſein Gefühl ſchon das Gemachte, nur durch mühſelige und unklare Zuſammenſetzung Erreichbare ſcheut. Wer wirklich ein vollendetes Syſtem will, muß weit hinaus, in die Ferne, nicht myopiſch bloß auf das Einzelne und Nächſte ſehen.

Die vorausgegangene Philoſophie konnte ſich nicht in dem Sinn wie Hegels als *unbedingtes* Syſtem aufſtellen, aber man konnte ihr darum nicht vorwerfen, überhaupt nicht Syſtem zu ſeyn. Sie brauchte nicht erſt ſyſtematiſirt zu *werden*, ſie war ein geborenes Syſtem; ihre Eigenthümlichkeit beſtand eben darin, Syſtem zu ſeyn. Ob die äußere Darſtellung mehr oder weniger ſchulmäßig gehalten war, konnte als gleichgültig erſcheinen, das Syſtem lag in der *Sache*, und wer die Sache, hatte eben damit auch das Syſtem; aber als abſolutes, nichts außer ſich zurücklaſſendes Syſtem konnte ſie ſich nicht abſchließen, obwohl ſie, ſolang' die poſitive Philoſophie nicht erfunden war, es ebenſowenig hindern konnte, wenn ein anderer ſie als Philoſophie ſchlechthin geltend machte. Hegel ſchien im Anfang die *rein logiſche Natur* jener Wiſſenſchaft einzuſehen. War es aber mit der rein logiſchen Bedeutung ernſt, ſo mußte ihm die Logik nicht ein *Theil* ſeyn. Dieſe ganze Philoſophie, auch die von dem Vorgänger aufgenommene Natur- und Geiſtesphiloſophie mußte ihm logiſch, alſo Logik, und was er als Logik insbeſondere aufſtellte, mußte nicht etwas ſo Verfehltes ſeyn, als es bei ihm iſt. Anſtatt die wahre und wirkliche Logik zur Unterlage zu nehmen, von welcher aus fortgeſchritten würde, hypoſtaſirt er den Begriff in der Abſicht der logiſchen Bewegung, die, wie unabhängig man ſie von allem Subjektiven nehme, doch immer nur im *Gedanken* ſeyn kann, die Bedeutung einer objektiven, ja ſogar eines *Proceſſes* zu geben. So wenig hat er ſich von dem Realen, das ſeinen Vorgänger hinderte, befreit, daß er es auf ſeinem Standpunkt ſogar *affektirt*, Ausdrücke, die für dieſen gar nicht gemacht ſind, von jenem nehmend. Der Uebergang in die Naturphiloſophie, der in der rein negativ ſich haltenden Philoſophie bloß hypothetiſch geſchehen kann (dadurch wird auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten, nicht als Wirklichkeit zu erklären verſucht, was einer ganz andern Seite der Philoſophie vorbehalten werden muß) bei dieſem Uebergang alſo bedient er ſich ſolcher Ausdrücke (z. B. die Idee *entſchließt* ſich; die Natur iſt ein *Abfall* von der Idee), die entweder nichts ſagen oder ſeiner Abſicht nach *erklärende* ſeyn ſollen, alſo etwas Reales, einen wirklichen Vorgang, ein Geſchehen einſchließen. War es daher der Fehler der erſten Darſtellung, das Poſitive nicht *außer* ſich geſetzt zu haben, ſo wurde ſie durch die folgende (Hegelſche) übertroffen, aber nur durch die Vervollkommnung des Fehlers. —

Ich kehre auf die Meinung zurück, welche einige faßten, als ſie aus der Ferne von poſitiver Philoſophie hörten, daß ſie nämlich ganz an die *Stelle* der negativen treten, dieſe alſo verdrängen und aufheben ſollte. So war es nie gemeint, ſo leicht gibt ſich auch eine Erfindung nicht auf, wie die jener Philoſophie, die ſich inzwiſchen für mich zur negativen beſtimmt hatte. Es war eine ſchöne Zeit, in der dieſe Philoſophie entſtanden war, wo durch Kant und Fichte der menſchliche Geiſt entfeſſelt ſich in der wirklichen Freiheit gegen alles Seyn und berechtigt ſah zu fragen, nicht: was iſt, ſondern: was *kann* ſeyn, wo zugleich Goethe als hohes Muſter künſtleriſcher Vollendung vorleuchtete. Indeß konnte die poſitive Philoſophie nicht gefunden, nicht entwickelt werden ohne entſprechende Fortſchritte in der negativen, welche jetzt einer ganz andern Darſtellung fähig iſt als vor 40 Jahren, und obwohl ich weiß, daß dieſe einfache, leichte und doch großartige Architektonik, inwiefern ſie nämlich unmittelbar mit den erſten Gedanken in die Natur hinübertrat, und ſo von der breiteſten Baſis ausgehend, in einer zum Himmel aufſtrebenden Spitze endigte, daß dieſe Architektonik in vollkommener Ausführung, beſonders der zahlloſen Einzelnheiten, deren ſie fähig iſt, ja die ſie fordert, hierin nur den Werken der alten deutſchen Baukunſt vergleichbar, nicht das Werk Eines Menſchen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters ſeyn kann, indeß doch auch die gothiſchen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine ſpätere Nachkommenſchaft ihrem Princip gemäß auszubauen angefangen: obwohl jenes wiſſend, hoffe ich doch nicht aus der Welt zu ſcheiden, ohne auch das Syſtem der negativen Philoſophie noch auf ſeinen wahren Grundlagen befeſtigt, und ſoweit als es jetzt und als es mir möglich iſt, ausgebaut zu haben.

Aus dem bisher Geſagten erhellt zugleich, wie überflüſſig es war, gegen mich die rationale oder negative Philoſophie in Schutz nehmen oder vertheidigen zu wollen, als ob ich von einer Philoſophie der reinen Vernunft gar nichts mehr wiſſen wolle. Diejenigen übrigens, welche ſich dazu berufen glaubten, und insbeſondere die Vertheidigung der Hegelſchen Philoſophie gegen mich in dieſer Beziehung übernehmen zu müſſen glaubten, thaten es zum Theil wenigſtens nicht etwa, um ſich der poſitiven Philoſophie zu widerſetzen, im Gegentheil, ſie ſelbſt wollten auch etwas der Art; nur waren ſie der Meinung, dieſe poſitive Philoſophie müſſe auf dem Grunde des Hegelſchen Syſtems aufgebaut werden, und laſſe ſich auf keinem andern aufbauen, dem Hegelſchen Syſteme fehle weiter nichts, als daß ſie es ins Poſitive fortſetzten, dieß, meinten ſie, könne in einem ſteten Fortgange, ohne Unterbrechung und ohne alle Umkehrung geſchehen. Sie bewieſen dadurch, 1) daß ſie von der vorausgegangenen Philoſophie nie einen rechten Begriff gehabt haben, ſonſt mußten ſie wiſſen, daß dieſe Philoſophie ein geſchloſſenes, in ſich völlig geendetes Syſtem war, ein Ganzes, das ein wahres

Ende hatte, d. h. nicht ein Ende, über das man nach Umſtänden oder Befinden wieder hinausgehen kann, ſondern das Ende bleiben muß; 2) daß ſie nicht einmal von der Philoſophie, die ſie verbeſſern und erweitern wollten, der Hegelſchen, Beſcheid wußten, da dieſe Philoſophie gar nicht nöthig hat von ihnen zur poſitiven erweitert zu werden, das hat ſie vielmehr ſelbſt ſchon gethan, und gerade darin beſtand der Fehler, daß ſie etwas ſeyn wollte, was ſie ihrer Natur, ihrem Herkommen nach gar nicht ſeyn konnte, nämlich eine zugleich dogmatiſche Philoſophie. Insbeſondere war es ihre (wahrſcheinlich aus unbeſtimmtem Hörenſagen geſchöpfte) Meinung, die poſitive Philoſophie ſey die, welche von dem perſönlichen Gott ausgehe, und der perſönliche Gott war es, den ſie durch Fortſetzung der Hegelſchen Philoſophie als nothwendigen Inhalt der Vernunft zu gewinnen dachten. Sie wußten alſo nicht, daß Kant, ſowie die aus ihm hervorgegangene Philoſophie, Gott als nothwendigen Inhalt der Vernunft ſchon habe: darüber war kein Streit, kein Zweifel, um den Inhalt handelte es ſich nicht mehr. Was Hegel betrifft, ſo rühmte ſich ja dieſer, Gott am Ende der Philoſophie als abſoluten Geiſt zu haben. Kann man nun einen abſoluten Geiſt denken, der nicht zugleich abſolute Perſönlichkeit, ein abſolut ſeiner ſelbſt Bewußtes wäre? Vielleicht meinten ſie, dieſer abſolute Geiſt ſey eben nicht eine freihandelnde Perſönlichkeit, nicht freier Weltſchöpfer u. ſ. w.; das konnte freilich der Geiſt nicht ſeyn, der erſt am Ende, post festum, kommt, nachdem alles gethan iſt, und der nichts zu thun hat, als alle vor und unabhängig von ihm vorhandenen Momente des Proceſſes unter ſich aufzunehmen. Aber eben das hatte auch Hegel zuletzt gefühlt, und in ſpäteren Zuſätzen dieſen abſoluten Geiſt ſich zur Schöpfung einer Welt frei entſchließen, ſich mit Freiheit zur Welt entäußern laſſen. Sie kamen auch in dieſer Hinſicht zu ſpät. Sie konnten nicht ſagen, die Hegelſche Philoſophie ſey in der Weltſchöpfung ein unmöglicher Gedanke; denn ſie wollten ja daſſelbe mit eben dieſer Philoſophie erreichen. Ihre vermeinte Verbeſſerung der Hegelſchen Philoſophie war alſo recht eigentlich, wie man zu ſagen pflegt, moutarde après diner, und man hätte nun eher Urſache ſich Hegels gegen dieſe ſeine Schüler anzunehmen, wie man nicht weniger geneigt ſeyn mußte ihn gegen die Schmach zu vertheidigen, die ihm angethan wurde, wenn andere mit herzbrechenden, d. h. jedem kräftigen Denker nur Ekel erregen könnenden ſentimental-pietiſtiſchen Phraſen ſeine Philoſophie einem Theil des Publikums werth zu machen dachten, die anders woher genommenen Ideen in das enge Gefäß zwingen wollten, das ſie immer wieder auswirft.

Das Hauptargument jener Vertheidiger Hegels, die doch zugleich ſeine Verbeſſerer ſeyn wollen, iſt dieſes: eine rationale Philoſophie ſey etwas an ſich Nothwendiges, inbeſondere aber unentbehrlich zur Begründung einer poſitiven Philoſophie. Dagegen wäre nun zu ſagen, daß zur Vollendung der Philoſophie die negative wie die poſitive nothwendig, die letzte aber nicht in dem Sinne, wie ſie es annehmen, durch die erſte begründet wird, nicht ſo nämlich, daß ſie nur eine Fortſetzung der negativen wäre, da in der poſitiven vielmehr ein ganz anderer modus progrediendi ſtattfindet als in der negativen, indem ſich hier auch die Form der Entwicklung völlig umkehrt. Daß die poſitive Philoſophie durch die negative begründet würde, wäre nur dann nöthig, wenn die negative Philoſophie der poſitiven ihren Gegenſtand als einen ſchon erkannten überlieferte, mit dem ſie nun erſt ihre Operationen anfangen könnte. Aber ſo verhält es ſich nicht. Das, was der eigentliche Gegenſtand der poſitiven wird, bleibt in der vorausgehenden als das nicht mehr Erkennbare ſtehen; denn in dieſer iſt alles nur erkennbar, inwiefern es ein Prius hat, aber dieſer letzte Gegenſtand hat kein Prius in dem Sinne wie alles andere, ſondern hier wendet ſich die Sache um: was in der reinrationalen Philoſophie das Prius war, wird hier zum Poſterius. In ihrem Ende enthält die negative Philoſophie ſelbſt die Forderung der poſitiven, und allerdings die ihrer ſelbſt bewußte, ſich ſelbſt ganz verſtehende hat das Bedürfniß die poſitive außer ſich zu ſetzen; in dieſem Sinne könnte man ſagen, daß die negative die poſitive ihrerſeits begründe, aber nicht umgekehrt hat die poſitive ebenſo das Bedürfniß von ihr begründet zu werden. Die Begründung, welche wir allerdings von Seite der negativen (aber nicht der poſitiven)

Philoſophie anerkennen, iſt nicht ſo zu nehmen, als wäre das Ende der negativen Philoſophie der Anfang der poſitiven. So iſt es nicht. Jene überliefert ihr Letztes an ſie nur als Aufgabe, nicht als Princip. Aber, wird man ſagen, ſo iſt ſie ja doch durch die negative begründet, inwiefern ſie von dieſer die Aufgabe erhält. Ganz richtig, aber die Mittel der Aufgabe zu genügen muß die poſitive ſich rein ſelbſt verſchaffen. Wenn die erſte bis zur Forderung der andern fortgeht, geſchieht dieß nur in ihrem eignen Intereſſe, damit ſie ſich abſchließe, nicht aber darum, als ob die poſitive nöthig hätte die Aufgabe von ihr zu erhalten oder von ihr begründet zu werden; denn die poſitive kann rein für ſich anfangen, auch etwa mit dem bloßen Ausſpruche: Ich will das, was über dem Seyn iſt, was nicht das bloße Seyende iſt, ſondern mehr als dieſes, der Herr des Seyns. Denn von einem Wollen anzufangen, iſt ſie ſchon berechtigt als Philoſophie, d. h. als Wiſſenſchaft, die ſich ſelbſt ihren Gegenſtand frei beſtimmt, als Philoſophie, die ſchon an ſich ſelbſt und dem Namen nach ein Wollen iſt. Ihre Aufgabe kann ſie alſo auch bloß von ſich ſelbſt erhalten, und ihren wirklichen Anfang ebenſo auch ſich ſelbſt erſt geben; denn dieſer iſt von der Art, daß er keiner Begründung bedarf, er iſt der durch ſich ſelbſt gewiſſe und abſolute Anfang.

Sechſte Vorleſung.

Gegen die Unterſcheidung von negativer und poſitiver Philoſophie iſt wohl der Haupteinwurf dieſer: Philoſophie müſſe aus Einem Stück ſeyn, es könne nicht zweierlei Philoſophie geben. Ehe man dieſen Einwurf macht, müßte man wiſſen, ob negative und poſitive Philoſophie wirklich zwei verſchiedene Philoſophien ſind, oder vielleicht nur die zwei Seiten einer und derſelben Philoſophie, die Eine Philoſophie in zwei verſchiedenen, aber nothwendig zuſammengehörigen Wiſſenſchaften. Dieß wird ſich nun durch die folgende Betrachtung entſcheiden. Vorläufig ſey nur bemerkt, der Gegenſatz, der dieſer Unterſcheidung zu Grunde liegt, war längſt, und zwar *in* den rationalen Syſtemen ſelbſt vorhanden, die Unvereinbares zu vereinigen ſuchten. Wir haben alſo den Gegenſatz nicht erſt erſchaffen, unſere Abſicht iſt vielmehr, durch ſtrenge Scheidung ihn für immer aufzuheben.

Woher käme es doch wohl, wenn nicht von dieſer doppelten Seite der vielleicht dennoch Einen Philoſophie, daß man von jeher ſo ſchwer, ja unmöglich gefunden hat, eine genügende Definition der Philoſophie zu geben, eine ſolche nämlich, die zugleich das Verfahren derſelben, den modus procedendi, ausdrückt? Wenn man ſie z. B. erklärt als Wiſſenſchaft, die ſich in das reine, d. h. hier zugleich nothwendige Denken zurückzieht, ſo iſt das eine wohl zuläſſige

Definition für die negative Philoſophie; nimmt man ſie aber für abſolut, was iſt die nothwendige Folge? Da die Philoſophie im Allgemeinen doch nicht ablehnen kann, auch über die wirkliche *Exiſtenz* der Natur und Welt überhaupt Rede und Antwort zu geben, nicht bloß mit dem Weſen der Dinge ſich zu beſchäftigen, ſo wird, wenn man conſequent iſt, die Folge ſeyn, behaupten zu müſſen, daß auch in der Wirklichkeit alles bloß logiſch zuſammenhange, Freiheit und That aber für nichts ſey, hiergegen empört ſich aber die außerlogiſche Natur der Exiſtenz ſo entſchieden, daß ſelbſt die, welche folgerichtig mit ihren Begriffen die Welt auch ihrer Exiſtenz nach als eine bloß logiſche Folge irgend einer urſprünglichen Nothwendigkeit erklären, dieß doch nicht Wort haben wollen, ſondern eher, den Standpunkt des reinen Denkens verlaſſend, zu Ausdrücken greifen, die auf ihrem Standpunkt völlig unſtatthaft, ja unmöglich ſind.

Die Sache verhält ſich alſo eigentlich ſo: beides iſt gefordert, eine Wiſſenſchaft, die das Weſen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns, und eine Wiſſenſchaft, welche die wirkliche Exiſtenz der Dinge erklärt. Dieſer Gegenſatz iſt einmal vorhanden, man kann ihn nicht umgehen, dadurch, daß man etwa die eine von beiden Aufgaben unterdrückt, ebenſo wenig dadurch, daß beide Aufgaben vermiſcht werden, wodurch nur Verwirrung und Widerſpruch entſtehen kann. Es bleibt alſo nichts übrig, als anzunehmen, daß jede dieſer Aufgaben für ſich, d. h. in einer beſonderen Wiſſenſchaft, aufgeſtellt und behandelt werden müſſe, was aber freilich nicht verhindert, den Zuſammenhang, ja vielleicht die Einheit beider zu behaupten. Kann es uns ferner wundern, wenn eine ſolche doppelte Seite der Philoſophie ſich hervorthut, da (und dieß iſt ein Hauptpunkt, bei dem ich mehr zu verweilen gedenke) ſich nachweiſen läßt, daß von je und immer beide Linien in der Philoſophie nebeneinander da geweſen, und wenn ſie in Widerſtreit geriethen, die eine neben der andern dennoch fortwährend ſich behauptet hat.

Um von dem Alterthum anzufangen, ſo ſpricht Ariſtoteles, welcher die Hauptquelle für Philoſophie des Alterthums iſt, mehrmals von einer Klaſſe Philoſophen, die er die *Theologen* nennt. Wenn wir nun auch annehmen, daß er darunter zunächſt diejenigen Philoſophen des Alterthums verſtehe, die noch unter den Inſpirationen der Mythologie ſtanden, oder die außer den Thatſachen der Natur und des menſchlichen Verſtandesgebrauchs auch die religiöſen Thatſachen, namentlich die mythologiſchen Ueberlieferungen, in Betracht zogen, wie die ſogenannten Orphiker, oder die Urheber jener παλαιῶν λόγων, die zuweilen bei Platon erwähnt werden, ſo ſpricht doch Ariſtoteles an einer Stelle der Metaphyſik[1] auch von Philoſophen ſeiner Zeit, die er mit demſelben Namen bezeichnet (es iſt von θεολόγων τῶν νῦν τισι die Rede), und unter dieſen können keine anderen gemeint ſeyn, als die die Welt auf Gott zurückführen, alſo dogmatiſche Philoſophen, von denen ſich alsdann die andern nur dadurch unterſcheiden konnten, daß ſie alles bloß natürlich oder aus der Vernunft zu erklären ſuchten. Unter die Letzten gehörten unſtreitig vor allen die ioniſchen Phyſiker, insbeſondere Herakleitos, deſſen Lehre, daß nimmer irgend etwas ſey, daß nichts bleibe, ſondern alles immer nur gehe oder einem Fluſſe gleich ſich bewege: τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν, wie Platon die Lehre ausdrückt, oder: ὅτι πάντα χωρεῖ, daß alles weicht oder alles immer wieder Platz macht, im Grunde nur die Vernunftwiſſenſchaft beſchreibt, die allerdings auch bei nichts bleibt, ſondern, was ſo eben als Subjekt beſtimmt war, iſt im nächſten Moment zum Objekt geſchlagen, alſo weicht es in der That und gibt einem Andern Raum, das wieder nicht zu bleiben, ſondern einem andern und Höheren zu weichen beſtimmt iſt, bis dasjenige erreicht iſt, was gegen nichts mehr ſich als das Nichtſeyende verhält, alſo nicht mehr weichen kann.

Ganz beſonders aber gehörten zu dieſen rationalen Philoſophen die Eleaten, an denen Ariſtoteles aber vorzüglich dieſes tadelt, daß ſie, während ihre Wiſſenſchaft nur Logik ſey, dennoch mit derſelben zugleich erklären wollen. In dieſer Beziehung ſagt er, daß die eleatiſche Philoſophie nur Schwindel errege und keine Hülfe gewähre; denn die bloße Bewegung im Gedanken ſchließt alles wirkliche Geſchehen aus; will nun dieſe bloß logiſche Bewegung dennoch als erklärend ſich geltend machen, ſo erſcheint ſie dabei als nicht von der Stelle kommend (weil das Logiſche kein wirklicher Fortſchritt des Geſchehens ſeyn kann, ſondern alles in Gedanken vorgeht, ſo erſcheint, wenn das Logiſche als wirkliche Erklärung genommen wird, dieſe Erklärung als nicht von der Stelle kommend), und erregt eben dadurch Schwindel, wie jede rotirende, auf Einem Punkte ſich herumdrehende Bewegung[1]. Schon Sokrates hatte die von ihm aufs höchſte ausgebildete Dialektik, die, weit entfernt etwas Poſitives ſeyn, für ſich etwas bedeuten zu wollen, ihm nur die Bedeutung eines Werkzeugs der Zerſtörung hatte, nicht etwa bloß gegen die Sophiſten, d. h. gegen das ſubjektiv-logiſche Scheinwiſſen, ſondern ebenſowohl gegen das auf Objektivität Anſpruch machende rationale Scheinwiſſen der Eleaten gerichtet, und erſt der hat den Platon recht verſtanden, der einſieht, wie nah und ſich innerlich verwandt bei ihm die Sophiſten und die Eleaten ſind; ſeine Dialektik galt ebenſowohl der Leichtigkeit und Seichtigkeit der Sophiſten als dem Schwulſt der Eleaten, in dieſer Beziehung ſagt Plutarch von Sokrates: er habe den Schwulſt, die Aufgeblaſenheit (τῦφον) als eine Art Rauch in der Philoſophie (ὥσπερ τινὰ καπνὸν φιλοσοφίας) auf ſeine Gegner zurückgeblaſen. Das Mittel dazu waren ihm ſeine Fragen, die uns als bloße Kinderfragen, ja mitunter langweilig erſcheinen, die aber den Zweck hatten, die von dem Scheinwiſſen der Sophiſten oder dem Schwulſte der Eleaten Aufgeblaſenen durch dieſe Diät erſt wieder für das wahre Wiſſen empfänglich zu machen, wie ein kluger Arzt, wenn er mit ſtarken Mitteln auf den kranken Körper einzuwirken gedenkt, erſt reinigende Mittel anwendet, damit er nicht, ſtatt auf das erhaltende und wiederherſtellende Princip des Organismus, vielmehr auf die Urſache der Krankheit ſelbſt wirke, und dieſe in ihrer Wirkung erhöhend, ſo das Uebel vielmehr ſtärke, anſtatt es zu ſchwächen. — Vorzüglich dieſem Scheinwiſſen gegenüber äußert ſich Sokrates: der Unterſchied zwiſchen ihm und den andern ſey, daß dieſe zwar auch nichts wüßten, aber doch etwas zu wiſſen meinten; er aber ſey inſofern beſſer daran, als er wiſſe, daß er nichts wiſſe. Bei dieſer berühmten Rede iſt vor allem zu bemerken, daß Sokrates nicht alles Wiſſen ſich abſpricht, ſondern gerade das Wiſſen, deſſen die andern ſich rühmten und mit dem ſie wirklich zu wiſſen meinten, dieſes ſchreibt er auch ſich zu, nur, ſetzt er hinzu, ſey ihm bewußt, daß dieſes Wiſſen kein wirkliches Wiſſen ſey. Dieſe Rede hat alſo ſchon gleich von vornherein ein anderes Anſehen, als bei manchen, die ſich in neuerer Zeit auch das Anſehen ſokratiſcher Unwiſſenheit geben wollten und gleich mit dem Bekenntniß der Unwiſſenheit anfingen, gleich im Beginn ſich mit dem Nichtwiſſen beruhigen wollten. Dem ſokratiſchen Nichtwiſſen muß ein großes, ja ein bedeutendes Wiſſen vorausgehen, ein Wiſſen, von dem es der Mühe werth iſt zu ſagen, es ſey kein Wiſſen, oder es ſey damit nichts gewußt. Das Nichtwiſſen muß eine docta ignorantia, eine ignorance savante ſeyn, wie ſchon Pascal ſich ausgedrückt hat. Ohne ein vorausgehendes großes Wiſſen iſt die Erklärung, man wiſſe nichts, bloß lächerlich; denn wenn der wirklich Unwiſſende verſichert, er wiſſe nichts, was iſt denn daran Merkwürdiges? Merkwürdig wäre vielmehr, wenn er etwas wüßte; daß er nichts weiß, glaubt man ohnedieß, dafür braucht er nicht zu ſorgen. Bei den Juriſten gilt der Spruch: Quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium. Bei den Gelehrten umgekehrt: Nemo praesumitur doctus etc. Wenn aber der Wiſſende ſagt, er wiſſe nichts, ſo hat dieß einen ganz andern Sinn und Klang.

---

[1] Lib. XIII, p. 300 (ed. Brandis).

---

[1] Die Pythagoreer können wir weder den Theologen noch den Rationaliſten insbeſondere beizählen, ſondern müſſen annehmen, daß ſie beides zu vereinigen ſuchten, wenn es gleich nicht leicht zu ſagen iſt, wie ſie beides vereinigten.

Sokrates ſetzt alſo bei dieſer Erklärung des Nichtwiſſens ein Wiſſen voraus. Die Frage muß jetzt ſeyn: welches Wiſſen es iſt, das er ſich, wie den andern Philoſophen, zuſchreibt, das aber ihm ein nichtwiſſendes iſt, ein ſolches, mit dem er weiß, nicht zu wiſſen? — Verſuchen wir erſt dieſe negative Beſtimmung des nichtwiſſenden Wiſſens in eine poſitive zu verwandeln. Denken iſt noch keineswegs Wiſſen; inſofern werden wir das nichtwiſſende Wiſſen wohl das denkende Wiſſen, die nicht wiſſende Wiſſenſchaft bloße Denkwiſſenſchaft nennen können; eine ſolche iſt z. B. die Geometrie, die darum unſtreitig Platon in der berühmten Genealogie der Wiſſenſchaften (Republ. VI.) nicht zur ἐπιστήμῃ, nur zur διάνοια rechnet, und ſo möchte das Wiſſen, das Sokrates nach ſeiner Ausſage mit den andern gemein hat, was er aber für Nichtwiſſen achtet, eben die reine Vernunftwiſſenſchaft ſeyn, welche er ſo gut, ja beſſer als die Eleaten kannte, von denen er ſich eben dadurch unterſchied, daß ſie das logiſche Wiſſen zu einem wiſſenden Wiſſen machen wollten, während es nach Sokrates Meinung nur als nichtwiſſendes gelten kann. Wir gehen nun aber einen Schritt weiter. Indem er nämlich die Wiſſenſchaft, die bloß im Denken iſt, als eine nichtwiſſende erklärt, ſetzt er eben damit außer dieſer — wenigſtens als Idee muß er außer ihr eine wiſſende, d. h. eine poſitive Wiſſenſchaft ſetzen, und hier nimmt das Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit erſt eine poſitive Bedeutung an. Nämlich man kann ſich als nichtwiſſend bekennen, entweder in Bezug auf eine wirklich vorhandene Wiſſenſchaft, von der man nur ſagt, daß ſie doch eigentlich kein Wiſſen ſey, oder in Bezug auf eine Wiſſenſchaft, die man noch nicht beſitzt, die uns gleichſam noch bevorſteht. Offenbar iſt bei Sokrates beides der Fall. In Bezug auf das bloß logiſche Wiſſen erklärt er ſich im erſten Sinn, aber er ſetzt eben damit ein anderes Wiſſen voraus, und wenn er in Anſehung dieſes anderen ſich unwiſſend bekennt, ſo hat dieſes Nichtwiſſen wieder eine ganz andere Bedeutung, als man gewöhnlich zu ahnden pflegt. Denn ein anderes iſt unwiſſend oder nichtwiſſend zu ſeyn aus Mangel an Wiſſenſchaft, ein anderes, nichtwiſſend zu ſeyn wegen Ueberſchwenglichkeit des zu Wiſſenden. Auch in dieſem Sinne durfte des Nichtwiſſens ein Sokrates ſich rühmen; einleuchtend aber iſt, daß es nicht jedem zuſtehen kann ihm dieß nachzuthun. Offenbar ſetzte Sokrates ein Wiſſen voraus, gegen das ſich die bloße Vernunftwiſſenſchaft nur wie ein Nichtwiſſen verhalte. Es iſt hier freilich nicht der Ort, das eigentliche Wollen dieſes in ſeiner Art einzigen Mannes, der ſich nicht umſonſt den Haß und die Abneigung der Sophiſten aller Zeiten bis auf die neueſte zugezogen, ausführlich darzuthun. Ueber ſeiner inneren Herrlichkeit liegt noch ein Schleier, der nicht völlig gehoben iſt, aber einzelnes iſt vorhanden, woraus ſich ſchließen läßt, daß ſein Geiſt eben auf dieſer Grenze des bloß Logiſchen und des Poſitiven ſchwebte. Eine nicht zu verſchmähende

Anzeige davon iſt nicht bloß die mythiſche, d. h. geſchichtliche Wendung, die er allem, was bei ihm Lehre iſt oder den Namen einer Lehre verdient (z. B. Fortdauer nach dem Tode), zu geben pflegt; der gemeinen Mythologie abgeneigt, ſuchte er ſtatt derſelben einen höheren geſchichtlichen Zuſammenhang, als ob nur in dieſem erſt wirkliches Wiſſen wäre[1]. Am meiſten zeugt dafür, daß der geiſtvollſte ſeiner Schüler, Platon, die ganze Reihe ſeiner übrigen Werke hindurch dialektiſch iſt, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller — dafür nimmt wenigſtens Schleiermacher den Timäos — oder wäre derſelbe vielleicht ein Werk, wozu jugendlicher Ungeſtüm den dichteriſchen Philoſophen hingeriſſen? — wie dem ſey, im Timäos wird Platon geſchichtlich, und bricht, freilich nur gewaltſam, ins Poſitive durch, nämlich ſo, daß die Spur des wiſſenſchaftlichen Uebergangs kaum oder ſchwer zu entdecken iſt — es iſt mehr ein Abbrechen vom Vorhergegangenen (nämlich dem Dialektiſchen) als ein Uebergehen zum Poſitiven. Sokrates und Platon, beide verhalten ſich gegen dieſes Poſitive als ein nur zukünftiges, ſie verhalten ſich zu ihm prophetiſch. In Ariſtoteles hat ſich die Philoſophie erſt von allem Prophetiſchen und Mythiſchen gereinigt, allein Ariſtoteles erſcheint doch eben dadurch als der Schüler beider, daß er ſich vom bloß Logiſchen ab-, und dagegen ganz dem ihm erreichbaren Poſitiven, dem Empiriſchen im weiteſten Sinne des Wortes, zuwendet, dem, bei welchem das Daß (daß es exiſtirt) das Erſte, das Was (was es iſt) erſt das Zweite und Secundäre iſt.

Ariſtoteles wendet ſich vom Logiſchen ab, ſofern es erklärend, alſo poſitiv ſeyn will: λογικῶς, διαλεκτικῶς und κενῶς. (leer) ſind ihm hier gleichbedeutende Ausdrücke, er tadelt alle diejenigen, die während ſie bloß im Logiſchen (ἐν τοῖς λόγοις) ſind, dennoch die Wirklichkeit begreifen wollen, er dehnt dieß ſelbſt auf Platons Timäos aus, und auf die beſondere Lehre von der μέθεξις, d. h. der Theilnahme der Dinge an den Ideen, welche einen richtigen Sinn gewährt, wenn ſie logiſch, d. h. bloß ſo verſtanden wird, daß ein Schönes, ein Gutes z. B. (was nur in der Erfahrung vorkommt), nicht das Gute, das

---

[1] Vergl. hierzu Philoſophie der Mythologie, S. 281. D. H.

Schöne ſelbſt, ſondern nur ſchön und gut iſt durch Theilnahme an dem Schönen und Guten ſelbſt; aber wenn die μέθεξις nun zu einer Erklärung des Werdens, des wirklichen Entſtehens der Dinge gemacht, oder dafür als hinlänglich erachtet oder gebraucht wird, dann entſteht allerdings der Fehler, daß mit etwas, was bloß logiſche Bedeutung hat, eine reelle Erklärung verſucht wird. In dieſem Sinn hat Ariſtoteles Recht, wenn er dem Platon vorwirft, daß er darüber kein verſtändliches Wort vorbringen könne, wie ſich die Ideen den concreten Dingen mitgetheilt. Nur in Betreff einer damit beabſichtigten Erklärung und als unfähig dazu nennt Ariſtoteles dieſe ganze platoniſche Lehre von der μέθεξις leer, braucht von ihr ſogar das Wort κενολογεῖν. Allgemein aber ſetzt er dem logiſch Philoſophirenden entgegen, daß von der logiſchen Nothwendigkeit zu der Wirklichkeit eine unüberſchreitbare Kluft iſt. Eben demſelben wirft er die Verwirrung vor, die entſteht, wenn die logiſche Ordnung mit der Ordnung des Seyns, und ſodann weiter unvermeidlich die wirklichen Urſachen — des Seyns mit den bloß formellen Principien der Wiſſenſchaft verwechſelt werden. Gerade darum aber müſſen wir nun ſagen, daß, ſo verſchieden der Weg des Ariſtoteles von dem der negativen Philoſophie iſt, dennoch im Weſentlichen der Reſultate nichts ſo ſehr mit der recht verſtandenen negativen Philoſophie übereinſtimmt, als eben der Sinn des Ariſtoteles. Wie dieß möglich ſey, wird durch eine Erörterung beider Methoden erhellen, die nicht ermangeln kann, ſelbſt auf den bisherigen Gang noch ein neues Licht zurückzuwerfen.

Ich bemerke alſo, daß jener Rationalismus oder die negative Philoſophie, ſo ſehr ſie in der That eine rein aprioriſche iſt, ſo wenig eine logiſche in dem Sinn iſt, den Ariſtoteles mit dem Worte verbindet. Denn das Aprioriſche iſt nicht, wie Hegel es genommen, ein leeres Logiſches, ein Denken, das nur wieder das Denken zum Inhalt hat, womit aber das wirkliche Denken aufhört, wie mit der Poeſie über die Poeſie die Poeſie aufhört. Das wahre Logiſche, das Logiſche im wirklichen Denken, hat in ſich eine nothwendige Beziehung auf das Seyn, es wird zum Inhalt des Seyns und geht nothwendig ins

Empiriſche über. Die negative Philoſophie als aprioriſche iſt daher nicht in dem Sinn bloß logiſche Philoſophie, daß ſie das Seyn ausſchlöße. Das Seyn iſt zwar nur als Potenz Inhalt des reinen Denkens. Was aber Potenz iſt, iſt ſeiner Natur nach gleichſam auf dem Sprung in das Seyn. Durch die Natur ſeines Inhalts ſelbſt alſo wird das Denken außer ſich gezogen. Denn das ins Seyn Uebergegangene iſt nicht mehr Inhalt des bloßen Denkens — es iſt zum Gegenſtand eines über das bloße Denken hinausgehenden (empiriſchen) Erkennens geworden. Das Denken geht in jedem Punkt bis zur Coincidenz mit dem in der Erfahrung Vorhandenen. Auf jedem Punkte demnach wird das ins Seyn Uebergegangene vom Denken verlaſſen; allein es hat dem Denken nur als Stufe zu einem Höheren gedient. Mit dieſem Höheren wird wieder daſſelbe geſchehen, es wird vom Denken (das ſich allerdings ſeines Inhalts verſichert, es begreift), aber das Begriffene wird vom Denken wieder aufgegeben und einem anderen Erkennen überantwortet, dem empiriſchen, ſo daß in dieſer ganzen Bewegung das Denken eigentlich nichts für ſich hat, ſondern alles einem fremden Erkennen, der Erfahrung, zuweiſt, bis es bei demjenigen angekommen, das nicht mehr außer dem Denken ſeyn könnend, das im Denken ſtehen Bleibende iſt, — mit dem alſo das Denken zugleich bei ſich ſelbſt angekommen, nämlich das ſich frei ſetzende, der nothwendigen Bewegung entkommene Denken iſt, mit dem nun ebendarum die Wiſſenſchaft des freien, nicht mehr, wie in der negativen Philoſophie, einer nothwendigen Bewegung hingegebenen Denkens anfängt. Die rationale Philoſophie iſt alſo der Sache nach ſo wenig der Erfahrung entgegengeſetzt, daß ſie vielmehr, wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht über die Erfahrung hinauskommt, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt ſie auch ihre eigne Grenze, jenes Letzte als unerkennbar ſtehen laſſend. Auch die rationale Philoſophie iſt Empirismus der Materie nach, ſie iſt nur aprioriſcher Empirismus.

So wenig nun aber, wie wir geſehen haben, das Aprioriſche das Empiriſche, auf das es vielmehr einen nothwendigen Bezug hat, ausſchließt, ſo wenig iſt umgekehrt das Empiriſche vom Aprioriſchen frei, ſondern hat gar viel deſſelben in ſich, und ſteht ſogar, daß ich ſo ſage, mit dem einen Fuß ganz im Aprioriſchen, nicht nur, in wie fern an allem Empiriſchen allgemeine und nothwendige, d. h. eben aprioriſche Formen ſind, ſondern auch — nicht weniger als das Weſen, das eigentliche Was jedes Dings iſt ein Aprioriſches, und nur als wirklich Exiſtirendes gehört es dem Empiriſchen an. Sein Weſen iſt in der vollendeten Wiſſenſchaft ein a priori zu begreifendes, nur daß es exiſtirt, das iſt empiriſch, bloß a posteriori einzuſehen.

Aber eben darum, ſo gut es einen Weg vom Logiſchen zum Empiriſchen, gibt es einen Weg vom Empiriſchen zum Logiſchen, zu dem der Natur eingebornen und einwohnenden Logiſchen zu gelangen. Dieſen Weg betrat Ariſtoteles, und zwar im größten für ſeine Zeit möglichen Umfange, indem er nicht bloß die geſammte Natur, ſoweit ſie ihm zugänglich war, nicht bloß die ſittlichen und politiſchen Verhältniſſe des Menſchengeſchlechts und ſeiner Zeit, ſondern ebenſo auch die allgemeinen, in beſtändiger Anwendung begriffenen Kategorien und Begriffe, nicht in ihrer abſtrakten Auffaſſung, ſondern eben in ihrer Anwendung — im wirklichen Verſtandesgebrauch —, nicht weniger ſodann die ganze Geſchichte der Philoſophie bis auf ſeine Zeit als Gegenſtände ſeines analytiſchen Forſchens behandelte, und ſo ſtufenweiſe zum letzten Ziel der erſten Wiſſenſchaft, der πρώτη ἐπιστήμη, oder der erſten Philoſophie aufſtieg. Aber gerade auf dieſem Weg, und zumal am Endpunkte deſſelben muß Ariſtoteles auch mit der negativen Philoſophie zuſammentreffen. Folgt man ihm bis aufs Tiefſte, von dem er ausgeht, ſo fängt er ſeine aufſteigende Progreſſion mit der Potenz an (Uebereinſtimmung des Anfangs), in der jeder Gegenſatz noch eingewickelt iſt; dieſe Progreſſion endet in dem Actus, der über allem Gegenſatz und daher auch über aller Potenz — die reine Entelechie iſt; denn Entelechie iſt ihm, was uns Actus, der Gegenſatz der δύναμις. Aus dem Schooß der Unbeſtimmtheit und Unendlichkeit der Potenz, des Möglichen, erhebt ſich die Natur ſtufenweiſe gegen das Ende, von dem ſie, wie Ariſtoteles ſagt, angezogen iſt. In jedem Folgenden iſt, wie er ſagt, das Vorhergehende nur noch als Potenz, als Nichtſeyendes, wie in der Naturphiloſophie z. B. die Materie gegen das Licht nur noch Objekt, beide gegen das organiſche Princip ſich wieder als nichtſeyend verhalten. Immer, ſagt Ariſtoteles, beſteht das Vorausgegangene im Folgenden der Potenz nach, oder als Potenz — *ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον*. Jeder Punkt, jede beliebige Grenze der Reihe iſt das Ziel der vorausgegangenen Reihe, jedes Glied der Reihe iſt an ſeiner Stelle ebenſo gut Endurſache, als das letzte Glied Endurſache für alles iſt — denn die Reihe kann nicht ins Unendliche ſich verlieren, die aufſteigende Bewegung der Natur nicht ins Leere ſich verlaufen, es muß ein letztes Ziel ſeyn des Weges, welcher a potentia ad actum geht, nämlich auch in dem Sinne, daß der Anfang reine Potenz, das Ende ebenſo reiner Actus iſt. Im Verhältniß der Annäherung zu dem Ende herrſcht das Seyn über das Nichtſeyn, der Actus über die Potenz; ſucceſſiv wird alle *ὕλη* (gleichbedeutend mit Potenz) hinweggeſchafft, das Letzte iſt nicht mehr Potenz, ſondern *τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*, die ganz als Actus geſetzte Potenz. Dieſes Letzte iſt nicht ſelbſt wieder ein Glied der Reihe, wie alles andere, ſondern iſt das über der ganzen Reihe unabhängig und für ſich Seyende. Ariſtoteles hat es allerdings als das wirklich Exiſtirende (nicht wie die negative Philoſophie bloß als Idee) — hier iſt alſo der Unterſchied —, aber nur darum hat er das Letzte als das wirklich Exiſtirende, weil ihm ſeine ganze Wiſſenſchaft auf Erfahrung begründet iſt. Er hat alſo dieſe ganze Welt, welche die rationale Philoſophie im Gedanken hat, als die exiſtirende, aber doch nicht um die Exiſtenz iſt es zu thun, die Exiſtenz iſt gleichſam das Zufällige daran, und hat nur Werth für ihn, inwiefern ſie dasjenige iſt, aus welchem er das Was der Dinge herausnimmt, ſie iſt ihm bloße Vorausſetzung, ſein eigentlicher Zweck iſt das Weſen, das Was der Dinge, die Exiſtenz nur Ausgangspunkt, und ſo iſt ihm das Letzte, wenn gleich nebenbei das wirklich Exiſtirende, ſeiner Natur nach (und um dieſe iſt es eigentlich zu thun) reiner Actus, und eben dieſes, das ſeiner Natur nach Actus Seyende, iſt das Letzte der rationalen oder negativen Philoſophie. Deßhalb macht auch Ariſtoteles von dem Letzten — von

Gott — keinen Gebrauch, als von dem wirklich Exiſtirenden, ſondern lehnt dieß ausdrücklich ab, indem er es ſtets nur als Endurſache beſtimmt (als αἴτιον τελικόν, nicht ποιητικόν), ſo daß er nicht etwa, weil er nun dieß Letzte als wirklich Exiſtirendes hat, es wieder zum wirkenden Anfang zu machen ſucht; es bleibt ihm Ende, er denkt nicht daran, es wieder zum Anfang, zum Princip einer Erklärung zu machen. Die ganze Bewegung des Werdens iſt nur Bewegung gegen dieſes Ende, nicht von ihm als Anfang ausgehend, und wenn er jenes Letzte als Erklärungsgrund für die Wirklichkeit braucht, z. B. für die Bewegung des Himmels, ſo erklärt er dieſe Bewegung nicht durch einen Anſtoß oder eine Wirkung jenes ἐνεργείᾳ ὄν, ſondern durch einen Zug, eine Begierde, ὄρεξις, welche die untergeordneten Naturen, die Geſtirne, nach dem Höchſten empfinden. Wenn ihm Gott ſo weit allerdings Urſache der Bewegung iſt, ſo iſt er ſie ihm doch nur ὡς τέλος, αὐτὸς ἀκίνητος, ſo daß er ſelbſt dabei unbeweglich iſt. Dieſes „αὐτὸς ἀκίνητος“ iſt bis auf die neueſte Zeit nur ſo genommen worden, daß Gott nicht ſelbſt wieder von etwas anderem bewegt werde. Aber ſo iſt es nicht gemeint, ſondern daß auch er ſelbſt ſich nicht bewege, nicht handle, daß er, auch als wirkend, dennoch unbewegt bleibe; er wirkt, aber ohne bewegt zu werden, weil er bloß als Endurſache wirkt, als der, wozu von ſelbſt alles ſtrebt. Gott verhält ſich dabei wie der Gegenſtand eines Verlangens, ὡς (ſo ſagt Ariſtoteles ausdrücklich) ἐρώμενον, wie ein von uns Begehrtes, nach dem wir gehen oder greifen, welches uns bewegt, ohne ſelbſt bewegt zu werden. Abgeſchnitten, wie ihm dieſer unbewegliche Gott iſt, keiner Wirkung nach außen fähig (ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις), kann er immerwährend nur denken und nur ſich ſelbſt denken, er iſt ἑαυτὸν νοῶν. So ſehr iſt dem Ariſtoteles das Letzte Actus, daß ihm Gott eigentlich nicht mehr νοῦς abgeſondert von der νόησις (vom wirklichen Denken), nicht mehr bloße Potenz des Denkens iſt. Er iſt ihm reiner, unabläſſiger actus des Denkens (nur aber keines Denkens ohne Inhalt). Indem es ihm alſo Schwierigkeiten macht, zu ſagen, was er denke, (denn es ſey ſogar für uns Menſchen unſtatthaft manches zu denken, wie es uns beſſer ſey, manches nicht zu ſehen als zu ſehen (βέλτιον ἔνια μὴ ὁρᾶν), ſo ſey es noch mehr mit Gott. Aus dieſem Grunde entſcheidet er ſich dafür, daß Gott immerwährend nur ſich ſelbſt denke. Es ſoll nämlich damit nur ausgedrückt ſeyn, daß dieſer Actus unendlicher Actus iſt, d. h. daß ins Unendliche fort nichts ihm Fremdes (kein es begrenzender Gegenſtand) in ihm iſt. Aus dieſem Grunde ſpricht er von einer νοήσεως νόησις, welche nur ſich ſelbſt Inhalt iſt[1].

---

[1] Es iſt dagegen ſchwer anzunehmen, die Seligkeit des Gottes beſtehe nach Ariſtoteles darin, daß er immerwährend auf Hegel'ſche Weiſe philoſophire. — In der Mitte des vorigen Jahrhunderts, nachdem Leſſing und Klopſtock aufgeſtanden, freuten ſich die Deutſchen, daß ſie nun auch eine eigne Literatur haben, zumal ſich bald mehrere Kritiker und Poeten in verſchiedenen Gattungen zu jenen geſellten, dann auch Geſchichtſchreibung und Philoſophie in allgemein anerkannten Werken hinzutraten (denn die Literatur eines Volks im engeren Sinne befaßt vornämlich Poeſie und Kritik derſelben, Geſchichtſchreibung und endlich Philoſophie). Unter dieſen Umſtänden alſo fing das Vergleichen an, und es fehlte den Deutſchen bald nicht mehr an einem Homerus, einem Tyrtäus, einem Theokritos, nicht an einem deutſchen Thukydides und endlich an mehreren Platonen (dem Publikum war bald Herder, bald Jacobi der deutſche Platon). Wo blieb alsdann der deutſche Pythagoras, der deutſche Herakleitos — ſollte jener etwa Leibniz, dieſer J. Böhme ſeyn? — wo der deutſche Ariſtoteles? Keiner hatte größere Anſprüche ſo genannt zu werden als Kant. Indeß hat eine ſpätere Philoſophie ſich vorbehalten, für ariſtoteliſch zu gelten. Dieſe Philoſophie ſprach von einem Kreislauf des göttlichen Lebens, indem nämlich Gott ſtets bis zum tiefſten, bewußtloſeſten Seyn herabſteigt; da ſey er zwar auch der Abſolute, aber nur noch ein außerwahres, d. h. blindes und taubes Abſolutes; aber Gott ſteige immerwährend herab, nur um ebenſo unabläſſig durch immer höhere Stufen, endlich zum menſchlichen Bewußtſeyn aufzuſteigen, wo er ſeine Subjektivität ab- oder wegarbeitend, zum abſoluten Geiſt, d. h. erſt eigentlich Gott werde. — Ich geſtehe, daß unter allen Philoſophien, die ſich hervorgethan, die, welche einen ſolchen Kreislauf des göttlichen Lebens behauptet, mir die am meiſten anti-ariſtoteliſche ſcheint, und zweifle ebenſo, daß irgend ein Vernünftiger in einer ſolchen Lehre das letzte Wort der deutſchen Philoſophie ſehen kann, wie in Ariſtoteles allerdings der Gipfel der antiken Philoſophie erreicht war, die mit dieſer ganz eigenthümlichen Verbindung des Logiſchen mit dem Wirklichen endete. — (Vergl. zu den letzten Erörterungen über die Theologie des Ariſtoteles die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie. S. 560, Anm. D. H.)

Die Philoſophie des Ariſtoteles iſt logiſche Philoſophie, aber die von dem vorausgeſetzten Exiſtirenden und inſofern von der Erfahrung ausgeht. Ihr Anfang iſt Erfahrung, ihr Ende das reine Denken, das Logiſche im höchſten Sinne des Worts, ihr Ganzes aber ein im Feuer der reinſten Analyſis bereiteter, aus allen Elementen der Natur und des Menſchengeiſtes abgezogener Geiſt.

Erſt die Neuplatoniker, die aber ſchon dem Uebergang in eine neue Zeit angehören, und ſchon entweder von dem kommenden oder dem bereits daſeyenden Chriſtenthum erregt ſind, ſuchten jene Regungen einer poſitiven Philoſophie beſonders bei Platon, die durch Ariſtoteles unterdrückt waren, wieder hervorzurufen. Ariſtoteles konnte eine poſitive Philoſophie nicht zulaſſen, die bei Platon eine bloße Anticipation war, und zu der auch ihm der wiſſenſchaftliche Uebergang nicht gefunden war. Auch jetzt noch wäre der Weg des Ariſtoteles, vom Empiriſchen, in der Erfahrung Gegebenen, inſofern Exiſtirenden, zum Logiſchen, zum Inhalte des Seyns fortzugehen, der einzige Weg, ohne eine poſitive Philoſophie zum wirklich exiſtirenden Gott zu gelangen, allein wollten wir uns mit dem ariſtoteliſch gefundenen Gott begnügen, ſo müßten wir auch jener ariſtoteliſchen Verleugnung fähig ſeyn, bei dem Gott als Ende ſtehen zu bleiben, nicht ihn wieder als hervorbringende Urſache haben wollen; aber ein ſolcher Gott würde den Forderungen unſeres Bewußtſeyns nicht entſprechen, vor welchem eine Welt aufgeſchloſſen liegt, die Ariſtoteles nicht kannte. Ich meine damit nicht das Chriſtenthum allein. Denn auch die mythologiſche Religion hatte für Ariſtoteles nur die Bedeutung einer unvollendeten Erſcheinung; er konnte in der Mythologie nichts Urſprüngliches ſehen, und was ſeiner Betrachtung würdig geweſen wäre, oder ihm als Quelle von Erkenntniß gelten konnte[1].

Es iſt ſchon früher zuweilen die Frage aufgeworfen worden, warum Karl d. G. zugegeben oder gewollt, daß in den von ihm geſtifteten Akademien die Bücher des Ariſtoteles eingeführt und zum Grunde gelegt würden, d. h. die Bücher eines Philoſophen, den man doch nur für einen Atheiſten halten könne — in welchem Sinne ſich dieß etwa ſagen ließ, erhellt aus dem früher Geſagten: Ariſtoteles kannte allerdings keinen Gott, der als Princip gebraucht werden könnte, um von ihm aus die Welt zu erklären, ſein Gott konnte höchſtens der ideale Schöpfer ſeyn, als der, zu welchem, aber nicht durch den alles geworden, und auch Vorſehung iſt im ariſtoteliſchen Syſtem nur ſo weit, als alles nach dem Ende hinzielt, und nichts geſchehen kann, das nicht durch dieſes Endziel der Bewegung und inſoferne allerdings durch Gott als Endurſache beſtimmt wäre — wogegen, ſagte man, die platoniſche Philoſophie, die dem Chriſtenthum bei weitem näher verwandte, ausgeſchloſſen werden ſey. Ein Autor des 17ten Jahrhunderts gibt auf dieſe Frage die naive Antwort: den Theologen ſey es eben recht, wenn ſie an der Philoſophie etwas auszuſetzen und zu tadeln hätten; denn wenn es gelänge eine völlige Uebereinſtimmung zwiſchen den Lehren des Chriſtenthums und der Philoſophie zu bewerkſtelligen, ſo könnte durch Verſuchung des Teufels mancher auf den Gedanken kommen, das Chriſtenthum ſey ſelbſt nichts anderes als eine menſchliche Erfindung, ein Werk entweder der denkenden oder der ſchlau erfindenden Vernunft. In der That aber war es auch nichts weniger als die rein ariſtoteliſche Philoſophie, die in den chriſtlichen Schulen gelehrt wurde. Die chriſtliche Theologie und alſo auch die chriſtlichen Schulen bedurften eines Gottes, mit dem ſich etwas anfangen, der ſich als Urheber der Welt und insbeſondere der Offenbarung denken ließ. So wenig daher die negative Philoſophie das Chriſtenthum in ſich aufnehmen könnte, wenigſtens nicht, ohne ſich gänzlich zu alteriren, ſo wenig konnte die rein ariſtoteliſche Philoſophie in den chriſtlichen Schulen beſtehen. An ihre Stelle trat daher die ſcholaſtiſche Metaphyſik, die ſchon inſofern charakteriſirt worden iſt, als ſie rationaler Dogmatismus oder poſitiver Rationalismus genannt wurde. Aus der Art, wie es dieſe Philoſophie angefangen, um auf rationalem Wege zu einem poſitiven Reſultate, namentlich zu einem exiſtirenden Gott zu gelangen (das weſentliche Mittel dazu war, wie wir früher geſehen, der Syllogismus, der Schluß, dem einerſeits das in der Erfahrung Gegebene, andererſeits die κοιναὶ ἔννοιαι, die allgemeinen, zugleich als nothwendig ſich darſtellenden Begriffe und Principien zu Grunde lagen) aus der Art, wie dieſe Philoſophie mit Zugrundelegung der Erfahrung und der angebornen Verſtandesbegriffe auf das Daſeyn Gottes zu ſchließen ſuchte, aus dieſer Art iſt ſchon zu ſehen, daß in jener Philoſophie der Rationalismus bloß eine formelle Funktion hatte, das Materielle, was den Schlüſſen zu Grunde gelegt wurde, war einestheils aus der Erfahrung genommen, z. B. die zweckmäßige Einrichtung der Natur im Einzelnen und im Ganzen u. ſ. w., den andern, den rationalen Beſtandtheil dieſer Schlüſſe der Metaphyſik bildeten die allgemeinen Grundſätze, z. B. der Urſache und Wirkung, und ſpecieller, daß die Urſache und Wirkung proportional ſeyn muß, ein zweckmäßiges Ganze eine intelligente Urſache vorausſetzt; die Anwendung dieſer Grundſätze auf die Erfahrung ſollte einen Schluß möglich machen auf das, was über der Erfahrung iſt. In Folge dieſer Verbindung von Elementen konnte alſo in jener Metaphyſik weder der Rationalismus noch der Empirismus rein und frei hervortreten. Dieſe künſtliche Zuſammenſetzung konnte ſchon als eine künſtliche nicht dauern; im Grunde hat nur die Gewalt der Kirche ſo lange ſie zuſammengehalten. Nach der Reformation und in Folge derſelben konnte ſie ſich nicht länger behaupten, es entſtand diejenige Bewegung in der Philoſophie, welche am Ende die früher beſchriebene Zerſetzung dieſes dogmatiſchen Rationalismus herbeiführen mußte. Aus dieſer Zerſetzung aber konnte einerſeits nur der reine Rationalismus hervorgehen, andererſeits reiner Empirismus.

---

[1] S. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 256. D. H.

Betrachten wir vorerſt noch den Empirismus im Allgemeinen in ſeinem Verhältniß zu dem reinen Rationalismus, ſo kann der letztere, recht verſtanden, doch nichts anderes begehren, als am Ende mit der Wirklichkeit, wie ſie in der Erfahrung gegeben iſt, zuſammenzutreffen; hinwiederum kann ſelbſt der beſchränkteſte Empirismus kein anderes Ziel ſeiner Bemühungen zugeben, als dieſes: in jeder einzelnen Erſcheinung ſo wie im Zuſammenhang aller Erſcheinungen Vernunft zu finden — dieſe in den einzelnen Erſcheinungen wie im Ganzen der Erſcheinung vorauszuſetzende Vernunft zu enthüllen und an den Tag zu bringen. Der Empirismus, der ſich von dieſem Zweck losſagte, müßte ſich ſelbſt zur Unvernunft bekennen. Der Empirismus iſt alſo nicht ſowohl eine dem rechtverſtandenen Rationalismus (wie er ſich nämlich ſeit Kant ausgebildet) entgegengeſetzte, als vielmehr eine ihm parallele Erſcheinung, und dieſer Empirismus hat ein ganz anderes Verhältniß zu dem dogmatiſirenden Rationalismus der früheren Metaphyſik, ein ganz anderes zu dem reinen Rationalismus, der durch Zerſetzung jenes dogmatiſirenden entſtand, und der bis jetzt unſere deutſche Philoſophie iſt. Geht man mit dieſem Empirismus, dem als die einzig wahre Methode in der Philoſophie eine Zeit lang mit Ausnahme Deutſchlands ganz Europa ſich hingegeben, geht man mit ihm bis auf ſeinen Anfang, ſeine Quelle (in Baco von Verulam) zurück[1], verfolgt man auf der andern Seite ſeinen Weg, und ſieht, in welchem Umfang, wozu und wie er ſich entwickelt hat, ſo muß man ſich überzeugen, daß ihm etwas anderes zu Grunde liegt, als auf den erſten Blick ſcheinen kann, nichts weniger als eine bloße Sammlung von Thatſachen. Wer dieſen Eifer in Ausmittelung reiner Thatſachen zumal in der Naturwiſſenſchaft betrachtet, kann nicht umhin, in demſelben dennoch etwas Höheres, wenn auch nur inſtinktartig Wirkendes, einen im Hintergrunde ſtehenden Gedanken, einen über den unmittelbaren Zweck hinausgehenden Trieb zu erkennen. Denn wie ſoll man ſich die Wichtigkeit, die auf Thatſachen, ſelbſt die an ſich geringfügigſten, namentlich in der Naturgeſchichte, z. B. Anzahl und Form der Zähne oder Klauen, gelegt wird, wie die religiöſe Gewiſſenhaftigkeit, mit der dieſe Unterſuchungen angeſtellt, die Ausdauer mit der ſie unter Mühſeligkeiten, Entbehrungen aller Art, oft ſelbſt mit Gefahr des Lebens verfolgt werden, anders erklären, als durch ein wenigſtens dunkles Bewußtſeyn, daß es bei allen dieſen Thatſachen noch um mehr als um ſie ſelbſt zu thun ſey, wie ſoll man ſich dieſen Enthuſiasmus des ächten Naturforſchers erklären, ohne ein wenigſtens dunkles Gefühl, das ihm ſagt, daß dieſer bis zu ſeinen letzten Grenzen erweiterte, zugleich von geiſtloſen Hypotheſen allmählich durch ſich ſelbſt gereinigte Empirismus zuletzt einem höheren Syſtem begegnen muß, das mit ihm vereint ein unerſchütterliches Ganzes bilden wird, ein Ganzes, das als völlig gleiches Reſultat der Erfahrung und des reinen Denkens ſich darſtellt, ohne eine wenn auch noch ſo ferne Ahndung, daß dieſem Empirismus zuletzt in der Natur ſelbſt, als ihr inwohnend, jene Vernunft, jenes Syſtem einer ihr eingebornen Logik ſich enthüllen wird, welcher im Denken ſich zu bemächtigen die höchſte Aufgabe des rationalen Philoſophen iſt, daß es alſo überhaupt einen Punkt gibt, wo die auf den erſten Blick und auch jetzt noch ſo weit auseinander liegenden oder auseinander zu ſeyn ſcheinenden Potenzen des menſchlichen Wiſſens, Denken und Erfahrung, ſich völlig durchdringen und zuſammen nur noch Ein unüberwindliches Ganze bilden? Dieß war unſtreitig ſelbſt der letzte Gedanke Bacos, den gedankenloſe, handwerksmäßige Empiriker umſonſt als ihren Schutzherrn anrufen. Bis jetzt allerdings ſind die wahren Philoſophen Frankreichs und Englands ihre großen Naturforſcher[1]. Mögen indeß franzöſiſche und engliſche Naturforſcher oder Philoſophen dieſe Stellung der deutſchen Philoſophie gegen den Empirismus verſtehen lernen, daß nämlich jene ſelbſt, nur aprioriſcher, Empirismus iſt. Haben ſie erſt Sinn und Verſtand des deutſchen Rationalismus begriffen, werden ſie nicht mehr verlangen, daß wir der Wiſſenſchaft des von ſich ſelbſt anfangenden und in ſich fortſchreitenden, aber zugleich ſich unmittelbar in der Erfahrung realiſirenden nothwendigen Denkens, dieſer einzigen wahren Ontologie, empiriſche, etwa pſychologiſche Thatſachen vorausgehen laſſen, und mögen ſie dagegen erwägen, wie ſie ſelbſt durch die Beſchränkung ihres philoſophiſchen Empiriſmus auf Beobachtung und Analyſiren pſychologiſcher Thatſachen ſich von jenem großen Kreis des wahren Empiriſmus, der nichts ausſchließt, nichts, was in der Natur, was in der großen Geſchichte des Menſchengeſchlechts und ſeiner Entwicklungen vorliegt, wie ſie ſelbſt ſich von dieſem großartigen Empiriſmus ausſchließen, mit welchem zuſammenzutreffen und am Ende wirklich in eins zu fallen, das wahre Beſtreben des reinen Rationaliſmus iſt, der nichts ausſchließend ebenſowohl die geſammte Natur wie die großen Thatſachen der Geſchichte umfaßt.

---

[1] Es iſt jedenfalls bemerkenswerth, daß dieſer allgemeine Eifer für empiriſche oder Erfahrungs-Forſchungen zuerſt angezündet worden iſt durch eine Veränderung der Philoſophie, alſo von der Philoſophie aus.

---

[1] Daß in England, aus einem übrigens bekannten Grunde (weil im Engliſchen Phyſik Medicin, physician einen Arzt bedeutet, wie auch bei uns Gerichtsärzte physici heißen) Philoſophie (doch gewöhnlich nicht ohne den Beiſatz natural Philosophy) Phyſik bedeutet, brauchte nicht gerade aus den Titeln der neueſten chemiſchen Journale oder Zeitungsankündigungen von Haarkräuslern erwieſen zu werden; näher lag es, ſich auf das berühmteſte, zwei Jahrhundert alte periodiſche Werk Englands Philosophicals Transactions zu berufen, in deſſen zahlreichen Bänden man von dem, was wir in Deutſchland Philoſophie nennen, vergeblich etwas ſuchen würde.

Wenn nun dieß die Stellung des philoſophiſchen Empiriſmus gegen den reinen Rationaliſmus, ſo kommen wir jetzt auf ein ſchon angedeutetes zweites Verhältniß zu ſprechen, auf die Frage, wie die von uns dem Rationaliſmus entgegengeſetzte poſitive Philoſophie ſich zu dem philoſophiſchen Empiriſmus verhalte. Denn in der That, wenn der reine Rationaliſmus aprioriſche Philoſophie iſt, ſcheint für die poſitive Philoſophie nichts anderes übrig zu bleiben, als Empiriſmus zu ſeyn. Wie ich aber bereits gezeigt, daß nicht der reine Rationaliſmus das Empiriſche ausſchließt, ſo könnte auch die poſitive Philoſophie ſchwerlich bloßer Empiriſmus ſeyn, in dem Sinn, wie er meiſt gedacht wird, ſo daß von einem Aprioriſchen gar nicht die Rede wäre. Irgend ein Verhältniß aber muß doch ſtattfinden zwiſchen poſitiver Philoſophie und Empiriſmus. Es iſt nicht meine Abſicht dieß abzulehnen. Vielmehr will ich darauf aufmerkſam machen, daß es ein allzu beſchränkter Begriff iſt, der nach der gewöhnlichen Erklärung mit dem Worte Empiriſmus verbunden wird. Man verſteht unter der Erfahrung, wenn von Philoſophie die Rede iſt, gewöhnlich nur die Gewißheit, die wir von den Außendingen, von der Exiſtenz einer Außenwelt überhaupt mittelſt der äußeren Sinne, oder die wir von den in uns ſelbſt vorgehenden Bewegungen und Veränderungen durch den ſogenannten inneren Sinn erhalten (ein Sinn der indeß allerdings noch ſehr einer Kritik bedürfte). Hier iſt alſo angenommen, daß alles Erfahrungsmäßige nur in der äußeren oder inneren Sinnenwelt ſich finden könne. Wird der Empirismus vollends exclusiv, ſo leugnet er die Realität der allgemeinen und nothwendigen Begriffe; er kann ſo weit gehen, ſelbſt die rechtlichen und ſittlichen Begriffe als etwas durch bloße Angewöhnung und Erziehung uns zur Natur Gewordenes anzuſehen, was wohl die tiefſte Stufe der Beſchränktheit iſt, wozu er herabſinken kann. Aber es iſt unrichtig, dieß alles mit dem Begriffe des Empirismus als nothwendig verbunden anzuſehen, wie Hegel in ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften[1] als nothwendige Conſequenz des Empirismus angibt, daß die rechtlichen und ſittlichen Beſtimmungen und Geſetze als etwas Zufälliges erſcheinen, und deren Objektivität aufgegeben werde.

Es iſt unrichtig, den Empirismus überhaupt auf das bloß Sinnenfällige zu beſchränken, als hätte er nur dieſes zum Gegenſtand, denn z. B. eine frei wollende und handelnde Intelligenz, dergleichen eine auch jeder von uns iſt, fällt als *ſolche*, als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch iſt ſie eine empiriſche, ja ſogar ein *nur* empiriſch Erkennbares; denn niemand weiß, was in einem Menſchen iſt, er äußere ſich denn; ſeinem intellektuellen und moraliſchen Charakter nach iſt er nur a posteriori, nämlich durch ſeine Aeußerungen und Handlungen erkennbar. Geſetzt nun, es handelte ſich um eine der Welt vorauszuſetzende handelnde und frei wollende Intelligenz, ſo wird auch dieſe nicht a priori, auch dieſe wird nur durch ihre Thaten erkennbar ſeyn, die in die Erfahrung fallen, ſie wird alſo, obgleich ein Ueberſinnliches, doch ein nur erfahrungsmäßig Erkennbares ſeyn. Der Empirismus als ſolcher ſchließt daher keineswegs alle Erkenntniß des Ueberſinnlichen aus, wie man gewöhnlich annimmt und auch Hegel vorausſetzt.

Man muß unterſcheiden zwiſchen dem, was Gegenſtand *wirklicher* Erfahrung, und dem, was ſeiner *Natur* nach erfahrungsmäßig iſt. Es gibt innerhalb der Natur ſelbſt vieles, was nie Gegenſtand einer wirklichen Erfahrung war, und darum doch nicht außerhalb des Kreiſes der wenigſtens möglichen ſinnlichen Erfahrung liegt. Aber jenſeits dieſes Kreiſes bricht nun da auf einmal, wie man ſich vorſtellt, alles Erfahrungsmäßige ab? Geſetzt, dieß hörte auf, ſo wird man doch nicht annehmen, daß alles aufhöre, vielleicht nicht einmal, daß jenſeits dieſer Grenze alle Bewegung aufhöre. Denn mit der Bewegung würde auch die Wiſſenſchaft aufhören, denn Wiſſenſchaft iſt weſentlich Bewegung. Aber, ſagt man, die dort noch vorauszuſetzende Bewegung kann bloß noch eine im reinen Denken erkennbare ſeyn, d. h. (wenn man conſequent iſt) eine Bewegung, von der jede freie That ausgeſchloſſen iſt. Denn eine freie That iſt etwas mehr, als ſich im bloßen Denken erkennen läßt. Gegen dieſe Anſicht ſtehen nun aber alle die, welche ein wirkliches Geſchehen, welche Entſchluß und That über die ſinnliche Welt hinauserſtrecken. Es iſt leicht einzuſehen: nur Entſchluß und That können eine eigentliche Erfahrung begründen. Denn wenn z. B. in der Geometrie Erfahrung keinen Platz hat, ſo iſt dieß eben darum, weil hier alles durch reines Denken vollbracht werden kann, weil hier kein Geſchehen vorauszuſetzen iſt. Umgekehrt, alles, was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen iſt, d. h. worin ich Erfahrung zulaſſe, muß ein durch freie That Begründetes ſeyn. Die Meinung, das, was Urſache alles Erfahrungsmäßigen iſt, könne ſelbſt nicht mehr ein ſolches, ſondern nur ein Abſtraktes, bloß noch im reinen Denken zu Setzendes ſeyn, war die Hauptveranlaſſung, z. B. Gott, ſofern er als letzte Urſache alles empiriſchen Seyns gedacht wird, ſo fern als möglich von allem Empiriſchen, z. B. allem Menſchlichen, zu denken.

---

[1] Zweite Ausgabe, S. 213.

Es gibt alſo auch einen metaphyſiſchen Empirismus, wie wir ihn einſtweilen nennen wollen; es werden daher unter den allgemeinen Begriff des philoſophiſchen Empirismus noch andere Syſteme zu ſubſumiren ſeyn, als jene ſenſualiſtiſchen, welche alle Erkenntniß auf die Sinneswahrnehmung beſchränken oder gar die Exiſtenz alles Ueberſinnlichen leugnen. Es müſſen nun allerdings auch die verſchiedenen Lehren dieſer Art um ſo mehr einer ausführlichen Darſtellung unterworfen werden, als ſie, was den Zweck betrifft, mit der poſitiven Philoſophie übereinſtimmen, welche nämlich eben darauf gerichtet iſt, dasjenige zu erkennen, was in der (wirklichen) Erfahrung nicht vorkommen kann, was über der Erfahrung iſt.

Siebente Vorleſung.

Die tiefſte Stufe des Empirismus iſt die, wo alle Erkenntniß auf die Erfahrung durch die Sinne beſchränkt, alles Ueberſinnliche entweder überhaupt oder doch als möglicher Gegenſtand der Erkenntniß geleugnet wird. Nimmt man den philoſophiſchen Empirismus in dieſem Sinne, ſo hat er mit der poſitiven Philoſophie nicht einmal den Gegenſatz gegen den Rationalismus gemein. Denn die poſitive Philoſophie leugnet nur, daß das Ueberſinnliche auf dem bloß rationalen Wege erkennbar ſey, jener aber behauptet, daß es weder auf dieſe noch auf andere Weiſe erkennbar ſey, ja am Ende, daß es nicht exiſtire.

Eine höhere Stufe des philoſophiſchen Empirismus aber iſt die, welche behauptet, daß das Ueberſinnliche wirklicher Gegenſtand einer Erfahrung werden könne, wobei ſich dann von ſelbſt verſteht, daß dieſe Erfahrung nicht bloß ſinnlicher Art ſeyn kann, vielmehr ſelbſt etwas Geheimnißvolles, Myſtiſches an ſich haben muß, weßhalb wir denn die Lehren dieſer Art wohl überhaupt Lehren eines myſtiſchen Empirismus nennen können. Unter dieſen Lehren ſteht wohl wieder am tiefſten diejenige, welche uns der Exiſtenz des Ueberſinnlichen nur durch eine göttliche Offenbarung, die zugleich als äußeres Factum gedacht iſt, gewiß werden läßt. Die nächſte Stufe iſt eine Philoſophie, welche zwar über alle äußere Thatſache hinweggeht, aber dagegen auf die innere Thatſache eines unwiderſtehlichen Gefühls ſich beruft, das uns von der Exiſtenz Gottes überzeugt, während die Vernunft unvermeidlich auf Atheismus, Fatalismus, alſo ein blindes Nothwendigkeitsſyſtem führe. Bekanntlich war dieß die frühere Lehre Jacobis, der vielfach angegriffen wegen dieſes Myſticismus, in ſpäterer Zeit ſeinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen ſuchte, und zwar auf eine ganz eigene Art, indem er an die Stelle des früher ſelbſt für bloß individuell gegebenen Gefühls die Vernunft ſetzte, und das ganz Seltſame aufſtellte, daß die Vernunft an ſich, ſubſtantieller Weiſe, ohne allen Actus, alſo auch vor aller Wiſſenſchaft, das Gott Setzende und Wiſſende ſey, eine Meinung, die er ſogar durch ein ſehr populäres Argument beweiſen zu können glaubte — in einem förmlichen Syllogismus, der ſo lautet: „Nur der Menſch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott. Nun iſt das einzige Unterſcheidende des Menſchen von dem Thier die Vernunft. Alſo iſt die Vernunft das unmittelbar Gott Offenbarende, oder dasjenige in uns, mit deſſen bloßem Daſeyn ein Wiſſen Gottes in uns geſetzt iſt". — Der Satz, daß die Vernunft ein unmittelbares, alſo nicht durch Wiſſenſchaft ermitteltes Wiſſen von Gott ſey — oder daß ſie an ſich ſelbſt ſchon Gott ſetze — dieſer Satz hat bei denen, die gerne aller Wiſſenſchaft enthoben ſeyn möchten, ſo viel Beifall gefunden, daß es ſchon der Mühe werth iſt, die Art, wie Jacobi dieſes unmittelbar Gott Setzende der Vernunft durch den angeführten Syllogismus zu beweiſen ſucht, einer näheren Kritik zu unterwerfen. Wir wollen von dieſem Argument nur zuerſt den Oberſatz beleuchten: „Nur der Menſch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott". Der Deutſche hat ein altes Sprichwort: Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, d. h. es bewegt mich weder für noch gegen ſich, weder es zu bejahen noch es zu verneinen. Entweder iſt nun in dem erſten Glied des Oberſatzes („Nur der Menſch weiß von Gott") ein ſolches indifferentes Wiſſen, ein Wiſſen, das für ſich noch weder Bejahung noch Verneinung iſt, ſondern beides zuläßt — entweder, ſage ich, iſt in dem Oberſatz ein ſolches Wiſſen gemeint, ſo kann nach der Regel, daß in der Concluſion nicht mehr ſeyn darf als in den Prämiſſen, in dem Schluß die Vernunft nicht das Gott Offenbarende, d. h., wie die Abſicht des Schluſſes zeigt, das Gott Bejahende ſeyn. Um dieß zu vermeiden, müßte alſo der Oberſatz („Nur der Menſch u. ſ. w.“) vom affirmativen Wiſſen gemeint ſeyn. Nimmt man aber dieſes an, ſo iſt dann im Oberſatz das Wort wiſſen in zweierlei Sinn gebraucht; denn: der Menſch weiß von Gott, heißt: der Menſch bejaht Gott, das Thier weiß nicht von Gott, heißt: das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Dieſe Doppelſinnigkeit iſt alſo wieder ein Fehler gegen die Form. Außerdem wäre alsdann der erſte Theil des Oberſatzes falſch. Denn das Wiſſen oder das Bejahen Gottes ſoll der generiſche Charakter des Menſchen, wie die Vernunft, ſeyn. Dieſer Allgemeinheit widerſpricht aber, daß es nach Jacobis eigner Behauptung (alle Philoſophie führe auf Atheismus) nur zufällige Gottesbejaher, nothwendig aber — der Wiſſenſchaft zufolge — nur Gottesleugner gibt. Um materiell wahr zu ſeyn, müßte alſo der Oberſatz ſo lauten: der Menſch allein bejaht entweder oder verneint Gott, das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Da könnte dann der Schluß nur ſo lauten: alſo iſt das den Menſchen vom Thier Unterſcheidende (die Vernunft) das, was ihn in den Stand ſetzt, ihm die Möglichkeit gibt, Gott zu bejahen oder zu verneinen. Dieſe Möglichkeit gibt aber die Vernunft dem Menſchen ebenſo in Anſehung jedes andern Gegenſtandes; die Vernunft iſt formell betrachtet gar nichts anderes als die facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi. Alſo kann hieraus nichts folgen für ein beſonderes Gott ſetzendes Vermögen der Vernunft.

Der Unterſatz des Schluſſes, um auch dieſen zu unterſuchen, lautete: „Das einzige Unterſcheidende des Menſchen vom Thier iſt die Vernunft“. Dieſer Satz iſt offenbar nur aus der gemeinen Sprach- oder Redeweiſe genommen, wo man unter Vernunft den Complex aller geiſtigen Eigenſchaften des Menſchen verſteht; da iſt alſo nicht von der Vernunft in specie die Rede, wie im Schlußſatz, wo Jacobi nicht unbeſtimmter Weiſe die Vernunft, ſondern die Vernunft als Gegenſatz des Verſtandes meint. Jacobi ſucht auch dieſen Satz bloß aus dem gemeinen Sprachgebrauch zu unterſtützen, indem er ſagt: „Nie hat jemand von einer thieriſchen Vernunft geſprochen, einen thieriſchen Verſtand aber nennen und kennen wir alle". — In einer Zeit, die fürwahr an keinem Uebel weniger als an einem Ueberfluß von Verſtand zu leiden hatte, hatte man wohl keine Urſache ihn ſo freigebig auch den Thieren zuzugeſtehen. Da übrigens Jacobi ſich nur darauf beruft, was geſprochen werde, was nicht, und dieſes eine Thatſache betrifft, worüber jeder nach ſeiner Erfahrung urtheilen kann, ſo will ich nur bemerken, daß ich z. B. oft von einem vernünftigen Pferd habe reden hören im Gegenſatz eines unvernünftigen, das über jede Kleinigkeit ſtutzt und Seitenſprünge macht; ferner ſpricht man auch von einer Tollheit oder einem Wahnſinn, der den Thieren zugeſchrieben wird, z. B. eben der Pferde, wenn ſie den Koller bekommen, woraus alſo folgt, daß man die Thiere im geſunden Zuſtand vernünftig nennt. Solche ſchaale Behauptungen muß man nicht mit tiefſinnigen Reden, ſondern mit einfachen Thatſachen beantworten, ſo wie der gemeine Sprachgebrauch lehrt. Was nun den philoſophiſchen Sinn betrifft, ſo habe ich wohl gehört, daß man den Inſtinkt der Thiere ein Analogon der Vernunft, nicht aber daß man ihn ein Analogon des Verſtandes genannt hat; ferner habe ich gehört, daß man den Kunſttrieb der Thiere als eine in ihnen wirkende Vernunft erklärt hat — eine Vernunft, die zwar ſie nicht beſitzen, aber von der ſie wie von einem ihnen fremden Geiſt beſeſſen ſeyen; ferner begreife ich wohl, wie man in Handlungen des Inſtinkts Vernunft ſehen kann, denn die Vernunft iſt etwas bloß Weſentliches, Potentielles, ſie iſt etwas Allgemeines, Unperſönliches, wie der Inſtinkt bei den Thieren auch nicht etwas Individuelles, ſondern Allgemeines in allen Individuen Gleiches iſt. Wie man alſo in Handlungen des Inſtinkts Vernunft ſehen kann, begreife ich wenigſtens analogiſch; durchaus aber begreife ich nicht, wie man in ſolchen Handlungen Verſtand ſehen kann, denn der Verſtand iſt immer etwas Aktuelles — Perſönliches, an den Individuen Haftendes, wie ich jedem Menſchen, ohne ihn zu beleidigen, Vernunft zugeſtehen muß, nicht aber jedem Menſchen ebenſo Verſtand. Nebenbei iſt es ſeltſam jemanden ſich auf den Sprachgebrauch berufen zu hören, und zwar gerade in Anſehung der Ausdrücke Vernunft und Verſtand, der in Anſehung derſelben Worte entweder eine ſo wenig tiefe Kenntniß oder eine ſo geringe Achtung des Sprachgebrauchs gezeigt hat, daß er in den 1780er Jahren Verſtand nannte, was er ſeit 1800 Vernunft zu nennen anfing, und umgekehrt, und zwar ſo, daß die beiden binnen 20 Jahren die Rollen völlig bei ihm tauſchten: was er früher der Vernunft Schuld gab, legte er ſpäter dem Verſtand zur Laſt, und was er früher an dem Verſtand rühmte, legte er ſpäter ausſchließlich der Vernunft bei.

In einer dritten Art des Empirismus iſt das Ueberſinnliche zu einem Gegenſtand wirklicher Erfahrung gemacht, dadurch, daß eine mögliche Verzückung des menſchlichen Weſens in Gott, und in Folge derſelben ein nothwendiges, unfehlbares Schauen nicht bloß in das göttliche Weſen, ſondern auch in das Weſen der Schöpfung und in alle Vorgänge bei derſelben angenommen wird. Dieſer Art iſt der Theoſophismus, der vorzugsweiſe ſpeculative oder theoretiſche Myſticismus. Ueber dieſen behalte ich mir vor ausführlich zu ſprechen. Einſtweilen ſey bemerkt, daß alſo hier Lehren und Syſteme ſich zeigen, die alle dem dogmatiſirenden Rationalismus der früheren Metaphyſik ſich entgegenſtellten, ſo daß letztere im Grunde doch nie ausſchließlich geherrſcht, ſondern immer neben ſich dieſe Syſteme gehabt hat, die ich ſchon mit dem gemeinſchaftlichen Namen als Lehren eines myſtiſchen Empirismus bezeichnet habe. Denn auch die Ableitung von Offenbarung, ſo wie von einem individuellen nicht weiter erklärbaren Gefühl, hat ja etwas Myſtiſches. Dieſe Syſteme alſo bildeten gegen den Rationalismus wenigſtens einen mächtigen Gegenſatz, der noch in keiner Zeit und auch bis jetzt nie eigentlich überwunden worden iſt. Dieß hätte nur geſchehen können dadurch, daß ihm eine wahre Philoſophie entgegengeſtellt worden wäre. Denn die Forderung, die ſich auch in dieſen Syſtemen kundgibt, läßt ſich nicht abweiſen dadurch, daß man ſie kurzweg als unwiſſenſchaftlich behandelt. Dieß ſind ſie freilich, aber damit iſt die Forderung, die ihnen zum Grunde liegt, nicht erfüllt. Jedenfalls bezeugt die fortwährende Exiſtenz ſolcher myſtiſchen Lehren (die ſelbſt das ganze Mittelalter hindurch der in den Schulen geltenden und von der Kirche genehmigten Scholaſtik zur Seite gingen, die bis ins Zeitalter der

Reformation ſich behaupteten, nach welcher ſie abermals aufſtanden und in Jakob Böhme ihren Gipfel fanden), daß die Philoſophie ſich bis jetzt nicht im Stande geſehen hat, das, was dieſe Lehren freilich nur auf unwiſſenſchaftliche Weiſe — der Theoſophismus zugleich meiſt nur auf unverſtändliche Weiſe, zum Theil nicht ohne ins Mythiſche zurückzuſinken — zu leiſten verſuchten oder zu leiſten vorgaben, eben das auf eine wiſſenſchaftliche, *allgemein* einleuchtende, die Vernunft ſelbſt überzeugende Weiſe zu leiſten; aber eben darum *enthalten* dieſe Lehren die, wenn auch von ihnen ſelbſt unerfüllte, Forderung einer poſitiven Philoſophie; ſie ſind das, was in der neueren Zeit die Stelle dieſer zweiten Philoſophie (δευτέρα φιλοσοφία) vertreten hat, ſie legen Zeugniß ab, um auf meine anfängliche Behauptung zurückzukommen, daß bis in die letzte Zeit die zwei Linien der Philoſophie wenigſtens der Forderung nach oder potentiâ immer nebeneinander vorhanden geweſen ſind.

Um ſo mehr wird es nothwendig ſeyn, auch vorläufig ſchon Aufſchluß darüber zu geben, wie ſich die von uns in Ausſicht geſtellte poſitive Philoſophie zu dieſen myſtiſchen Lehren verhalte. Denn identiſch kann ſie doch mit keiner derſelben ſeyn, ſchon darum, weil *ſie* Philoſophie, alſo Wiſſenſchaft zu ſeyn behauptet, jene dagegen, wenn nicht alle auf ſpeculativen Inhalt, doch alle auf wiſſenſchaftliche Form und Methode verzichtet haben. Ueber das Verhältniß der poſitiven Philoſophie zur Offenbarung wird die Folge dieſer Entwicklung von ſelbſt eine ausführliche Erörterung herbeiführen; auf den Theoſophismus aber werden wir nicht mehr zurückkommen; daher ich nun beſonders über das Verhältniß der poſitiven Philoſophie zum *Theoſophismus* mich erklären will, obgleich in der Folge die Entwicklung der Methode der poſitiven Philoſophie von ſelbſt zeigen wird, daß dieſe, ebenſowenig als ſie mit den rationalen Syſtemen, ebenſowenig etwas mit der Theoſophie gemein haben kann. Die poſitive Philoſophie iſt aber eine neue Erfindung, die beſonders den Behauptungen von Vollendung der Philoſophie ziemlich ungelegen kam. Unter ſolchen Umſtänden iſt es ganz gewöhnlich, daß man in der Literaturgeſchichte ſich nach irgend einem Titel oder irgend einer verrufenen Kategorie umſieht, unter die man die neue Erſcheinung bringen kann; auf ſolche Weiſe hofft man ſich aller Mühe des Widerlegens zu überheben.

Habe ich aber nicht ſelbſt Veranlaſſung gegeben, die poſitive Philoſophie mit dem Theoſophismus in Verbindung zu bringen? Wurde doch erklärt, jene wolle daſſelbe, was dieſe anſtrebe; der Unterſchied ſey nur, daß jene auf wiſſenſchaftlichem Wege, dieſer auf unwiſſenſchaftliche Weiſe und unmethodiſch zum Zweck zu kommen ſuche. So war das Verhältniß allerdings beſtimmt worden. Aber mit gleichem Recht könnte dann irgend ein Unwiſſender die Wiſſenſchaft der Aſtronomie herabſetzen, denn ſie ſey an die Stelle der Aſtrologie, oder die Wiſſenſchaft der Chemie, denn ſie ſey an die Stelle der Alchemie getreten. Was dem Theoſophismus zu Grunde liegt, wo er immer zu einer wenigſtens materiell wiſſenſchaftlichen oder ſpeculativen Bedeutung gelangt — was namentlich dem Theoſophismus Jakob Böhmes zu Grunde liegt, iſt das an ſich anerkennenswerthe Beſtreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen *wirklichen* Hergang zu begreifen. Dieß weiß nun aber Jakob Böhme nicht anders zu bewerkſtelligen, als indem er die Gottheit ſelbſt in eine Art von Naturproceß verwickelt. Das Eigenthümliche der poſitiven Philoſophie beſteht aber gerade darin, daß ſie allen Proceß in *dieſem* Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logiſche, ſondern wirkliche Reſultat eines Proceſſes wäre. Poſitive Philoſophie iſt inſofern vielmehr in direktem Gegenſatz mit allem und jedem theoſophiſchem Beſtreben. — Hegel ſieht auf Böhme herab, und äußert in einer Vorrede zu der zweiten Ausgabe ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gegen den bekannten Franz Baader, der der Hegelſchen Philoſophie zugeſchrieben, oder ſie beſchuldigt hatte, daß ſie die Materie unmittelbar aus Gott hervorgehen laſſe, und daß dieſer ewige Ausgang Gottes ihr die Bedingung von deſſen ewigem Wiedereingang oder Rückkehr zu ſich als Geiſt ſey, gegen dieſe Beſchuldigung alſo äußert ſich Hegel ſehr vornehm: das Hervorgehen der Dinge aus Gott ſey keine ſeiner Kategorien, *er* bediene ſich derſelben nicht, ſie ſey überhaupt keine Kategorie, ſondern nur ein bildlicher Ausdruck. Dagegen hat aber Hegel die bewunderungswürdige Kategorie des Entlaſſens. Dieſes Entlaſſen iſt wohl kein bildlicher Ausdruck? Was es mit dieſem Entlaſſen auf ſich hat, wird nicht erklärt. Allein dieſem Entlaſſen von Seiten Gottes muß doch nothwendig ein Hervorgehen des Entlaſſenen (deſſen, als was ſich Gott entläßt), alſo ein Hervorgehen der Natur, und daher auch der Materie aus Gott entſprechen, ſowie, wenn nach Hegel Gott in der Logik noch in ſeine Ewigkeit eingeſchloſſen iſt, ebenderſelbe in der wirklichen, außerlogiſchen Natur aus ſeiner Ewigkeit herausgegangen ſeyn muß.

In ſeiner Religionsphiloſophie äußert ſich Hegel über die Dreieinigkeit und zumal über den Sohn ſo: er ſey zwar der Sohn, alſo ein Anderes von dem Vater, aber er dürfe nicht Sohn bleiben; denn da ſey der Unterſchied zwar geſetzt, aber eben ſo ewig auch wieder aufgehoben; es ſey „gleichſam nur ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt (gewiß ungemein erbaulich), es komme auf dieſe Weiſe nicht zur Ernſthaftigkeit des Andersſeyns“[1]; dazu — damit es Ernſt werde — ſey nöthig, daß der Sohn die Beſtimmung des Andersſeyns als des Andersſeyns erhalte, als ein Wirkliches außer Gott (demnach doch als ein aus Gott Hinausgegangenes), und ohne Gott, d. h. als Welt, erſcheine. Hier iſt nach allen philoſophiſchen Begriffen der Sohn entſchieden zur Materie der Welt gemacht, denn dadurch, daß er nicht bloß das Andere iſt, ſondern auch als das Andere geſetzt wird, wird er zur Welt. Demgemäß verhielt ſich dieſer Sohn, ſolange er noch als Sohn, d. h. im erklärten Unterſchied war, nur erſt als die Möglichkeit, d. h. eben als die Materie der künftigen Welt. Dieß alles iſt ſo theoſophiſch, als irgend etwas bei J. Böhme ſeyn kann, nur mit dem Unterſchiede, daß ſolches Phantaſtiſche bei Böhme ein Urſprüngliches und wirklich von einer großen Anſchauung Getragenes iſt, hier aber mit einer Philoſophie in Verbindung geſetzt iſt, deren unzweifelhafter Charakter darin beſteht, die reinſte Proſa und völlig anſchauungsloſe Nüchternheit zu ſeyn. Dem wirklich von Anſchauung Trunkenen verzeiht man, wenn er taumelt, nicht ebenſo dem von Natur und wirklich Nüchternen, der gern nur auch taumelnd erſcheinen möchte.

---

[1] Hegels Werke, zwölfter Band, 2. Auflage, S. 248.

Man kann nicht umhin von J. Böhme zu ſagen, er ſey eine Wundererſcheinung in der Geſchichte der Menſchheit, und beſonders in der Geſchichte des deutſchen Geiſtes. Könnte man je vergeſſen, welcher Schatz von natürlicher Geiſtes- und Herzenstiefe in der deutſchen Nation liegt, ſo dürfte man ſich nur an ihn erinnern, der über die gemeinpſychologiſche Erklärung, die man von ihm verſucht, in ſeiner Art ebenſo erhaben iſt, wie es z. B. unmöglich wäre, die Mythologie aus gemeiner Pſychologie zu erklären. Wie die Mythologien und Theogonien der Völker der Wiſſenſchaft vorausgingen, ſo iſt J. Böhme mit der Geburt Gottes, wie er ſie uns beſchreibt, allen wiſſenſchaftlichen Syſtemen der neueren Philoſophie vorausgegangen. J. Böhme war 1575, Réné Descartes 1596 geboren. Was in ihm Intuition und wie unmittelbare Eingebung der Natur war, erſcheint in Spinoza, der faſt hundert Jahre nach J. Böhmes Geburt ſtarb, als Rationalismus ausgebildet, freilich aber nicht, ohne daß die große Naturanſchauung, die in J. Böhme war, völlig aus der Philoſophie hinausgeſtoßen iſt; denn die Phyſik des Spinoza unterſcheidet ſich von der bloß mechaniſchen und ſeelenloſen des Carteſius in nichts. J. Böhme iſt wirklich eine theogoniſche Natur, aber eben dieß hinderte ihn, ſich zur freien Weltſchöpfung, und eben damit auch zur Freiheit der poſitiven Philoſophie zu erheben. J. Böhme ſpricht bekanntlich viel von einem Rad der Natur oder der Geburt, einer ſeiner tiefſten Apperceptionen, wodurch er den Dualismus der Kräfte in der mit ſich ſelbſt ringenden, ſich ſelbſt gebären wollenden aber nicht könnenden Natur ausdrückt. Aber eben er ſelbſt iſt eigentlich dieſes Rad, er ſelbſt dieſe Wiſſenſchaft gebären wollende, aber nicht könnende Natur. Die Rotation ſeines Geiſtes entſteht dadurch, daß er jenem Subſtantiellen, in deſſen Gewalt er iſt, vergebens zu entkommen und zur freien Wiſſenſchaft ſich zu entringen ſucht. Wenn jenes ſubſtantielle Princip, das durch die ganze Natur hindurchgegangen, allerdings den ganzen Proceß erfahren hat, unter den Bedingungen des jetzigen menſchlichen Daſeyns ſich wieder erhebt, um unmittelbar zu wiſſen — gleichſam jenen Proceß, von dem es einmal abgeſchnitten worden, in ſich zu wiederholen — (eben dieß war der Fall in J. Böhme) —

wenn es ſich wieder erhebt, um unmittelbar zu wiſſen, ohne die Hülfe einer höheren Thätigkeit, nämlich des auseinanderlegenden Verſtandes, um unmittelbar gleichſam von jenem Proceſſe zu zeugen, wenn dieß geſchehen, ſo kann jenes Princip nur als eine ihrer ſelbſt nicht mächtige, gleichſam taumelnde und beſinnungsloſe Natur erſcheinen. Dieſe Rotation ſeines Geiſtes zeigt ſich äußerlich auch dadurch, daß J. Böhme in jeder ſeiner Schriften wieder von vorn anfängt, die oft genug erklärten Anfänge immer wieder exponirt, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen. In dieſen Anfängen iſt er immer bewunderungswürdig, ein wahres Schauſpiel der mit ſich ſelbſt ringenden, nach Freiheit und Beſonnenheit verlangenden Natur, die aber, unfähig, in wirkliche Bewegung überzugehen, immer auf denſelben Punkt rotatoriſch ſich um ſich ſelbſt bewegt. Sowie J. Böhme über die Anfänge der Natur hinaus und ins Concrete geht, kann man ihm nicht mehr folgen; hier verliert ſich alle Spur, und es wird ſtets ein vergebliches Bemühen bleiben, ihn aus dem verworrenen Concept ſeiner Anſchauungen ins Reine zu ſchreiben, wenn man auch nacheinander Kantſche, Fichteſche, naturphiloſophiſche, zuletzt ſogar Hegelſche Begriffe dazu anwendet.

Wir haben den Theoſophismus zunächſt als Gegenſatz der rationalen Philoſophie, alſo des Rationalismus in der Philoſophie aufgeſtellt. Allein im Grunde *ſtrebt* der Theoſophismus nur über den Rationalismus hinaus, ohne ſich dem bloß ſubſtantiellen Wiſſen deſſelben wirklich entringen zu können. Das Wiſſen nämlich, in welchem der Rationalismus ſein Weſen hat, iſt *ſubſtantiell* zu nennen, inwiefern es allen *Actus* ausſchließt. Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z. B. durch freie Schöpfung, entſtehen, er kennt bloß *weſentliche* Verhältniſſe. Alles folgt ihm bloß modo aeterno, ewiger, d. h. bloß logiſcher Weiſe, durch immanente Bewegung; denn das iſt nur ein verfälſchter Rationalismus, der z. B. die Entſtehung der Welt durch eine freie Entäußerung des abſoluten Geiſtes erklären, der überhaupt thätliche Schöpfung behaupten will. Der falſche Rationalismus nähert ſich eben darum dem Theoſophismus, der nicht weniger als jener im bloß ſubſtantiellen Wiſſen gefangen iſt; der Theoſophismus *will* es wohl überwinden, aber es gelingt ihm nicht, wie am deutlichſten an J. Böhme zu ſehen. Wohl kaum hat je ein anderer Geiſt in der Glut dieſes bloß ſubſtantiellen Wiſſens ſo ausgehalten wie J. Böhme; offenbar iſt ihm Gott die *unmittelbare* Subſtanz der Welt; ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt, eine freie Schöpfung *will* er zwar, aber er kann ſie nicht herausbringen. Obgleich er ſich Theoſophie nennt, alſo Anſpruch macht, Wiſſenſchaft des Göttlichen zu ſeyn, iſt der Inhalt, zu dem der Theoſophismus es bringt, doch nur die ſubſtantielle Bewegung, und er ſtellt Gott nur in ſubſtantieller Bewegung dar. Der Theoſophismus iſt ſeiner Natur nach nicht minder ungeſchichtlich als der Rationalismus. Aber der Gott einer wahrhaft geſchichtlichen und poſitiven Philoſophie *bewegt* ſich nicht, er *handelt*. Die ſubſtantielle Bewegung, in welcher der Rationalismus befangen iſt, geht von einem negativen Prius, d. h. von einem nichtſeyenden aus, das ſich erſt ins Seyn zu bewegen hat; aber die geſchichtliche Philoſophie geht von einem poſitiven, d. h. von dem ſeyenden Prius aus, das ſich nicht erſt ins Seyn zu bewegen hat, alſo nur mit *vollkommener* Freiheit, ohne irgendwie durch ſich ſelbſt dazu genöthigt zu ſeyn, ein Seyn ſetzt, und zwar nicht ſein eignes unmittelbar, ſondern ein von *ſeinem* Seyn verſchiedenes Seyn, in welchem jenes vielmehr negirt oder ſuspendirt als geſetzt, alſo jedenfalls nur mittelbar geſetzt iſt. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen ſein eignes Seyn zu ſeyn, nicht geziemt ihm aber, ſich um ſein eignes Seyn zu bemühen, ſich ein Seyn zu geben, ſich in ein Seyn zu gebären, wie J. Böhme dieß ausdrückt, der als Inhalt der höchſten Wiſſenſchaft, d. h. der Theoſophie, eben die Geburt des göttlichen Weſens, die göttliche Geburt ausſpricht, alſo eine *eigentliche* Theogonie. Demgemäß war es wohl begründet, wenn wir das Phänomen des Theoſophismus (denn ein Phänomen iſt er auf jeden Fall, beſonders in J. Böhme) als ein Zurückfallen in den der Wiſſenſchaft vorausgegangenen Proceß erklärten, als Verſuch, ſich in den vorwiſſenſchaftlichen theogoniſchen Proceß zurückzuverſetzen. Daß nun freilich die poſitive Philoſophie nicht Theoſophismus ſeyn könne, dieß liegt ſchon darin, daß ſie eben als Philoſophie und als Wiſſenſchaft beſtimmt werden; indeß jener ſich ſelbſt nicht Philoſophie nennen und auf Wiſſenſchaft verzichtend aus unmittelbarem Schauen reden will.

Aber die Frage iſt nun, auf welche Weiſe die von uns gewollte Wiſſenſchaft — die poſitive Philoſophie — Philoſophie iſt, und auf welche ſie Wiſſenſchaft ſeyn wird.

Wenn unter den Kategorien, die uns zur Bezeichnung philoſophiſcher Lehren zu Gebote ſtehen, dem Rationalismus nichts anderes entgegen ſtehen kann als Empirismus, ſo wird ſie als Gegenſatz des Rationalismus doch auch nicht ablehnen können, auf irgend eine Weiſe und in irgend einem Sinne Empirismus zu ſeyn. Die Frage kommt alſo darauf zurück: in welchem Verhältniß wird die poſitive Philoſophie zur Erfahrung ſtehen, in demſelben wie jene myſtiſchen Lehren, oder in einem ganz andern? Das Gemeinſame aller jener myſtiſchen Lehren iſt, daß ſie von der Erfahrung — von etwas in der Erfahrung Vorkommendem ausgehen; was dieſes iſt, iſt ganz gleichgültig, ob ſie z. B. von der Erſcheinung oder von den Wundern Chriſti ausgehen (wie es in früherer Zeit eine ſo gedankenlos geſchichtliche Theologie gegeben hat, die jede Berührung mit der Philoſophie ſo ſehr vermieden hat, daß ſie ſelbſt alle philoſophiſchen Argumente für das Daſeyn Gottes zu eliminiren, und die Exiſtenz Gottes am beſten durch die Wunder Chriſti beweiſen zu können glaubte), oder ob ſie von der Exiſtenz eines überſchwenglichen Gefühles in uns, welches nur durch den exiſtirenden Gott zu befriedigen, oder von einem unmittelbaren Schauen des Göttlichen ausgeht — immer wird dabei von etwas in der unmittelbaren oder mittelbaren Erfahrung Gegebenem ausgegangen. Nun will ich nur kurz ausſprechen — denn zur vorläufigen Unterſcheidung reicht es hin, und nur um eine vorläufige Unterſcheidung iſt es zu thun — die poſitive Philoſophie geht ſo wenig, als ſie von dem bloß im Denken Seyenden ausgeht (denn da würde ſie in die negative zurückfallen), von irgend einem in der Erfahrung vorkommenden Seyn aus. Wenn ſie nicht von etwas im Denken Seyendem, alſo überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird ſie ausgehen von dem, was vor und außer allem Denken iſt, alſo von dem Seyn, aber nicht von einem empiriſchen Seyn — auch dieß haben wir ſchon ausgeſchloſſen, außerdem daß das empiriſche Seyn doch nur ſehr relativ außer dem Denken iſt, inſoferne, als jedes in der Erfahrung vorkommende Seyn logiſche Verſtandesbeſtimmungen an ſich hat, ohne die es gar nicht vorſtellbar wäre. Wenn die poſitive Philoſophie von dem, was außer allem Denken iſt, ausgeht, kann ſie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, ſondern nur von dem abſolut außer dem Denken befindlichen Seyn ausgehen. Dieſes Seyn außer allem Denken iſt nun aber ebenſowohl auch über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt: es iſt das ſchlechterdings transſcendente Seyn, von dem alſo die poſitive Philoſophie ausgeht, und das auch nicht mehr bloß ein relatives Prius ſeyn kann, wie die Potenz, die der Vernunftwiſſenſchaft zu Grunde liegt. Denn dieſe hat eben als Potenz — als nicht ſeyendes hat ſie die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, und deßhalb nenne ich ſie bloß relatives Prius. Wäre nun jenes Seyn, von welchem die poſitive Philoſophie ausgeht, auch nur ein relatives, ſo läge in ihrem Princip die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, es wäre alſo mit dieſem Princip das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen, ſie würde demnach in die negative Philoſophie zurückfallen. Kann alſo der Anfang der poſitiven Philoſophie nicht das relative Prius ſeyn, ſo muß es das abſolute Prius ſeyn, das keine Nothwendigkeit hat in das Seyn ſich zu bewegen. Geht es in das Seyn über, ſo kann dieß nur Folge einer freien That ſeyn, einer That, die dann ferner ſelbſt nur etwas rein Empiriſches, durchaus nur a posteriori Erkennbares ſeyn kann, wie jede That nichts a priori Einzuſehendes, ſondern nur a posteriori Erkennbares iſt.

Empirismus iſt alſo die poſitive Philoſophie wenigſtens inſofern nicht, als ſie nicht von der Erfahrung ausgeht — weder in dem Sinne, daß ſie dieſen ihren Gegenſtand in einer unmittelbaren Erfahrung zu beſitzen wähnt (wie der Myſticismus), noch auch ſo, daß ſie von einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empiriſchen Thatſache, durch Schlüſſe zu ihrem Gegenſtande zu gelangen ſucht (denn auch dieß muß ich noch ausſchließen, um die poſitive Philoſophie von dem rationalen Dogmatismus zu unterſcheiden, der in ſeinen Beweiſen von der Exiſtenz Gottes auch zum Theil empiriſche Thatſachen, wie die zweckmäßige Einrichtung der Natur, zu Grunde legt). Aber wenn die poſitive Philoſophie nicht von der Erfahrung *ausgeht*, ſo verhindert nichts, daß ſie der Erfahrung zugehe, und ſo a posteriori beweiſe, was ſie zu beweiſen hat, daß ihr Prius Gott, d. h. das Ueberſeyende ſey. Denn a priori iſt das, wovon ſie ausgeht, — a priori iſt es nicht Gott, nur a posteriori iſt es Gott. Daß es Gott iſt, iſt nicht eine res naturae, ein ſich von ſelbſt Verſtehendes; es iſt eine res facti, und kann daher auch nur faktiſch bewieſen werden. — Es iſt Gott. Dieſer Satz hat nicht die Bedeutung: der Begriff jenes Prius iſt = dem Begriff Gott; ſeine Bedeutung iſt: jenes Prius *iſt Gott*, nicht dem Begriff, ſondern der Wirklichkeit nach. Freilich, wenn die poſitive Philoſophie nicht von der Erfahrung ausgeht, ſo muß ſie aprioriſche Wiſſenſchaft ſeyn. Inſoweit iſt ſie dann alſo wieder von der negativen Philoſophie nicht unterſchieden, denn es gilt auch von dieſer, was wir der poſitiven Philoſophie zugeſchrieben, daß ſie nicht von der Erfahrung aus, aber der Erfahrung *zugeht*. Wohl verhält es ſich ſo, aber der Unterſchied iſt dieſer: poſitive und negative Philoſophie, jede hat eine Stellung zur Erfahrung, aber jede eine andere. Für die letztere iſt die Erfahrung wohl beſtätigend, aber nicht *erweiſend*. Die rationale Philoſophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortſchritts; ſie iſt ſo unabhängig von der Exiſtenz, daß ſie, wie wir früher ſagten, wahr ſeyn würde, auch wenn nichts exiſtirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Conſtruktionen übereinſtimmt, ſo iſt das für ſie etwas Erfreuliches, auf das ſie wohl hinweiſt, mit dem ſie aber nicht eigentlich *erweiſt*[1]. Eine ganz andere iſt die Stellung der poſitiven Philoſophie. Dieſe geht in die Erfahrung ſelbſt hinein und verwächſt gleichſam mit ihr. Auch ſie iſt aprioriſche Wiſſenſchaft, aber das Prius, von dem ſie ausgeht, iſt nicht bloß *vor* aller Erfahrung, ſo daß es *nothwendig* in dieſe fortginge, es iſt *über* aller Erfahrung, und es iſt für daſſelbe daher kein *nothwendiger* Uebergang in die Erfahrung. Von dieſem Prius leitet ſie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Apoſterioriſche oder das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philoſophie, ſondern als das Wirkliche ab: ſie leitet es als das Wirkliche ab, denn nur als ſolches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweiſenden. — Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das abſolute Prius *ſelbſt* ſoll bewieſen werden (dieß iſt über allem Beweis, es iſt der abſolute, durch ſich ſelbſt gewiſſe Anfang), alſo nicht es ſelbſt (das abſolute Prius) ſoll bewieſen werden, ſondern die *Folge* aus dieſem, dieſe muß *faktiſch* bewieſen werden, und damit die *Gottheit* jenes Prius — daß es *Gott* iſt und alſo *Gott* exiſtirt. Wir werden alſo ſagen: das Prius, deſſen *Begriff* dieſer und dieſer (der des Ueberſeyenden) iſt, wird eine *ſolche* Folge haben *können* (wir werden nicht ſagen: es wird nothwendig eine ſolche Folge *haben*, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d. h. durch den bloßen Begriff beſtimmte Bewegung zurück, wir werden nur ſagen dürfen: es kann eine ſolche Folge haben, *wenn es will*, die Folge iſt eine von ſeinem Willen abhängige). Nun exiſtirt aber dieſe Folge wirklich (*dieſer* Satz iſt nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Exiſtenz einer ſolchen Folge iſt ein Factum, eine Thatſache der Erfahrung). Alſo zeigt uns dieſes Factum — die *Exiſtenz* einer ſolchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius ſelbſt ſo *exiſtirt*, wie wir es *begriffen* haben, d. h. daß Gott exiſtirt. Sie ſehen, daß bei dieſer Argumentationsweiſe das Prius immer Ausgangspunkt, d. h. immer Prius bleibt. Das Prius wird aus ſeiner Folge, aber es wird nicht ſo erkannt, daß dieſe Folge *vorausginge*. Die Präpoſition a in a posteriori bedeutet hier nicht den terminus a quo; a posteriori heißt hier *per* posterius, *durch* ſeine Folge wird das Prius erkannt. A priori erkannt werden heißt eben: von einem Prius aus erkannt werden; a priori *erkannt* wird alſo, was ein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das abſolute Prius aber iſt, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das abſolute Prius ſeyn, heißt alſo: *nicht* a priori erkannt werden. Hier, in der poſitiven Philoſophie, iſt alſo eigentlicher Empirismus, inſofern als das in der Erfahrung Vorkommende ſelbſt mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philoſophie wird.

---

[1] Vergl. hierzu oben S. 60 ff. und Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 376.

Um den Unterſchied aufs ſchärfſte und kürzeſte auszudrücken: die negative Philoſophie iſt aprioriſcher Empirismus, ſie iſt der Apriorismus des Empiriſchen, aber eben darum nicht ſelbſt Empirismus; dagegen umgekehrt iſt die poſitive Philoſophie empiriſcher Apriorismus, oder ſie iſt der Empirismus des Aprioriſchen, inwiefern ſie das Prius per posterius als Gott ſeyend erweist.

In Anſehung der Welt iſt die poſitive Philoſophie Wiſſenſchaft a priori, aber vom abſoluten Prius abgeleitete; in Anſehung Gottes iſt ſie Wiſſenſchaft und Erkenntniß a posteriori[1].

Die Erfahrung, welcher die poſitive Philoſophie zugeht[2], iſt nicht nur eine gewiſſe, ſondern die geſammte Erfahrung von Anfang bis zu Ende. Was zum Beweis mitwirkt, iſt nicht ein Theil der Erfahrung, es iſt die ganze Erfahrung. Aber eben darum iſt dieſer Beweis ſelbſt nicht bloß der Anfang oder ein Theil der Wiſſenſchaft (am wenigſten irgend ein an die Spitze der Philoſophie geſtellter ſyllogiſtiſcher Beweis), er iſt die ganze Wiſſenſchaft, nämlich die ganze poſitive Philoſophie, — dieſe iſt nichts anderes als der fortgehende, immer wachſende, mit jedem Schritt ſich verſtärkende Erweis des wirklich exiſtirenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er ſich bewegt, kein vollendetes und abgeſchloſſenes iſt — denn wenn auch die Natur für jetzt am Ende iſt und ſtill ſteht, iſt doch in der Geſchichte noch Bewegung und unabläſſiges Fortſchreiten — weil inſofern das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeſchloſſenes, ſondern ein ſeiner Vollendung fortwährend entgegengehendes iſt, ſo iſt auch der Beweis nie abgeſchloſſen, und darum auch dieſe Wiſſenſchaft nur Philo-ſophie. Denn die Vernunftwiſſenſchaft iſt Philoſophie, inwiefern ſie das ſucht und erſt am Ende hat, was Gegenſtand des höchſten Wiſſens (d. h. der σοφία) iſt, ſie hat es am Ende ihres Weges im Begriff. Die andere Seite, welche die Aufgabe hat, dieſes als bloß zu Erkennendes oder zu Wiſſendes Stehengebliebene oder Gefundene als ein wirklich Erkanntes und Gewußtes zu erreichen, die poſitive Seite iſt Philoſophie, weil ſie ihr Ziel nur ſo erreicht, daß der Beweis in keinem einzelnen Gliede gegeben, ſondern ein ſtets fortſchreitender iſt. Hier liegt übrigens überhaupt der Unterſchied der Philoſophie von der Mathematik und insbeſondere der Geometrie, die ebenfalls reine Vernunftwiſſenſchaft iſt. Denn ſchon die negative Philoſophie unterſcheidet ſich von der Geometrie dadurch, daß in ihr mit jedem Erlangten oder Geſetzten zugleich das Poſtulat eines Folgenden gegeben iſt, und daß die Realität alles Vorhergehenden nur ſuſpenſiv ausgeſprochen werden kann, weil ſie auf einem Folgenden beruht: die erſte Potenz iſt nur, inwiefern auf ſie die zweite, dieſe nur, inſofern die dritte folgt; hingegen das erſte Buch, ja der erſte, zweite, dritte Satz des Euclides könnte für ſich ſtehen, und würde wahr bleiben, auch wenn der menſchliche Verſtand nie über ſie hinausgekommen wäre. Ganz insbeſondere nun aber iſt der Gegenſtand der poſitiven Philoſophie Gegenſtand eines zwar auch auf früheren Stufen ſchon zulänglichen, aber darum doch nicht abgeſchloſſenen Beweiſes; — es könnte in einem nachfolgenden Stadium noch immer ein Widerſpruch gegen das Frühere entſtehen. Selbſt die Gegenwart iſt hier keine Grenze, ſondern hier eben öffnet ſich noch der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes ſeyn wird als der fortgehende Beweis der Exiſtenz der über dem Seyn waltenden Macht, deſſen, was nicht mehr bloß das Seyende iſt, mit dem ſich die negative Philoſophie beſchäftigte, ſondern das Ueberſeyende. Dieſe ganze Philoſophie iſt daher eine immer fortgehende Erkenntniß, immer nur Philo-ſophie, nie ſtarre, ſtillſtehende und in dieſem Sinne dogmatiſche Wiſſenſchaft. Darum iſt aber auch der Beweis nur ein Beweis für die fortſchreiten und fortdenken Wollenden, nur für die *Klugen*, nicht wie ein geometriſcher Beweis, mit dem man auch den Beſchränkten, ja den Dummen zwingen kann, während ich ja niemand zwingen kann, durch Erfahrung klug zu werden, wenn er nicht will, darum auch der Pſalm ſagt, die Unklugen ſprechen in ihrem Herzen: Es iſt kein Gott.

---

[1] Gewöhnlich verſteht man unter apoſterioriſcher Erkenntniß diejenige, bei der man z. B. von der Wirkung auf die Urſache zurückſchließt. Die Ordnung des Beweiſes iſt hierbei die umgekehrte von der Ordnung der Sache, denn die Wirkung iſt überall nur Folge, nur Conſequens, die Urſache aber iſt das Vorausgehende, das Antecedens. In einem ſolchen Schluß wird alſo künſtlich das, was ſeiner Natur nach das Conſequens iſt, zum Behuf des Beweiſes als logiſches Antecedens angenommen (und eben darum heißt der Beweis ein Beweis a posteriori, d. h. ein Beweis, in welchem das, was eigentlich das Poſterius iſt, zum logiſchen Prius, zum Ausgangspunkt gemacht wird), und umgekehrt das, was ſeiner Natur nach das Antecedens iſt, die Urſache, wird hier im Beweiſe zur logiſchen Folge, zum Conſequens. In der poſitiven Philoſophie nun aber iſt nicht dieſer im gewöhnlichen Sinne des Worts apoſterioriſche Beweis; denn nicht von der Wirkung zur Urſache, ſondern umgekehrt, von der Urſache wird zu der Wirkung fortgeſchritten; die Urſache, wie ſie der Natur nach das Vorausgehende iſt, ſo iſt ſie hier auch das Prius des Beweiſes. Aus dieſer (natürlichen) Stellung von Urſache und Wirkung folgt, daß hier, während die causa (Gott) a posteriori oder per posterius bewieſen oder erwieſen wird, die Folge (die Welt) a priori hergeleitet oder begriffen wird.

[2] In früheren Vorträgen des Verfaſſers ward die poſitive Philoſophie, weil ſie nicht regreſſiv, d. h. nicht von der Erfahrung aus- und zu dem, was über der Erfahrung, zurückgehend iſt, auch als progreſſiver Empirismus bezeichnet. D. H.

[illegible]
[illegible]

Die poſitive Philoſophie iſt die eigentlich freie Philoſophie; wer ſie nicht will, mag ſie laſſen, ich ſtelle es jedem frei, ich ſage nur, daß wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltſchöpfung u. ſ. w. will, er dieſes alles nur auf dem Wege einer ſolchen Philoſophie haben kann. Iſt ihm die rationale Philoſophie genug, und verlangt er außer dieſer nichts, ſo mag er bei dieſer bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philoſophie und in ihr haben zu wollen, was dieſe in ſich ſchlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt; nur dieſe Confuſion, die jetzt hierüber herrſcht, muß aufhören. Niemand kann die rationale Philoſophie höher ſchätzen als ich, ja ich werde die akademiſche Jugend glücklich preiſen, wenn erſt wieder in den Schulen eine rein rationale Philoſophie gelehrt wird. Denn denen, die ſich jetzt Rationaliſten zu ſeyn rühmen, gebe ich nicht zu, daß ſie es ſind; ſie ſind nichts weniger als dieß; was ſie vorbringen, iſt ein widerwärtiges Gemiſch von rationaler und überrationaler Philoſophie, wobei keiner von beiden ihr Recht widerfährt.

Es ſtellt ſich hier zugleich noch ein anderer Unterſchied zwiſchen negativer und poſitiver Philoſophie heraus. Die erſte iſt eine ganz in ſich geſchloſſene, zu einem bleibenden Ende gekommene Wiſſenſchaft, alſo in dieſem Sinne Syſtem, die poſitive dagegen kann nicht in demſelben Sinne Syſtem heißen, eben weil ſie nie abſolut geſchloſſen iſt. Verſteht man dagegen unter Syſtem eine Philoſophie, die ſich durch beſtimmte, poſitive Behauptungen auszeichnet (in dieſem Sinn verlangen ſo viele nach einem Syſtem und fühlen ſich glücklich Verkündiger eines ſolchen ſeyn zu können, denn jeder, auch der Unbefähigtſte, möchte gern etwas behaupten, uneingedenk des Leſſingſchen Worts: Zum Behaupten gehört vor allem ein Haupt; darum mußte auch die negative Philoſophie, welche eigentlich die nichts behauptende iſt, über ihre Schranken getrieben werden) in dieſem zweiten Sinn, wo man darunter ein Ganzes von Erkenntniſſen verſteht, dem eine ausgezeichnete Behauptung zu Grunde liegt, in dieſem Sinn iſt die negative Philoſophie kein Syſtem. Dagegen iſt die poſitive Philoſophie, als die vorzugsweiſe behauptende, in dieſem Sinn eminenter Weiſe Syſtem. Dieſe verſchiedene Bedeutung von Syſtem zu merken, iſt wohl der Mühe werth.

Nehmen wir nun an, es fände ſich unter dem Wirklichen der Erfahrung, zu welchem die poſitive Philoſophie fortgeht, etwa auch die Offenbarung, ſo wird die poſitive Philoſophie zu dieſer von ihrem Prius aus nicht anders kommen, als wie ſie auch zur wirklichen Natur, zum wirklichen Menſchen, zum wirklichen Bewußtſeyn kommt. Die Offenbarung iſt ihr daher nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie der ſogenannten chriſtlichen Philoſophie, von der ſie in dieſer Hinſicht toto coelo verſchieden iſt. Die Offenbarung wird in ihr in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die geſammte Geſchichte des Menſchengeſchlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf ſie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wiſſenſchaft ausübt, die ſich mit ihm zu ſchaffen macht. Denn z. B. auch die empiriſch beobachteten Bewegungen der Planeten ſind für die aſtronomiſchen Theorien eine Autorität, ſo weit, daß dieſe ſich ſo lange nicht für vollkommen exakt und richtig halten können, als nicht die wirklich beobachteten Bewegungen mit den berechneten übereinſtimmen, und ſo übt jedes Objekt der Naturforſchung auf die Wiſſenſchaft, die ſich mit ihm beſchäftigt, allerdings eine unabweisliche Autorität aus.

Obgleich ferner bereits ſo viel erhellt, daß dieſe Philoſophie den Inhalt der Religion als *ihren eignen* hat, wird ſie es doch ablehnen, ſich ſelbſt *religiöſe* Philoſophie zu nennen oder nennen zu laſſen, denn es müßte alsdann die negative z. B. die irreligiöſe genannt werden, damit würde dieſer Unrecht geſchehen, wenn ſie gleich die Religion nur als Religion der abſoluten Subjektivität, nicht als objektive oder gar als geoffenbarte enthalten kann. Gibt es eine wirklich irreligiöſe Lehre, ſo ſollte dieſe nicht eine irreligiöſe *Philoſophie* genannt werden; damit iſt ihr zu viel eingeräumt; ſie iſt ſo wenig eine Philoſophie, als eine ihrem tiefſten Grunde nach unſittliche Lehre eine Philoſophie ſeyn kann, da vielmehr, wie oft bemerkt worden, erſt diejenige Philoſophie auch Philoſophie zu heißen verdient und die wahrhaft wiſſenſchaftlichen Forderungen erfüllt, in welcher alle weſentlichen Begriffe von ebenſo tief ſittlicher als ſpeculativer Bedeutung ſind. Auch darum müßte die poſitive Philoſophie den Titel einer religiöſen Philoſophie zurückweiſen, weil eben durch ſie erſt der *wahre* Begriff und Inhalt der Religion gefunden wird, dieſe alſo nicht bereits vorausgeſetzt werden darf, und, ſobald man dieſen nicht vorausſetzt, jene Bezeichnung eine ganz unbeſtimmte wird. Denn es gibt nicht verſchiedene Sittlichkeiten, wohl aber verſchiedene Religionen; denn auch der Heide hat Religion, und der moderne Chriſt, der ſich an den Stunden der Andacht oder andern klaſſiſch-ſeichten Werken erbaut, meint doch auch Religion zu haben. Man müßte alſo noch weiter gehen und ſagen: chriſtliche Philoſophie, allein es gibt auch ſehr verſchiedene Anſichten, die ſich chriſtliche nennen, man müßte alſo, um ganz beſtimmt zu ſprechen, noch einen Schritt weiter thun und z. B. ſagen: katholiſche Philoſophie, wie bereits von einer Partei in Frankreich und auch in einigen Theilen Deutſchlands geſchehen iſt; dieſer könnte man alsdann proteſtantiſche Wiſſenſchaft und proteſtantiſche Philoſophie entgegenſetzen, und des erſten Prädicats etwa in einem katholiſchen, des andern in einem proteſtantiſchen Lande ſich nicht ohne Vortheil zu bedienen glauben. Aber eine Philoſophie, die den Katholicismus oder den Proteſtantismus zu Hülfe rufen muß, iſt entweder nie etwas geweſen oder nahe daran nichts mehr zu ſeyn. Man wird alſo auch die allgemeine Bezeichnung religiöſe Philoſophie denen überlaſſen müſſen, die etwa einen Vortheil darin ſehen, damit zum voraus jede andere Philoſophie, mit der ſie ſich in Colliſion befinden oder zu kommen fürchten, als irreligiös zu verdächtigen und ſo ſich ſelbſt eine gleichſam privilegirte Philoſophie zu verſchaffen.

Man könnte nun übrigens, wenn wir die Offenbarung als formelles Princip, principium cognoscendi, für jede Philoſophie, alſo nun auch für die poſitive zurückweiſen (denn wer glauben will und kann, philoſophirt nicht, und wer philoſophirt, kündigt eben damit an, daß ihm der bloße Glaube nicht genügt) — man könnte, ſage ich, um eine poſitive Philoſophie als eine dennoch nothwendig chriſtliche darzuthun, auf die materielle Abhängigkeit aller neueren Philoſophie von dem Chriſtenthum hinweiſen; denn, ſo pflegt man zu ſagen, immer würde die Philoſophie von ſich ſelbſt auf dieſe Gegenſtände, noch weniger auf dieſe Anſicht derſelben gekommen ſeyn ohne das vorausgegangene Licht der Offenbarung. Aber auch damit wieder iſt zu viel bewieſen. Denn man könnte ganz auf dieſelbe Weiſe jeder Philoſophie den Titel einer empiriſchen aufnöthigen, denn weder würde es eine Philoſophie überhaupt, noch eine Philoſophie von dieſem Inhalte wie die ältere und neuere gegeben haben, wenn nicht eine ſolche Welt in der Erfahrung ſich vorfände. Iſt aber insbeſondere eine Philoſophie gemeint, welche außer der Natur auch die ganze unendlich reiche Menſchenwelt, alſo namentlich auch die große hiſtoriſche Erſcheinung des Chriſtenthums in ihrer Entwicklung und als ein Glied derſelben mitbegreifen will, ſo verſteht ſich ja ohne dieß, daß eine ſolche Philoſophie, ſchon indem ſie ihren Grund legt, auch auf das Chriſtenthum gedacht haben muß; aber auch ſo enthält die Bemerkung nichts Beſonderes und ſpeciell auf das Chriſtenthum ſich Beziehendes. Denn wer immer ein Ganzes von Philoſophie beabſichtigt und es wirklich zu Ende zu führen hoffen kann, muß weit hinaus denken, muß vorher ſchon alles erwegen, alles in ſeine Berechnung aufgenommen haben. Denkt man aber bei jener Rede, welche die Philoſophie an ihre hiſtoriſche und materielle Abhängigkeit vom Chriſtenthum erinnern will, an eine Philoſophie, die das Chriſtenthum ganz außer ſich liegen läßt, und iſt der Sinn der Rede dieſer: ſelbſt eine ſolche Philoſophie würde nicht einmal ſo weit gekommen ſeyn, wenn ſie nicht das Chriſtenthum zu ihrer hiſtoriſchen Vorausſetzung gehabt hätte, ſo iſt dieß zwar etwas Wahres, aber zugleich etwas ſo Allgemeines, daß es wieder alle beſondere Beziehung verliert, denn wo würde ſich nicht bloß die Philoſophie, wo würde der Staat, wo würden alle menſchlichen Dinge ſich befinden, wenn das Chriſtenthum nicht exiſtirte? Kann man, wenn vom Geringſten in der Gegenwart die Rede iſt, ein Glied der großen Vergangenheit herausnehmen, ohne daß jenes ſofort unmöglich würde. Wäre es möglich, aus einem Menſchen wie durch einen chemiſchen Proceß zu extrahiren, was Vergangenheit und Gegenwart zu ihm beigetragen, was bliebe übrig, als der bloße leere Titel eines Selbſtes oder Ichs, mit dem er wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts ausrichten würde?

Wem *wahre* Philoſophie und *chriſtliche* Philoſophie gleichbedeutende Ausdrücke ſind, der müßte vor allen Dingen von dem Chriſtenthum ſelbſt eine höhere Idee ſich bilden, als die gewöhnliche Vorſtellung, nach welcher das Chriſtenthum als bloße hiſtoriſche Erſcheinung aufgefaßt wird, die erſt ſeit etwa 1800 Jahren in der Welt iſt. Er müßte das Chriſtenthum als das wahrhaft Allgemeine, alſo ſchon der Welt zu Grunde Liegende faſſen, und demgemäß ſagen: es ſey ſo alt als die Welt, in einem anderen Sinn freilich als der engliſche Deiſt Tindal, der bekanntlich ein Buch unter dieſem Titel geſchrieben hat, in welchem nämlich das Chriſtenthum zu einer bloßen Vernunftreligion gemacht iſt, wo dann leicht war zu ſagen, es ſey ſo alt als die Schöpfung und die menſchliche Vernunft. Wird das Chriſtenthum bloß als hiſtoriſche Erſcheinung genommen, ſo würde unſere Philoſophie von ihm abhängig ſeyn, auch wenn wir in Chriſtus nur einen Sokrates höherer Art ſehen; denn auch ohne einen Sokrates und ohne einen Platon und Ariſtoteles würde unſere Philoſophie eine ganz andere ſeyn. Wem könnte es in dieſem Sinne einfallen, die hiſtoriſche äußere Abhängigkeit unſerer ganzen Bildung und inſofern auch der Philoſophie vom Chriſtenthum zu leugnen? Durch dieſe Abhängigkeit iſt allerdings auch mit der Inhalt unſerer Gedanken, und alſo auch der Philoſophie beſtimmt; aber er wäre eben nicht Inhalt der Philoſophie, wenn er fortwährend in dieſer Abhängigkeit bliebe, d. h. wenn er nur auf Autorität angenommen würde. Iſt er nun wirklich Inhalt der Philoſophie, ſo iſt er eben damit zum Inhalt unſeres eignen Denkens, er iſt uns zur eignen, von aller Autorität unabhängigen Einſicht geworden. Ich will mich hierüber noch durch ein Gleichniß erklären. Bekanntlich werden gewöhnlichen Augen die vier Jupiters-Trabanten nur durch Fernrohre ſichtbar; nun gibt es aber doch Menſchen von ſo weit dringendem Geſichte, daß ſie dieſelben auch ohne Fernrohr ſehen. Dieß Factum iſt mir zuerſt durch Zimmermanns Buch von der Erfahrung bekannt geworden. Später habe ich es ſelbſt zu beobachten öfter Gelegenheit gehabt, und unter anderem eine noch lebende Frau gekannt, welche die vier Satelliten mit bloßen Augen ſah, und auf die Probe geſtellt in Gegenwart eines Aſtronomen und eines Phyſikers von der augenblicklichen Stellung derſelben gegeneinander und gegen den Hauptplaneten mit bloßen Augen eine Zeichnung entwarf, die aufs genaueſte übereinſtimmend gefunden wurde mit der Stellung, wie ſie ſich im Teleſkop zeigte. Nun geſchieht es wohl ferner, daß man einen kleinen Fixſtern, den wir mit bloßem Auge nicht wahrnehmen konnten, ſofort auch mit bloßen Augen ſieht, wenn man ihn zuvor durch einen Teleſkop erblickt hat, und ich zweifle nicht, daß es mehr Perſonen gibt, als man denkt, die auf dieſe Weiſe auch die Jupiters-Trabanten mit bloßen Augen ſehen würden. Aber ſolche Perſonen ſind nun nicht mehr vom Teleſkop abhängig, ſie ſehen die vier Sterne wirklich mit ihren bloßen Augen. Und ebenſo würde die Philoſophie manches ohne die Offenbarung gewiß nicht erkannt, wenigſtens nicht ſo erkannt haben; aber ſie kann dieſe Gegenſtände nun mit ihren eignen Augen ſehen, denn ſie iſt in Anſehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur ſo weit Philoſophie, als ſie ihr in unabhängige und ſelbſterkannte verwandelt ſind. Allerdings, wenn eine Philoſophie ſich erſt vorſetzt, auch die große Erſcheinung des Chriſtenthums nicht auszuſchließen, ſondern wo möglich wie anderes und im Zuſammenhange mit allem anderen auch dieſe zu begreifen, nothwendig wird ſie dann ihre Begriffe über die frühere Grenze erweitern müſſen, um dieſer Erſcheinung gewachſen zu ſeyn; aber genau ebenſo legen andere Gegenſtände der ſich auf ſie beziehenden Wiſſenſchaft die Nothwendigkeit auf, ihre Begriffe zu berichtigen und nach Umſtänden ſo lange zu ſteigern, bis dieſe auf gleicher Höhe mit dem Gegenſtande ſich befinden. Gleich wie man nun jede Philoſophie für unvollkommen erklären würde, welche z. B. die Natur von ſich ausſchlöße, ebenſo würde eine Philoſophie keineswegs zu Ende gekommen ſeyn, die das Chriſtenthum nicht begreifen könnte; denn das Chriſtenthum iſt auch eine der großen und bedeutenden Welterſcheinungen, es iſt in ſeiner Art ſo gut eine Realität als die Natur, und hat ein Recht wie jede andere Erſcheinung in ſeiner Eigenthümlichkeit belaſſen, nicht verfälſcht zu werden, um die nächſte beſte, jedem eben zugängliche Erklärung darauf anwenden zu können. Wirklich iſt nun das Chriſtenthum in der letzten Zeit unter die Gegenſtände des philoſophiſchen Begreifens aufgenommen worden; aber wer aufrichtig iſt, wird bald finden, daß es allen bloß logiſchen Syſtemen, wie unnatürlich ſie auch über ihre Grenzen ausgedehnt werden, nicht zu erreichen iſt, es ſey denn, daß man es ſeines nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich geſchichtlichen Charakters beraube, worauf am Ende auch alle bisherigen Verſuche das Chriſtenthum zu rationaliſiren hinausgegangen ſind. Aber es iſt keineswegs die Offenbarung allein, welche die Philoſophie über die bloß logiſchen Syſteme hinauszugehen nöthiget, es iſt, wie wir geſehen, eine in der Philoſophie ſelbſt liegende Nothwendigkeit, welche ſie über das bloß Logiſche hinauszugehen antreibt[1]. Hiemit iſt bereits der Begriff Philoſophie der Offenbarung im Allgemeinen gerechtfertigt.

---

[1] Ich habe auch ſonſt, doch nur in vorläufigen Erörterungen, poſitive und negative Philoſophie wie geſchichtliche und ungeſchichtliche einander entgegengeſetzt, und dabei erklärt, was dieſe Ausdrücke bedeuten; allein die Ausdrücke verbreiten ſich, die Erklärungen kommen meiſt nicht über den nächſten

Man hat ſich den Ausdruck Philoſophie der Offenbarung bequem zu machen geſucht, und von einer *Offenbarungsphiloſophie* geſprochen. Dies bot zugleich einen Vortheil dar, nämlich glauben zu machen, es ſey von einer Philoſophie die Rede, welche aus der Offenbarung geſchöpft ſey, ſich der Autorität der Offenbarung unterwerfe, d. h. alſo eigentlich aufhöre Philoſophie, nämlich ganz frei erzeugte Wiſſenſchaft zu ſeyn. Wer der Entwicklung dieſer Philoſophie folgte, fand zwar ſogleich, daß dem nicht alſo ſey, daß Philoſophie der Offenbarung ganz ebenſo gemeint ſey, wie die ähnlichen Zuſammenſetzungen: Philoſophie der Natur, Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie der Kunſt u. ſ. f., d. h. daß die Offenbarung dabei als Gegenſtand, nicht als Quelle oder Autorität gemeint ſey, als Autorität höchſtens ſo, wie allerdings nach dem eben Geſagten jeder

Kreis hinaus. Es wurde geſchichtliche Philoſophie verſtanden, als ſollte in ihr das Wiſſen unmittelbar aus dem geſchichtlichen Stoff wie durch einen alchemiſchen Proceß gezogen und alles aprioriſche Verfahren aufgegeben werden. Andere meinten, es ſey unter geſchichtlicher Philoſophie verſtanden, was man ſonſt Philoſophie der Geſchichte nennt, und brachten damit die *Weltalter* in Verbindung, die ſie willkürlich, ohne daß ein Grund dazu gegeben war, die *vier* Weltalter nannten. Ein anderer Mißverſtand war, als ſollte künftig ſtatt der Philoſophie nur noch eine genetiſche Entwicklung der Philoſophie, die zu ihrer Grundlage die Geſchichte der Philoſophie hätte, ſtatuirt und gelehrt werden. Ich muß meinen Zeitgenoſſen die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie mich hierbei wenigſtens nicht durch zu große Erwartungen in Verlegenheit geſetzt haben. Wenn der Geometer aus der Natur des Dreiecks beweiſt, daß die Summe ſeiner Winkel zweien rechten gleich ſey, ſo folgt dieß aus der Natur des Dreiecks ohne eine andere Bewegung als die meines Denkens: zwiſchen dem Gegenſtand ſelbſt und ſeiner Eigenſchaft iſt nichts in der Mitte als nur mein Denken; das Dreieck ſelbſt geht in dieſer Eigenſchaft nicht etwa vorher, noch geht in ihm etwas vor, wodurch es dieſe Eigenſchaft annähme. Das Dreieck iſt nur ſeinem Begriff nach, d. h. es iſt nur logiſch eher als jene Eigenſchaft. Wenn nun Spinoza jene geometriſche Wahrheit als Beiſpiel braucht, um zu erläutern, wie nach ſeiner Meinung die einzelnen endlichen Dinge aus der Natur Gottes folgen, nämlich ebenſo ungeſchichtlicher, ewiger Weiſe, ſo iſt ſeine Erklärung der Welt wohl eine ungeſchichtliche, und im Gegenſatz mit ihr dagegen die chriſtliche Lehre, daß die Welt die Wirkung eines freien Entſchluſſes, einer *That* ſey, eine geſchichtliche zu nennen. Der Ausdruck geſchichtlich, von der Philoſophie gebraucht, bezog ſich alſo nicht auf die Art des Wiſſens in ihr, ſondern lediglich auf den *Inhalt* deſſelben.

Gegenſtand der Natur und Geſchichte, der denkend betrachtet wird, auf das Denken eine Autorität ausübt. Die falſche Meinung alſo, welche man — abſichtlich oder unabſichtlich — durch den Ausdruck Offenbarungsphiloſophie erregte, verſchwand freilich für jeden, der ſich weiter unterrichtete, indeß für die Menge derjenigen, die nicht die Gelegenheit oder nicht den Willen hatten ſich zu unterrichten, blieb das Vorurtheil beſtehen, man weiß aber, wie viel gegen eine Sache, deren Widerlegung man ſich gerne erſpart, weil man ſie nicht einmal begriffen hat, durch Erregung eines ſolchen Vorurtheils äußerlich gewonnen iſt. Man ſagt zwar jetzt unbedenklich Naturphiloſophie ſtatt Philoſophie der Natur, und die lange Gewohnheit hat den Mißverſtand unmöglich gemacht, als wäre Naturphiloſophie etwa Gegenſatz der Kunſtphiloſophie, und als ſpräche man ebenſo von Naturphiloſophen und Kunſtphiloſophen als man in neuerer Zeit von Naturdichtern und Kunſtrichtern zu hören Gelegenheit gehabt hatte. Aber z. B. ſtatt Philoſophie des Staats — Staatsphiloſophie zu ſagen, wird man ſich doch hüten, ſchon weil man unter der letzten eine vom Staat beſchützte und begünſtigte oder eine nach den augenblicklichen Grundſätzen der Staatsverwaltung eingerichtete verſtehen möchte, wovon man ja allerdings auch Beiſpiele gehabt hat. Man hätte es alſo wohl auch bei dem Titel Philoſophie der Offenbarung laſſen können. Man iſt indeß noch weiter gegangen und hat dann Offenbarungsphiloſophie als den Titel des ganzen philoſophiſchen Syſtems gebraucht, von welchem Philoſophie der Offenbarung nur ein Theil oder eine Anwendung war, gerade ſo, wie man ehemals Naturphiloſophie nicht bloß den Theil des Syſtems, der ſich mit der Natur insbeſondere beſchäftigte, ſondern das ganze Syſtem nannte — zum Theil auch nicht ohne Abſicht, dadurch das Ganze zu verdächtigen, als wäre es eine Lehre wie die der franzöſiſchen Encyclopädiſten, eine Lehre, welcher die materielle Natur, alſo die Materie überhaupt, die einzige Realität wäre. Nun kann man wohl in Bezug auf Offenbarung zweierlei Philoſophie unterſcheiden, eine, welcher der Inhalt der Offenbarung etwas ſchlechthin Unverſtändliches, alſo dem Denken nicht Anzueignendes iſt, die andere, welche allerdings die Mittel hat, den Inhalt der

Offenbarung zu begreifen. Aber die letzte wird man darum nicht insbeſondere Offenbarungsphiloſophie nennen, denn ſie wird ſich wohl noch auf mehr und auf anderes erſtrecken, ſie wird noch mehr und anderes begreifen als bloß die Offenbarung, ja ſie wird dieſe begreifen, nur weil ſie zuvor anderes begriffen, namentlich den wirklichen Gott. Denn mit einem Gott, der bloß Vernunftidee iſt, läßt ſich weder wirkliche Religion, noch um viel weniger eine wirkliche Offenbarung denken. Nennen wir die Philoſophie, welche den wirklichen Gott, und ſomit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit der Dinge begreift — nennen wir dieſe die poſitive Philoſophie, ſo wird die Philoſophie der Offenbarung eine Folge oder auch ein Theil von ihr, aber ſie wird nicht die poſitive Philoſophie ſelbſt ſeyn, die man auf jene Weiſe gerne für Offenbarungs-, d. h. bloß aus der Offenbarung geſchöpfte Philoſophie ausgegeben hätte.

Demnächſt will ich nun einen anderen möglichen Mißverſtand berichtigen. Wer das Wort Offenbarung hört, kann ſich dabei auch bloß den Akt denken, durch welchen die Gottheit Urſache oder Urheberin von Vorſtellungen in irgend einem individuellen menſchlichen Bewußtſeyn werde. Diejenigen Theologen, welche den Inhalt der chriſtlichen Offenbarung nicht an ſich wahr finden, ſondern bloß darum, weil er denen, durch welche er verkündigt wurde, von Gott ſelbſt eingegeben worden ſey, müſſen auf dieſen Akt ein beſonderes Gewicht legen. Nun will ich nicht in Abrede ziehen, daß in der Philoſophie der Offenbarung eine Stelle vorkommen möge, wo die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Offenbarung auch in dieſem Sinn unterſucht wird, allein dieſe Frage wird in der Philoſophie der Offenbarung jederzeit nur eine untergeordnete ſeyn, und wenn ſie überhaupt eine Antwort erhält, ſo wird ſie in Folge von Unterſuchungen beantwortet, die über dieſe beſondere Frage hinausgehen. Die Philoſophie der Offenbarung bezieht ſich nicht auf das bloß Formelle eines göttlichen Akts, der jedenfalls nur ein beſonderer ſeyn würde, ſie bezieht ſich auf das Allgemeine der Offenbarung, zunächſt auf ihren Inhalt und auf den allgemeinen großen Zuſammenhang, in welchem dieſer Inhalt allein begreiflich iſt. Der

Inhalt der Offenbarung iſt zunächſt ein geſchichtlicher, aber nicht gemein oder zeitlich geſchichtlicher, er iſt ein Inhalt, der zwar zu einer beſtimmten Zeit offenbar wird, d. h. in die weltliche Erſcheinung eingreift, aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet war „vor Grundlegung der Welt“, ehe der Welt Grund gelegt worden war, deſſen Urſprung, deſſen eigentlicher Verſtand demnach ins Ueberweltliche zurückgeht. Ein ſolcher Inhalt alſo iſt es, welcher in der Philoſophie der Offenbarung zum Inhalt der Philoſophie werden ſoll. Iſt es nun damit ernſtlich gemeint, d. h. ſoll dieſer Inhalt wirklich in ſeiner ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit Inhalt der Philoſophie werden, ſo ſehen Sie, daß eine Philoſophie, die dieſen Inhalt ſo aufzunehmen vermag, ganz anders beſchaffen ſeyn muß als die bisher in den meiſten Kreiſen herrſchend geweſene. Es iſt aber mit der Philoſophie der Offenbarung ernſtlich gemeint. Als erſter Grundſatz für ſie muß aufgeſtellt werden (und wurde aufgeſtellt), daß dieſe Verbindung von Philoſophie und Offenbarung nicht auf Koſten entweder der Philoſophie oder der Offenbarung geſchehe, daß keinem Theile etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide. Verſtänden wir z. B. Offenbarung nur in einem gewiſſen uneigentlichen Sinne, in welchem jede unerwartete Erweiterung des menſchlichen Bewußtſeyns, oder unvorhergeſehene Aufſchlüſſe, die einer Wiſſenſchaft zu Theil würden, Offenbarungen des Geiſtes dieſer Wiſſenſchaft genannt werden können, ſo wäre, eine Offenbarung in dieſem Sinn zu begreifen, zwar eine leichte, aber keine der Philoſophie angemeſſene Aufgabe; ebenſo wenn man als den Inhalt der Offenbarung (und um dieſen iſt es vor allem zu thun, denn mit dem Inhalt wird der Hergang von ſelbſt begriffen), wenn man, ſage ich, als den Inhalt der Offenbarung nur allgemeine oder ſogenannte Vernunfterkenntniſſe zugäbe, und um die höchſt beſonderen Wahrheiten der Offenbarung in ſolche allgemeine auflöſen zu können, zur Unterſcheidung von Inhalt und Form oder Einkleidung ſeine Zuflucht nehmen möchte, ſo wäre es wieder nicht der Mühe werth, ſich mit Offenbarung abzugeben. Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte, als was in der Vernunft iſt, ſo hätte ſie gar kein Intereſſe; ihr einziges Intereſſe kann gerade nur darin beſtehen, etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, was mehr iſt, als was die Vernunft enthält. Wie ein ſolches über die Vernunft Hinausgehendes denkbar ſey, ja wirklich in vielen Fällen gedacht werde, wird ſpäter gezeigt werden. Iſt doch ſchon alles, was bloß durch Erfahrung zu erkennen iſt, ein über die Vernunft Hinausgehendes, und kommt doch ſelbſt in der allgemeinen menſchlichen Geſchichte, ja kommt ſelbſt im Thun und Handeln ausgezeichneter Individuen manches vor, das nicht aus bloßer Vernunft begreiflich iſt. Ein vernünftiger Mann iſt darum noch kein Heros der Weltgeſchichte. Es lohnte ſich in der That nicht der Mühe, ſich mit der Offenbarung zu beſchäftigen, wenn ſie nicht etwas Beſonderes wäre, wenn ſie nichts enthielte, als was man ohne ſie ſchon hat. Ich ſollte vielleicht mein Verzichten auf dergleichen Auskunftsmittel, wodurch ſich andere zu helfen pflegen, nicht ſogleich im Anfang ausſprechen. Manche könnten ſich dadurch ſchon zum voraus zurückgeſtoßen fühlen, oder wenigſtens der Unterſuchung abgeneigt werden. Allein ich erwarte überhaupt nicht nach Vorurtheilen und vorläufigen Aeußerungen beurtheilt zu werden. Wer mich hören will, höre mich bis zu Ende; es könnte wohl ſeyn, daß er in dieſem Fall doch etwas ganz anderes fände, als was er nach ſeinen bisherigen etwas beengten Anſichten erwartet, etwas, worauf die gewöhnlichen und heutzutag jedem geläufigen Einwendungen gegen alles, was über die Vernunft hinausgeht, keine Anwendung finden. Ich bemerke jedoch noch Folgendes. Wenn die Offenbarung eine Realität und wirklich etwas Thatſächliches iſt — und dieß müſſen wir vorausſetzen, denn wenn das Thatſächliche in ihr bloß allgemeine Einkleidung wäre, ſo reichte gewöhnliches Wiſſen hin, ſie zu begreifen — aber eben dieſes, daß ſie *wirklich* etwas Thatſächliches iſt, einzuſehen, dazu ſind unſtreitig noch andere geſchichtliche Vermittlungen und Begründungen nöthig, als der Offenbarung bisher zu Theil geworden ſind; ſie wird, wenn überhaupt zu begründen, nur in einem höheren geſchichtlichen Zuſammenhange zu begründen ſeyn, in einem höheren, d. h. in einem der über ſie ſelbſt und das Chriſtenthum als ſpecielle Erſcheinung hinausgeht, einem andern, als den man gewöhnlich vor Augen hat. Ich verweiſe deßhalb vorläufig ſchon auf meine die Theologie betreffenden Vorleſungen in den Vorträgen über die Methode des akademiſchen Studiums, denen ſchon der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Begriffe des Chriſtenthums als einer Offenbarung nur im Zuſammenhang nicht bloß der früheren (altteſtamentlichen) Offenbarung, ſondern der religiöſen Entwicklung überhaupt, alſo vorzüglich auch mit dem Heidenthum möglich iſt. Ich für meinen Theil verüble es keinem, der, ohne an dieſe Vermittlung zu denken, ohne ſie zu kennen, bereit, ja entſchloſſen iſt, die Offenbarung gleich als Thatſache aufzugeben und damit die Aufgabe durch Hinwegnahme ihres Gegenſtandes auf die kürzeſte Weiſe zu löſen. Auch dafür nun aber, für dieſe geſchichtliche Vermittlung der Thatſache wird in der Folge geſorgt werden. Allein die große und Hauptfrage wird immer ſeyn: wie mit den Vorausſetzungen, wie ſie eben ausgeſprochen worden, namentlich von der Realität einer Offenbarung, noch eine Philoſophie ſich vertragen könne, nicht irgend eine nächſte beſte, ſondern die dieſes Namens würdig ſey, und obgleich es natürlich ſcheinen könnte, ſich erſt der Thatſache recht zu verſichern, ehe man über die Mittel ſie philoſophiſch zu begreifen Unterſuchungen anſtellte, ſo verhält es ſich doch hier anders. Denn ich habe bereits zugegeben, und andere werden es noch bereitwilliger zugeben, daß mit einer Philoſophie, wie ſie jetzt iſt, ein ſolches Vorhaben nicht auszuführen ſey. Zwar hat noch keine Philoſophie unterlaſſen können, ein Verhältniß zur Offenbarung zu ſuchen, und ſchon Kant hat dieß ſein Letztes ſeyn laſſen, das Verhältniß ſeiner Philoſophie zum Chriſtenthum feſtzuhalten (denn vermuthlich iſt doch Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ — die Hauptgrundlage des vulgären Rationalismus — noch nicht völlig vergeſſen), aber das Verhältniß, das beide (wirkliche Philoſophie und Offenbarung) zueinander fanden, war noch immer für beide Theile ein ſo erzwungenes und peinvolles, daß es ſich ſtets wieder von ſelbſt auflöſte, nie dauern konnte, und im Gegentheil jeder aufrichtige Denker das offenbar feindſelige Verhältniß, in welches ſich früher und ſonſt oft genug die Philoſophie gegen das Chriſtenthum geſetzt, einem ſo falſchen und unwahren weit verziehen muß. Aus allem dieſem folgt, was bereits ausgeſprochen worden, daß eine Philoſophie der Offenbarung nicht denkbar iſt ohne eine Erweiterung der Philoſophie über ihre jetzigen Schranken. Eine Erweiterung nun aber, die der Philoſophie *bloß* der Offenbarung wegen zugedacht würde, hätte unſtreitig ein ziemlich zweideutiges Anſehen. Wir haben jedoch eine ſolche Erweiterung ſchon in den bisherigen Vorträgen begründet, welche uns dieſelbe vielmehr als Folge einer *in der Philoſophie ſelbſt vorhandenen* Nothwendigkeit erſcheinen ließen. — Aber eben der letzte Punkt dieſer Erörterung hat uns wieder vor jene, wie es ſcheint, unüberwindliche Zweiheit geſtellt, nach welcher die Philoſophie nicht umhin kann negative und poſitive zu ſeyn. Zu den letzten Ausführungen waren wir bloß durch die Abſicht veranlaßt, zu zeigen, daß dieſe beiden wohl unterſcheidbaren Linien, wie in der alten Philoſophie, ebenſo und noch beſtimmter in der neuen Zeit ſtets *nebeneinander* exiſtirt haben — Verſuche einer poſitiven wie Verſuche einer rein rationalen Philoſophie, ohne daß bis jetzt die eine die andere hätte überwinden oder in ſich aufnehmen können, was doch zur Einheit der Philoſophie erforderlich wäre. Die ganze Geſchichte der Philoſophie (auf die ich nur darum in den letzten Erörterungen eingegangen bin) zeigt einen Kampf zwiſchen negativer und poſitiver Philoſophie. Aber ſelbſt Kant hat in ſeiner Kritik der reinen Vernunft ein ſehr bedeutendes Lehrſtück, welches er Antithetik der reinen Vernunft überſchreibt, und worin er Antinomien, d. h. Widerſprüche, aufſtellt, in welche die Vernunft hinſichtlich der kosmologiſchen Ideen mit ſich ſelbſt gerathen ſoll. Was ſind dieſe anders als ebenſo viele Ausdrücke des Gegenſatzes der negativen und poſitiven Philoſophie? Regelmäßig ſtellt ſich die Theſis der Kantiſchen Antinomien auf die poſitive, die Antitheſis auf die negative Seite. Denn z. B. die Welt ins Endloſe oder Unbeſtimmte fortgehen zu laſſen — dazu gehört nichts, und damit wird eigentlich nichts geſetzt, denn die Abweſenheit aller Grenze ſetzen, heißt im Grunde nur etwas nicht, und daher eigentlich *nichts*, ſetzen. Dagegen eine Grenze ſetzen, das iſt etwas, das iſt eine *Behauptung*. Die Antinomie als Widerſpruch entſteht aber nur dadurch, daß, was eigentlich Nichtbehauptung iſt (die Antitheſis), als Behauptung, dasjenige dagegen, was wirklich Behauptung iſt (die Theſis), für Behauptung der Vernunft gegeben wird. Die Vernunft, die ihrer Natur nach nicht behauptend, kann auch nicht eine Grenze ſetzen, und umgekehrt die Philoſophie, welche eine Grenze behauptet, muß über die Vernunft hinausgehen und mehr wiſſen, als vermöge der bloßen Vernunft zu *wiſſen* iſt. Die ſogenannte Antinomie iſt alſo nicht, wie Kant annimmt, ein Widerſtreit, eine Colliſion der Vernunft mit ſich ſelbſt, ſondern ein Widerſpruch zwiſchen der Vernunft und dem, was mehr als Vernunft iſt, der eigentlichen, poſitiven Wiſſenſchaft, und ich glaube ſo weit meinen Satz, daß dieſe beiden Linien der Philoſophie bis jetzt immer coexiſtirt haben, auch durch das große Beiſpiel von Kant unterſtützt zu haben, der das Daſeyn dieſes Gegenſatzes wohl erkannte, aber freilich an die Möglichkeit einer poſitiven Philoſophie nicht dachte, obgleich ſeine Philoſophie mit der *Forderung* (dem Poſtulate, wie er ſagte) des wirklich exiſtirenden Gottes, im Grunde alſo mit der Forderung einer poſitiven Philoſophie, eines Hinausgehens über die bloße Vernunftwiſſenſchaft endigte. Allein dieß zu ſehen, hinderte ihn das Vorurtheil, daß die theoretiſche Philoſophie die Wiſſenſchaft ſeyn müſſe, in der die Vernunft rein von *ſich* ausgehe, daß ſie eben nur reine Vernunftwiſſenſchaft ſeyn könne. Deßhalb hatte ihm jene Forderung nur eine Bedeutung für die Praxis, für das ſittliche Leben, aber keine für die Wiſſenſchaft.

Achte Vorleſung.

Aber wir nun — werden *wir* jenen Gegenſatz von zweierlei Philoſophie ſtehen laſſen? *Sie* erinnern ſich, wir haben die Folgerung in dieſer Form nur einſtweilen angenommen, aber nicht zugegeben. Hier iſt jetzt der Ort zu entſcheiden. Aber um zu entſcheiden, müſſen wir auf einen über dieſen Gegenſatz hinausliegenden, von ihm noch völlig freien Standpunkt zurückkehren, und dieſer kann kein anderer ſeyn als eben der der Philoſophie überhaupt, der Standpunkt deſſen, der eben erſt zur Philoſophie kommt, ohne ſich über ſie noch zu irgend etwas beſtimmt zu haben. Aber auch auf dieſem Standpunkt, und wenn noch alle andern vorläufigen Beſtimmungen und Erklärungen fern gehalten werden, iſt einzuſehen, daß die Philoſophie unter allen Wiſſenſchaften die einzige iſt, die ihren Gegenſtand von keiner andern empfangen kann, die ihn ſich ſelbſt gibt, ſich ſelbſt beſtimmen, alſo auch ſich ſelbſt erwerben muß. Die Philoſophie iſt ja überhaupt die Wiſſenſchaft, die nichts unerörtert zurückläßt, überall auf die letzten Gründe geht; alſo auch ihren Gegenſtand hat ſie erſt zu erringen und zu begründen, da ſie denſelben nicht aus der Erfahrung, noch von einer andern höheren Wiſſenſchaft, noch als einen bloß zufälligen ſich geben laſſen kann. Auf dieſem Standpunkt iſt zu ſagen, daß die Auffindung und Begründung ihres Gegenſtandes das erſte Geſchäft der Philoſophie ſeyn müſſe. Die Mathematik kann wegen ihres Gegenſtandes auf das allgemeine Bedürfniß oder die Philoſophie verweiſen. Niemand fordert, daß ſie ſich wegen ihres Gegenſtandes ſelbſt rechtfertige. Die Philoſophie aber hat ihren Gegenſtand erſt zu ſuchen. Indem ſie aber ihren, d. h. den ihr insbeſondere zukommenden Gegenſtand ſucht, kann ſie nicht zum voraus ſchon ausſchließlich mit dieſem beſchäftigt ſeyn, ſie kann überhaupt nichts zum voraus ausſchließen, ſie muß durch alle möglichen Gegenſtände hindurchgehen, um durch Ausſchließung und Beſeitigung aller andern bei dem anzulangen, den ſie ſich ſelbſt als Gegenſtand ihres Erkennens nimmt. Aber auch dieſe möglichen Gegenſtände darf ſie nicht zufällig, etwa ſo wie ſie in der Erfahrung vorkommen, aufnehmen, noch auch ſie anderswoher ſich geben laſſen, auch dieſer hat ſie ſich zu verſichern; zu verſichern nicht bloß ihres Inhalts, ſondern zugleich der vollſtändigen Aufzählung und der folgerechten Ordnung. Dieß kann ſie aber nur, indem ſie von der allgemeinen Möglichkeit, alſo von dem Seyenden als bloßem unmittelbaren Inhalte der Vernunft ausgeht, und findet, wie von dieſem aus alles in das Seyn kömmt, was das Erſte iſt im Seyn, was das Nächſte u. ſ. w., wobei ihr je das Vorausgehende als Staffel zum Folgenden dienen muß. Hiemit iſt ſie aber gleich anfangs, wo ſie noch ihren Gegenſtand zu ſuchen und zu erwerben hat, auf den Standpunkt der Möglichkeit oder des allgemeinen Prius, und demnach in die aprioriſche Stellung gegen alles Seyn geſetzt. Dieſe Stellung iſt aber eben die der rationalen oder negativen Philoſophie, woraus erhellt, daß die Philoſophie, wenn ſie ihren ganzen Umkreis beſchreiben will, ſchlechterdings nur anfangen kann als rationale Philoſophie. In dieſem Fortgang nun wird ſie endlich auf ein Letztes kommen, über welches hinaus ſie ſich nicht fortſetzen kann, und wegen deſſen ſie auch nicht auf dieſelbe Weiſe wie wegen alles Vorhergehenden an die Erfahrung verweiſen kann. Denn in der Erfahrung findet ſich nur das, was über das reine Denken hinausgeht, jenes Letzte aber iſt das nicht mehr außer dem Denken (empiriſch) ſeyn Könnende, und in dieſem Letzten wird ſie nun erſt ihren, erſt den ihr insbeſondere zukommenden Gegenſtand erkennen. Dieſes Letzte iſt das über dem Seyn Stehende, nicht mehr in das Seyn Uebergehende, es iſt das, was wir das Seyende ſelbſt genannt haben; es iſt nicht mehr bloß das Seyende, ſondern das Seyende ſelbſt.

das Seyende in ſeiner Wahrheit, und daher das von Anfang an eigentlich gewollte — nicht bloß cognoscibile (denn dieß iſt auch alles andere), ſondern das maxime cognoscendum, das am meiſten des Erkennens Werthe, τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, um dieſen Ausdruck des Ariſtoteles, den er freilich von etwas anderem gebraucht, an dieſe Stelle zu ſetzen. Und nicht bloß das am meiſten Wiſſenswerthe iſt es, ſondern auch das aufs vollkommenſte, nämlich im reinſten Wiſſen zu Wiſſende, weil es ſeiner Natur nach das ganz Seyende iſt, nicht Potenz, ſondern ganz Actus, reine Wirklichkeit iſt, während alles andere (a potentia ad actum Uebergehende) eben darum nur aus Nichtſeyn und Seyn (aus Potenz und Actus) gemiſcht, daher nur Gegenſtand eines aus Wiſſen und Nichtwiſſen gemiſchten, alſo eines unreinen, unvollkommenen Wiſſens ſeyn kann, welches wir eben das empiriſche nennen. Wie alles empiriſch Erkannte ebenſo ſehr gewußt als nicht gewußt iſt, läßt ſich ſehr leicht zeigen, da es ſeiner Natur nach nur theilweiſe zu wiſſen iſt, indeß jenes, in welchem der reine Actus gedacht iſt, nicht eine Miſchung von potentia und actus iſt, ſondern das reine ἐνεργείᾳ ὂν des Ariſtoteles, das ganz Seyende, in dem gar nichts von einem Nichtſeyn, d. h. von Unerkennbarem, iſt. Dieſes alſo iſt nothwendig auch das ganz Erkennbare: als παντελῶς ὂν nach dem platoniſchen Ausdruck auch das παντελῶς γνωστόν, als das ganz Seyende auch das ganz zu Erkennende, und ebenſo nun, wie es das am meiſten des Erkennens Werthe, iſt es auch das am meiſten, ja allein der Exiſtenz Würdige. Denn alles andere, was die negative Philoſophie anderen Wiſſenſchaften zur wirklichen Erkenntniß überläßt, iſt nur, ſo zu ſagen, zugelaſſen zum Seyn in Hinausſicht auf dieß Letzte, als Stufe zu demſelben geſetzt, und hat, als deſſen vorausgehender Moment, keine Bedeutung an ſich, darum auch keine Wahrheit in ſich, ſondern nur in Bezug auf dieß Letzte.

Dieſes ſo Beſchaffene alſo, nur im reinen Wiſſen zu Wiſſende, weil allein ganz Seyende, wird die Philoſophie, nachdem ſie bei ihm angekommen, ebenſowenig einer andern Wiſſenſchaft zur wirklichen Erkenntniß überlaſſen, als ſie es ſelbſt unerkannt liegen laſſen kann; dieſes vielmehr wird ſie ſich ſelbſt vorbehalten als den ihr eignen

Gegenſtand, gegen den ſie alle vorausgegangenen für nichts, als für ſie nichtſeyende, geachtet hat, als ſolchen wird ſie ihn anziehen, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntniß zu bringen, was nun freilich, wie unmittelbar einzuſehen, nicht mehr in derſelben Linie, ſondern nur in einer neuen, ganz von vorn anfangenden Wiſſenſchaft geſchehen kann. Damit endigt alſo die Funktion der Philoſophie, in welcher ſie, wie nun erhellt, Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften war, deren gegenſeitige Superpoſition ſie nach einer ſichern, bei gehöriger Anwendung ſogar unfehlbaren Methode ebenſo darſtellen kann, wie etwa der Geologe die gegenſeitige Unter- und Ueberordnung der Schichten, aus welchem der Erdkörper zuſammengeſetzt iſt. Als Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften hat ſie die Eigenthümlichkeit, das wirkliche Wiſſen nicht in ſich ſelbſt, ſondern in die Wiſſenſchaften zu ſetzen, deren Wiſſenſchaft ſie iſt. Sie iſt alſo auch inſofern nicht wiſſende, auch in dieſem Sinne negative Wiſſenſchaft. Von hier an aber ſetzt ſie das Wiſſen nicht mehr außer, ſondern in ſich ſelbſt, und iſt nicht mehr nichtwiſſende, ſondern ſelbſt wiſſende, alſo poſitive Wiſſenſchaft, obgleich ſie als dieſe wie als jene — Philoſophie iſt, dort (als negative Wiſſenſchaft), weil ſie das vorzugsweiſe, das am meiſten zu Wiſſende ſucht, hier, weil ſie das Gefundene, den Gegenſtand des höchſten Wiſſens, der *σοφία*, zu wirklicher Erkenntniß zu bringen hat, und ihre erſtaunenswerthe Aufgabe darin findet, das, was das Letzte der negativen Wiſſenſchaft war, und was in Bezug auf alles andere Exiſtirende das Ueberexiſtirende iſt, eben dieſes nicht als bloße höchſte Idee, ſondern als das wirklich Exiſtirende zu erweiſen.

Es läßt ſich nun nach dieſen Beſtimmungen, ehe wir von dem bisher behandelten Gegenſatze ganz hinweggehen, über den Unterſchied beider noch Folgendes feſtſetzen. — In der negativen Wiſſenſchaft iſt alles zwiſchen Anfang und Ende Liegende nur ein relativ Wahres, alſo nicht das wahrhaft, das eigentlich Wahre, das Wahre ſelbſt; jedes Moment iſt wohl wahr als ein Punkt des Weges zu dem Wahren, aber es iſt nicht das Wahre, das Seyende ſelbſt. Als die Wiſſenſchaft, die das Wahre nur am Ende hat, wird die negative ſelbſt noch nicht im Wahren, alſo auch nicht die wahre, obgleich deßwegen nicht die falſche Philoſophie ſeyn (denn ſie iſt doch auf dem beſtändigen Wege zur Wahrheit). Gegenüber der wahren Wiſſenſchaft, derjenigen nämlich, die das Wahre nicht am Ende hat, ſondern ſelbſt im Wahren iſt, wird die negative Wiſſenſchaft, iſolirt genommen, oder für ſich, den Namen Philoſophie nicht anſprechen können; dieſes Namens wird ſie erſt würdig durch ihren letzten Moment, durch ihre Beziehung zur poſitiven Wiſſenſchaft. Dieß iſt ein ſehr wichtiger Punkt, der erſt dazu führt, jene Zweiheit in Bezug auf Philoſophie völlig aufzuheben. Denn die negative Philoſophie für ſich iſt noch nicht Philoſophie, ſondern erſt in ihrer Beziehung zur poſitiven. Immer wird ſie der poſitiven Wiſſenſchaft gegenüber ſich mit dem Namen der erſten Wiſſenſchaft (πρώτη ἐπιστήμη) begnügen. Dagegen wenn ſie für ſich ſelbſt ſich mit dem Namen der erſten Wiſſenſchaft begnügt (die ſie als Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften iſt), wird ſie der poſitiven den Namen der höchſten Wiſſenſchaft zuerkennen, und gleich wie das, wovon die negative Philoſophie ausgeht, das, was vor dem Seyn iſt, nur das primum cogitabile iſt, wird das, was über dem Seyn (in dieſem Sinn allerdings auch vor dem Seyn) und was Aufgabe der poſitiven Philoſophie iſt, das summum cogitabile ſeyn. Zwiſchen dieſen beiden, der erſten und der höchſten Wiſſenſchaft, liegen die andern Wiſſenſchaften alle in der Mitte, und die Philoſophie, wenn ſie als negative allen vorausgeht, iſt ebenſo als poſitive die alles beſchließende, ſo daß alſo der ganze Kreis der Wiſſenſchaften zwiſchen der Philoſophie eingeſchloſſen iſt[1]. In dieſer letzten Einſicht eines nothwendigen Fortgangs zur poſitiven Philoſophie liegt nun der Unterſchied ſowohl von Kant als von der Identitätsphiloſophie, ſoweit ſie ſich früher entwickelt hatte. Wenn Kant am Ende ſeiner Kritik alles Poſitive (Dogmatiſche) von der Vernunft abweiſt, geſchieht ganz daſſelbe von Seiten der richtig verſtandenen negativen Philoſophie; nur darin liegt ihr Unterſchied von Kant, daß ſie das Poſitive poſitiv ausſchließt, d. h. zugleich es in einer andern Erkenntniß ſetzt, was Kant nicht gethan hat. Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weiſe einſehen, daß die Philoſophie nur in zwei Wiſſenſchaften ſich vollendet, iſt doch jetzt der Schein von zwei verſchiedenen, nebeneinander beſtehenden Philoſophien, der allerdings ein Skandal der Philoſophie zu nennen geweſen wäre, durch die letzte Erörterung verſchwunden. Es hat ſich gezeigt, daß die negative Philoſophie die poſitive ſetzen muß, aber indem ſie dieſe ſetzt, macht ſie ſich ja ſelbſt nur zum Bewußtſeyn derſelben, und iſt inſofern nichts mehr außer dieſer, ſondern ſelbſt zu dieſer gehörig, alſo iſt doch nur Eine Philoſophie. — Wo es nur um den Vortrag der poſitiven Philoſophie zu thun iſt, wird die negative auch nur in dieſer Beziehung, und dann allerdings als Einleitung, und daher in verkürzter und zuſammengezogener Geſtalt vorkommen; aber dieß hebt ihren Anſpruch nicht auf als ſelbſtändige Wiſſenſchaft dargeſtellt zu werden. Unſtreitig wird es die rationale Philoſophie ſeyn, welche an die Stelle der ehemaligen Schulphiloſophie zu treten und die allgemeine Weihe zum wiſſenſchaftlichen Studium überhaupt und zu jedem insbeſondere zu geben hat. Als reine Vernunftwiſſenſchaft, als bloß aus ſeinen eignen Mitteln gezogene, aus ſeinem eignen Stoff gewobene Erfindung des menſchlichen Geiſtes wird ſie aber immer voranſtehen und ihre ſelbſtändige Würde behaupten.

---

[1] Negative Philoſophie iſt nur philosophia ascendens (von unten aufſteigende), von der unmittelbar einzuſehen, daß ſie nur logiſche Bedeutung haben könne, poſitive Philoſophie philosophia descendens (von oben herabſteigende). Beide zuſammen alſo vollenden erſt den ganzen Kreis der Philoſophie, wie man denn auch dieſe Zweiheit, wenn ſie noch weiterer Erklärung oder Erläuterung bedürfte, ganz leicht auf die in den Schulen hergebrachte Eintheilung der theoretiſchen Philoſophie in Logik und Metaphyſik zurückführen könnte, indem die erſte im Grunde nur Logik (Logik des Werdens) iſt, alles wahrhaft Metaphyſiſche aber ganz der andern (der poſitiven Philoſophie) anheimfällt.

Es iſt ein ſtolzer Name, mit dem ſie ſich zu ſchmücken berechtigt iſt, wenn ſie ſich die Vernunftwiſſenſchaft nennt. Aber was iſt ihr Inhalt als ſolcher? Eigentlich nur der beſtändige Umſturz der Vernunft. — Und ihr Reſultat? Nur, daß die Vernunft, inwiefern ſie bloß ſich ſelbſt zur Quelle und Princip nimmt, keiner wirklichen Erkenntniß fähig iſt. Denn was ihr nur immer zugleich zum Seyenden und Erkennbaren wird, iſt ein über die Vernunft Hinausgehendes, welches ſie darum einer andern Erkenntniß, nämlich der Erfahrung, überlaſſen muß. Die Vernunft hat alſo in dieſem Fortgange nichts für *ſich*, ſieht nur ihren Inhalt ſich *entwerden*, und auch mit dem Einen, was ſtehen bleibt, kann *ſie* — ſie für ſich — nichts anfangen, noch es mit ihm zur Erkenntniß bringen. Inwiefern nun die poſitive Philoſophie eben dieſes, was in jener als Unerkennbares ſtehen geblieben, zur Erkenntniß bringt, inſofern iſt es gerade die poſitive Philoſophie, welche die in der negativen *gebeugte* Vernunft wieder aufrichtet, indem ſie ihr zur wirklichen Erkenntniß desjenigen verhilft, was ſie als ihren allein *bleibenden* und unverlierbaren Inhalt kennen gelernt hat. Wenn die negative Philoſophie allein und für ſich geblieben wäre, hätte ſie für die Vernunft *ſelbſt* kein poſitives Reſultat, die erkennende Vernunft gerade bliebe in Anſehung des ihr eignen Inhalts unbefriedigt und ginge leer aus. In der poſitiven Philoſophie triumphirt daher die negative als die Wiſſenſchaft, in welcher das Denken ſeinen Zweck nun erſt wirklich erreicht, nachdem es ſich von ſeinem unmittelbaren, d. h. zufälligen, Inhalt befreit hat, dadurch ſeines nothwendigen Inhalts mächtig geworden iſt und gegen dieſen ſich jetzt in Freiheit ſieht, denn vorher war es gegen ihn nicht in Freiheit, weil nämlich der zufällige Inhalt gleichſam zwiſchen der Vernunft und ihrem nothwendigen Inhalte ſtand. In ihrer Wahrheit alſo, d. h. inwiefern ſie Philoſophie iſt, iſt die negative ſelbſt poſitiv, weil ſie dieſe außer ſich ſetzt, und es iſt *keine* Zweiheit mehr. Die *erſte* Abſicht ging von Anfang an auf poſitive Philoſophie. Die Geſchichte zeigt, wie ſpäten Urſprungs alle rein rationalen Unterſuchungen ſind, und wie früh ſich der menſchliche Geiſt mit Vorſtellungen beſchäftigte, die vom bloß rationalen Standpunkt angeſehen transſcendente ſind. Die poſitive Philoſophie iſt die immer und urſprünglich gewollte, aber weil ſie verfehlt oder auf falſchem Wege geſucht wurde, rief ſie die *Kritik* hervor, aus der alsdann wieder auf die Weiſe, wie ich gezeigt, die negative hervorging, die ihren Werth und Bedeutung eben nur *als* negative hat, d. h. inwiefern ſie nicht ſelbſt poſitiv ſeyn will, ſondern die poſitive außer ſich ſetzt. Dieſe könnte für ſich anfangen, denn ſie geht vom abſoluten Prius, von dem durch ſich ſelbſt gewiſſen Anfange aus; es iſt inſofern nur ihr eigner

Wille, wenn ſie ſich die negative vorausſetzt; auch dieſe, die negative, könnte für ſich ſeyn und nichts von der poſitiven wiſſen, wenn ſie nämlich im Stande wäre, ſich aller wirklichen Erkenntniß zu begeben, aber wie könnte ſie das, wenn ſie ſich als Philoſophie beſtimmt? Da müßte ſie aufhören ſich Philoſophie zu nennen, wie Kant ſeine Kritik nicht Philoſophie, ſondern eben Kritik genannt hat. Wenn ſie ſich Philoſophie nennt, wie wird ſie den hiemit allgemein verbundenen Forderungen widerſtehen können? Man wird von ihr den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes. Wie wird ſie dieſen, der in ihr als unerkennbar ſtehen bleibt, ſich verſchaffen? Sie wird zuerſt vielleicht ſagen: der Gott, der in der Vernunft, bloß Idee ſey, müſſe uns durch das Gefühl zum wirklichen werden. Wie nun aber, wenn einer, dem dieſer Bankerott der Vernunft eben recht iſt, weil es ihm recht iſt mit ſeinen Gedanken auf die Sinnenwelt beſchränkt zu werden, wenn dieſer die Berufung auf das Gefühl dazu benutzt, zu zeigen, der wirkliche Gott ſey eben nur ein Geſchöpf unſeres Gefühles und des Herzens, unſerer Einbildungskraft, er ſey durchaus nichts Objektives, nicht nur dem Chriſtenthum — jeder religiöſen Idee komme höchſtens eine pſychologiſche Bedeutung zu? (Es iſt billig zu verwundern, wenn man jetzt gegen dieſes Reſultat ſich ſträubt, nachdem man früher Jacobi und andere, die auch keine andere als rationale und nur negativ ſeyn könnende Philoſophie gekannt hatten, wegen der Berufung auf das Gefühl, für welches der Gott, den die Vernunft nur zu leugnen wiſſe, allein exiſtiren könne, belobt und ſogar als chriſtliche Philoſophen anerkannt hatte). Wird man die andere Art, wie die ausſchließlich negative Philoſophie allein noch einen wirklichen Gott haben kann, beſſer finden? Ich meine die Anſicht, daß eben durch die Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, durch ſein Fortſchreiten zu immer höherer Freiheit, d. h. im Grunde zu immer höherer Negativität, Gott allein verwirklicht werde, d. h. alſo, daß Gott außer dem menſchlichen Bewußtſeyn gar nicht da ſey — der Menſch eigentlich Gott, und Gott nur der Menſch ſey, was man nachher als Menſchwerdung Gottes (der eine Gottwerdung des Menſchen entſprach) ſogar bezeichnete. Sieht man, bis zu welchem ganz haltungsloſen Taumel dieſes Beſtreben fortgegangen iſt, mit angeblich reinrationaler Philoſophie ſogar chriſtliche Ideen erreichen zu wollen, ſo möchte man, anſtatt zu ſagen, die poſitive Philoſophie ſetze die negative zu ihrer Begründung voraus, umgekehrt vielmehr ſagen, die negative werde erſt durch die poſitive begründet, weil ſie erſt durch dieſe ihrer Haltung gewiß und in den Stand geſetzt wird, bei ſich, ſich ſelbſt gleich und in ihren naturgemäßen Grenzen zu bleiben.

Ich habe ſchon geſagt, die negative werde vorzugsweiſe die Philoſophie für die *Schule* bleiben, die poſitive die Philoſophie für das *Leben*. Durch beide zuſammen wird erſt die vollſtändige Weihe gegeben ſeyn, die man von der Philoſophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleuſiniſchen Weihen die kleinen und die großen Myſterien unterſchieden, die kleinen galten als eine Vorſtufe der großen. Schon die Neuplatoniker nannten die ariſtoteliſche Philoſophie die kleinen, die platoniſche die großen Myſterien der Philoſophie; dieß paßt nicht, inwiefern nämlich auf die ariſtoteliſche Philoſophie die platoniſche nicht folgen kann, wie auf die kleinen die großen Myſterien folgten. Wohl aber iſt die poſitive Philoſophie die nothwendige Folge der rechtverſtandenen negativen, und ſo kann man wohl ſagen: in der negativen Philoſophie werden die kleinen, in der poſitiven die großen Myſterien der Philoſophie gefeiert.

Es iſt jetzt nur noch übrig, den Uebergang zum *Princip*, zum *Anfang* der poſitiven Philoſophie, und zwar *von* der negativen aus, näher zu zeigen.

Nicht mit dem wirklich Exiſtirenden, mit dem exiſtiren Könnenden beſchäftigt ſich die rationale Philoſophie. Das Letzte nun aber, was exiſtiren kann, iſt *die* Potenz, die nicht mehr Potenz, ſondern, weil das Seyende ſelbſt, reiner *Actus* iſt; wir könnten ſie darum die *ſeyende* Potenz nennen. Auch dieſes Letzte iſt vorerſt nur Begriff in der negativen Philoſophie. Nun kann aber allerdings gefragt werden, und es kann noch immer a priori angeſehen werden, *auf welche Weiſe* dieſes Letzte exiſtiren kann. Hier ſtellt ſich nun ſogleich dar, daß die Potenz, welche nicht Potenz, ſondern ſelbſt Actus iſt, nicht durch Uebergang a potentia ad actum ſey; *wenn* ſie exiſtirt, ſo kann ſie nur a priori *ſeyn*, das Seyn zum *prius* haben; wir könnten ſie deßhalb auch das umgekehrte Seynkönnende nennen, nämlich dasjenige Seynkönnende, in welchem die Potenz das posterius, der Actus das prius iſt.

Bis zu dieſem Gedanken, daß in dem Höchſten der Actus das Erſte und die Potenz das Folgende ſey, bis zu dieſem Gedanken im *Allgemeinen* iſt auch die ehemalige Metaphyſik noch fortgegangen, nur freilich hat ſie dieſen Gedanken des aller Potenz zuvorkommenden Seyns falſch, ja verkehrt angewendet in dem ontologiſchen Argument (es heißt das ontologiſche, weil es aus dem bloßen *Weſen* Gottes a priori, und ohne irgend etwas von der Erfahrung mit hereinzuziehen, geführt werden ſollte). Man hat dem ontologiſchen Argument, eben weil es als das vorzugsweiſe metaphyſiſche und gleichſam als die arx der ſogenannten rationalen Theologie angeſehen wurde, verſchiedene Wendungen zu geben verſucht. Auch Leibniz hat es auf einen ſeiner Meinung nach unwiderleglichen Syllogismus zurückzuführen geſucht. Aber auch in dieſem beruht die ganze Kraft auf der Definition Gottes: Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia. Aber aus dem Weſen, aus der Natur, aus dem Begriffe *Gottes* (dieß ſind nur gleichbedeutende Ausdrücke) folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieſes: daß Gott, *wenn* er exiſtirt, das a priori, Exiſtirende ſeyn muß, anders kann er nicht exiſtiren; aber *daß* er exiſtirt, folgt daraus nicht. Verſteht man aber unter dem ex cujus essentia sequitur existentia eben nur das *nothwendig* Exiſtirende ſelbſt, *ſoweit es nämlich nichts iſt als dieſes*, bei dem man ſonſt weiter an nichts denkt, als daß es eben das Exiſtirende iſt, ſo bedarf es für deſſen Exiſtenz allerdings keines Beweiſes; es wäre Unſinn, von dem, was eben nur als das im verbalen Sinn Exiſtirende gedacht worden iſt, beweiſen zu wollen, daß es exiſtirt. Aber dieſes, das nichts-iſt, das keinen *Begriff* hat, als eben das Exiſtirende zu ſeyn (und mit dieſem, dem ſeinem Begriff Zuvorkommenden, fängt die poſitive Philoſophie an) dieſes iſt noch keineswegs Gott, wie ja einfach an Spinoza zu ſehen, deſſen höchſter

Begriff eben jenes bloß Exiſtirende iſt, welches er ſelbſt ſo beſchreibt: quod non cogitari potest, nisi existens, in dem gar nichts gedacht wird als eben die Exiſtenz, und das Spinoza zwar Gott nennt, das aber nicht Gott iſt, nämlich Gott in dem Sinne, wie Leibniz und wie die von ihm vertheidigte Metaphyſik das Wort Gott genommen hat. Spinozas Fehler, wenn man ihm nämlich darin Recht geben muß, daß das einzige Poſitive, wovon ſich ausgehen läßt, eben jenes bloß Exiſtirende iſt, liegt darin, daß er dieſes ſofort = Gott ſetzt, ohne daß er gezeigt hätte, wie es die wahre Philoſophie thun muß, wie man von dem bloß Exiſtirenden als prius zu Gott als posterius gelangen kann, d. h. daß er nicht gezeigt hat, wie eben jenes bloß Exiſtirende, welches inſoweit nicht Gott iſt, zwar nicht natura sua, denn dieß iſt unmöglich, aber daß es effektiv, actu, daß es der Wirklichkeit nach, a posteriori Gott iſt. Spinoza iſt inſofern auf den tiefſten Grund aller poſitiven Philoſophie gekommen, aber ſein Fehler iſt. daß er von dieſem aus nicht fortzuſchreiten wußte.

Die älteſte (Anſelmiſche) Wendung des ontologiſchen Beweiſes war die: Das Höchſte, worüber nichts iſt, quo majus non datur, iſt Gott, aber das Höchſte wäre nicht das Höchſte, wenn es nicht exiſtirte, denn wir könnten uns alsdann ein Weſen vorſtellen, das die Exiſtenz vor ihm voraus hatte, und es wäre dann nicht mehr das Höchſte. Was heißt dieß aber anders, als daß wir im höchſten Weſen ſchon die Exiſtenz gedacht haben? Alſo freilich das höchſte Weſen exiſtirt, wohl zu merken, wenn es ein höchſtes Weſen in dem Sinne gibt, daß es die Exiſtenz einſchließt, dann iſt der Satz: daß es exiſtirt, allerdings nur noch ein tautologiſcher. Bei der Carteſianiſchen Wendung kann man den in dem ontologiſchen Argumente begangenen Paralogismus (denn nur ein Fehler der Form iſt es) noch formeller ſo nachweiſen: Dem Weſen Gottes widerſtrebt es, bloß zufällig zu exiſtiren, dieß iſt die Prämiſſe; in dieſer iſt alſo bloß von der nothwendigen Exiſtenz, d. h. von einer Weiſe der Exiſtenz, die Rede, demnach kann im Schlußſatz nicht von der Exiſtenz überhaupt, ſondern ebenfalls nur von der nothwendigen Exiſtenz, nur von einer Weiſe des Exiſtirens die Rede ſeyn.

Dieß iſt ganz klar. Alſo der Schlußſatz kann nur ſo lauten: folglich exiſtirt Gott nothwendiger Weiſe, nämlich wenn er exiſtirt, was alſo immer noch unentſchieden läßt, ob er oder ob er nicht exiſtirt. Aber ſo wenig das ontologiſche Argument, welches ich nur wegen ſeines Zuſammenhanges mit dem Grundgedanken der poſitiven Philoſophie angeführt habe, die Exiſtenz Gottes beweiſen konnte, hätte es doch recht verſtanden auf den Anfang der poſitiven Philoſophie führen müſſen. Gott kann nicht zufällig, heißt: er kann nicht per transitum a potentia ad actum exiſtiren, ſonſt wäre er eben nicht die ſeyende Potenz, das aufrechtſtehende Seynkönnen, wie wir auch ſagen können; alſo wenn er exiſtirt, kann er nur an und gleichſam vor ſich ſelbſt[1], d. h. vor ſeiner Gottheit, das Seyende ſeyn; iſt er aber vor ſeiner Gottheit das Seyende, ſo iſt er eben darum das geradezu, das ſeinem Begriff, alſo allem Begriffe voraus Seyende. Nicht alſo vom Begriff Gottes gehe ich zu der poſitiven Philoſophie aus, wie dieß die ehemalige Metaphyſik und ebenſo das ontologiſche Argument verſucht hat, ſondern eben dieſen Begriff, den Begriff Gott muß ich fallen laſſen, um von dem bloß Exiſtirenden, in dem gar nichts gedacht iſt als eben das bloße Exiſtiren — um von dieſem auszugehen und zu ſehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen iſt. Alſo ich kann nicht eigentlich die Exiſtenz Gottes (wobei ich etwa vom Begriff Gott ausginge) beweiſen, aber ſtatt deſſen iſt mir der Begriff des vor aller Potenz und daher unzweifelhaft Exiſtirenden — gegeben. Ich nenne es das unzweifelhaft Exiſtirende. Zweifel iſt überall, wo zwei Fälle, zwei Möglichkeiten ſind; das an ſich Zweifelhafte iſt eben darum die Potenz, was ſeyn und nicht ſeyn kann. Zweifelhaft, precär iſt auch das Seyn aller Dinge, die aus der Potenz hervorgegangen ſind, und die zwar nun ſind, wie wir ſagen, aber bloß zufällig; alſo nicht aufhören auch nicht ſeyn zu können, und in der beſtändigen Gefahr ſchweben nicht zu ſeyn. Von dem Seyenden aber, von welchem alle Potenz ausgeſchloſſen iſt, die der alleinige Grund alles Zweifels iſt, iſt eben darum auch aller Zweifel ausgeſchloſſen, es iſt das unzweifelhaft Exiſtirende und kann, als von aller Potenz frei, auch nur Einzelweſen ſeyn, Einzelweſen, wie kein anderes.

---

[1] „An und für ſich" zu ſagen (ſo daß das „an ſich" und das „für ſich" verſchiedene Begriffe bezeichnet), iſt nicht richtig (wurde ſchon früher einmal bemerkt, vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 28). Dieß iſt ſchon gegen den Genius der deutſchen Sprache, der in ſolchen Redensarten nur Synonyma, nicht disparate Ausdrücke zu verbinden liebt.

Mit dem Begriff Gottes, ſo wie er das Ende der negativen Philoſophie iſt, iſt mir zugleich das prius der Gottheit gegeben. Dieſes Prius aber iſt an ſich das unwiderſprechliche, unzweifelhaft Gewiſſe, von dem ich daher auch für ſich — auch ausgehen kann, wenn ich den Begriff Gott fallen laſſe. Ich kann alſo zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Exiſtenz zu beweiſen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Exiſtirenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Exiſtirenden beweiſen. Iſt nun die Gottheit das Was, das Weſen, die Potenz, ſo gehe ich hier nicht von der Potenz zum Seyn, ſondern umgekehrt vom Seyn zum Weſen, das Seyn iſt hier prius, das Weſen posterius. Dieſer Uebergang nun aber iſt nicht möglich ohne Umkehrung, ohne die ganze Richtung der vom Seynkönnen ausgegangenen Wiſſenſchaft zu ändern und mit ihr abzubrechen und ganz von vorne, alſo eine neue Wiſſenſchaft anzufangen, welche eben die poſitive Philoſophie iſt.

Man begnügt ſich gewöhnlich, Gott das nothwendig exiſtirende Weſen zu nennen, aber dieß iſt nicht genau. Das wahre Verhältniß iſt dieſes: das höchſte Weſen (das Höchſte was ſeyn kann, das inſofern allerdings auch die höchſte Potenz iſt) Gott mit Einem Wort, wenn er exiſtirt, kann nur das nothwendig Exiſtirende ſeyn. Dieſer Ausdruck zeigt, daß Gott nicht bloß das nothwendig Seyende, ſondern nothwendig das nothwendig Seyende iſt; dieß iſt aber ein bedeutender Unterſchied. Wie das nur rund ſeyn Könnende das nothwendig Runde iſt, ſo iſt das nur nothwendig ſeyn Könnende, wie Gott, das nothwendig nothwendig Seyende. Dieſes einfach nothwendig Seyende, von dem Spinoza allein weiß, iſt nicht Gott, wohl aber iſt es das Prius der Gottheit. Wenn Gott — ich bitte Sie, dieß ſcharf aufzufaſſen — das nur nothwendig exiſtiren Könnende iſt, ſo iſt auch nur das nothwendig Exiſtirende das, was Gott ſeyn kann. Aber es iſt ſomit nur das, was Gott ſeyn kann, inſofern das Prius von Gott, verſteht ſich nicht das Prius ſeines Seyns, ſondern das Prius ſeines Gottſeyns, ſeiner Gottheit. — Man kann dieſer Beſtimmung, nach welcher von einem Prius der Gottheit die Rede iſt, nicht etwa den alten Spruch: In Deo nil potentiale, entgegenhalten, dieſer Spruch iſt vielmehr für uns, denn er ſagt, daß in Gott keine Potenz iſt wie in dem zufällig Seyenden, das eher möglich als wirklich iſt (in Gott iſt es umgekehrt). Der Satz: In Deo nil potentiale, ſagt, daß Gott a priori nicht wie alles Andere Potenz, daß er a priori Actus iſt; wir ſtimmen alſo mit jenem Grundſatz vielmehr überein, denn was wir hier in der poſitiven Philoſophie das Prius der Gottheit nennen, iſt nicht Potenz, ſondern Actus; wir ſchließen alles Potentielle in dem eben angegebenen Sinne als ein dem Actus Vorausgehendes aus. Wenn Gott ſein Prius im actus hat, ſo wird er ſeine Gottheit in der Potenz haben, darin daß er die potentia universalis, als dieſe das Ueberſeyende, der Herr des Seyns iſt. Aber eben darum, — um zu Gott wirklich zu gelangen, d. h. (ſoweit dieß möglich iſt) die wirkliche Exiſtenz der Gottheit zu beweiſen, müſſen wir von dem ausgehen, was ich das bloß Exiſtirende genannt habe, von dem unmittelbar, einfach nothwendig Seyenden, das nothwendig iſt, weil es aller Potenz, aller Möglichkeit zuvorkommt.

Ich bitte, wohl zu bemerken: der Ausgangspunkt iſt nur das nothwendig Seyende, ich ſage nicht: das nothwendig ſeyende Weſen, dieß wäre ſchon zuviel geſagt; es ſoll eben bei dieſem nothwendig Seyenden an nichts als nur an das Exiſtiren gedacht werden.

Bis zu dieſem Begriff nun des nothwendigen, allem Begriff voraus Exiſtirenden kann auch die negative Philoſophie noch gelangen, oder vielmehr, ſie hat uns in ihrem letzten Schluſſe, welcher nur der berichtigte des ontologiſchen Arguments iſt, auf dieſen Begriff des rein, des bloß Exiſtirenden geführt. Hiernach könnte es ſcheinen, als ſey der poſitiven Philoſophie der Anfang doch durch die negative gegeben, die poſitive doch durch die negative begründet. Aber ſo iſt es nicht; denn eben mit dem *rein*, *bloß*, ohne vorausgehende Potenz Exiſtirenden, mit dem in dieſem Sinn Seyenden, iſt die Philoſophie auf das gekommen, was gar keiner Begründung bedarf, ja deſſen Natur jede Begründung ausſchließt. Denn es wäre nicht das Exiſtirende, das ſelbſt abſolutes Prius iſt, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte; dann wäre ja dieß Andere das Prius. Die Natur des bloß Seyenden iſt eben, unabhängig von aller Idee, alſo auch von der letzten Idee der negativen Philoſophie, zu ſeyn. Das bloß Exiſtirende löſt ſich daher von ſelbſt ab von der Vorausſetzung, die es nur zufälliger Weiſe in der vorausgegangenen Philoſophie hatte, und ebenſo hat die poſitive Philoſophie, indem ſie, wie ich mich ausgedrückt, den Begriff fallen läßt, und nur das *rein* Seyende, das Seyende ohne alles Was, behält, von der negativen Philoſophie ſich abgelöſt; mit *dieſem* Princip, dem des bloß Exiſtirenden, *könnte* ſie auch ganz für ſich anfangen, anfangen, wenn auch keine rationale Philoſophie vorausginge. Denn ich wenigſtens wüßte nicht, daß man dem Spinoza das Recht beſtritten hätte, geradezu von dem unendlich Exiſtirenden anzufangen, denn auch das unendlich Exiſtirende können wir das nennen, deſſen Seyn durch keine vorausgehende Potenz beſchränkt iſt. Das bloß — das nur Exiſtirende iſt gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeſchlagen wird, das, vor dem das Denken verſtummt, vor dem die Vernunft ſelbſt ſich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu thun; wo alſo dieſe ausgeſchloſſen iſt, hat das Denken keine Gewalt. Das unendlich Exiſtirende iſt eben darum, weil es dieſes iſt, auch gegen das Denken und allen Zweifel ſicher geſtellt[1]. Princip aber kann nicht ſeyn, was einem Umſturz ausgeſetzt iſt, Princip kann nur ſeyn, was gegen alle nachfolgende Möglichkeit geſichert, alſo

[1] Es wäre zwar ein Widerſpruch, dem im Denken Erſten ein *anderes* im *Denken* Erſtes vorzuziehen, aber es iſt kein Widerſpruch, dem im *Seyn* Erſten, inſofern alles Denken Uebertreffenden und gleichſam Ueberflügelnden — *dieſem* das im *Denken* Erſte zu unterwerfen, oder es als Poſterius von ihm zu denken. Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, ſondern weil ein Seyn iſt, gibt es ein Denken.

unzweifelhaft Iſt, das nie untergehen Könnende, immer und nothwendig, was auch in der Folge ſich ereigne oder hinzukomme, obenauf Bleibende.

Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur im bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur Idee. Was zur Wirklichkeit gelangen ſoll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der reinen Wirklichkeit, alſo von der Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausgeht. Man könnte einwenden: eine aller Möglichkeit vorausgehende Wirklichkeit ſey nicht zu denken. Dieß kann man im gewiſſen Sinn zugeben und ſagen: eben darum ſey ſie der Anfang alles reellen Denkens — denn der Anfang des Denkens iſt noch nicht ſelbſt Denken. Eine Wirklichkeit, die der Möglichkeit zuvorkommt, iſt allerdings auch eine Wirklichkeit, die dem Denken zuvorkommt; aber eben darum iſt ſie das erſte eigentliche Objekt des Denkens (quod se objicit). Um ſo wichtiger iſt aber die Frage, welches Verhältniß es denn zur Vernunft haben könnte, wenn ſie vor ihm ſich beugt. Allerdings hat es auch für ſich ſchon ein Verhältniß zur Vernunft, aber wie aus dem eben gebrauchten Ausdruck erhellt, ein negatives Verhältniß.

Man kann mit dem unendlich Exiſtirenden allerdings in Verlegenheit kommen, wenn man erklären ſoll, ob es ebenfalls eine Idee, ein Vernunftbegriff zu nennen ſey. Zunächſt ſcheint nicht abzulehnen, daß man es Idee nennt, denn zunächſt ſcheint mit ihm kein Satz, keine Ausſage verbunden. Dieſes bloß Exiſtirende iſt in ſeiner Art auch das Exiſtirende ſelbſt, αὐτὸ τὸ Ὄν, wenn wir nämlich Ὄν im verbalen Sinn nehmen. Inſofern kann man ihm das Seyn nicht attributive beilegen; was ſonſt das Prädicat iſt, iſt hier das Subjekt, iſt ſelbſt an der Stelle des Subjekts. Die Exiſtenz, die bei allem anderen als accidentell erſcheint, iſt hier das Weſen. Das quod iſt hier an der Stelle des quid. Alſo iſt es reine Idee, und doch iſt es nicht Idee in dem Sinne, den das Wort in der negativen Philoſophie hat. Das bloß Seyende iſt das Seyn, in dem vielmehr alle Idee, d. h. alle Potenz, ausgeſchloſſen iſt. Wir werden es alſo nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft außer ſich geſetzt iſt. Die Vernunft kann das Seyende, in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was iſt, nur als ein abſolutes *Außer-ſich* ſetzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und ſo zugleich ſelbſt in ſich zurückzukehren), die Vernunft iſt daher in dieſem Setzen außer ſich geſetzt, abſolut ekſtatiſch. Und wer hätte nicht auch z. B. das Ekſtatiſche des Spinozismus und aller von dem nothwendig Exiſtirenden ausgehenden Lehren gefühlt[1]!

Kant nennt die unbedingte Nothwendigkeit, deren wir, wie er ſagt, als des *Trägers aller Dinge* ſo unentbehrlich bedürfen (Kant hat hiebei unſtreitig jenes bekannte Argument vor Augen: Wenn ürgend etwas exiſtirt, und zum mindeſten exiſtire *ich ſelbſt*, ſo muß auch irgend etwas ſeyn, was nothwendig, was grundlos exiſtirt) — Kant nennt die unbedingte, allem Denken vorausgehende Nothwendigkeit des Seyns den wahren Abgrund für die menſchliche Vernunft. „Selbſt die Ewigkeit, fährt er fort, ſo ſchauderhaft erhaben ſie auch ein Haller ſchildern mag, macht lange den ſchwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth, denn die Ewigkeit *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* ſie nicht. Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber ebenſowenig ertragen, daß ein Weſen, welches wir uns auch als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: *Ich* bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, *ohne das*, was bloß durch meinen Willen etwas iſt, *aber woher bin ich denn?* Hier ſinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinſte, ſchwebt ohne Haltung vor der ſpeculativen Vernunft, der es nichts koſtet, die eine ſo wie die andere ohne die mindeſte Hinderniß verſchwinden zu laſſen“[2]. Ich führe dieſe Worte an, weil ſie Kants tiefes Gefühl für die Erhabenheit dieſes allem Denken zuvorkommenden Seyns ausdrücken, an deſſen Stelle in unſerer Zeit das Seyn zwar ebenfalls als Anfang der Philoſophie, aber als bloßes Moment des Denkens geſetzt worden iſt, während in dieſem unvermeidlichen, der menſchlichen Natur am tiefſten eingeſenkten Gedanken von *dem* Seyn die Rede iſt, welches *vor* allem Denken iſt.

---

[1] Der Myſtiker will auch das *Was* ekſtatiſch erkennen.

[2] Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 470. 471 (Hartenſteinſche Ausgabe).

Wir können alles, was in unſerer Erfahrung vorkommt, a priori, im bloßen Denken, erzeugen, aber ſo iſt es eben auch nur im Denken. Wollten wir dieß in einen objektiven Satz verwandeln, — ſagen, daß alles auch an ſich nur im Denken ſey, ſo müßten wir auf den Standpunkt eines Fichteſchen Idealismus zurückkehren. Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, ſo müſſen wir von einem Seyn ausgehen, das abſolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend iſt. Von dieſem Seyn weiß die Hegelſche Philoſophie nichts, für dieſen Begriff hat ſie keine Stelle. Kant denkt ſich übrigens das nothwendig Exiſtirende, inwiefern es ſchon zugleich Gott iſt; im Anfang der poſitiven Philoſophie müſſen wir davon noch abſehen, und es als das bloß Exiſtirende nehmen, wir laſſen den Begriff Gottes fallen, eben weil es ein Widerſpruch iſt, einerſeits das bloß Exiſtirende, und es doch ſchon als etwas, mit einem Begriffe zu ſetzen. Denn entweder müßte dann der Begriff vorausgehen, und das Seyn müßte die Folge des Begriffes ſeyn, da wäre es nicht mehr das unbedingte Seyn; oder der Begriff iſt die Folge des Seyns, dann müſſen wir vom Seyn anfangen, ohne den Begriff, und eben dieſes wollen wir ja in der poſitiven Philoſophie thun. Aber eben dasjenige in Gott, vermöge deſſen er das grundlos Exiſtirende iſt, nennt Kant den Abgrund für die menſchliche Vernunft; was iſt dieß anders als das, wovor die Vernunft ſtille ſteht, von dem ſie verſchlungen wird, dem gegenüber ſie zunächſt nichts mehr iſt, nichts vermag?

Kant unterſcheidet die grundloſe Nothwendigkeit der Exiſtenz in Gott noch von der Ewigkeit, aber die abſolute Ewigkeit, die Ewigkeit, inwiefern ſie nicht ſchon der Zeit entgegen, ſondern vor und über aller Zeit iſt — die abſolute Ewigkeit iſt ſelbſt auch nichts anderes als eben dieſe Exiſtenz, der wir kein prius, keinen Anfang wiſſen. Denn ewig iſt, dem mit keinem Begriff zuvorzukommen iſt, gegen welches das Denken keine Freiheit hat, wie gegen das endliche Seyn, dem allerdings mit dem Gedanken zuvorzukommen, das die Philoſophie a priori begreifen kann.

Man würde Kant ganz mißverſtehen, wenn man in der fraglichen Stelle eine Verwerfung jener Idee (der grundlos nothwendigen

Exiſtenz) ſehen wollte; was er ausdrücken will, iſt vielmehr nur ihre Unbegreiflichkeit; denn von der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Vernunft, irgend ein grundlos Seyendes anzunehmen, iſt er ſelbſt durchdrungen. Und unbegreiflich — ja das iſt ſie, dieſe Exiſtenz, wenn man unter dem Unbegreiflichen das nicht a priori Begreifliche verſteht. Mit dem Letzten, dem a priori Begreiflichen, beſchäftigt ſich die negative Philoſophie, die poſitive mit dem a priori Unbegreiflichen; aber ſie beſchäftigt ſich mit ihm nur, um eben dieß a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln; das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches.

Solang die Vernunft ſich ſelbſt zum Objekt macht (und dieſe Richtung war ihr durch Kant gegeben und tief eingeprägt), kann ſie als ihren unmittelbaren Inhalt nur die unendliche Potenz des Seyns finden — dadurch ſieht ſie ſich in die aprioriſche Stellung gegen alles Seyn, aber nur gegen das endliche geſetzt; ſie kann aber ſelbſt mit dieſem nicht zu Stande kommen, es nicht — zum Abſchluß bringen, ohne das Ueberſeyende zu fordern, *dieſes* aber hat ein ganz anderes Prius, nämlich nicht die Potenz, ſondern das Seyn, und zwar *das Seyn*, dem kein Denken einen Grund oder Anfang finden kann. Wenn die Vernunft ſich ſelbſt Gegenſtand iſt, wenn das Denken ſich auf den Inhalt der Vernunft richtet, wie in der negativen Philoſophie, ſo iſt dieß etwas Zufälliges, die Vernunft iſt dabei nicht in ihrer reinen Subſtantialität und Weſentlichkeit. Iſt ſie aber in *dieſer* (zieht ſie ſich alſo nicht auf ſich ſelbſt zurück, ſucht ſie nicht in ſich ſelbſt das Objekt), ſo kann ihr als unendlicher Potenz des Erkennens nur der unendliche *Actus* entſprechen. Ihrer bloßen *Natur* nach ſetzt ſie nur das unendlich Seyende; umgekehrt alſo iſt ſie im Setzen deſſelben wie regungslos, wie erſtarrt, quasi attonita, aber ſie erſtarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, um durch dieſe Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den ſie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den ſie darum nun auch *ewig* beſitzt.

Das unendlich Exiſtirende iſt alſo der *unmittelbare* Vernunftbegriff, zu dem die von ſich ſelbſt freie, d. h. nicht ſich ſelbſt Objekt ſeyende Vernunft — die unmittelbare Vernunft nicht nöthig hat, erſt durch den übrigens ſo natürlichen und unvermeidlichen Schluß zu gelangen, von dem Kant in ſeiner naiven Weiſe ſagt: „Es iſt etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man vorausſetzt, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weiſe exiſtire“ [1]. — Kant nennt dieß einen natürlichen, obgleich darum nicht *ſicheren* Schluß, und er hat wohl Recht, auf den kosmologiſchen, regreſſiv von Bedingung zu Bedingung zum Unbedingten aufſteigen wollenden Beweis ſeine Kritik anzuwenden; aber der geradezu, der *unmittelbar* geſetzte Begriff des nothwendig Exiſtirenden iſt eben der alle Kritik ausſchließende. Die Kritik eines Begriffs ſtellt die Möglichkeit ſeines Gegenſtandes in Frage. Aber es wäre, wie ſchon bemerkt, Unſinn zu fragen, ob ein nothwendig Exiſtirendes exiſtiren *könne*, obgleich ſo gefragt worden iſt. Denn wenn es erſt exiſtiren *könnte*, wäre es eben nicht das nothwendig Exiſtirende. Eben darum iſt es das nothwendig Exiſtirende, weil es alle *vorgängige* Möglichkeit ausſchließt, weil es allem Können zuvorkommt. Den Begriff des nothwendig Exiſtirenden als Ergebniß eines Arguments, und namentlich des kosmologiſchen, mag man der Kritik unterwerfen, aber den geradezu, unmittelbar aufgeſtellten bei Spinoza hat niemand der Kritik unterwerfen können, wie ſich niemand ihm entziehen kann, ſondern jeder ſich ihm unterwerfen muß. Nur in dieſem Begriff, nicht im Syſtem ſelbſt, liegt die angebliche Unwiderleglichkeit des Spinozismus.

Nicht weniger ungereimt als die Frage, ob das nothwendig Exiſtirende exiſtiren *könne*, wäre auch die Frage: *was für ein Weſen* ein nothwendig Exiſtirendes ſeyn könne, wie dieſes Weſen beſchaffen ſeyn müßte, damit es ein nothwendig Exiſtirendes ſeyn könne. Dieß geſchah im Grunde im kosmologiſchen Argumente, wo man nämlich erſt die unumgängliche Annahme eines nothwendig exiſtirenden Weſens beweiſt und hernach zu zeigen ſucht, daß das nothwendig exiſtirende Weſen nur zugleich das allervollkommenſte, d. h. Gott, ſeyn könne. Es iſt ungereimt ſo zu fragen: was für ein Weſen nothwendig exiſtiren *könne*; denn damit nehme ich an, daß dem nothwendig Exiſtirenden ein Weſen, ein Was, eine

---

[1] a. a. O., S. 472.

Möglichkeit, vorausgehe, da ich es vielmehr als das bloß Exiſtirende ſetzen muß, in dem noch nichts von einem Weſen, einem Was, zu begreifen iſt.

In der Art, wie die alte Metaphyſik den Begriff behandelt hat, entſteht die Täuſchung immer dadurch, daß man dem reinen Begriff des nothwendig Exiſtirenden, in dem noch nichts von einem Weſen gedacht werden ſollte, ſchon ein Weſen (nämlich die Gottheit) unterſchiebt, und nicht, wie wir früher gelehrt haben, den Begriff ganz hat fallen laſſen, um eben zum bloß Seyenden zu gelangen. Kant in ſeiner Kritik des kosmologiſchen Arguments ſagt, die ganze Aufgabe — nämlich des transſcendentalen Ideals — drehe ſich darum, entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit deſſelben zu finden. „Kann man, fährt er fort, das eine, ſo muß man auch das andere können; denn als ſchlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus ſeinem Begriffe nothwendig iſt“[1]. — Was nun das Letzte betrifft, ſo leugne ich, daß irgend ein Weſen aus ſeinem Begriff als ein nothwendiges eingeſehen werde; denn ſoll dieſes Weſen Gott ſeyn, ſo iſt aus deſſen Begriff einzuſehen, nicht daß er nothwendig exiſtirt, ſondern daß er nur das nothwendig Exiſtirende ſeyn kann, alſo, daß er nothwendig das nothwendig Exiſtirende iſt, nämlich, wenn er exiſtirt, aber es folgt nicht, daß er exiſtirt. Iſt aber von dem einfach-nothwendig Exiſtirenden die Rede, ſo kann man wieder nicht ſagen, daß die Exiſtenz aus ſeinem Begriffe folgt, denn ſein Begriff iſt eben das bloß Exiſtirende zu ſeyn; das Exiſtiren iſt hier nicht die Folge des Begriffs oder des Weſens, ſondern das Exiſtirende iſt hier ſelbſt der Begriff und ſelbſt das Weſen.

Was aber das andere Glied des Kantiſchen Entweder — Oder betrifft (das erſte war, daß zu dem Begriff irgend eines Weſens die nothwendige Exiſtenz geſucht werde [dieſes iſt im ontologiſchen Argument geſchehen], das zweite, daß umgekehrt zu der abſoluten Nothwendigkeit der Begriff geſucht werde) — was alſo dieſes zweite Glied betrifft, ſo wäre dieß eigentlich Sache der poſitiven Philoſophie, die nämlich vom nothwendig Exiſtirenden (als noch begriffsloſen Prius) zum Begriffe, zum Weſen (zu Gott) als Poſterius zu gelangen ſucht. Dieß iſt, wie man ſieht, gerade der umgekehrte Weg von dem des ontologiſchen Arguments; aber um ihn einſchlagen zu können, muß man ſich erſt zum Begriff des bloß, des einfach Seyenden entſchloſſen und die falſche Abhängigkeit, in welcher dieſer Begriff in der ehemaligen Metaphyſik von der Idee Gottes gehalten wurde — dieſe muß man ganz aufgehoben haben. Denn das nothwendig Exiſtirende iſt nicht das nothwendig Exiſtirende, weil es Gott iſt; denn da wäre es eben nicht das nothwendig, das grundlos Exiſtirende, weil im Begriff Gottes ein Grund der nothwendigen Exiſtenz gefunden wäre. Das nothwendig Exiſtirende iſt eben das nicht in Folge eines vorausgehenden Begriffs, ſondern das von ſelbſt, wie man es ehemals ausdrückte, *a se*, d. h. sponte, ultro, ohne vorausgehenden Grund, Exiſtirende. Hier liegt alſo der Knoten der ehemaligen Metaphyſik, der nur dadurch aufzulöſen iſt, daß beide Begriffe getrennt gehalten werden. Dieſe Auflöſung lag Kant um ſo näher, als er einerſeits das Unabweisliche des nothwendig Exiſtirenden als unmittelbaren Vernunftbegriff anerkannt, von der andern Seite den Begriff des höchſten Weſens als den letzten, bleibenden Vernunftinhalt erkannt hat. Auf dieſe Weiſe hat Kant den abſolut immanenten Begriff, den des höchſten Weſens (denn alles andere iſt nur relativ immanent, inwiefern es in das Seyn übergehen kann) und den abſolut transſcendenten Begriff (den des nothwendig Exiſtirenden) nur als unverbunden nebeneinander, beide als Vernunftbegriffe, ohne daß er dieß Nebeneinanderſeyn erklären kann. Hier iſt in Kants Kritik wirklich eine Lücke. Aber beide Begriffe müſſen wohl aneinander grenzen, da der erſte (der des höchſten Weſens) das Ende der negativen Philoſophie, der andere (der des nothwendig Exiſtirenden) der Anfang der poſitiven Philoſophie iſt. Beide Begriffe ſind demnach allerdings auch in jener wie in dieſer verbunden, aber in jeder auf eine andere Weiſe; in der negativen ſo, daß man ſagt: das höchſte Weſen, wenn es exiſtirt, kann nur a priori das Seyende ſeyn, alſo es muß das nothwendig Exiſtirende, es muß das ſeinem Begriff, alſo allem Begriff voraus ſeyende ſeyn. Dieß iſt die einzige Wahrheit, die vom ontologiſchen

---

[1] a. a. O., S. 470.

ndig =
ndlos

Argument übrig bleibt. In der poſitiven Philoſophie werden ſie auf *dieſe* Weiſe verbunden, daß man ſagt: das nothwendig Exiſtirende (nämlich das einfach-nothwendig Exiſtirende) *iſt* — nicht nothwendig, aber *faktiſch* das nothwendig nothwendig-exiſtirende Weſen oder Gott; und dieß wird a posteriori auf die ſchon angezeigte Art bewieſen, indem man nämlich ſagt: wenn das nothwendig Exiſtirende *Gott* iſt, ſo wird dieſe und jene Folge — wir wollen ſagen, ſo wird a, b, c u. ſ. w. *möglich*; nun exiſtirt aber unſerer Erfahrung zufolge a, b, c u. ſ. w. wirklich, alſo — der nothwendige Schluß — iſt das nothwendig Exiſtirende *wirklich* Gott.

Ich habe ſo eben das bloß, ohne vorgängige Potenz, Seyende den abſolut transſcendenten Begriff genannt. Seit Kant iſt ſo viel von immanenter Erkenntniß, immanentem Wiſſen und Denken im günſtigen Sinne, von transſcendentem dagegen in ungünſtigem die Rede geweſen, daß man das letzte nicht ohne eine Art von Apprehenſion oder Furcht nennen kann. Aber dieſe Furcht iſt nur wohl angebracht auf dem Standpunkte der vormaligen Metaphyſik, den wir aufgehoben haben. Ueberlegen *Sie* Folgendes. Alles Transſcendente iſt eigentlich ein Relatives, es *iſt* nur in Bezug auf etwas, das transſcendirt wird. Wenn ich von der *Idee* des höchſten Weſens auf deſſen *Exiſtenz* ſchließe, ſo iſt dieß ein Transſcendiren, ich habe die Idee zuerſt geſetzt, und will nun von ihr in die Exiſtenz hinübergelangen; hier iſt alſo eine Transſcendenz. Wenn ich aber von dem allem Begriff Zuvorkommenden *ausgehe*, ſo habe ich hier nichts überſchritten, und vielmehr, wenn man dieſes Seyn das transſcendente nennt, und ich gehe in ihm fort zum Begriff, ſo habe ich das Transſcendente überſchritten und bin ſo wieder immanent geworden. Die Transſcendenz der alten Metaphyſik war eine bloß relative, d. h. zaghafte, halbe, wobei man mit Einem Fuße doch im Begriffe ſtehen bleiben wollte. Die Transſcendenz der poſitiven Philoſophie iſt eine abſolute, und eben darum *keine* in dem Sinne, in welchem ſie Kant verbietet. Habe ich mich erſt immanent gemacht, d. h. in das reine Denken eingeſchloſſen, dann iſt eine Transſcendenz wenigſtens möglich; fange ich aber vom Transſcendenten an (wie die poſitive Philoſophie), ſo iſt ja nichts, das ich überſchritten hätte. Kant verbietet der Metaphyſik die Transſcendenz, aber er verbietet ſie nur der dogmatiſirenden Vernunft, d. h. der Vernunft, die von ſich aus durch Schlüſſe zur Exiſtenz gelangen will, er verbietet aber nicht (denn daran hat er nicht gedacht, dieſe Möglichkeit hat ſich ihm gar nicht dargeſtellt), umgekehrt vom bloß, alſo unendlich Exiſtirenden zum Begriff des höchſten Weſens als posterius zu gelangen. Indeß allerdings kann, wie wir früher ſagten, die Vernunft jenes bloß Seyende (ἁπλῶς Ὄν) abſolut außer ſich ſetzen, gerade nur, weil in ihm nichts von einem Begriffe, weil es das allem Begriff Entgegengeſetzte iſt; aber ſie ſetzt es doch nur in der Abſicht, das, was außer und über der Vernunft iſt, wieder zum Inhalte der Vernunft zu machen; dieß wird es eben, indem es a posteriori Gott iſt (als Gott erkannt wird). Sie ſetzt das begriffloſe Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, ſie ſetzt das Transſcendente, um es in das abſolut Immanente zu verwandeln, und um dieſes abſolut Immanente zugleich als ein Exiſtirendes zu haben, was nur auf dieſem Wege möglich iſt, denn das abſolut Immanente hat ſie ja auch ſchon in der negativen Philoſophie, aber nicht als ein Exiſtirendes.

Die reine oder unendliche Potenz (der Anfang der negativen Philoſophie) iſt der mit dem Denken identiſche Inhalt, und kann daher, weil er dem Denken nicht zugeht (denn er iſt identiſch mit ihm), nur aus dem Denken herausgehen. Dagegen das bloß Seyende iſt der mit dem Denken nicht identiſche, ja es zunächſt ausſchließende Inhalt, aber eben darum kann und muß er zuerſt dem Denken zugeführt werden — weil er urſprünglich außer dem Denken iſt. Gott iſt nicht, wie viele ſich vorſtellen, das Transſcendente, er iſt das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transſcendente. Darin, daß dieß überſehen worden, liegt der große Mißverſtand unſerer Zeit. Wie ich ſchon geſagt, das a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt in Gott zu ſeinem Begriffe. Das unendlich Exiſtirende, das die Vernunft nicht in ſich bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten.

Wir haben bis jetzt die negative Philoſophie vorzugsweiſe die

Vernunftwiſſenſchaft genannt. Dieß kann auf die poſitive den Schein werfen, als wäre ſie eine der Vernunft entgegengeſetzte Wiſſenſchaft. Aber das wahre Verhältniß iſt dieß: in der erſten geht die Vernunft von ihrem unmittelbaren, aber zufälligen Inhalt aus, von dem als einem zufälligen ſie ſich ſtufenweiſe befreit, um in einem nothwendigen Fortgange zu ihrem bleibenden Inhalte zu gelangen. Aber ſie gelangt zu dieſem, ohne ihn zugleich als einen wirklichen erreicht zu haben; er bleibt in der bloßen Idee ſtehen[1]. Die poſitive Philoſophie geht von dem aus, was ſchlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft ſich dieſem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten. Es wurde ſchon früher geſagt, die Vernunftwiſſenſchaft könne ihre letzte Idee, welche eben der in der Vernunft ſtehen bleibende Inhalt der Vernunft iſt, nicht wie alles andere ihr Gewordene in der Erfahrung nachweiſen, und doch hat gerade dieſer Begriff das Beſondere, derjenige zu ſeyn, der gegen die wirkliche Exiſtenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig läßt, wie es in Bezug auf alles Vorhergegangene dem philoſophirenden Subjekt gleichgültig war, ob es exiſtire. Hier heißt es: Tua res agitur. Eben darum muß nun die Vernunft, welche dieſe ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweiſen kann, zu dem Seyn ſich wenden, das ſelbſt außer und über der Erfahrung iſt, zu dem Seyn, das zu ihr als dem reinen Erkenntnißvermögen ebenſo ſich verhält, wie das in der Erfahrung vorkommende Seyn ſich zu dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen verhält.

Die Vernunft kann aus ſich kein aktuales, wirkliches Seyn auch nur in der Sinnenwelt, ſie kann keine gegenwärtige Exiſtenz, z. B. die Exiſtenz dieſer Pflanze oder dieſes Steins, einſehen oder beweiſen. Will ſie (die Vernunft) ein wirkliches Seyn, will ſie irgend ein von ſich aus, im Begriff, demnach als bloß Mögliches, gefundenes Objekt als ein wirkliches, ſo muß ſie ſich der Autorität der Sinne unterwerfen; denn das Zeugniß der Sinne iſt nichts anderes als eine Autorität, weil wir dadurch erkennen, was aus der bloßen Natur der Dinge, alſo aus der Vernunft nicht einzuſehen iſt, die gegenwärtige Exiſtenz, die hier ſeyende Pflanze. Will man nun jede Unterwerfung unter eine

---

[1] wenn gleich in ſeiner Idee; Einl. in die Phil. der Mythol., S. 562. D. H.

Autorität Glauben nennen, ſo iſt es ein richtiges Wort: durch den Glauben (nämlich auf bloße Autorität unſerer Sinne, nicht durch Vernunft) wiſſen wir, daß Dinge außer uns ſind. Das Wort ſchreibt ſich meines Wiſſens von J. G. Hamann her, es hat aber, wie geſagt, nur Sinn, inwiefern jede Unterwerfung unter eine Autorität Glauben genannt werden kann. — Auch ein anderes Wort des Thomas von Aquino unterſcheidet ſehr beſtimmt, was ſich aus der bloßen Natur der Dinge und was ſich nicht auf ſolche Weiſe erkennen läßt. Zu dem Letzteren rechnet er freilich nur ea quae divina auctoritate traduntur. Dieſe allerdings ſind auch „supra naturam", d. h. ſie ſind mehr, als ſich mit der bloßen Natur der Dinge, zufolge bloßer Begriffsnothwendigkeit, einſehen läßt. Aber viel allgemeiner iſt zu ſagen: alles, was auf Exiſtenz ſich bezieht, iſt mehr, als ſich aus der bloßen Natur und alſo auch mit reiner Vernunft einſehen läßt. Ich kann mit reiner Vernunft, wie geſagt, nicht einmal die Exiſtenz irgend einer Pflanze einſehen, die, wenn ſie eine wirkliche iſt, nothwendig in einem beſtimmten Orte des Raums und in einem beſtimmten Punkte der Zeit iſt. Die Vernunft kann unter gegebenen Bedingungen wohl die Natur dieſer Pflanze aus ſich erkennen, aber nie ihr wirkliches, gegenwärtiges Daſeyn.

Man kann dieſen Gegenſatz auch auf die Unterſcheidung zurückführen, die ſchon längere Zeit zwiſchen Denken und Vorſtellen gemacht worden. Dieſe Unterſcheidung ſchreibt ſich urſprünglich von Reinhold her, nach mehreren anderen hat ſie auch Hegel aufgenommen, um unter anderem zu ſagen: die Religion, und die Offenbarung insbeſondere, enthalte das Wahre nur in der Weiſe der Vorſtellung, d. h. nicht auch in der Form der Wahrheit, denn ſo ſey ſie nur im Denken. Auf dieſe Weiſe gehört ſelbſt der Begriff Gott bloß der Vorſtellung an; denn im reinen Denken iſt Gott nur Ende, Reſultat; Gott aber, was man wirklich Gott nennt (und ich glaube, daß auch der Philoſoph ſich in ſeinem Sprachgebrauch nach dem allgemeinen zu richten hat), iſt nur der, welcher Urheber ſeyn, der etwas anfangen kann, der alſo vor allem exiſtirt, der nicht bloße Vernunft-Idee iſt. Ein nicht exiſtirender Gott könnte auch nicht Gott genannt werden: da nun aber die Exiſtenz im bloßen Denken nie eingeſehen werden kann, ſo gehört auch der Gott, der es wirklich iſt, nach Hegel der bloßen Vorſtellung an. Aber Hegel ſelbſt konnte dieſer Einſchränkung auf das reine Denken, dieſer Ausſchließung alles deſſen, was der Vorſtellung angehört, in ſeiner Philoſophie nichts weniger als treu bleiben; er ſelbſt iſt im reinen Denken nur, ſolange er in der Logik verſirt, aber deren Inhalt ſind bloße Abſtraktionen, nichts Reales, wo er dagegen zur Wirklichkeit, zur wirklichen Natur übergeht (und Naturphiloſophie gilt ihm doch auch als ein Theil der Philoſophie, und zwar als ein weſentlicher), iſt er genöthigt zu Erklärungen zu greifen, die ſeiner eignen Anſicht gemäß nur der Weiſe der Vorſtellung angehören können, ſo daß man wahrlich nicht einſieht, mit welchem Recht er Religion insbeſondere beſtimmt als *die* Form, welche die Wahrheit nur in der Weiſe der Vorſtellung enthalte. Von einem Entſchluß, einer Handlung oder gar einer That weiß das reine Denken nichts, in welchem alles mit Nothwendigkeit ſich entwickelt. Auch dieſer Gegenſatz zwiſchen Vorſtellung und Denken iſt, wie ſo manches andere, bei Hegel nicht zur Klarheit gelangt.

Von Vorſtellung wird urſprünglich nur in Bezug auf Gegenſtände der *ſinnlichen* Wahrnehmung geſprochen. Wir ſtellen uns in Folge eines erhaltenen Eindrucks einen Gegenſtand im Raume vor; der nächſte Inhalt dieſer Vorſtellung iſt nur die *Exiſtenz* von etwas überhaupt; *was* es iſt, das wir vorſtellen, das quid, iſt erſt das Zweite; das quod iſt alſo in der Vorſtellung, die davon ſogar vielleicht den Namen hat, *vor* dem quid. Vorſtellen und Denken verhalten ſich demnach wie Exiſtenz und Weſen; der Inhalt der reinen Vorſtellung iſt das Seyn, der Inhalt des reinen Denkens das Weſen, aber dabei leuchtet ſofort ein, daß beide in dieſer Abſtraktion und gegenſeitigen Ausſchließung nicht beſtehen können, und das eine unmittelbar zu dem andern fortgeht. Das allem Denken zuvorkommende Seyn iſt inſofern eben das abſolut Vorgeſtellte. Aber gegen dieſes nun, gegen das reine *Daß* erhebt ſich unmittelbar das Denken, und fragt nach dem *Was* oder nach dem *Begriff*. Dieß iſt denn auch der Gang der poſitiven Philoſophie, mit deren Anfang wir uns zuletzt wieder beſchäftigt haben.

Dieſer Begriff nun, der Begriff jenes abſolut Vorgeſtellten, iſt der, das allgemeine Weſen, die potentia universalis zu ſeyn. Derſelbe, der vor aller Potenz iſt, in dem nichts Allgemeines, und der daher nur abſolutes Einzelweſen ſeyn kann, eben dieſer iſt der Inbegriff aller Principe, das alles Seyn Begreifende. Er iſt's heißt: er iſt dieſem, das nicht ſeyend (μὴ ὄν), bloße Allmöglichkeit iſt, Urſache des Seyns (αἰτία τοῦ εἶναι) eben dadurch, daß Er es iſt. In dieſem das Seyende-ſeyn (ſo — das Seyende — nannten wir früher den Inbegriff aller Principe) in dieſem das Seyende-ſeyn iſt ſeine ewige Gottheit[1], es iſt das, wodurch er ſich erkennbar macht. Denn für ſich iſt das Eine unerkannt, es hat keinen Begriff, durch den es zu bezeichnen wäre, ſondern nur einen Namen — daher die Wichtigkeit, die auf den Namen gelegt wird — im Namen iſt Er ſelbſt, der Einzige, der ſeines Gleichen nicht hat. Erkannt iſt das Eine dadurch oder darin, daß es das allgemeine Weſen iſt, das πᾶν, das Seyende dem Inhalt nach (nicht das effectiv-Seyende). Damit iſt es erkannt und unterſchieden von andern Einzelweſen als das Einzelweſen, das alles iſt.

Dieſen Begriff zur Anſchauung zu bringen, iſt die Aufgabe der über ihren Anfang gewiſſen poſitiven Philoſophie. Es iſt dieſer Begriff = dem Begriff des allvermögenden, des abſoluten Geiſtes: — denn was ein Inbegriff von Principen des Seyns, kann nur Geiſt ſeyn, was der Inbegriff aller Principe, nur der abſolute Geiſt.

Es wurde ſchon früher bemerkt, daß die Philoſophie der Offenbarung, zu der wir nun übergehen, nichts anderes als eine Anwendung der poſitiven Philoſophie ſelbſt ſey. Nach ihrem allgemein-philoſophiſchen Inhalt fällt daher jene mit dieſer zuſammen.

Der erſte Theil der Philoſophie der Offenbarung geht bis zu dem Punkt, wo mit der Begreiflichkeit des Inhalts der Offenbarung zugleich die Möglichkeit einer Philoſophie der Offenbarung gegeben iſt. Der zweite Theil beſchäftigt ſich damit, dieſen Inhalt begreiflich zu machen.

---

[1] ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ θειότης.

Zweites Buch.

Der
Philoſophie der Offenbarung
erſter Theil.

Neunte Vorleſung.

Meine Herren! Ich beginne jetzt einen Vortrag, den ich gewiſſermaßen als das Ziel aller meiner bisherigen Vorträge betrachten kann, der die Frucht enthält, die durch die früheren Entwicklungen vorbereitet worden, denen viele von Ihnen mit ſo vieler Ausdauer und Liebe gefolgt ſind. Alle meine bisherigen Vorträge ſtanden in einem innigen Zuſammenhang und waren auf die ſucceſſive Entwicklung eines letzten Syſtems berechnet, das nicht bloß einen augenblicklichen, oder einen mehr formellen als reellen Wiſſenstrieb befriedigen ſollte, eines Syſtems, das ſtark genug wäre einſt auch die Probe des Lebens zu beſtehen, das nicht Gefahr laufe, gegenüber von den großen Gegenſtänden der Wirklichkeit allmählich zu erblaſſen, zuletzt in leeren Dunſt ſich zu verflüchtigen, das vielmehr erſt mit der fortſchreitenden Lebenserfahrung und der tiefer eindringenden Erkenntniß der Wirklichkeit ſelbſt an Kraft und Stärke gewinnen ſollte.

Wenn, wie manche behaupten, die Philoſophie für die gegenwärtige Zeit in Deutſchland einen großen Theil des Intereſſes, das ſie früher einflößte, faſt verloren hätte, wenn viele ſogar ſich unwillig von ihr wegwendeten, als von einer Wiſſenſchaft, die den großen Forderungen des Lebens durchaus nicht gewachſen ſey, und nur mit vergeblichen Hoffnungen täuſche, ſo könnte man dieß ſo unbegreiflich oder ungerecht eben nicht finden, da die Philoſophie bis jetzt noch nie zu einem wahren Ende gekommen iſt, zu einer Ueberzeugung, bei der man unter allen

Verhältniſſen des (ſpäteren) Lebens ſtehen bleiben könnte. Die Theilnahme an der Philoſophie iſt aber noch immer eine ſehr allgemeine, wenn ſie auch bei vielen mehr auf Aeußerlichkeiten ihrer vergangenen und gegenwärtigen Geſchichte ſich bezieht, als auf das wahrhaft Innere derſelben, und mehr Neugierde als eigentliche Wißbegierde zum Grunde hat.

Es iſt nur meiner entſchiedenen Ueberzeugung gemäß, wenn ich ausſpreche, daß keine Philoſophie bis jetzt an die Sache ſelbſt gekommen, d. h. wirkliche Wiſſenſchaft geworden, ſondern ſtets nur in den Präliminarien zu derſelben ſtecken geblieben iſt. Beſonders gleicht die deutſche Philoſophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird.

Ein neuerer Franzoſe ſagt ſehr richtig: die Philoſophie war bisher eine bloße Tangente des menſchlichen Lebens, ſie berührte es, aber ſie lief bloß neben demſelben her. Es iſt jetzt an den Deutſchen zu zeigen, daß die ächte Philoſophie mehr vermag, als das Leben bloß berühren. Sie muß tief in daſſelbe eindringen, ſie muß der Mittelpunkt werden, um den ſich alle Kräfte bewegen.

In keiner Zeit vielleicht gab es ſo viele mit der Welt gänzlich zerfallene Menſchen als in der gegenwärtigen. Die Urſache davon liegt hauptſächlich in der Meinung, die wahre Bildung beſtehe darin, gleichſam in einer ganz allgemeinen und abſtrakten Welt zu leben, indeß der Zuſtand, in welchem nicht bloß alles Natürliche, ſondern auch alles Menſchliche ſich befindet, vielmehr ein höchſt-, ja ein unendlich bedingter iſt. Während unſere Zeit auf der einen Seite ſich von allem Poſitiven, Bedingten, Gegebenen abwendet, gleichſam als wäre es möglich, die Welt ganz von vorn anzufangen und neu hervorzubringen, iſt nicht zu leugnen, daß ſie von der andern Seite eine ſehr lebhafte Richtung auf die Wirklichkeit zeigt, wie aus dem Beſtreben erhellt, eben jene allgemeinen und abſtrakten Vorſtellungen womöglich der Wirklichkeit aufzubringen. Die meiſten befinden ſich hiebei in einem bedauernswerthen Irrthum. Unſere Zeit leidet an großen Uebeln, aber die wahren Heilmittel für dieſelben liegen nicht in jenen abſtrakten, alles Concrete aufhebenden Begriffen, ſondern gerade nur in der Wiederbelebung des

Ueberlieferten, das nur darum ein Hemmendes geworden iſt, weil es von allen Seiten nicht mehr verſtanden wird. In einer ſolchen Zeit übrigens könnte freilich eine Philoſophie nicht wirken, die ſelbſt nie bei der Wirklichkeit ankäme. Um als ein nothwendiges Element der Bildung ihrem Zeitalter nicht zu fehlen, muß ſie ſelbſt in die Wirklichkeit eindringen, ſich gleichſam in die Mitte derſelben pflanzen, nicht um ſie zu zerſtören, ſondern um die Kraft und Stärke, welche der wahren Wirklichkeit inwohnt, für ſich ſelbſt zu benutzen.

Das menſchliche Leben bewegt ſich aber im Großen und Ganzen nur um die zwei Pole — um den Staat und um die Religion. *Voltaire* ſchon hat ſehr richtig geſagt: Derjenige iſt nur ein Feiger, der dieſe zwei Pole des Lebens nicht ins Auge zu faſſen wagt. Es gibt aber eine Art, dieſe großen Gegenſtände ſcheinbar philoſophiſch anzufaſſen, die nachtheiliger iſt, als ſie gänzlich ignoriren, wenn man ſich nämlich vorſtellt, es komme darauf an, einen Staat oder eine Religion *zu machen*, anſtatt beide in ihrer hiſtoriſchen Wirklichkeit zu begreifen. Geſetzt es wäre möglich, wie eine franzöſiſche Sekte ſich vorſtellt, eine Religion zu machen, ſo müßte dieſe doch eine andere zur Vorausſetzung haben. Wir können einmal aus der Zeit, in die wir geſetzt ſind, nicht heraus. Jene beiden Mächte — der Staat und die Religion — ſtehen zugleich in einer ſo innigen Verbindung, daß keine ohne die andere ihre wahre Wirkung haben kann. Der Staat iſt nur das Exoteriſche, das ohne ein Eſoteriſches nicht beſtehen kann. Dieſes Eſoteriſche iſt die begriffene und verſtandene Religion. In ihr ſoll der Staatsbürger diejenige Weihe finden, welche in dem freieſten Staate der Geſchichte, dem atheniſchen, der Bürger in den eleuſiniſchen Geheimniſſen fand. Denn wie in dieſen eine Zukunft gezeigt wurde, die nie in die Gegenwart treten durfte, ſo wird in den chriſtlichen Myſterien ein anderes Reich gezeigt, das alle Unebenheiten und Ungleichheiten des gegenwärtigen Zuſtandes ausgleicht, ohne doch je in dieſen ſelbſt eintreten zu können, weil es das Reich iſt, das ewig währt, und daher in der Zeit keine Stätte hat.

Wiſſen denn die, welche die Religion für nichts achten, ja für ein

Hinderniß ihrer weltverbeſſernden Abſichten anſehen, wiſſen ſie, welche Folge das begriffene und verſtandene Chriſtenthum haben wird? Es wird zum zweitenmal die Welt befreien und allen gerechten und göttlich gültigen Anſprüchen eine ganz andere, unwiderſtehliche Kraft gewähren, als die bloßen Poſtulate der Vernunft. Manche ahnden auch etwas der Art, ſie fühlen, daß das Alte vergangen iſt, und daß das Vergangene, ſo wie es vergangen iſt, nicht wieder aufſtehen kann. Sie verlangen nach etwas wie das Chriſtenthum, aber nach einem zweiten, neuen, das an die Stelle des, wie ſie ſagen, gealterten treten ſoll. Aber — ſo möchte man dieſe Verkünder der Zukunft erſt fragen, habt ihr das Chriſtenthum ſchon erkannt, was man wirklich erkennen nennt, und habt ihr es vorerſt nur verſtanden? Offenbar iſt es euch bis jetzt eine bloß äußerliche Macht geblieben, die ganz anders wirken muß, wenn ſie auch innerlich geworden, verſtanden und begriffen iſt; und könnte jenes unbekannte Etwas, das ihr erwartet, nicht eben das unbekannte Chriſtenthum ſelbſt ſeyn? Was iſt euch dieſes jetzt? Es iſt euch nur etwas neben anderem, und ſo nothwendig zugleich ein Unverſtandenes. Denn das — nur etwas neben anderem — kann es nicht ſeyn; es iſt in ſeiner Natur, mehr zu ſeyn, als was nur ſo neben anderem hergeht und beſteht. So — ich ſage es ohne Scheu — bloß als etwas neben anderem beengt es nur. Denn anderes, z. B. die Philoſophie, hat eine zu große Macht und Ausdehnung erhalten, als daß das Chriſtenthum noch neben ihr ſeyn, oder ſie das Chriſtenthum neben ſich dulden könnte: alſo muß es nicht mehr neben ihr ſeyn wollen, es muß ſich ſelbſt mit ihr durchdringen; es muß uns alles ſeyn, alſo es muß z. B. auch die Welt erklären, und dieß nicht der Philoſophie allein überlaſſen; es muß in dieſem inneren Sinn ein allgemeines werden, anſtatt bloß zu ſtreben, im äußeren Sinn ein ſolches zu ſeyn. — Damit iſt denn zugleich erklärt, wie ein Vortrag über Philoſophie der Offenbarung zugleich von allgemeinem Belang iſt, woran man freilich auch ſonſt nicht zweifeln ſollte, da z. B. der Streit über Bedeutung, Werth und Geltung einer poſitiven Religion über alle Stände ſich verbreitet, bereits in alle Verhältniſſe eingedrungen iſt, ſo daß niemand mehr hoffen kann, an Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen, Einfluß auf das Volksleben auszuüben, ja auch nur mit ſeinem Volke wahrhaft zu leben, der nicht darüber zu einer Einſicht gekommen iſt, wie ſie heutzutage gefordert wird, d. h. einer auf den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge gegründeten, demnach philoſophiſchen Einſicht.

Ich habe nun aber nicht bloß Philoſophie der Offenbarung angekündigt, ſondern zugleich, daß dieſe aus der Philoſophie der Mythologie hervorgehe, auf ſie folge, von dieſer begründet ſey. Ich gebe die gegenwärtigen Vorleſungen als eine natürliche, nothwendige Folge meiner früheren. Was können nun aber Offenbarung und Mythologie miteinander gemein haben? Die Religion der Mythologie iſt Polytheismus, alſo die falſche Religion, die geoffenbarte Religion iſt Monotheismus, und ſoweit wenigſtens die wahre Religion, inwiefern wir nämlich alle darin übereinſtimmen, daß nur Monotheismus die wahre Religion ſey. Was kann nun die wahre mit der falſchen Religion, Licht mit Finſterniß gemein haben? Inwiefern läßt ſich alſo annehmen, daß eine Philoſophie der Offenbarung durch eine Philoſophie der Mythologie begründet werden könne? Heißt dieß nicht annehmen, die wahre Religion ſelbſt ſey durch die falſche begründet?

Ich bemerke vor allem: daß die falſche Religion, wenn ſie dieß wirklich iſt, eben darum nicht = abſoluter Irreligion = gänzlichem Mangel an Religion, alſo auf gewiſſe Weiſe doch auch Religion iſt, wie der Polytheismus auf gewiſſe Weiſe doch auch Theismus. Denn überall beſteht der Irrthum nicht in einem gänzlichen Mangel an Wahrheit; etwas, das aller Wahrheit gänzlich ermangelte, würde auch nicht einmal den Namen des Irrthums verdienen. Der Irrthum iſt nur die verkehrte, die entſtellte Wahrheit ſelbſt, und ſo iſt die falſche Religion nur die entſtellte und verkehrte wahre, alſo z. B. das Heidenthum nicht ein abſoluter Gegenſatz des Chriſtenthums, ſondern nur das verkehrte, das entſtellte Chriſtenthum. Dieß geht ſo weit, daß viele die Vorſtellungen des Heidenthums oder der mythologiſchen Religionen ganz einfach erklären zu können glaubten aus Entſtellungen oder unvollkommenen

Ueberlieferungen geoffenbarter Wahrheiten, alſo im Grunde des Chriſtenthums. Denn das Chriſtenthum iſt vor Chriſtus in der Welt, ja ſo alt als die Welt. Es folgt aus dieſem Verhältniß, daß die eigentlichen Principien oder die Faktoren der wahren und der falſchen Religion eigentlich nicht verſchieden ſind. Nur die Stellung dieſer Faktoren iſt eine andere in der wahren, eine andere in der falſchen.

Es iſt nun aber ſogar nicht ſchwer einzuſehen, wie allerdings in einem gewiſſen Sinn das Falſche die Vorausſetzung des Wahren ſeyn könne. In jeder Bewegung, die ein gewiſſes, ſich vorgeſetztes Ziel erreichen will, iſt dieſes Ziel das eigentlich Gewollte, demnach der eigentliche Sinn, d. h. die Wahrheit dieſer Bewegung. Alle Momente der Bewegung alſo, die der Erreichung dieſes Ziels vorausgehen, verhalten ſich eben darum als bloße Mittel zum Zweck; als ſolche ſind ſie das bloß Scheinbare, nicht das Wahre, und inwiefern ſie gleichwohl für den Zweck oder das Wahre genommen werden können, ſind ſie die Urſache einer möglichen Täuſchung, eines möglichen Irrthums. In einer ſolchen Bewegung alſo, können wir ſagen, iſt das, was nicht das Wahre iſt, Vorausgehendes, und alſo — Vorausſetzung des Wahren. Die ganze Natur iſt eine ſolche Bewegung. Das Ziel der ganzen Natur iſt nicht die Natur, ſondern was über der Natur iſt, der Menſch als Geiſt betrachtet, ſeinem geiſtigen Weſen nach. Inſofern iſt der Menſch die Wahrheit der ganzen Natur. Die Wahrheit der Natur beſteht in dem vollkommenen Einklang eben der Principien, die außer dem Menſchen in Widerſtreit und gegenſeitiger Spannung erſcheinen und nur im Menſchen ihre Einheit gefunden haben. Die unorganiſche Natur, in welcher ein fortwährender Streit der Elemente iſt, iſt die Vorausſetzung der organiſchen, die organiſche Natur die Vorausſetzung der menſchlichen. Hier iſt alſo das, was nicht das Wahre iſt, vor dem Wahren, ja die Stufe, die Staffel, über welche die Natur zu dem Wahren fortſchreitet. Die Faktoren der unorganiſchen und der organiſchen Natur ſind dieſelben, nur ihre Stellung iſt eine verſchiedene. Was in der organiſchen Natur das Dominirende iſt, iſt in der unorganiſchen das Unterdrückte, und umgekehrt, was in dieſer oben, iſt in jener unten: unorganiſche Natur alſo die verkehrte, umgekehrte organiſche. Demnach iſt hier die verkehrte Stellung das Vorausgehende, die rechte Stellung das Folgende.

In Anſehung der menſchlichen Erkenntniß iſt aber noch ein beſonderer Unterſchied zwiſchen der unmittelbaren und inſofern nicht auf die Probe geſetzten und zwiſchen der durch Ueberwindung des Irrthums geſteigerten Wahrheit, welche alſo die Gefahr ihres Gegentheils ſchon beſtanden hat. Der Menſch im Paradies war unſtreitig in der Wahrheit, aber dieſe Wahrheit war eine nicht ſelbſt erworbene, alſo auch eine nicht geprüfte, und in der Verſuchung beſtandene Wahrheit. Darum mußte die Verſuchung kommen, und der Menſch konnte derſelben erliegen, und auf dieſe Art aus der Wahrheit fallen, nicht um ſie auf ewig zu verlieren, ſondern um ſie einſt nach vollendetem Irrweg als beſtätigte, durch Erfahrung befeſtigte und nun nicht wieder verlierbare wieder zu gewinnen. Auf dieſe Art iſt alſo der Irrthum in der That Vorausſetzung der Wahrheit — zwar nicht der Wahrheit an ſich oder der abſoluten Wahrheit, aber doch der als ſolcher erkannten, als ſolcher befeſtigten Wahrheit. Die Wahrheit, welche die Menſchheit der Offenbarung verdankt, iſt aber nach der Verſicherung der Offenbarung ſelbſt nicht eine unmittelbar gegebene, d. h. eine ſolche, der kein Irrthum vorausgegangen, ſondern ſie iſt eine geſteigerte, die einen Irrthum überwunden hat, und inſofern zugleich eine beſtimmtere und entſchiedenere iſt, über die mehr Freude iſt im menſchlichen Bewußtſeyn als über die unmittelbare und urſprüngliche; wie Chriſtus ſagt, daß mehr Freude iſt im Himmel über Einen Sünder, der Buße thut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Inwiefern nun die Erkenntniß, welche das Reſultat der Offenbarung iſt, eine ſolche geſteigerte oder vermittelte Erkenntniß iſt, inſofern hat ſie wirklich den Irrthum — und zwar nicht den Irrthum des Einzelnen, ſondern den großen Irrthum des Menſchengeſchlechts — das Heidenthum zu ihrer Vorausſetzung. Es hat daher ſchlechterdings nichts Anſtößiges, wenn man behauptet, daß eine Philoſophie der Mythologie die wahre Begründung einer Philoſophie der Offenbarung ſey.

Zu dieſer allgemeinen Auseinanderſetzung will ich noch den entſcheidenden Grund hinzufügen, daß das Chriſtenthum ſelbſt das Heidenthum als ſeine Vorausſetzung erklärt. Denn es erklärt als die Hauptwirkung Chriſti eben die Erlöſung von der Macht der Finſterniß, d. h. von der *blinden* Macht, welcher die Menſchheit im Heidenthum unterworfen geweſen ſey. In dieſer Vorausſetzung, daß das Heidenthum nicht eine menſchliche Erfindung oder eine Zufälligkeit war — in der Vorausſetzung einer blinden Gewalt zur Erklärung des Heidenthums und der mythologiſchen Vorſtellungen ſtimmt unſere Philoſophie der Mythologie ganz mit der Offenbarung überein. Die Hauptwohlthat des Chriſtenthums war Befreiung vom Heidenthum. Nun wird aber die Realität einer Wohlthat nach der Realität der Laſt beurtheilt, die ſie von uns hinwegnimmt. Die Realität einer Befreiung, Erlöſung ſteht in ganz gleichem Verhältniß mit der Realität der Macht oder Gewalt, von der ſie uns befreit oder erlöst. Es kann daher die Realität des Chriſtenthums nur in dem Maß erkannt werden, als zuvor die Realität des Heidenthums erkannt iſt. Auch in dieſer Hinſicht iſt alſo das Heidenthum oder die Mythologie eine Vorausſetzung der Offenbarung, und eine Philoſophie der Mythologie, welche eben in dem Erweis der Realität des Heidenthums beſteht (denn Philoſophie hat es nur mit Reellem zu thun, mit bloß menſchlichen zufälligen Erfindungen u. ſ. w. gibt ſie ſich nicht ab), Vorausſetzung einer Philoſophie der Offenbarung. — Ich erhärte dieſen Satz noch mit dem folgenden (dritten) Grund.

In dem Begriff der Offenbarung liegt jedenfalls die Vorſtellung von einem *beſonderen* Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott. Dieſes Verhältniß iſt nicht etwa ein ſolches, in welchem ſich der Menſch von *Natur* befände. Es wird ausdrücklich als ein *außerordentliches* erklärt. Es iſt eben darum auch nicht das *Ur*verhältniß des Menſchen zu Gott, und ebenſowenig wird es als ein *bleibendes*, unveränderliches gedacht. Ausdrücklich vielmehr wird der Zuſtand, in welchem das menſchliche Weſen als einer Offenbarung empfänglich gedacht wird, als ein *vorübergehender* dargeſtellt, wie daraus erhellt, daß alle Vertheidiger früherer Offenbarungen dieſe doch ſelbſt nur für eine gewiſſe Zeit behaupten (auch der engſte Offenbarungsgläubige gibt z. B. heutzutag keine Offenbarung mehr zu), und die Apoſtel der letzten und vollkommenſten Offenbarung kündigen ſelbſt eine Zeit höherer Erkenntniß an, wo die Weiſſagungen aufhören und die Geſichte aufhören und alle Erſcheinungen jenes außerordentlichen Zuſtandes, den man zum Behuf einer Offenbarung vorausſetzt, nicht mehr ſtattfinden ſollen.

Das Verhältniß, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn in der Offenbarung gedacht wird, iſt weder ein urſprüngliches, noch ein allgemeines, auf alle Menſchen ſich erſtreckendes, noch ein ewiges, bleibendes Verhältniß: dieſes Verhältniß kann alſo nur auf einem faktiſchen, empiriſchen, und daher auch nur zugezogenen Zuſtand des Bewußtſeyns beruhen. Um alſo eine Offenbarung zu begreifen, wird man vorerſt dieſen Zuſtand begreifen müſſen, der ein bloß zugezogener und eben darum auch ein bloß vorübergehender iſt. Dieſer beſondere Zuſtand des Bewußtſeyns, um zur Grundlage einer Theorie der Offenbarung zu dienen, müßte aber 1) unabhängig von der Offenbarung ſich nachweiſen laſſen, damit die Erklärung nicht im Cirkel ginge, und da dieſer Zuſtand als ein bloß faktiſcher auf jeden Fall nur geſchichtlich zu erweiſen, ſo müßte er 2) durch eine von der Offenbarung unabhängige Thatſache bewieſen werden. Dieſe von der Offenbarung unabhängige Thatſache iſt aber eben die Erſcheinung der Mythologie. Es wird nämlich in der Philoſophie der Mythologie gezeigt, daß auch die Entſtehung der Mythologie und der mythologiſchen Vorſtellungen nur aus einem außerordentlichen Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt erklärbar iſt, und es iſt ſodann leicht zu zeigen, daß dieſer außerordentliche Zuſtand auch die Bedingung enthält, unter welcher allein eine Offenbarung wirklich denkbar iſt, daß eben dieſer Zuſtand eine Offenbarung fordert und ſie möglich macht.

Ein vierter Geſichtspunkt, aus welchem ſich dieſes Verhältniß von Mythologie und Offenbarung anſehen läßt, iſt, daß die Offenbarung allgemein als etwas Uebernatürliches betrachtet wird. Das Uebernatürliche aber iſt nur ein relativer Begriff, es ſetzt ein Natürliches voraus, über das es herrſcht, oder das es überwindet: ohne dieß wäre es wenigſtens nicht das wirklich — das actu — Uebernatürliche. Das Uebernatürliche der geoffenbarten Religion ſetzt alſo eine natürliche Religion voraus. Wo ſollen wir aber dieſe nachweiſen? Es läßt ſich freilich von der Mythologie — oder genauer zu reden, von der Bewegung, dem Proceß, in dem ſich die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugen — es läßt ſich freilich von dieſem nicht überhaupt ſagen, daß er der Menſchheit natürlich ſey, denn wir haben ſo eben geſagt, die Mythologie ſetze einen außerordentlichen Zuſtand des Bewußtſeyns voraus. Aber doch unſtreitig verhält es ſich damit ſo: das Bewußtſeyn iſt in der Entſtehung der Mythologie allerdings aus ſeinem urſprünglichen Verhältniß zu Gott geſetzt, aber eben damit — durch dieſe Ekſtaſe ſelbſt — iſt es einem Proceß unterworfen, durch den es in dieſes Urverhältniß zurückgebracht werden ſoll, wie ein Organ des menſchlichen Leibs, das aus ſeinem wahren Verhältniß getreten iſt, alsbald einem Proceß unterworfen wird, der Krankheit genannt wird, deſſen eigentliche Tendenz aber iſt, das abgewichene Organ zurückzuführen. Die Krankheit in ihrem Princip iſt nichts Natürliches, aber der Proceß der Wiederherſtellung iſt ein natürlicher. So nun verhält es ſich mit dem mythologiſchen Proceß; dieſer iſt nichts anderes als eine Regeneration des religiöſen Bewußtſeyns (denn das Bewußtſeyn ſoll in ſein wahres Verhältniß zu Gott dadurch wieder hergeſtellt werden), er iſt alſo in dem Sinn wie die Krankheit ein natürlicher Proceß, daher die in dieſem Proceß ſich erzeugende Religion, d. h. die in der Mythologie entſtehende Religion, eine natürlich ſich erzeugende, woran der Gottheit als ſolcher kein Antheil zugeſchrieben wird. Dieß ſtimmt zugleich mit der Erklärung der Offenbarung ſelbſt überein. Der Apoſtel Paulus nennt das Heidenthum den wild, d. h. den bloß natürlich, von ſelbſt, ohne Pflege wachſenden Oelbaum, das Judenthum dagegen, als eine durch Offenbarung entſtandene Religion, vergleicht er mit dem zahmen Oelbaum. Demnach hätten wir nun das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie beſtimmt als das Verhältniß von übernatürlicher und von bloß natürlich ſich erzeugender, gleichſam wildwachſender Religion. Nun habe ich aber ſchon bemerkt, daß das Uebernatürliche ſelbſt nicht zu denken iſt außer allem Zuſammenhang oder Verhältniß zu dem Natürlichen. Das Uebernatürliche iſt überall nur da und wird nur erkannt in ſeinem Sieg über das Natürliche, nur inwiefern es das Natürliche durchbricht — wie das Licht nur erkannt wird, indem es die entgegenſtehende Finſterniß durchbricht. In der Mythologie iſt daſſelbe Princip, dieſelbe wirkende Urſache oder Potenz als natürliche, die in der Offenbarung als übernatürliche erſcheint und hervortritt. Sie könnte alſo nicht *als* übernatürliche erſcheinen, hätte ſie nicht ſich ſelbſt als natürliche gleichſam zur Materie ihrer Manifeſtation. Erſt alſo die natürliche Religion, dann kann die übernatürliche folgen, jene ihr den Stoff geben. — Wenn *Sie* überlegen wollen, daß das Eigenthümliche der mythologiſchen Religion Polytheismus, das Eigenthümliche der geoffenbarten Monotheismus iſt, ſo könnten *Sie* vielleicht — hinzunehmend, was ſchon früher bemerkt worden, daß Religion von Religion eigentlich, d. h. der Subſtanz, dem Inhalt nach, nicht verſchieden ſeyn kann — dieß hinzunehmend, könnten *Sie* alſo vielleicht ſagen: es ſey ein und daſſelbe, nämlich ein und derſelbe Gott, der dem mythologiſchen Bewußtſeyn in der Trennung, in der gegenſeitigen Spannung ſeiner Potenzen erſcheine, und der dem durch Offenbarung erleuchteten Bewußtſeyn in ſeiner urſprünglichen Einheit ſich darſtelle. Dort ein verkehrter Monotheismus = Polytheismus, hier der wiederhergeſtellte Monotheismus. Dort in der Trennung ſeiner Potenzen ſey Gott gleichſam außer ſich geſetzt, exoteriſch, außer ſeiner Gottheit, er verhalte ſich ſelbſt als bloße Natur; hier dagegen, in der Einheit ſeiner Potenzen, ſey er eſoteriſch, der Gott an ſich, der Gott, wie er iſt, der übernatürliche. Wenn alſo durch jene Trennung die *Einheit* als das eigentliche *Weſen* hindurchbricht, ſo erſcheint, ſo offenbart ſich eben dadurch der *wahre* Gott, der Gott an ſich, der übernatürliche *als* ſolcher. Denn überhaupt ſetzt ſchon der Begriff Offenbarung oder eines ſich Offenbarenden eine urſprüngliche Verdunkelung voraus. Sich offenbaren kann nur, was zuerſt *verborgen* werden. Der wahre Gott, der Gott in ſeiner Uebernatürlichkeit, kann ſich alſo nur offenbaren, indem er jene Verdunkelung oder jene Verborgenheit durchbricht, in die er für das Bewußtſeyn dadurch geſetzt iſt, daß in dieſem nur die getrennten Potenzen wirken (dieſe bloß das Aeußere, Natürliche, Exoteriſche Gottes). Hieraus iſt alſo klar, daß man in der Geſchichte der Menſchheit nicht gleich mit Offenbarung anfangen kann, wie die, welche alle menſchliche Kenntniß und Bildung von Offenbarung herleiten. Erſt muß die Verborgenheit erklärt werden. Der urſprüngliche Menſch iſt nicht in einem ſolchen Verhältniß, wo eine Offenbarung nöthig und möglich war. Sein Bewußtſeyn iſt mit dem göttlichen Seyn ſelbſt verſchmolzen; es muß ſich alſo erſt entfremdet haben, wenn eine Offenbarung eintreten ſoll. Dieſes dem Gott als ſolchen, d. h. dem *wahren* Gott, entfremdete Bewußtſeyn iſt nun eben in der Mythologie gegeben. Dieſe oder vielmehr das mythologiſch afficirte Bewußtſeyn *ſelbſt* iſt alſo die Vorausſetzung einer möglichen Offenbarung.

Das Syſtem, welches eine geoffenbarte Religion im eigentlichen Sinn des Worts annimmt (denn im uneigentlichen, in welchem jede höhere Aeußerung des menſchlichen Geiſtes, jede heroiſche That, jede neue Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß auch eine Offenbarung heißen kann, in dieſem weiten und uneigentlichen Sinn würde es ſich, wie ſchon bemerkt, nicht der Mühe lohnen, von Offenbarung, als etwas Beſonderem, zu ſprechen) — wenn aber Offenbarung in jenem engeren und beſonderen Sinn genommen wird, wo ſie nicht ein bloß ideales, ſondern ein reales Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott bedeutet, dann wird das Syſtem, welches eine geoffenbarte Religion in dieſem Sinn annimmt, Supernaturalismus genannt. Unſere Erklärung des Uebernatürlichen zeigt aber ſchon, daß es auch ein falſches Uebernatürliches, oder vielmehr eine falſche Vorſtellung des Uebernatürlichen gibt, welche ſich ankündigt durch ein gänzliches Losreißen deſſelben vom Natürlichen. Alle dieſe Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, ſind ohne ihr Correlatum nicht denkbar. Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation mit der Welt gedacht würde. Durch dieſes abſolute Losreißen des Uebernatürlichen vom Natürlichen entſteht eben nur das Unnatürliche. So hat die früher herrſchende Philoſophie, welche die Gottheit nicht weit genug von aller Natur entfernen zu können glaubte, und darum zugleich alles Göttliche der Natur leugnen zu müſſen meinte, dieſe Philoſophie hat in der That nichts hervorgebracht, als einen unnatürlichen Gott auf der einen und eine gottloſe Natur auf der andern Seite. Und ſo gibt es denn freilich auch einen unnatürlichen Supernaturalismus, dergleichen allerdings das Syſtem der gewöhnlichen bloß formellen Orthodoxie iſt. Ich leugne daher nicht: es iſt bei dem gegenwärtigen Unternehmen meine Abſicht eben auch dieſe, den Supernaturalismus, der bei der herkömmlichen Behandlung nur als unnatürlich erſcheinen kann, und daher höchſt begreiflicher Weiſe alle aufgerichteten und freieren Geiſter gegen ſich hat, den Supernaturalismus ſelbſt, ſage ich, eben durch den unzertrennbaren Zuſammenhang, in welchem ich ihn mit dem Natürlichen zeige, ſelbſt auf gewiſſe Weiſe natürlich zu machen.

Ich glaube nun hinlänglich mich über die Stellung erklärt zu haben, die ich der Mythologie zu der Offenbarung und ebenſo der Philoſophie der Mythologie zur Philoſophie der Offenbarung gebe. Ich bemerke hierbei, daß alles, was hier in dieſer vorläufigen Erklärung nur unſicher und unbeſtimmt ausgedrückt werden konnte, in der Folge, wenn wir zur Wiſſenſchaft ſelbſt übergehen, ſeine völlige und durchgängige Beſtimmtheit erhalten wird, wie ich es denn überhaupt mit dieſem Vortrag ſo einzurichten wiſſen werde, daß, obwohl er auf einen früheren ſich bezieht, gleichwohl auch diejenigen, welche den letzteren nicht gehört haben, mich verſtehen ſollen.

Ich laſſe nun den bisherigen Beweiſen dafür, daß Philoſophie der Offenbarung Philoſophie der Mythologie vorausſetzt, noch einige fernere Bemerkungen folgen, von denen ich hoffe, daß ſie die Abſicht dieſer Vorleſungen noch weiter ins Licht ſetzen werden[1].

Zuerſt will ich Folgendes erinnern. Ich habe den Begriff der natürlichen — ſich natürlich erzeugenden — Religion für die Mythologie vindicirt und die natürliche Religion in dieſem Sinn der geoffenbarten entgegengeſetzt. Dieſe Entgegenſetzung nun zwiſchen geoffenbarter und natürlicher Religion wird auch ſonſt, aber ſie wird auf andere *Weiſe* gemacht. Damit nun keine Verwirrung entſtehe, will ich mich darüber erklären. Alſo auch ſonſt, wenn man von geoffenbarter Religion ſpricht, ſtellt man ihr die natürliche, ſpricht man von natürlicher, ſo ſtellt man ihr die geoffenbarte entgegen. Dabei wird aber unter natürlicher Religion etwas ganz anderes verſtanden, nämlich die Religion, inwiefern ſie Erzeugniß der bloßen Vernunft, der Wiſſenſchaft, oder insbeſondere der Philoſophie iſt; mit Einem Worte, man verſteht die rationale Religion darunter. In dieſem Sinn war die natürliche Theologie (theologia naturalis) ein Theil der ehemaligen Metaphyſik. Bleibt man nun bei dieſer Eintheilung ſtehen, ſo hat dieß den Erfolg, daß der geoffenbarten Religion allerdings nur die rationelle, aus der *Vernunft* oder *Wiſſenſchaft* abgeleitete, entgegenſteht. Es gibt alsdann nur zwei Quellen der Religion, entweder die Vernunft oder die Offenbarung. Wenn es aber *im* Menſchen ſelbſt keine andere Quelle der Religion gibt als die Vernunft, ſo fehlt es damit dem Menſchen gänzlich an einem *eigenthümlichen* religiöſen Princip; denn die Vernunft iſt keine eigenthümliche Quelle der religiöſen Erkenntniß. Sie iſt mittelbar oder unmittelbar Quelle *aller* Erkenntniß, nicht beſonders der religiöſen; daher gäbe es für die Religion nur dieſelbe Quelle der Erkenntniß, die es auch für die Geometrie, die Logik, ja jede Art von Wiſſenſchaft gibt. Dieſe Reflexion möchte wohl die Urſache ſeyn, daß nun einige vorzugsweiſe das *Gefühl* als das eigenthümlich religiöſe Princip im Menſchen geltend machen wollten. Mit dem Gefühl ſchien nun zwar eine von der Vernunft unabhängige Quelle der Religion gegeben, aber noch immer keine *eigenthümliche* Quelle, denn das Gefühl iſt bekanntlich noch Organ für gar vieles andere, auch etwas ſehr Zufälliges, Wandelbares, Individuelles, Zweideutiges; daher in einer durchaus rationaliſtiſch geſinnten Zeit mit Recht nicht gerade zum Beſten angeſchrieben. Eines eigenthümlichen Princips der Religion bedarf es, wenn die Religionsphiloſophie nicht bloß ein Theil der Metaphyſik oder der allgemeinen Philoſophie, wenn ſie wirklich eine beſondere philoſophiſche Wiſſenſchaft ſeyn ſollte, wofür ſie doch gegeben wird. Ein **eigenthümliches** Princip der Religion kann nun aber nur ein von Vernunft, wie von allem **Wiſſen**, unabhängiges Princip der Religion ſeyn, und dieſes von allem Wiſſen unabhängige Princip der Religion ſetzt wieder nothwendig ein nicht bloß ideales, ſondern **reales** Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott voraus. Geſetzt nun, die Mythologie ſey, wie wir angenommen, die natürlich ſich erzeugende Religion, ſo müſſen wir auch ein **natürlich** religiöſes, ein urſprüngliches, naturâ suâ Gott ſetzendes Princip im Menſchen anerkennen. Nur ein **ſolches** nämlich, dem es gleichſam natürlich und weſentlich iſt, das Gottſetzende zu ſeyn, wird — wenn es aus dem urſprünglichen Verhältniß, in welchem es das Gott ſetzende iſt, herausgekommen iſt, durch einen nothwendigen Proceß in dieſes Verhältniß zurückkehren — nur ein ſolches **natürliches** Gott ſetzendes Princip, durch welches der Menſch dem Gott **vor** allem Denken und Wiſſen, urſprünglich gleichſam verhaftet und verpflichtet iſt, wird die natürlich ſich erzeugende Religion, d. h. die Mythologie, erklären. Aber auch die Theorie der Offenbarung bedarf, um dieſe begreiflich zu machen, ein **anderes** urſprüngliches Verhältniß des Menſchen zu Gott, als das er im **freien** Wiſſen und Denken hat. Um Offenbarung zu begreifen, muß ebenfalls ein urſprünglich reales Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott angenommen werden: ich ſage, ein **urſprünglich reales**, das nicht mit der Offenbarung erſt entſteht, ſondern ſchon vorhanden iſt, weil es ihre Vorausſetzung iſt — **real** iſt allgemeiner Ausdruck, der unter ſich begreift: a) natürliches Verhältniß = Mythologie, b) perſönliches Verhältniß = Offenbarung[1]. — **Sie** ſehen hier an einer neuen Beſtimmung, wie eben das, was eine Philoſophie der Mythologie, auch eine Philoſophie der Offenbarung begründet.

---

[1] Auch das Folgende, wie das Bisherige, iſt eine weitere Expoſition des in der zehnten Vorleſung der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie über das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie Geſagten. D. H.

---

[1] Unterſuchen wir, was für die gewöhnlichen Standpunkte eine göttliche Offenbarung unbegreiflich macht, ſo iſt das Nächſte eben dieſes, daß in ihr, wenn ſie nicht in einem bloß uneigentlichen Sinn genommen werden ſoll, ein perſönliches Verhältniß Gottes zu dem menſchlichen Bewußtſeyn vorausgeſetzt iſt. Allein dieſes perſönliche Verhältniß iſt ſeinem allgemeinen Begriff nach ſelbſt ein reales, und nur dadurch, daß es in der Mythologie bereits als ein blindes — und von Seiten Gottes unperſönliches — vorhanden war, zum perſönlichen geſteigert. Dieſes letzte hat jenes erſte zu ſeiner Vorausſetzung. Ginge kein bloß natürliches voraus, ſo

Ueberhaupt aber verändert ſich mit der jetzt gewonnenen vollſtändigen Entwickelung die ganze Stellung der durch Offenbarung entſtandenen Religion, indem dieſe nun nicht mehr bloß der ſogenannten Vernunftreligion, ſondern zugleich jener allein eigentlich ſo zu nennenden natürlichen Religion entgegenſteht, die wir in der Mythologie erkennen müſſen. Das Syſtem unſrer auf Religion ſich beziehenden Begriffe war bis jetzt ein unvollſtändiges; es beſtand bloß aus den zwei Begriffen: 1) natürliche Religion, welche aber eigentlich bloß rationale oder wiſſenſchaftliche Theologie und im Grunde nur Philoſophie war, 2) geoffenbarte Religion, anſtatt daß nach unſrer Entwicklung drei Begriffe unterſchieden werden müſſen: a) natürliche Religion = Mythologie, b) übernatürliche Religion, die, deren Inhalt durch Offenbarung entſteht, c) Religion der freien philoſophiſchen Erkenntniß, welche nicht unmittelbar identiſch mit Vernunfterkenntniß iſt. Nämlich jede philoſophiſche Erkenntniß = Vernunfterkenntniß, aber nicht umgekehrt. Denn der große Punkt iſt eben, daß es auch eine philoſophiſche Erkenntniß gibt, welche über die Natur hinausgeht.

Mit dieſer vollſtändigen Eintheilung ändert ſich alſo die ganze Stellung der poſitiven Religion zunächſt gegen den Rationalismus. Denn Rationalismus nennt man jenes Beſtreben, welches von keiner anderen Religion als rein rationeller, im freien Wiſſen oder durch Räſonnement erzeugter wiſſen will, von keinem andern Seyn, und daher auch von keinem anderen Verhältniß Gottes, als in der Vernunft und zu der Vernunft[1].

Nun hatte bisher der Rationalismus inſofern gleichſam gewonnenes Spiel, als ihm eben nur geoffenbarte Religion entgegenſtand. Das hört nun aber auf; denn es ſteht ihm von nun an ebenſowohl die

---

könnte kein perſönliches folgen; umgekehrt durch das vorausgehende natürliche iſt das perſönliche begreiflich.

[1] Man muß zwar unterſcheiden zwiſchen ſubjektivem und objektivem Rationalismus; ſubjektiver iſt = räſonnirter Religion = Aufklärung. So verſchieden dieſe beiden aber ſonſt ſind, in gegenwärtiger Beziehung ſind ſie ganz gleich.

natürliche Religion, d. h. nach unſerer Erklärung die Mythologie, entgegen, welche ebenſowenig eine rationale, durch bloße Vernunft erzeugte Religion iſt, ſondern vielmehr ein von aller Vernunft unabhängiges Princip der Religion erkennen läßt.

Die wahre Eintheilung iſt jetzt dieſe. Das höchſte genus iſt Religion überhaupt, die zwei nächſten genera der Religion ſind a) wiſſenſchaftliche, b) nicht-wiſſenſchaftliche Religion, und unter dieſer ſtehen die zwei species der *nicht*-wiſſenſchaftlichen, d. h. nicht durch Wiſſenſchaft erzeugten Religion: a) die natürliche = Mythologie; b) die übernatürliche oder durch Offenbarung entſtehende. Erſt jetzt kann die geoffenbarte Religion auch eigentlich definirt werden. Zu jeder wahren Definition gehört bekanntlich, daß das genus proximum und die ſpecifiſche Differenz angegeben werde. Das genus proximum der aus Offenbarung entſtandenen Religion iſt aber nicht die Religion überhaupt, ſondern die nicht-*wiſſenſchaftliche*, nicht durch Vernunft entſtandene Religion; ihre ſpecifiſche Differenz iſt beſtimmt durch ihren Unterſchied von der Mythologie, welche mit ihr unter demſelben nächſten genus, unter dem Begriff der *nicht*-wiſſenſchaftlichen Religion ſteht, und von dieſer unterſcheidet ſie ſich dadurch, daß ihr Inhalt ein übernatürlicher Vorgang iſt, wie der Inhalt der *Mythologie* ein bloß natürlicher Vorgang oder Proceß. Ihre vollſtändige Definition wäre alſo dieſe: die geoffenbarte Religion gehört unter die Gattung der nicht-wiſſenſchaftlich — nicht durch Wiſſenſchaft — ſondern durch einen *realen* Vorgang entſtandenen Religion. Ihr Beſonderes aber iſt, daß ſie nicht einen natürlichen, ſondern einen übernatürlichen Vorgang zum Urſprung ſowie zum Inhalt hat.

Nach Entwicklung dieſer vollſtändigen Eintheilung will ich noch bemerken, daß dieſe drei Begriffe eine zuſammenhängende Kette bilden, aus der kein einziges Glied hinweggenommen werden kann. Eine *vollſtändige* Religionsphiloſophie dürfte keineswegs bloß mit der wiſſenſchaftlich entſtehenden Religion ſich beſchäftigen. Die philoſophiſche Religion muß ſich ihr vielmehr ſelbſt nur erzeugen *als* Drittes, als durch die beiden andern Begriffe Vermitteltes. So erſt ſind ſie in ihrem wahren, geſchichtlichen Verhältniß dargeſtellt, welches zugleich das

Verhältniß ihrer natürlichen Entſtehung iſt. Das wahre Verhältniß iſt folgendes. Die natürliche Religion iſt der Anfang und die erſte, für eine Zeit des Menſchengeſchlechts die allgemeine. Die bloß natürliche Religion iſt als ſolche zugleich die nothwendige, die blinde, die unfreie Religion, die Religion der Superſtition, des Aberglaubens, wenn man dieß Wort in ſeinem tiefſten Sinne nimmt. Die Offenbarung iſt der Vorgang, durch welchen die Menſchheit von der blinden, unfreien Religion erlöst wird, durch den alſo die freie, geiſtige Religion — die Religion der freien Einſicht und Erkenntniß — erſt vermittelt und möglich gemacht iſt. Eine philoſophiſche Religionslehre alſo, welche jene urſprüngliche Gebundenheit und die Befreiung von dieſer Gebundenheit ausſchließen, nicht beachten wollte, würde völlig haltungslos und ungeſchichtlich ſeyn.

Daß übrigens die durch Mythologie und die durch Offenbarung entſtandene Religion in einem gemeinſchaftlichen Gegenſatz ſtehen gegen die Vernunftreligion, würde auch ſchon aus dem gemeinſchaftlichen Schickſal der beiden erſten erhellen. Denn gleichwie man ſchon ſeit geraumer Zeit aus der geoffenbarten Religion alles Eigenthümliche derſelben, unter dem Vorwand, dieß gehöre zur bloßen und zwar lediglich temporären Einkleidung, zu entfernen und ſie auf dieſe Art alles deſſen, was ihren Unterſchied von der bloßen Vernunftreligion ausmacht, zu berauben, kurz, wie man überhaupt die geoffenbarte Religion durch Ausſchließung ihres geſchichtlichen Inhalts ſo viel möglich zu rationaliſiren geſucht hat, gerade ebenſo hat man in den gewöhnlichen Erklärungen auch die Mythologie zu rationaliſiren geſucht, indem man alles, was ihr eigenthümlich iſt, namentlich das Geſchichtliche derſelben, auch als bloße Einkleidung erklären — und als den eigentlichen Inhalt derſelben nur wiſſenſchaftliche, z. B. naturwiſſenſchaftliche (phyſikaliſche, kosmogoniſche) Begriffe übrig laſſen wollte. Wie dort das Chriſtenthum, ſo ſollte hier der uralte Glaube der Völker, für den auch ſie einſt lebten und ſtarben, in bloße Philoſophie aufgelöst werden. So fremd war der neueren Zeit jenes dunkle Gebiet einer blindlings, d. h. bloß natürlich ſich erzeugenden Religion, in welches wir die Mythologie verſetzen. Und nachdem man die eine Seite der nicht-wiſſenſchaftlich, nicht aus Vernunft erzeugten Religion, nämlich die mythologiſche, auf dieſe Weiſe mißkannt hatte, war es unmöglich, die andere Seite — die durch Offenbarung entſtandene Religion — richtiger zu erkennen. Vom Standpunkt des gemeinen, alles Geſchichtliche ſchon in der Erklärung der Welt ausſchließenden Rationalismus bieten die mythologiſchen Vorſtellungen, als wahr angenommen, nur ein Gewirre der abſurdeſten, vernunftwidrigſten Vorſtellungen dar. Nicht weniger muß jedem, der bloß den gemein rationaliſtiſchen Standpunkt kennt und von dieſem herkommt, der geſchichtliche Inhalt des Chriſtenthums ſo ungereimt und anſtößig vorkommen, als die Vorſtellungen der Mythologie. Wie oft iſt nicht das Geſchichtliche des Chriſtenthums als heidniſch erklärt worden (nicht die äußere Thatſache, ſondern die höhere, z. B. die Präexiſtenz, das vorweltliche Daſeyn Chriſti, ſein Verhältniß als Sohn Gottes), und ſchon daraus als etwas, was die Vernunft unſerer Zeit nicht mehr mit ſich vereinigen könne. Das Weſentliche des Chriſtenthums iſt aber gerade das Geſchichtliche deſſelben, nicht das gemein Geſchichtliche, z. B. daß der Stifter unter Auguſtus geboren, unter Tiberius geſtorben iſt, ſondern jenes höhere Geſchichtliche, auf dem es eigentlich beruht, und das ſein eigenthümlicher Inhalt iſt; z. B. die Idee von einem Sohn Gottes, der, um die Menſchheit wiederzubringen, Menſch geworden. Ich nenne es ein höheres Geſchichtliches, denn der wahre Inhalt des Chriſtenthums iſt eine Geſchichte, in die das Göttliche ſelbſt verflochten iſt, eine göttliche Geſchichte. Das wäre alſo eine ſchlechte, das Eigenthümliche deſſelben völlig aufhebende Erklärung, welche etwa das Doktrinelle und das Geſchichtliche unterſcheiden und bloß jenes als das Weſentliche, als den eigentlichen Inhalt, das Geſchichtliche aber als bloß Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geſchichtliche iſt nicht etwas der Lehre Zufälliges, ſondern die Lehre ſelbſt. Das Doktrinelle, was etwa nach Ausſcheidung des Geſchichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem perſönlichen Gott, wie ſie etwa auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Chriſtenthums, wäre nichts Beſonderes, nichts Auszeichnendes deſſelben; das Auszeichnende deſſelben, was Erklärung verlangt, iſt vielmehr gerade das Geſchichtliche. Wie dieſes Geſchichtliche des Chriſtenthums, das ſo ganz aus dem Kreis des gemeinen Begreifens hinaustritt, wie dieſes nun zugleich ein doktrinelles, d. h. ein objektiv wahres ſeyn könne, dieß war nach den bisherigen Standpunkten ganz unbegreiflich. Auch in dieſer Beziehung war die Philoſophie der Mythologie eine nothwendige Vorbereitung zu einer Philoſophie der Offenbarung. Die Philoſophie der Mythologie weist das Doktrinelle derſelben nicht in einem von der geſchichtlichen Form und Einkleidung verſchiedenem Inhalt, ſondern eben in ihrem Geſchichtlichen ſelbſt nach. Dieſe Identität des Doktrinellen und Geſchichtlichen, wie ſie in der Mythologie aufgezeigt worden, muß nun auch im Chriſtenthum feſtgehalten werden. Wie die Mythologie durchaus eigentlich zu verſtehen iſt, und der wahre Sinn, das wahre Doktrinelle, eben in der eigentlich oder wörtlich verſtandenen, nicht etwa in der allegoriſch erklärten zu ſuchen iſt, gerade ſo verhält es ſich mit dem Chriſtenthum.

Selbſt diejenigen unter den Theologen, die den Werth des Geſchichtlichen im Chriſtenthum noch anerkennen, ſind übrigens doch über die Realität deſſelben nichts weniger als im Reinen. Wenn man z. B. bei einem berühmten Theologen die naive Aeußerung findet: es ſey eine beſondere, ja die höchſte und planmäßigſte Weisheit darin zu erkennen, daß der Stifter des Chriſtenthums ſich zur Ausbreitung ſeiner Lehre nur ſolche Werkzeuge erwählt habe, die ſeine Lehre nur in der Form der Geſchichte, d. h. alſo wohl nicht abſtrakt-wiſſenſchaftlich vortragen konnten, d. h. die ſo einfältig geweſen, daß ſie die Lehre nur in der geſchichtlichen Form mittheilen konnten: wenn ſelbſt ein Planck auf ſolche Weiſe ſich äußerte, ſo hätte man den ehrwürdigen Mann wohl fragen mögen, was denn von der Lehre noch übrig bleibe, wenn man die Form der Geſchichte hinwegnehme, ob er dieſes Geſchichtliche des Chriſtenthums wirklich für eine bloß zufällige Form halte, da es doch gerade das Weſentliche iſt und auch von dem gelehrteſten und gewandteſten Dialektiker wie Paulus nicht anders vorgetragen werden konnte. Es iſt überhaupt der Sache nicht gemäß, wenn nur von der Lehre Chriſti geſprochen wird. Der Hauptinhalt des Chriſtenthums iſt eben

Chriſtus ſelbſt, nicht was er geſagt, ſondern was er iſt, was er gethan hat. Das Chriſtenthum iſt unmittelbar nicht eine Lehre, es iſt eine Sache, eine Objektivität, die Lehre iſt immer nur der Ausdruck dieſer Sache, und wenn man ſagen kann, daß in einer früheren Periode das Verſtändniß des Chriſtenthums dadurch vorzüglich verdunkelt worden, daß über der Sache und gegen die objektive Gewalt, mit der dieſe beſtand, zu ſehr die Erkenntniß und die Lehre zurückgetreten iſt, ſo muß man geſtehen, daß in einer ſpäteren Periode dem Chriſtenthum noch größerer Schaden dadurch geſchehen iſt, daß über der hervorgehobenen und im Streit hin- und hergezogenen Lehre die eigentliche Sache, die Sache ſelbſt ganz ins Dunkel zurückgetreten iſt. — Ich will daher nur noch bemerken, daß meine Abſicht bei dem gegenwärtigen Vortrag nicht etwa auf die Lehre, z. B. auf eine Dogmatik, nenne man dieſe auch etwa eine ſpeculative, ſondern — ich kann ſagen — lediglich auf die Sache ſelbſt geht, die ich in dem Zuſammenhang jener großen allgemeinen Geſchichte, welche nicht bloß das Menſchengeſchlecht, ſondern die Schöpfung ſelbſt von Anfang her begreift, darzuſtellen und verſtändlich zu machen ſuchen werde.

Ich glaube nun, ſo weit als es in einer bloßen Einleitung möglich iſt, bewieſen zu haben, daß ohne eine vorausgegangene Philoſophie der Mythologie auch keine Philoſophie der Offenbarung denkbar iſt. Die erſtere werde ich aber hier nicht in ihrer ganzen materiellen Ausdehnung vortragen, ſondern nur dasjenige aus ihr herausheben, was zur Philoſophie der Offenbarung ſchlechterdings nothwendig iſt. Wenn die eigentlichen Urſachen oder Principien, oder, wie ich mich auch ausdrückte, die Faktoren der falſchen und der wahren Religion dieſelben ſeyn müſſen (denn ſonſt könnte die falſche überall nicht mehr Religion ſeyn), ſo werde ich eben nur das Formelle, d. h. die eigentlich wirkenden oder verurſachenden Principien der Mythologie, erklären. Es wird überhaupt kein Theil meines Vortrags eine bloße Wiederholung ſeyn — auch nicht der allgemein philoſophiſche, weil ich nämlich alles gleich in ſeiner gegenwärtigen Beziehung — in der Beziehung auf eine mögliche Philoſophie der Offenbarung darſtellen werde.

Zehnte Vorleſung.

Stets habe ich geſucht, auch wenn meine Vorträge auf einen ſpeciellen Gegenſtand ſich bezogen, ſie ſo einzurichten, daß ſie zugleich als eine Einweihung in die höhere Philoſophie ſelbſt betrachtet werden konnten. Von dieſer Gewohnheit werde ich nun allerdings auch dießmal nicht abgehen. Ich werde nichts, was zum Verſtändniß des folgenden Vortrags erforderlich iſt, bloß ſtillſchweigend vorausſetzen. Ich werde alſo eigentlich *nichts* vorausſetzen — nichts als diejenige logiſche Bildung, diejenige Fähigkeit zum Denken, die zum Verſtändniß jedes Vortrags, ja zu dem Studium der Logik ſelbſt erforderlich iſt. Ich werde ſo anfangen, daß jeder mir folgen kann, alſo ganz von vorn. Ich werde daher von den erſten Anfängen der Philoſophie ausgehen, und dieſe dann bis zu dem Punkt führen, von welchem aus ein unmittelbarer Uebergang in den beſonderen Gegenſtand dieſes Vortrags möglich iſt.

Wenn man die Philoſophie als die ſchlechthin von *vorn* anfangende Wiſſenſchaft erklärt, ſo läßt ſich dieſes zunächſt *ſubjektiv* verſtehen, nämlich etwa ſo: In der Philoſophie müſſe man mit jedem auf das möglichſte *Minimum* der Erkenntniß oder gar auf das völlige Nichtwiſſen zurückgehen. Es möchte nun zwar jeder, der in irgend einer Zeit zur Philoſophie kommt, beſonders aber derjenige, der ſeine erſten Begriffe unter den Einflüſſen einer alles anregenden, über alles redenden, aber über weniges oder nichts zur Klarheit gelangten Zeit gebildet hat — ein ſolcher beſonders möchte gar vieler Vorübungen bedürfen, um von der Verwirrung ſeiner bloß zufällig gebildeten Begriffe und den Angewöhnungen falſcher Denkverknüpfungen oder eines alles vermengenden Sprachgebrauchs vor allem befreit und ſo für das wahre Wiſſen empfänglich gemacht zu werden. Aber dieſe Vorübungen, deren ſubjektive Nothwendigkeit in die Augen fällt, ſind nicht die Philoſophie in ihrer Objektivität, und die Philoſophie ſelbſt ſcheint ſich keineswegs, bei ihrem erſten Auftreten, ja ſchon mit ihrem Namen die höchſte Forderung auszuſprechen. Sie kündigt ſich nicht als eine Wiſſenſchaft an, die auf gerathewohl, nämlich ohne eigentlich zu wiſſen, was ſie wolle, oder etwa auch mit dem Vorſatz anfängt, ſich allem blindlings zu unterwerfen, was durch eine gewiſſe Art der Gedankenverknüpfung herauskomme; ſie kündigt ſich vielmehr an als Wiſſenſchaft, die einen beſtimmten Zweck vor Augen hat, die etwas Beſtimmtes erreichen will, und keineswegs geſonnen iſt, auch das für wahr und für richtig gefunden zu halten, ſich auch dem zu unterwerfen, was jenem entſchiedenen Wollen widerſtreitet oder gar widerſpricht. Sie macht daher ganz unverholen zum voraus eine Forderung an ſich ſelbſt; ſie verlangt von ſich ſelbſt, daß ſie etwas Gewiſſes leiſten oder erfüllen ſolle. Sogar der bloße Zuſehende iſt nicht gleichgültig bei dem, was die Philoſophie etwa herausbringe, er ſchreibt ſich ein Urtheil über die Sache zu, wenn auch nicht über die Mittel, mit denen ſie zu Stande gebracht worden. Cervantes erzählt von einem Maler zu Ocanna, der, wenn man ihn fragte, was er male, antwortete: „was herauskommt“. Indeß hat die Malerei noch immer eine große Freiheit. Ob ſie eine Kirche oder (wie manche Niederländer) eine Küche, eine große heroiſche Handlung oder einen Jahrmarkt malt, immer erfüllt ſie ihren Beruf. So iſt es nicht mit der Philoſophie. Keiner, auch von denen, die übrigens durchaus keinen Anſpruch machen ſelbſt zu philoſophiren, wird z. B. zugeben, daß eine weſentlich unſittliche, alle Gründe der Sittlichkeit in ſich aufhebende Lehre Philoſophie ſey, geſetzt ſelbſt dieſe Lehre ſey mit ungemeinem Scharfſinn, einer Conſequenz und mit einem Schein von Wahrheit vorgetragen, den er ſich ſelbſt überwinden zu können nicht zutraut. Manche Schriftſteller, die übrigens eher unter die erbaulichen, als unter die philoſophiſchen zu rechnen ſind, haben ſich begnügt, philoſophiſche Syſteme vorzüglich von der ſittlichen Seite anzugreifen. Indem ſie aber auf das Wiſſenſchaftliche derſelben ſich nicht einließen und dieſes ſtillſchweigend vorübergingen oder gar gelten ließen, zeigten ſie die ſeltſame Meinung, als könnte ein überlegener Verſtand auch etwa das weſentlich Unſittliche wahr machen. So kamen ſie denn zuletzt dahin, den Verſtand in ein völlig feindliches Verhältniß gegen alles zu bringen, was ſie höhere Erkenntniß nannten, beſonders gegen die religiöſe und ſittliche Ueberzeugung, ſo daß am Ende diejenige Philoſophie für die religiöſeſte und ſittlichſte hätte gelten müſſen, welche dem Verſtand den geringſt möglichen Einfluß auf ſich verſtattete. Aber ſo ſeltſam iſt der Menſch nicht organiſirt. Man kann ſich überzeugt halten, und es iſt *Pflicht* überzeugt zu ſeyn, daß alles Unſittliche auch an ſich und in ſeiner Wurzel ſchon unverſtändig iſt, und umgekehrt gerade das, was der höchſte Verſtand erkennt, ſeinem innerſten Weſen nach ſittlich und mit allen ſittlichen Forderungen übereinſtimmend ſeyn muß [1].

Wenigſtens darin ſtimmen alle überein, daß die Philoſophie etwas *Vernünftiges* herausbringen müſſe. Sie geſtehen alſo damit auch einen Zweck und ein Wollen ein. Die Frage, die ſich über das Vernünftige erheben kann, iſt nicht, ob man es wolle, ſondern dieſe: was im gegebenen Fall das Vernünftige ſey. Denn obwohl man behaupten *kann*, daß alles Wirkliche, ſoweit es ein wahrhaft Wirkliches iſt, am Ende auch *auf irgend eine Weiſe* vernünftig ſeyn müſſe, ſo iſt doch dieſes Vernünftige in gar vielen Fällen ein ſo unendlich Vermitteltes, daß es mit bloßer oder, wie man zu ſagen pflegt, reiner Vernunft nicht als ein ſolches zu erkennen iſt. In vielen Fällen iſt das Vernünftige nur, was aus der gegenwärtigen, einmal eingeſetzten Ordnung der Dinge mit Nothwendigkeit folgt. Hier reicht alſo die *bloße* Vernunft nicht zu, es muß auch die Kenntniß der wirklichen Verhältniſſe, *die Erfahrung* hinzukommen. Die Welt, wie ſie iſt, ſieht nach nichts weniger aus als nach einem Werk der reinen Vernunft. Gar vieles iſt in ihr, das keineswegs bloße Folge der Vernunft, ſondern nur Folge der Freiheit ſeyn zu können ſcheint. Man kann inſofern noch immer mit größerer Richtigkeit ſagen, das Abſehen der Philoſophie gehe auf das Sittliche, als es gehe auf das Vernünftige.

---

[1] Man vergl. hiezu die ähnlichen Aeußerungen in Schellings Erſter Vorleſung in Berlin. D. H.

Daß das Wollen, welches die Philoſophie leitet, und ſelbſt wenn es nicht zum klaren Bewußtſeyn kommen ſollte, wenigſtens als ein Trieb wirkt, der die Philoſophie nach einem beſtimmten Ziele hintreibt, daß dieſes Wollen mehr ein ſittliches Wollen iſt, kann man auch noch aus einem andern Umſtand ſchließen, nämlich aus der Erſcheinung, daß in Sachen der Philoſophie oder philoſophiſcher Syſteme der Vorwurf der Unwahrheit oder des Irrthums anders empfunden wird als in irgend einem andern Wiſſen. Denn wer einem andern ſein philoſophiſches Syſtem angreift, greift im Grunde nicht bloß ſeinen Verſtand, ſondern zugleich ſeinen Willen an. Daher kommt es, daß in philoſophiſchen Streitigkeiten von jeher eine eigenthümliche Leidenſchaftlichkeit bemerklich geworden iſt. Wer überwieſen wird, in der Philoſophie das Rechte, d. h. das was eigentlich zu erreichen war, nicht erreicht zu haben, der fühlt ſich immer dadurch zugleich in ſeinem moraliſchen Werth verkürzt, wie es denn allerdings ganz richtig iſt: Wie der Menſch, ſo ſeine Philoſophie.

Schon der Name Philoſophie enthält, daß ſie weſentlich ein Wollen iſt. Philoſophie heißt Liebe, Streben nach Weisheit. Alſo nicht jede Erkenntniß, gleichviel welchen Inhalts, ſondern nur die Erkenntniß, welche Weisheit iſt, genügt dem Philoſophen. Der gemeine Sprachgebrauch ſelbſt unterſcheidet Weisheit von Klugheit. Klugheit wird ſchon demjenigen zugeſchrieben, der ſich vor Uebel zu hüten weiß. Soweit iſt Klugheit etwas bloß Negatives. Sie gehört allerdings, wie zu allen menſchlichen Geſchäften, ebenſo auch zur Philoſophie, und zu dieſer zwar ganz vorzüglich. Initium sapientiae stultitia caruisse. Es gehört große Vorſicht, Erfahrung, ja eine wahre Schlangenklugheit dazu, ſich vor dem Irrthum zu hüten, da der Verleitungen zu demſelben ſo viele und zahlreiche ſind, die den Unerfahrenen gleichſam auf allen Punkten umgeben. Aber ſoweit hat die Klugheit die bloße Bedeutung eines Mittels.

Man nennt im Allgemeinen denjenigen klug, der zu ſeinen Zwecken die kürzeſten und ſicherſten Mittel ebenſo geſchickt zu wählen als geſchickt anzuwenden verſteht, gleichviel von welcher Art dieſe Zwecke ſeyen, ob ſittliche oder unſittliche, und ob die Mittel an ſich verwerflich ſeyen oder Billigung verdienen. Klugheit verträgt ſich alſo auch mit Zwecken, die an ſich eigentlich keine Zwecke ſind, denn nie kann das Unſittliche ein wahrer Zweck ſeyn. Weisheit wird man demjenigen nicht zuſchreiben, der entweder unſittliche, oder auch an ſich löbliche Zwecke mit unſittlichen Mitteln erreichen will, ein ſolcher ſieht nie auf das wahre Ende, auf das eigentlich zuletzt oder in letzter Inſtanz ſeyn Sollende hinaus, ſondern nur auf das jetzt und zunächſt Mögliche. Weisheit alſo richtet ſich nach dem zuletzt allein Beſtehenden oder beſtehen Könnenden, was eben das wahre, nämlich nicht ein ſelbſt bloß vorübergehendes, ſondern das bleibende Ende iſt. Weisheit ſetzt alſo Erkenntniß dieſes wahren Endes voraus. Aber ohne Erkenntniß des Anfangs gibt es auch keine Erkenntniß des Endes, und was ſein Ende nicht finden kann, z. B. eine Rede,. hat eigentlich nie ſeinen Anfang gefunden. Weisheit ſetzt alſo eine vom wahren Anfang bis ins wahre Ende hinausgehende Erkenntniß voraus. Der Menſch findet ſich im Beginn ſeines Daſeyns gleichſam in einen Strom geworfen, deſſen Bewegung eine von ihm unabhängige iſt, der er unmittelbar nicht widerſtehen kann, und die er zunächſt bloß leidet; dennoch iſt er nicht beſtimmt, ſich von dieſem Strom wie ein todtes Objekt bloß fortziehen oder fortreißen zu laſſen, er ſoll den Sinn dieſer Bewegung verſtehen lernen, um ihr ſelbſt in dieſem Sinn förderlich zu ſeyn, und nicht etwa mit vergeblicher Anſtrengung ſich entgegenzuſtemmen, ferner um genau unterſcheiden zu können, was unabhängig von ihm dieſem Sinn gemäß oder zuwider geſchieht, nicht um das Letzte immer direkt zu beſtreiten, ſondern um das Böſe wo möglich ſelbſt zum Guten umzulenken, und die Kraft oder Energie, die das nicht ſeyn Sollende entwickelt, ſelbſt für die wahre Bewegung zu benutzen. Geſetzt nun aber, der Menſch hätte ſich durch die möglich tiefſte Nachforſchung überzeugt, daß dieſe Bewegung ſchon in ihrem Anfang eine völlig blinde ſey, und eben darum auch entweder gar kein Ende habe, völlig zwecklos ins Unendliche fortſchreite (die Geſchichte kein Ziel habe), oder daß das Ende ein ſolches ſey, das nur blindlings, in Folge einer blinden Nothwendigkeit erreicht wird, ſo würde er auch alsdann, wenn er nicht etwa den unnatürlichen Kampf des Stoikers gegen das unbezwingliche Schickſal kämpfen wollte, ſich wohl entſchließen, dieſer unerbittlichen und unabwendlichen Bewegung ſich zu unterwerfen und in ſeinem Thun ſoviel möglich anzuſchließen, aber dieſer Entſchluß hätte dann offenbar mehr den Charakter der Klugheit als den der Weisheit. Soll alſo der Menſch ſein Leben weislich, d. h. mit Weisheit, einrichten, ſo muß er vorausſetzen, daß auch in jener Bewegung ſelbſt Weisheit ſey. Denn nur dann kann er ſich ihr mit freiem Selbſtwollen, d. h. als ein Weiſer, hingeben und unterordnen.

Verlangt der Menſch eine Erkenntniß, die Weisheit iſt, ſo muß er vorausſetzen, daß auch im Gegenſtand dieſer Erkenntniß Weisheit ſey. Es iſt ein Axiom, das ſich ſchon aus den älteſten Zeiten der griechiſchen Philoſophie herſchreibt: „wie das Erkannte, ſo das Erkennende", und umgekehrt. Das ſchlechthin Erkenntnißloſe könnte auch durchaus nicht erkannt werden, d. h. Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn. Alles was Gegenſtand der Erkenntniß iſt, iſt dieß nur ſoweit, als es ſelbſt die Form und das Gepräge des Erkennenden ſchon an ſich trägt, wie jedem einleuchten muß, der auch nur die Kantſche Theorie der Erkenntniß etwas geiſtreicher als gewöhnlich aufzufaſſen verſteht. So auch die Weisheit. Es gibt keine Weisheit für den Menſchen, wenn im objektiven Gang der Dinge keine iſt. Die erſte Vorausſetzung der Philoſophie als Streben nach Weisheit iſt alſo, daß in dem Gegenſtand, d. h. daß in dem Seyn, in der Welt ſelbſt Weisheit ſey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit Vorausſicht, Freiheit geſetztes Seyn. Die Philoſophie ſetzt ein, nicht wie es ſich trifft, ſondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Vorausſicht, und alſo mit Freiheit entſtehendes Seyn voraus. Hieraus ergibt ſich aber das folgende Allgemeine. Es kann überhaupt nicht die Abſicht der Philoſophie ſeyn, innerhalb des einmal gewordenen Seyns ſtehen zu bleiben, ſie muß über dieſes Seyn, das wirkliche, das gewordene, das zufällige hinausgehen können, um es zu begreifen.

Hiermit habe ich Sie denn zugleich in den eigentlichen Anfang der Philoſophie geſtellt. Der Anfang der Philoſophie iſt, was vor dem Seyn iſt, verſteht ſich vor dem wirklichen, und ich bitte Sie nun, Ihre Aufmerkſamkeit ganz dieſem Begriff „deſſen was vor dem Seyn iſt“ zuzuwenden. Nun ſcheint es aber gleich, daß, was vor dem Seyn iſt, ſoweit es vor dem Seyn iſt, eigentlich ſelbſt noch nichts iſt, nämlich nichts im Vergleich mit dem, was hernach ſeyn wird, oder im Verhältniß zu dem Seyn, über das wir eben hinausgegangen ſind, das wirkliche. Obgleich aber hinausgegangen über das Seyn, betrachten wir das, was vor dem Seyn iſt, doch nur in Bezug auf eben dieſes Seyn, denn ein anderes Mittel es zu beſtimmen oder zu erkennen, gibt es für uns nicht. Und da wir es denken oder ſetzen, eigentlich nicht zunächſt um es ſelbſt und an ſich kennen zu lernen, ſondern um das Seyn aus ihm zu begreifen, ſo iſt es für uns auch vollkommen hinreichend, es vorerſt nur in Bezug auf dieſes Seyn zu beſtimmen. In Bezug auf dieſes Seyn iſt es aber ganz Zukunft, es iſt das noch nicht Seyende, aber das ſeyn wird. Der Ausgangspunkt der Philoſophie iſt ſoweit nicht das ſchon Seyende, ſondern das, was ſeyn wird, und unſere nächſte Aufgabe iſt nun eben in deſſen Weſenheit einzudringen, oder es nach dieſem Begriff des abſolut Zukünftigen — deſſen was ſeyn wird — näher zu beſtimmen. Hier ſcheint es nun aber: das, was ſeyn wird, könne ſeiner Natur nach, und wenigſtens in unſerem erſten Denken, nichts anderes ſeyn als das unmittelbar ſeyn Könnende. Es wird ſich nachher anders finden, aber eben dieſes mag als Beiſpiel dienen, wie wenig in der Philoſophie dem erſten Gedanken zu trauen, wie jeder erſt durch den Erfolg zu erproben iſt. Unter dem unmittelbar Seynkönnenden iſt nichts anderes zu denken als das, was, um zu ſeyn, ſchlechterdings nichts anderes vorausſetzt als ſich ſelbſt, das, um zu ſeyn, nichts bedarf, als zu wollen, dem zwiſchen Seyn und Nichtſeyn nichts in der Mitte ſteht, als eben dieſes Wollen.

Ich wiederhole dieſen Anfang.

Die erſte Forderung an den, der zur Philoſophie angeleitet zu werden verlangt, iſt, daß er ſich über das vorhandene und ſchon beſtehende Seyn hinweg an die *Quelle* alles Seyns verſetze. Hierauf kann er nun, wie der Schüler im Fauſt, antworten:

> An dieſer Quelle will ich gerne hangen,
> Doch ſagt mir nur, wie kann ich hingelangen?

Nämlich wie ſoll ich es anſtellen, dieſe Quelle des Seyns ſelbſt zu denken, meiner Vorſtellung von ihr einen wirklichen Inhalt zu geben? Denn ich ſehe wohl: alle diejenigen Begriffe, durch welche wir das ſchon *vorhandene* Seyn *beſtimmen*, müſſen auf die Quelle des Seyns unanwendbar ſeyn. *Ein* Mittel zu ihrer Beſtimmbarkeit iſt jedoch gegeben. Denn obgleich vor und außer allem Seyn gedacht, iſt ſie doch nicht ohne *Bezug* auf das Seyn. Die Quelle des Seyns iſt zu beſtimmen als das allerdings noch nicht Seyende, aber, das ſeyn *wird*. Das nächſte Verhältniß aber dieſes noch nicht Seyenden, das jedoch der Vorausſetzung nach ſeyn *wird*, zu dem Seyn, iſt: das Seynkönnende zu ſeyn, wobei ich bitte, dieſen Begriff nicht ſo zu denken, wie er von zufälligen Dingen gebraucht wird; es iſt nicht ein abhängiges oder bedingtes, ſondern das unbedingte Seynkönnende hier gemeint. „Das, was ſeyn wird, iſt das unmittelbar ohne alle Vermittlung ſeyn Könnende“ heißt: es bedarf, um in das Seyn zu gelangen, nichts als des *bloßen Wollens*. Zu dieſem Begriff des Wollens ſind wir ſchon darum berechtigt, weil jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille iſt, ſowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können. Man unterſcheidet in der Philoſophie potentia und actus. Die Pflanze in statu potentiae — im Stande der bloßen Möglichkeit — iſt der Keim; die ſich entwickelnde, oder auch die ſchon entwickelte Pflanze iſt die Pflanze in actu. Nun aber iſt das Seynkönnende, von dem hier die Rede iſt, nicht eine ſolche bedingte, es iſt die unbedingte potentia existendi, es iſt das, was unbedingt und ohne weitere Vermittlung a potentia ad actum übergehen kann. Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang a potentia ad actum als im Wollen. Der Wille an ſich iſt die Potenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der Actus κατ' ἐξοχήν. Der

Uebergang a potentia ad actum iſt überall nur Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seynkönnende alſo iſt dasjenige, was, um zu ſeyn, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Seyn beſteht ihm eben im *Wollen*; es iſt in ſeinem Seyn nichts *anderes* als *Wollen*. — Kein wirkliches Seyn iſt ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes, Wollen denkbar. Daß irgend etwas iſt, alſo das *Seyn* irgend eines Dings erkenne ich nur daran, daß es ſich *behauptet*, daß es anderes von ſich ausſchließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerſtand entgegenſetzt. Das abſolut Widerſtandloſe nennen wir *Nichts*. Was *Etwas* iſt, muß widerſtehen. Das Wort Gegenſtand ſelbſt, mit dem wir das Reelle in unſerer Erkenntniß bezeichnen, ſagt eigentlich nichts als *Widerſtand* oder iſt ebenſoviel als Widerſtand. Widerſtand aber liegt eigentlich bloß im Wollen, nur der Wille iſt das eigentlich Widerſtehende, und zwar das unbedingt Widerſtandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbſt Gott, darf man ſagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn ſelbſt beſiegen.

Die Unterſchiede, die wir zwiſchen den Dingen wahrnehmen, beſtehen nicht darin, wie es auf den erſten Blick ſcheinen könnte, daß einige *abſolut* willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend ſind. Der Unterſchied beſteht nur in der *Art* des Wollens. Z. B. der ſogenannte todte Körper will eigentlich nur *ſich*, er iſt von ſich ſelbſt gleichſam erſchöpft und eben darum impotent nach außen, wenn er nicht excitirt wird, er iſt von ſich geſättigt (ſo muß er alſo ein Leeres ſeyn), von ſich ſelbſt erfüllt, daher er auch nichts weiter iſt als eben der erfüllte Raum, d. h. die erfüllte Leere, das erfüllte Wollen, denn alles Wollen iſt eigentlich eine Leere, ein Mangel, gleichſam ein Hunger; der todte Körper beſteht durch ein bloß ſelbſtiſches, an ſich ſelbſt ſich erſchöpfendes und ſchon darum blindes Wollen. Der todte Körper hat genug an ſich, und will nur *ſich*. Das Thier, ſchon die lebendige Pflanze, der man ja einen Lichthunger zuſchreibt, will etwas außer *ſich*, der Menſch will etwas *über* ſich. Das Thier iſt durch ſein Wollen außer ſich gezogen, der Menſch im wahrhaft menſchlichen Wollen über ſich gehoben.

Der Unterſchied zwiſchen dem bloß natürlichen Widerſtand, den ein Körper dem auf ihn Eindringenden leiſtet, und den ein menſchlicher Wille dem Zwang oder ſelbſt den reizendſten Lockungen entgegenſetzt, der Unterſchied dieſes Widerſtandes iſt nicht ein Unterſchied der Kraft ſelbſt; wie ließe ſich dieß denken? Die Kraft iſt in beiden daſſelbe, in beiden Wille, nur daß im bloß natürlichen Widerſtand *blinder* Wille, im moraliſchen Widerſtand freier, beſonnener Wille iſt, der ja übrigens da, wo die Kraft eines ſtarken, ausgeſprochenen Charakters hinzukommt, ſelbſt die Natur eines gleichſam blinden annimmt, und mit derſelben Sicherheit und Entſchiedenheit wie ein blinder wirkt. — Alſo Wille iſt überall und in der ganzen Natur von der tiefſten bis zur höchſten Stufe. *Wollen* iſt die Grundlage aller Natur. Jenes urſprünglich Seynkönnende aber, dem der Uebergang vom nicht Seyn zum Seyn nur ein Uebergang vom nicht Wollen zum Wollen iſt, kann *in* ſeinem Seyn auch nichts anderes ſeyn als eben ein aktiv gewordener, gleichſam *entzündeter* Wille. Nichtwollen iſt ein *ruhendes*, Wollen ein *entzündetes* Feuer, wie wir ſelbſt im gemeinen Leben von einem Feuer des Wollens, der Begierde reden. Das urſprüngliche Seyn beſteht daher bloß in einem entzündeten Wollen; überall, wo ein zuvor ruhendes, inſofern bloß potentielles und unfühlbares Seyn ſich fühlbar macht, jede erſte Seyns-Entſtehung, namentlich in der organiſchen Natur, iſt Entzündung oder von Entzündung begleitet.

Alle dieſe Erläuterungen waren bloß nöthig, um den Sinn und das ganze Gewicht jener erſten Beſtimmung einzuſehen, der Beſtimmung: das, was *vor* dem Seyn, iſt oder *das, was ſeyn wird* (dieſes eigentlich noch völlig Unbeſtimmte, das wir eben erſt zu beſtimmen ſuchen), iſt *das unmittelbar Seynkönnende*. Nachdem nun aber erklärt iſt, was unter dem unmittelbar Seynkönnenden zu verſtehen iſt, läßt ſich leicht einſehen (hiermit gehe ich zu einer neuen Beſtimmung über), daß, auf dieſe Weiſe beſtimmt, das, was vor dem Seyn iſt, nicht eigentlich ein zu *ſeyn* oder *nicht* zu ſeyn *Freies*, und alſo (da es bei ihm bloß um Seyn und Nichtſeyn ſich handelt) überhaupt kein Freies ſeyn könnte. Ich ſage: wenn *das, was ſeyn wird*, nichts *anderes* als das unmittelbar Seynkönnende iſt, ſo kann es nicht das frei in das Seyn ſich Bewegende ſeyn. Denn einer ſolchen unmittelbaren potentia existendi iſt es vielmehr natürlich ſich in das Seyn zu erheben; ſie hätte eigentlich gar keine Wahl, ins Seyn überzugehen oder nicht überzugehen; ſie wäre durch nichts vom Seyn abgehalten oder abzuhalten, ja wir müßten uns wundern, ſie nicht ſchon immer übergegangen zu finden; wir könnten ſie eigentlich als potentia existendi, wir könnten ſie eben darum als das, was ſeyn wird, nicht feſthalten, ſie wäre ſchon immer Seyendes, und zwar, wie leicht einzuſehen, blind Seyendes. Denn es iſt einleuchtend, daß jener Wille, wenn er ſich einmal erheben, einmal entzündet hat, nicht mehr ſich ſelbſt gleich iſt. Er iſt nicht mehr, was ſeyn und nicht ſeyn kann, ſondern was ſeyn und nicht ſeyn konnte. Ein größerer Umſturz läßt ſich nicht denken. Alles, von dem wir ſagen, daß es ſeyn und nicht ſeyn konnte, iſt nur ein zufällig Seyendes, aber eben dem zufällig Seyenden wird ſein Seyn zur Nothwendigkeit, d. h. es iſt das nicht mehr nicht ſeyn Könnende, in dieſem Sinn alſo das nothwendig Seyende. Wie der Menſch ein anderer iſt vor der That, gegen die er ſich noch frei verhält, und nach vollbrachter That, wo dieſe für ihn ſelbſt zur Nothwendigkeit wird, ſich gegen ihn umwendet und nun ihn ſich unterwirft, ſo iſt das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr reines Weſen (Weſen iſt eben das, was ſich noch kein Seyn zugezogen, was noch unbefangen iſt mit dem Seyn — frei gegen das Seyn) — ſo alſo iſt das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr das vom Seyn freie, Seyn-loſe Weſen, ſondern es iſt das mit dem Seyn gleichſam Geſchlagene und Behaftete, das außer ſich, nämlich das außer ſeinem Können Geſetzte, das ſich ſelbſt gleichſam verloren hat und nicht mehr in ſich ſelbſt zurück kann, das außer ſich Seyende in demſelben Sinn, in welchem man von einem Menſchen ſagt, er ſey außer ſich, nämlich ſeiner ſelbſt nicht mächtig, er habe ſein Können verſcherzt. Mit nichts (im Vorbeigehen zu ſagen) ſoll der Menſch ſparſamer ſeyn als mit ſeinem Können, denn darin beſteht ſeine wahre Kraft und Stärke, und was er als Können in ſich bewahrt, das eben iſt ſein unſterblicher, ſein nicht zu verlierender

Schatz, aus dem er ſchöpfen, aber den er nicht erſchöpfen ſoll. Das unmittelbar Seynkönnende außer ſich, d. h. außer ſeinem Können, geſetzt, iſt alſo das ſeiner ſelbſt Ohnmächtige, Beſinnungsloſe, τὸ ἐξεστάμενον, das durch eine falſche Ekſtaſis außer ſich Geſetzte und in dieſem ſchlechten Sinn Exiſtirende.

Das unmittelbar Seynkönnende, inwiefern es dieß iſt, iſt noch Quelle des Seyns, hat es ſich aber einmal in das Seyn erhoben, ſo iſt es zwar Seyendes, aber das aufgehört hat Quelle des Seyns zu ſeyn, und auch nicht wieder dahin zurück kann; es heißt hier: facilis descensus Averni; sed revocare gradum — das eben wäre ihm unmöglich. Es iſt jetzt das nicht mehr nicht ſeyn Könnende. Aber die eigentliche Freiheit beſteht nicht im ſeyn-, nicht im ſich äußern- — ſondern im nicht ſeyn-, im ſich nicht äußern-Können, wie man den Beſonnenen mehr erkennt an dem, was er nicht thut, als an dem, was er thut. Als das, was es iſt, als reines Seynkönnendes, könnte es ſich im wirklichen Seyn niemals habhaft werden. Es iſt alſo immer nur das auf Koſten ſeiner ſelbſt, d. h. mit Verluſt ſeiner ſelbſt, Seyende. Es iſt auf eine Spitze geſtellt, wo es ſich gleichſam keinen Augenblick erhalten kann. Wir könnten alſo ſelbſt dieß, wovon wir ausgegangen ſind, daß der Anfang das Seynkönnende iſt, daß alſo das Seynkönnende Iſt, ſelbſt dieſes könnten wir nicht mit Entſchiedenheit ausſprechen. Das, was ſeyn wird, iſt das Seynkönnende und iſt es auch nicht. Es iſt's nämlich, wenn es ſich nicht bewegt, nicht erhebt in das Seyn, es iſt's nicht, nämlich es iſt's nicht ſo, daß es nicht auch das Gegentheil, das blindlings Seyende ſeyn könnte. Wenn es aber Einmal kann, warum iſt es nicht von jeher übergegangen, da es ihm natürlich iſt ſich in das Seyn zu bewegen, wenn es nicht durch einen entgegengeſetzten Willen davon abgehalten iſt? Da es alſo bloß, oder für ſich, oder abſolut-geſetzt, gar nicht feſtzuhalten iſt, ſo würden wir es gar nicht mehr als Seynkönnendes antreffen, wir würden es gleich nur finden im Seyn, als ein Seyn, das ſeinen eignen Anfang verſchlungen, ſich ſelbſt als Wille, als Urſache vernichtet hätte — als Seyn, dem wir eben darum ſelbſt keinen Anfang wüßten.

Wenn wir alſo das, was ſeyn wird, als ſolches denken, wenn wir es überhaupt als Seynkönnendes feſthalten, ſetzen wollen (was zunächſt unſere Abſicht iſt), ſo können wir es nicht bloß als das Seynkönnende denken, wir müſſen ausſprechen, daß es mehr iſt als nur dieſes. Indem wir ſagten: das, was ſeyn wird, oder das Weſen (denn das Weſen iſt noch außer und über dem Seyn) indem wir ſagten: das Weſen iſt unmittelbar das Seynkönnende, haben wir uns nicht anheiſchig gemacht, daß es nicht mehr als dieſes ſeyn ſoll. Nun entſteht aber die Frage, was es denn außerdem ſeyn könnte; und davon jetzt!

Wir haben es alſo primo loco geſetzt als das nur Seynkönnende — in beiderlei Sinn, als nicht Seyendes und ferner als das nur übergehen Könnende — als ſolches hat es ein unmittelbares Verhältniß zum Seyn. Ein ſolches unmittelbares Verhältniß kann nun aber nicht zum zweitenmal geſetzt werden. Sein nächſtes Verhältniß zum Seyn wird ſchon nur ein mittelbares ſeyn können. Wenn es primo loco, d. h. in ſeinem unmittelbaren, unvermittelten Verhältniß zum Seyn, das Seynkönnende iſt, ſo wird es secundo loco nur als das nicht Seynkönnende zu beſtimmen ſeyn. Damit wird aber nichts geſagt ſeyn, wenn wir es nicht ſogar als das Gegentheil des Seynkönnenden beſtimmen. Das Gegentheil des Seynkönnenden, welches inſofern das nicht ſeyende iſt — das Gegentheil des Seynkönnenden iſt aber das rein Seyende.

Um ſich dieſes ganz deutlich zu machen, überlegen Sie Folgendes.

Wir hatten das, was vor dem Seyn iſt, beſtimmt als das Seynkönnende. Nun zeigte ſich aber das Seynkönnende als das für ſich nicht Feſtzuhaltende, als die eigentliche natura anceps. Eben darum gingen wir zu einer zweiten Beſtimmung über. Der Sinn oder die Abſicht unſeres Uebergangs war alſo, das Seynkönnende als Seynkönnendes feſtzuhalten, es vor dem Uebertritt in das Seyn zu bewahren. Wir wollen es als Seynkönnendes, heißt: wir wollen, daß es als potentia pura, als reines Können, als Können ohne Seyn ſtehen bleibe. Dieß kann es aber nur, wenn es zum Erſatz gleichſam des

Seyns, das es annehmen, ſich zuziehen könnte, und das alſo ein bloß zugezogenes ſeyn würde, wenn zum Erſatz dieſes zufälligen Seyns Es ſelbſt auch an und vor ſich ſchon, d. h. ohne ſein Zuthun, das rein Seyende iſt. Als das bloß Seynkönnende würde es vor allem Denken, oder, wie die deutſche Sprache vortrefflich ſich ausdrückt, unverdenklicher Weiſe in das Seyn übergehen; es kann alſo nicht bloß Seynkönnendes ſeyn, oder es bleibt nur inſofern als Seynkönnendes ſtehen, als es in dieſem Stehenbleiben ebenſowohl das rein, d. h. das unendliche, von keinem Können begrenzte Seyende iſt. — Dieß iſt alſo ein neuer Punkt unſerer Entwicklung, wobei ich nur noch eine Bemerkung über den Gang der Philoſophie einſtreuen will, daß nämlich jedes Moment dieſer Bewegung erſt vollkommen verſtanden wird im Weggehen von demſelben, ungefähr wie der Menſch einen früheren Moment ſeines Lebens beſſer begreift, wenn er ihn verlaſſen hat und in einen folgenden übergegangen iſt, als in jenem Moment, weßwegen man eben in der Philoſophie, wo die rechte Idee nur ſucceſſiv erzeugt werden kann, das Ganze erwarten muß, um das Einzelne vollkommen zu verſtehen.

Die erſte Schwierigkeit nun, die Sie bei dieſem Uebergang finden müſſen, wird unſtreitig folgende ſeyn. Sie werden mich fragen: Wie kann eben das, von dem wir annehmen, es ſey vor und über dem Seyn — oder wie kann eben das, von dem wir bisher gar nicht anders geſprochen haben, als von einem vor und über dem Seyn zu Denkenden, wie kann eben dieſes dennoch zugleich als das rein Seyende beſtimmt werden? Hierauf will ich nun alſo Folgendes bemerken: nämlich 1) daß wir überhaupt nicht gemeint ſeyn konnten, das, was vor und über dem Seyn gedacht wird, darum als das überall nicht und auf keine Weiſe Seyende zu denken. Es iſt nur gegen das ſpäter hervortretende Seyn als nichts, in ſich aber nicht nichts, es Iſt nur nicht in dem Sinn, wie das, was nachher ſeyn wird. Schon das Seynkönnende iſt ja eben darum, weil es dieß iſt, nicht nichts, es iſt das nicht rein Seyende, es iſt nur das nicht außer ſich, aber darum nicht das auch in ſich nicht Seyende, es iſt vielmehr gerade das nur in ſich, das bloß urſtändlich, nicht gegenſtändlich Seyende. Es Iſt, wie ein Wille iſt, der ſich noch nicht geäußert hat, der alſo nach außen auch = o iſt, von dem daher niemand weiß, der niemand gegenſtändlich iſt, alſo es Iſt, wie der urſtändliche Wille, der Wille *vor* ſeiner Aeußerung auch iſt. Wir könnten für *dieſe* Art des Seyns, zu großer Erleichterung des Verſtändniſſes, wohl ein eignes Wort, anſtatt des jetzt zu allen Arten des Seyns promiscue angewendeten Worts Seyn, brauchen, wenn nicht leider in der deutſchen Sprache das alte Verbum *Weſen* außer Gebrauch gekommen wäre (es findet ſich nur noch in der vergangenen Zeit — in der Form geweſen), wir könnten jenes ungegenſtändliche Seyn, das darum nicht ein völliges *nicht* Seyn, ſondern eben nur das noch bloß urſtändliche iſt, das rein *Weſende* nennen. Und ſo wäre dann dagegen das Seyn deſſen, was wir das *rein* Seyende nennen, das rein *ſeyende* Seyn. Wie nun aber (und dieß iſt der zweite Punkt meiner Erläuterung), gleichwie, oder gerade ebenſo, wie das *bloß* Seynkönnende, ſoweit es dieß iſt, gegen das *wirkliche* Seyn als *nichts* iſt — gerade ebenſo iſt auch das *rein* Seyende, in *dem* Sinn, wie wir es nehmen, gegen das actu Seyende als *nichts*, denn das *actu* Seyende iſt kein *rein* Seyendes, eben weil es a potentia ad actum übergegangen iſt. Es hat alſo an der Potenz eine Negation in ſich — es iſt nicht rein *poſitiv*, denn die Potenz, die ihm vorausging, iſt die Negation des Seyns, das es jetzt *hat*, dieſe Negation kann es aber nicht loswerden, es bleibt immer das aus negativ poſitiv gewordene, d. h. es hat das Negative zu ſeiner immerwährenden Vorausſetzung. Dagegen das *rein* Seyende (in unſerem Sinn) iſt das poſitiv ſeyende, in dem gar nichts von einer Negation iſt. Wenn nun das actu Seyende nicht das *rein* Seyende iſt, ſo folgt, daß umgekehrt das *rein* Seyende *nicht* das *actu* Seyende iſt — und daß es ſich gegen das actu Seyende vielmehr ebenfalls *als* nichts, gerade ſo wie das bloß Seynkönnende verhält.

Da es weſentlich iſt, daß dieſer Begriff des *rein* Seyenden gleichſam ganz durchſichtig ſey, ſo will ich ihn noch von einer andern Seite darſtellen.

Wir haben früher das bloß Seynkönnende verglichen mit einem noch ruhenden, d. h. nicht wollenden Willen. Der Wille, der nicht will, iſt allerdings als nichts; inſofern entſteht jedes Wollen, jede Begierde wie aus dem Nichts. Wenn eine Begierde in uns entſteht, ſo iſt auf einmal ein Seyn da, wo vorher keines war. Deßwegen fühlen wir uns von einer Begierde bedrängt, denn ſie nimmt einen Raum ein, der vorher frei war, in dem wir uns frei fühlten, und wir athmen gleichſam auf, wenn wir dieſe Begierde wieder loswerden. In dem Seynkönnenden liegt der Keim einer Begierde, eines Wollens. Das Seynkönnende iſt der wollen könnende Wille: als der bloß wollen könnende iſt er alſo als nichts. Wenn nun der nur noch nicht wollende, aber wollen könnende Wille als nichts iſt, ſo muß der nicht wollen könnende Wille noch mehr dem nichts gleich ſeyn. Nun gerade dieß iſt das Verhältniß zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Das ſeyn Könnende iſt = dem wollen könnenden Willen, das rein Seyende iſt = dem völlig willen- und begierdeloſen, dem ganz gelaſſenen Willen; denn es hat das Seyn nicht zu wollen, weil es das von ſelbſt, d. h. das an und vor ſich, gleichſam ohne ſich ſelbſt Seyende iſt. Das rein Seyende ſteht alſo ſogar noch entfernter von dem wirklichen Seyn als das Seynkönnende, welches gleichſam in der unmittelbaren Opportunität zu dem aktuellen Seyn iſt (um einen Ausdruck der Aerzte zu entlehnen); darum haben wir auch zuerſt von dem Seynkönnenden und hernach erſt von dem rein Seyenden geſprochen, denn dieſe ganze Folge beſtimmt ſich nach der Nähe oder Entfernung von dem wirklichen Seyn. Das Seynkönnende aber iſt das Nächſte, das rein Seyende iſt das Entferntere vom Seyn. Denn da in dieſem keine Potenz iſt, ſo iſt leicht einzuſehen, daß es erſt in statum potentiae geſetzt werden müßte, um a potentia ad actum überzugehen. Es ſetzt alſo, um actu ſeyn zu können, etwas voraus, von dem es in statum potentiae geſetzt, d. h. von dem es in ſeinem Seyn negirt wird. Es iſt alſo auch nicht das unmittelbar ſeyn Könnende, nämlich actu ſeyn Könnende, das Seynkönnende ſelbſt aber ſetzt nichts voraus, um actu zu ſeyn, eben weil es ſelbſt Potenz iſt. Wir hätten ebenſo gut umgekehrt den Begriff des rein Seyenden deduciren können aus dem Begriff des bloß *mittelbar* ſeyn Könnenden. Das, was ſeyn wird, muß natürlich Einmal oder zuerſt das unmittelbar ſeyn Könnende ſeyn. Wenn es aber nicht *bloß* das Seynkönnende iſt, ſo kann es dann in der nächſtfolgenden Beſtimmung nicht wieder das unmittelbar, ſondern nur das bloß mittelbar Seynkönnende ſeyn. Was iſt denn aber das *nur* mittelbar Seynkönnende? Antwort: das, in dem kein Können, keine Potenz, das alſo purus actus iſt. *Dieſes*, um a potentia ad actum überzugehen, alſo um wirklich zu ſeyn, muß erſt in potentiam geſetzt werden, da es von ſich ſelbſt nicht Potenz iſt.

Bei Gelegenheit dieſer Beſtimmung kann nun aber eine Incidentfrage entſtehen, die zwar nicht jetzt gleich im vollſtändigen Zuſammenhang ſich beantworten läßt, die ich aber doch nicht zurückweiſen wollte, weil ſie doch den einen oder andern hätte bedenklich machen können.

Man könnte alſo fragen: wie iſt es *möglich*, das, was ſeyn wird, auf einer zweiten Stufe, als das *rein*, unendlich, gleichſam willenlos Wollende zu denken? Die Schwierigkeit iſt nämlich dieſe. Jedes Wollen, in welchem das Wollende *ſich ſelbſt* will, iſt eo ipso ſchon nicht ohne einen Uebergang a potentia ad actum zu denken, denn was *ſich ſelbſt* will, geht von ſich ſelbſt als bloße Potenz oder Möglichkeit zu ſich ſelbſt als Actus. Das *rein* Wollende alſo, in dem *kein* ſolcher Uebergang iſt, kann eben darum nur dasjenige ſeyn, das ſchlechterdings nicht *ſich* will, alſo, da es doch ein *Wollendes* iſt, ein anderes als *ſich* will. Das *rein* Wollende *darf* nicht *ſich* wollen, es muß ein abſolut unſelbſtiſches Wollen ſeyn, ſein Weg geht alſo von ihm ſelbſt hinweg auf ein anderes. Woher nun aber dieſes andere? Es iſt leicht hierauf zu antworten.

Ueberlegen *Sie* Folgendes. Das, was ſeyn wird, inwiefern es bloß das Seynkönnende, alſo das Nächſte am Seyn iſt, dem alſo nichts weder im *Seyn* noch in der *Möglichkeit* zum Seyn zuvorkommt, hat inſofern nichts *vor* ſich — es fehlt ihm an der Suppoſition jedes Wollens, nämlich daß man *etwas* habe, das man wollen könne, es iſt ganz *bloß* in dieſem Betracht, und es erſcheint inſofern als die Armuth, die Bedürftigkeit ſelbſt, es kann alſo nur *ſich* als *ſich*, als *dieſes* wollen, wenn es will, und darum iſt ihm eigentlich beſtimmt, nicht zu wollen, reines Können, Nichtwollen, bloßer Wille zu bleiben. Ganz anders aber verhält es ſich mit eben demſelben, nämlich mit dem, was ſeyn wird, inwiefern es nicht das bloß Seynkönnende, ſondern das rein Seyende iſt. Denn als dieſes, als das rein Seyende, hat es allerdings Sich als das bloß Seynkönnende vor ſich, es hat alſo etwas, das es wollen kann, ohne ſich als ſich zu wollen. Man könnte nämlich freilich ſagen: wenn es Sich als das Seynkönnende will, ſo will es ja doch auch ſich ſelbſt. Ganz richtig. Aber es will nicht Sich als Sich, es will nicht Sich als das rein Seyende (mit einem ſolchen auf ſich ſelbſt zurückgehenden Willen würde es ſich ſelbſt als rein ſeyendes verderben), — es will nicht Sich als das rein Seyende, ſondern Sich als das Seynkönnende, und demnach als ein anderes. Ja es iſt ihm nur eben dadurch, daß es Sich als das Seynkönnende vor ſich hat, gegeben, das rein Seyende oder, was daſſelbe iſt, das rein Wollende zu ſeyn, das im Wollen nicht Sich als Sich zu wollen braucht. Der Wille, der nichts vor ſich hat, wenn er nicht reiner Wille bleibt, kann nur ſelbſtiſch ſeyn. Das Unſelbſtiſche iſt nicht primo loco zu denken. So viel alſo, um die etwa aufzuwerfende Frage vorläufig zu beantworten. Denn wie nun, oder auf welche Weiſe das, was ſeyn wird, als das rein Seyende ſich als das Seynkönnende will, dieß werde ich erſt in einer demnächſt folgenden Erörterung vollkommen deutlich machen können. Vor jetzt war es hauptſächlich bloß darum zu thun, zu zeigen, daß das rein Seyende, oder im völlig parallelen Ausdruck, das rein und unendlich Wollende noch immer gegen das actu Seyende, actu Wollende ſich als Ueberſeyendes verhalte, daß es alſo kein Widerſpruch ſey, wenn wir ſagen: das, was ſeyn wird — eben dasjenige alſo, welches das Seynkönnende iſt, daſſelbe iſt in einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seyende.

Jetzt aber gehen wir zu andern Fragen über. Bis jetzt haben wir bloß dieſe Begriffe des Seynkönnenden und des rein Seyenden und ihr Verhältniß zueinander erörtert. Ich weiß wohl, daß dieſe Erörterung beſonders für den, der zuerſt zur Philoſophie kommt, oder auch vielleicht die Denk- und Redeweiſe einer ganz anderen Philoſophie gewohnt iſt, nicht leicht zu verſtehen iſt, und daß eine ſolche nicht eigentlich fortſchreitende, ſondern bei Begriffsbeſtimmungen ſich verweilende Erörterung überhaupt nichts Anziehendes hat. Denn ihr Anziehendes erhält jede eigentlich erſt durch die Folge, indem man ſieht, wozu dieſe Begriffe gebraucht werden, wohin ſie führen, und eine Entwicklung insbeſondere, die ihren Gegenſtand als einen zukünftigen behandelt, die gleich nur von dem ausgeht, was ſeyn wird (was alſo ſoweit noch bloß im Begriff vorhanden iſt, denn das Wort Begriff wird zwar ſehr mannichfaltig, d. h. ſehr confus, gebraucht — aber hat etwas Eigenthümliches, unter anderem z. B. dem Wiſſen oder der Erkenntniß Entgegengeſetztes, kurz der Begriff als Begriff iſt nur der Begriff des noch nicht Seyenden, des Zukünftigen. — „Das, was ſeyn wird," iſt alſo der Begriff par excellence, und die bisher entwickelten Beſtimmungen ſind nur Beſtimmungen dieſes Begriffs κατ᾽ ἐξοχήν, d. h. ſie ſind ſelbſt die Begriffe par excellence, und außer denen es keine anderen gibt — doch davon wird ſpäter ausführlich die Rede ſeyn —), aber eine Entwicklung, die in dieſem Sinn vom Begriff ausgeht, alſo dem bloß Zukünftigen, jetzt noch nicht Seyenden zuſteuert, wird beſonders ſchwer gefunden, weil der Lernende ſich vorkommt, als würde er gleichſam im Dunkel geführt, in dem er nicht ſieht, wo die Sache hinaus will — und das iſt doch, ſagt man, ein billiges und gerechtes Verlangen, daß man, um ſich Mühe zu geben, erſt wiſſe, wohin der Weg führe. Allein, meine Herrn, theils ſoll man eben an den Begriffen und deren Beſtimmungen ſelbſt ſich erfreuen lernen, dadurch erſt zeigt einer, daß er Geſchmack an der Philoſophie hat, daß ihn die Erörterung der Begriffe an ſich intereſſirt, auch wenn er noch nicht weiß, wozu ſie dienen oder wohin ſie führen, theils muß man die Ungeduld, die gern gleich das Ziel ſehen möchte, zu mäßigen wiſſen; ſchon Ariſtoteles ſagt: der Lernende muß glauben, d. h. nicht er muß immerfort und gleichſam ewig nur glauben, aber er muß glauben, ſolange er noch der Lernende iſt, d. h. bis er vollſtändig unterrichtet iſt, bis das Ziel mit ihm erreicht iſt. Glauben Sie nur auch — vertrauen Sie auf den Erfolg, ich werde die Idee, um die es zu thun iſt (der erreichte Gegenſtand des Begriffs iſt die

Idee), ich werde nicht ablaſſen, ehe ich *Ihnen* dieſe Idee vollkommen deutlich gemacht habe. Dazu müſſen *Sie* mir aber Zeit gönnen, — mir zugeben, daß ich nicht ſprungweiſe, ſondern nur Schritt vor Schritt gehe.

Jetzt aber ſind wir an einen Punkt gekommen, wo unſere Erörterung allmählich aus dem dichten Wald in eine freiere, offene Gegend hervortritt. Zwei Fragen ſtehen nun zunächſt vor uns. Ich wiederhole zuerſt den Satz, bei dem wir noch immer ſtehen. Eben das oder *daſſelbe*, was ſeiner erſten Beſtimmtheit nach das Seynkönnende iſt, iſt in einem zweiten Begriff oder in einer zweiten *Beſtimmung* jenes abſoluten Begriffs das rein Seyende. Bis jetzt habe ich nur die zwei Extreme dieſes Satzes, wie man ſich in der Logik ausdrückt, d. h. die beiden in ihm verbundenen Begriffe — den Begriff des Seynkönnenden und den des rein Seyenden erklärt. Jetzt wird es darauf ankommen, die Verknüpfung, die copula ſelbſt, die *Art* der hier behaupteten Identität zu erklären. Wenn ich ſage, daſſelbe, was das Seynkönnende, daſſelbe iſt auch, wiewohl diverso respectu, in einem andern Anblick, *iſt* eben dieſes auch das rein Seyende: — was bedeutet hier dieſes *iſt*? Indem ich ſage, *daſſelbe*, was das Seynkönnende, (daſſelbe, wiewohl nicht *als* daſſelbe) iſt auch das rein Seyende, ſo drücke ich hiermit eine Identität aus *zwiſchen* dem unmittelbar Seynkönnenden und dem rein Seyenden. *Wie* iſt dieſe Identität zu verſtehen? Denn bekanntlich gibt es ſehr verſchiedene Arten, ſich eine Identität zwiſchen zwei übrigens voneinander Unterſchiedenen zu denken. Mit der Beantwortung dieſer Frage wird es ſchon um vieles lichter werden. Dann werden wir zur zweiten Frage ſchreiten können, zu der Frage: was denn nun eigentlich mit dieſem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen ſey; und von da werden nur noch wenige Schritte ſeyn — zu der Idee ſelbſt.

Um nun alſo gleich zu der erſten Frage überzugehen, wie iſt in dem Satz: das Seynkönnende *iſt* auch das rein Seyende, dieſes *iſt*, wie iſt die hier behauptete Identität zu verſtehen? Denn allerdings könnte die Verknüpfung auf verſchiedene Weiſe gedacht werden. Z. B. ſo, daß *das, was ſeyn wird* — dieſes Subjekt eines noch zukünftigen Seyns, wie wir es auch nennen können, daß dieſes Subjekt zweimal geſetzt wäre, einmal als Seynkönnendes, das anderemal als rein Seyendes, ſo daß dieſe zwei Geſtalten ſeines Weſens zwar ſich gegenſeitig ergänzten (das Seynkönnende z. B. nicht feſtzuhalten wäre ohne das rein Seyende), aber daß ſie — außereinander wären. Aber ſo iſt es durchaus nicht gemeint. Die Identität muß vielmehr im ſtrengſten Sinn genommen werden, als ſubſtantielle Identität. Die Meinung iſt nicht, daß das Seynkönnende und das rein Seyende, jedes als ein für ſich Seyendes, d. h. jedes als Subſtanz, gedacht werde (denn Subſtanz iſt, was für ſich ſelbſt außer einem andern beſteht). Sie ſind nicht ſelbſt Subſtanz, ſondern nur Beſtimmungen des Einen Ueberwirklichen. Die Meinung iſt alſo nicht, daß das Seynkönnende außer dem rein Seyenden ſey, ſondern die Meinung iſt, daß eben daſſelbe, d. h. eben dieſelbe Subſtanz, in ihrer Einheit, und ohne darum zwei zu werden, das Seynkönnende und das rein Seyende ſey. Wir ſetzen nicht 1 + 1, ſondern wir ſetzen immer nur Eins, aber dieſes Eine, das darum, weil es das Seynkönnende und ebenſowohl auch das Seyende iſt, nicht aufhört Eines zu ſeyn, dieſes Eine iſt eben in ſeiner Einheit das Seynkönnende und das rein Seyende, alſo gewiſſermaßen das Gegentheil ſeiner ſelbſt. Nun werden Sie aber fragen, wie es möglich ſey, daß die zwei nicht außereinander ſeyen, d. h. daß ſie ſich nicht ausſchließen. Es liegt mir alſo ob zu zeigen, daß ſie des Gegenſatzes ohnerachtet ſich doch in der That nicht ausſchließen.

Ich habe ſchon bemerkt, daß dieſe Beſtimmungen deſſen, was ſeyn wird, und das inſofern vor und über dem Seyn iſt, daß dieſe Beſtimmungen ſich gleichwohl nur auf das künftige Seyn beziehen. Können wir nun zeigen, daß ſie ſich zu dem künftigen, d. h. zu dem wirklichen Seyn, ganz gleich verhalten, ſo haben wir eben damit gezeigt, daß ſie auch einander gleich ſind und ſich nicht ausſchließen. Nun haben wir aber das Erſte im Grunde ſchon gezeigt. Wir haben gezeigt, daß nicht bloß das nur Seynkönnende, ſondern ganz ebenſo auch das rein Seyende gegen das künftige Seyende ſich als nichts verhalten. Nun ſchließt aber wohl ein Etwas das andere Etwas von ſich aus, aber was ſelbſt nichts iſt, kann auch von nichts anderem ausgeſchloſſen werden. Schon hieraus alſo erhellt die gegenſeitige Nichtausſchließlichkeit jener beiden Begriffe, und daß das bloß ſeyn Könnende und das rein Seyende nur Beſtimmungen Eines und deſſelben, nicht aber zwei für ſich ſelbſt Seyende ſind.

Um jedoch dieſen abſtrakten Beweis anſchaulicher zu machen, wollen wir ihn noch von einigen Seiten weiter ausführen.

Ich habe ſchon gezeigt, daß wir das Seynkönnende, ſofern es bloß dieſes iſt, alſo nicht ins wirkliche Seyn übergeht, als den nicht wollenden Willen beſtimmen können — das rein Seyende dagegen als das rein und bloß, als das gleichſam willenlos Wollende, als Wollen, dem kein Wille vorhergeht. Nun habe ich aber zugleich gezeigt, daß das rein und gleichſam unendlich Wollende ebenſowenig eigentlich will, nämlich ebenſowenig von Nichtwollen zu Wollen übergeht, als das nicht Wollende. Das unendlich Wollende iſt daher wie das nicht Wollende. Das Gemeinſchaftliche beider iſt, nicht a potentia ad actum, von Nichtwollen zu Wollen überzugehen. Der nicht wollende Wille iſt bloße Potenz, und geht inſofern nicht zum Actus über, der bloß und unendlich wollende iſt bloßer Actus, und geht inſofern auch nicht von Potenz zu Actus über, und wenn wir die Wirklichkeit überall nur da, wo ein ſolcher Uebergang ſtattfindet, empfinden und erkennen, ſo iſt das Seynkönnende und das rein Seyende eine völlig gleiche Ueberwirklichkeit, und wegen dieſer völlig gleichen Lauterkeit ſchließen ſie ſich auch untereinander nicht aus. Ich bediente mich hier des Ausdrucks Lauterkeit, gewiſſermaßen als gleichbedeutend mit Ueberwirklichkeit. Ich will dieſe Gelegenheit benutzen, an etwas zu erinnern, was Ihnen den ganzen gegenwärtigen Standpunkt deutlich zu machen dienen kann.

Alle Unlauterkeit (und jeder von uns fühlt in allem endlichen Seyn etwas Unlauteres, d. h. etwas Gemiſchtes und Getrübtes), alle Unlauterkeit aber kommt nur davon, daß in das, was bloß Potenz ſeyn ſollte, Actus, oder in das, was bloß Actus (purus actus) ſeyn ſollte, etwas von Potenz (von Nichtactus, von nicht Seyn) geſetzt iſt. In dieſem Fall werden Actus und Potenz gegenſeitig voneinander beſchränkt und getrübt, wo aber jedes in ſeiner Reinheit, da iſt auf beiden Seiten gleiche Unendlichkeit und völlig gleiche Lauterkeit. Alles, was ein Seyendes iſt, iſt ein aus Potenz und Actus, aus Seyn und nicht Seyn Gemiſchtes, es iſt weder rein Potenz, noch rein Actus, ſondern beides zugleich, und zwar iſt jedes Seyende beides zugleich in einer andern Weiſe. Darum ſchließt das eine Seyende das andere aus, aber weder das rein Seynkönnende, das lautere Potenz, noch das rein Seyende, das lauterer Actus, iſt ein Seyendes[1]. Alſo ſchließen ſich dieſe nicht aus. Eben dieſe Nichtausſchließlichkeit zu zeigen, war die Abſicht des zuletzt Vorgetragenen. Weil dieß aber ein höchſt weſentlicher Punkt iſt, will ich das Nämliche noch von einer andern Seite darſtellen.

Wir haben das, was ſeyn wird, zuerſt beſtimmt als das ſich in ſich ſelbſt zum Seyn erheben, oder, wie wir auch ſagten, ſich zum Seyn entzünden Könnende, alſo überhaupt als das ſich erheben Könnende. (Denken Sie's nur in dem Sinn des Ausſpruchs: „Wer ſich ſelbſt erhöhet, der wird erniedriget werden“). Das rein Seyende iſt das ſich nicht in actum erheben Könnende, weil es ſchon Actus iſt. Aber das bloß ſich erheben Könnende und das ſich nicht erheben Könnende = 1 (ſie können alſo in einer und derſelben Subſtanz gedacht werden). Wir können auch ſagen: das unmittelbar Seynkönnende iſt das nur ſelbſtiſch ſeyn Könnende. Nun aber das ſelbſtiſch bloß ſeyn Könnende, nicht Seyende, iſt wie das Unſelbſtiſche. Dieß muß Ihnen klar ſeyn. Alſo das ſelbſtiſch bloß ſeyn Könnende ſchließt das Unſelbſtiſche nicht von ſich aus. Bis dahin iſt ja in beiden eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit. Das, was ſelbſtiſch nur ſeyn könnte, iſt ſo weit noch in gleicher Unſelbſtigkeit wie das ſeiner Natur nach Unſelbſtiſche — das gar nicht ſelbſtiſch ſeyn Könnende. Beide werden ſich erſt ungleich, wenn jenes in das wirkliche Seyn übergeht, ſolang es in statu merae potentiae bleibt, iſt es, was das andere. Beide ſind alſo auch nicht außereinander, ſondern das ſelbſtiſch ſeyn Könnende iſt in dem ſeiner Natur nach Unſelbſtiſchen ohne alle Störung und ohne alle erkennbare Differenz. Als das rein Seyende iſt das Weſen der von ſich weggehende, nicht ſich ſelbſt wollende Wille, der Wille, der ſich ſeiner ſelbſt nicht annimmt oder der nicht das Seine ſucht, der eben darum auch als unvermögend erſcheint, wie ein Menſch, deſſen Weſen lautere Liebe, reines, ſich ſelbſt nicht verſagen könnendes Wohlwollen wäre, wie ein ſolcher in einer widerſpruchsvollen Welt nothwendig als unkräftig und gleichſam widerſtandlos erſcheinen würde. Wir haben das rein Seyende erklärt als das rein oder unendlich Wollende. Aber relativ auf ſich ſelbſt iſt dieſes unendlich Wollende auch ein nicht Wollendes, denn es will ja nicht ſich ſelbſt, relativ auf ſich ſelbſt iſt es alſo dem nur nicht Wollenden, dem bloß wollen Könnenden, d. h. alſo das rein Seyende iſt dem Seynkönnenden gleich. Das rein Wollende iſt als nichts, eben weil es ſich ſeiner ſelbſt nicht annimmt, ſich ſelbſt nicht gelten macht, aber das ſich ſelbſt bloß wollen Könnende iſt auch als nichts, inwiefern es ſich nicht wirklich will. Das rein Seyende iſt eben darum, weil es dieß iſt, das zu ſeyn Unvermögende; ſollte es ſeyn, nämlich actu ſeyn, ſo müßte es erſt ex actu in non actum, in potentiam, d. h. in ſich ſelbſt zurücktreten. Dieß vermag es aber von ſich ſelbſt nicht. Es kann nicht von ſich ſelbſt Nichtactus werden. Dazu bedarf es eines Widerſtandes. Wenn aber auch das rein Seyende ſich als das von ſich ſelbſt zu ſeyn Unvermögende verhält, ſo iſt es doch von dem bloß ſeyn Könnenden nicht zu unterſcheiden, denn das bloß ſeyn Könnende iſt wie das nicht ſeyn Könnende. Wenn alſo daſſelbe das Seynkönnende iſt und auch das rein Seyende, ſo iſt es dieſe nicht mit gegenſeitiger Ausſchließung, ſo daß dieſe untereinander ſich ausſchlößen, ſondern es iſt das eine und das andere in ſubſtantieller Identität. Es iſt Zweiheit in der Einheit, d. h. es iſt zwei, und iſt doch dabei ſubſtantiell nur Eins, und es iſt Einheit in der Zweiheit, d. h. es iſt ſubſtantiell nur Eins, ohne darum weniger zwei zu ſeyn. Die Zweiheit iſt nicht außer der Einheit und die Einheit nicht außer der Zweiheit. Das ſtillſte und das tiefſte Meer iſt auch das am meiſten ſich empören könnende, aber das ſtille und das ſich empören könnende ſind nicht zwei Meere, ſondern nur ein und daſſelbe Meer. Der geſundeſte

---

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 290. D. H.

Menſch trägt die Möglichkeit der Krankheit in ſich, aber der geſunde Menſch und der krank ſeyn könnende Menſch ſind nicht zwei verſchiedene Menſchen, ſondern nur ein und der nämliche Menſch, der eine ſchließt den andern nicht aus. Ganz ebenſo demnach ſind das Seynkönnende und das rein Seyende nicht zwei verſchiedene Subjekte, ſondern nur Ein Subjekt; das eine iſt nicht das andere, und dennoch iſt das eine, was das andere iſt, nämlich dieſelbe Subſtanz. Das Seynkönnende als ſolches iſt nicht das rein Seyende, und das rein Seyende nicht das Seynkönnende, und dennoch iſt das eine, was das andere, jedes nämlich iſt dieſelbe Subſtanz. — Hauptreſultat: Die Identität, welche wir zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden ſetzen, iſt nicht von der Art derjenigen Einheit oder Verknüpfung, die zwiſchen Elementen ſtattfindet, die Theile eines und deſſelben Ganzen ſind; denn das, was ſeyn wird, iſt nicht einem Theile nach das Seynkönnende und einem andern Theile nach das rein Seyende, ſondern das ganze Subjekt oder die ganze Subſtanz iſt das Seynkönnende, und dieſelbe ganze Subſtanz iſt das rein Seyende, wie derſelbe ganze Menſch der krank ſeyn Könnende und der geſund Seyende iſt; umgekehrt alſo: das Seynkönnende iſt nicht ein Theil von dem Ganzen, ſondern es iſt ſelbſt das Ganze, und ebenſo iſt das rein Seyende nicht ein Theil von dem Ganzen, ſondern ſelbſt das Ganze.

Es kann Ihnen nun freilich nicht auf der Stelle vollkommen klar ſeyn, aber Sie müſſen doch fühlen, wie ſehr durch dieſe letzte Beſtimmung der Stand unſerer ganzen Unterſuchung ſich verändert hat, indem wir nun nicht mehr das Seynkönnende und das rein Seyende zum Gegenſtand haben, ſondern das Eine, welches ganz das eine und ganz auch das andere iſt. Offenbar ſind wir durch dieſe Beſtimmung auf einen höheren Standpunkt gehoben, wir haben etwas anderes vor uns als bisher. Hier nun alſo iſt die Frage an ihrer Stelle: was mit dieſem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen ſey.

Ich will auf dieſe Frage erſt aus einem allgemeinen Geſichtspunkt und dann ſpecieller antworten.

Eilfte Vorleſung.

Es liegt ſehr nahe, zunächſt folgende Reflexion zu machen. Die verſchiedenen Seyenden oder, wie wir gewöhnlich ſagen, die verſchiedenen Dinge unterſcheiden ſich voneinander nicht durch das Seyn ſelbſt, an dem ſie alle Theil haben, ſondern nur durch die Art des Seyns, was ſich denn auch vollkommen einleuchtend machen läßt. Hieraus kann man dann durch einen umgekehrten Schluß herausbringen, daß das Seyende überall und in allen Dingen daſſelbe und durchaus ſich gleiche iſt. Das iſt nun der höchſte Begriff, der auf dieſem Wege liegt, und, wie ſchon Platon ſagt, die unerfahrene Jugend insbeſondere freut ſich zuerſt ausnehmend, wenn ſie auf dieſen Begriff des überall Einen gekommen iſt, mit dem alle Unterſchiede für ſie verſchwinden, ſie betrachtet ihn als einen Schatz, an dem ſie gleichſam wunder was zu beſitzen meint, bis ſie endlich durch die Folge erfährt, daß mit dieſem Begriff ſchlechterdings nichts anzufangen iſt, daß es kein Mittel gibt, von ihm hinweg — oder mit ihm weiter zu kommen, daß man ſich mit ihm immer nur auf demſelben Punkt herumdreht und zuletzt gleichſam ſchwindlicht wird, wie denn Ariſtoteles ſchon von der eleatiſchen Einheit (und eben jener Begriff des in allem ſich ſelbſt Gleichen, des Seyenden, das in allem ein und daſſelbe iſt, bildet eigentlich das Princip des Parmenides und, wenn auch unter verſchiedenen Modificationen, der ganzen eleatiſchen Schule), von dieſem alſo, oder vielmehr von der eleatiſchen Einheit, ſagt ſchon Ariſtoteles[*], daß ſie nur Schwindel errege und durchaus keine Hülfe gewähre, d. h. zu keinem wirklichen Wiſſen zu leiten vermöge. Dieſer unfruchtbare Begriff des Parmenides, zu dem jeder Anfangende Neigung empfindet, wird nun aber gleich gänzlich beſeitigt, wenn man zu der Einſicht gelangt iſt, daß das Seyende unmittelbar oder prima determinatione nur das Seynkönnende ſeyn kann, alſo ſchon nur eine Art des Seyns, nicht das öde und wüſte Seyn, mit dem nichts anzufangen iſt, ſo wie denn eben damit der todte Begriff des Seyenden ſich in einen lebendigen, ein Fortſchreiten möglich machenden verwandelt. Parmenides kann dieß ſchlechterdings nicht abweiſen, daß das Seyende unmittelbar nur Seynkönnendes zu ſeyn vermag; dadurch aber hat es ſchon aufgehört das leere abſolute Eine zu ſeyn. Auch Platon legt darum ein ſo großes Gewicht auf den Begriff des nicht Seyenden, der ſelbſt erſt durch unſern Begriff des Seynkönnenden ſeine ganze Bedeutung erhält. Das Seynkönnende nämlich iſt nicht nur als ſolches, inwiefern es dieſes iſt, das nicht Seyende, ſondern es iſt auch in das wirkliche Seyn hervorgetreten (wenn es ſich in das Seyn erhebt), auch dann iſt es das nicht Seyende, denn es iſt das an ſich nicht zum Seyn Beſtimmte, das nicht ſeyn Sollende,„ und erſcheint alſo auch dann, wenn es Iſt, ſtets nur als das zu Negirende, nicht aber als das zu Setzende. Damit wird alſo gleich anfänglich jene, alle Unterſcheidung, aber eben darum die Wiſſenſchaft ſelbſt vertilgende Einheit gebrochen. Denn bei dem als das Seynkönnende beſtimmten Seyenden iſt nun ſchlechterdings nicht ſtehen zu bleiben, wie ich hinlänglich gezeigt habe, indem ich den Uebergang von demſelben zu dem rein Seyenden vermittelte. Ich werde auf dieſes Verhältniß unſerer Entwicklung zu der abſtrakten Einheit des Parmenides und der eleatiſchen Schule ſpäter noch zurückkommen. Ich habe durch dieſe Erwähnung vor jetzt nur aus dem allgemeinſten Geſichtspunkt darſtellen wollen, was mit der von uns feſtgeſtellten Zweiheit (die übrigens eine Zweiheit in der Einheit iſt) gewonnen ſey. Jetzt habe ich aber noch insbeſondere und

2) zu zeigen, was für das Verhältniß oder für die Beſtimmung des Seynkönnenden ſelbſt gewonnen iſt, indem wir ſagen: eben das,

welches unmittelbar das Seynkönnende iſt, iſt zufolge einer zweiten Beſtimmung das rein Seyende. Der Erörterung dieſer Frage will ich zu beſſerem Verſtändniß noch Folgendes vorausſchicken. — Jene reine potentia existendi für ſich geſetzt iſt immer zuerſt, wenn auch nur für einen Augenblick, zu denken im völligen Nichtwollen, und eben darum auch im Nichtwiſſen ihrer ſelbſt. Denn wenn ſie ſich ihrer ſelbſt annimmt, ſich ſelbſt will (und um ſich zu wiſſen, müßte ſie ſich ſelbſt wollen — ſich ſich ſelbſt gegenſtändlich machen, was ohne ein Wollen nicht denkbar iſt), ſowie ſie ſich ſelbſt wollte, hörte ſie auf potentia pura zu ſeyn, und würde ein Anderes, ſich ſelbſt Ungleiches; der für ſich ſelbſt geſetzten bliebe alſo nichts übrig, als entweder im ſich nicht Wiſſen zu bleiben, oder ſich ſelbſt zu verlieren. Sie wäre wie gewiſſe menſchliche Eigenſchaften, die auch nur im ſich ſelbſt nicht Wiſſen beſtehen. So hört die Unſchuld auf Unſchuld zu ſeyn, wenn ſie ſich als Unſchuld weiß, ebenſo wie die Anmuth, die Anmuth ſeyn will, nicht mehr Anmuth iſt, und nichts in der ganzen Welt z. B. iſt widerwärtiger als eine affektirte Naivetät. Aber gerade weil wir ſie als nackte, bloße potentia existendi beſtimmen müßten, könnte ſie ſich nicht als ſolche enthalten oder erhalten, denn jede unbedingte, durch nichts zurückgehaltene Potenz will von ſelbſt oder naturâ ſuâ Actus ſeyn. Sie wäre alſo, wie gezeigt, als Potenz nicht feſtzuhalten. Aber wir haben jetzt nicht mehr mit dem Seynkönnenden und nicht mehr mit dem rein Seyenden zu thun, ſondern mit dem Einen, das ganz und alſo völlig ungetheilter Weiſe jenes und dieſes iſt. Dieſes Eine alſo — dadurch, daß es das rein Seyende iſt — dadurch bekommt es ſich als Seynkönnen in ſeine Gewalt, und befreit ſich von dem Können als blindlings und unaufhaltſam in das Seyn Vorſtrebendem. Denn die Natur des Seynkönnenden iſt, über ſich ſelbſt hinauszugehen; es iſt die zweideutige Natur, oder was ſich nicht feſthalten läßt, das Unbeſtimmte und über ſeine Grenzen Hinausſchweifende, weil es als das Seynkönnende ebenſowohl auch das Gegentheil von ſich ſelbſt iſt, nämlich das nicht nicht ſeyn Könnende, das blindlings ins Seyn Uebergehende. Es wäre im wirklichen Seyn das außer aller Grenze geſetzte Seyn (die Grenze = Negation des Seyns iſt eben das Können) — *außer* dem Können geſetzt, iſt es das von nichts mehr Gehaltene, Schrankenloſe, das platoniſche ἄπειρον. Aber es iſt ein ἄπειρον ebenſowohl auch vor dem Seyn, auch hier das nicht ſich ſelbſt begrenzen Könnende, das von ſich ſelbſt Unbegrenzte, das nur durch ein anderes begrenzt und in den Schranken des Könnens erhalten werden kann. Es iſt das *von ſich ſelbſt* Unbegrenzte: inſofern der größte Gegenſatz der Philoſophie, der beſonnenen und daher durchaus auf Begrenztes und Feſtes gehenden Wiſſenſchaft. Wenn es alſo das *durch ſich ſelbſt* nicht Begrenzte iſt, ſo folgt um ſo mehr, daß es durch ein anderes begrenzt ſeyn müßte. Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio; was nicht ꝛc. Das Seynkönnende iſt nicht se contentum, nicht das von ſich ſelbſt Enthaltene, von ſich ſelbſt Begnügte[1]. Darum iſt es auch für die Folge, *inwiefern es nämlich für ſich hervortritt* und mit dem es Begütigenden in Spannung tritt, die Quelle alles Unwillens und Mißvergnügens — auch in dieſer Hinſicht das *Siniſtre*. Doch dieß im Vorbeigehen! Eben weil das von ſich ſelbſt Unbegrenzte, muß es durch ein anderes begrenzt ſeyn; dieſes andere kann der Ordnung der Begriffe nach nicht wieder das unmittelbar, ſondern nur das *mittelbar* Seynkönnende ſeyn. Aus dem Begriff des bloß mittelbar Seynkönnenden läßt ſich aber, wie ich gezeigt, der Begriff des rein Seyenden herleiten. Alſo das Begrenzende des von ſich ſelbſt unbegrenzten Seynkönnenden wäre das rein Seyende. Aber dieſes Seyende darf nicht *außer* dem Seynkönnenden, oder *ſo* gedacht werden, daß es das Seynkönnende als ein *anderes von ſich* begrenzte, ſondern eben das, was das Seynkönnende, iſt auch das rein Seyende. Demnach iſt es eigentlich nicht das rein Seyende, wovon das Seynkönnende begrenzt wird, ſondern es iſt jenes Eine und Selbe, das, inwiefern es das Seynkönnende iſt, von ſich ſelbſt, ſofern es das rein Seyende iſt, begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Nichtwollens erhalten wird. Hiermit erhebt ſich uns alſo jenes Eine unmittelbar zum *ſich ſelbſt Beſitzenden*, das ſich ſelbſt in ſeiner Gewalt hat, was es ſchlechterdings nicht ſeyn könnte, wenn es nicht in ſeiner Einheit zugleich ein Doppeltes wäre. Deßwegen iſt z. B. das Eine des Parmenides, das nur ein unmittelbar oder ſubſtantiell Eines iſt, auch an ſich ſelbſt das blinde, und ebenſo iſt auch jedes andere Princip, das ſich von dem des Parmenides etwa dadurch unterſcheidet, daß es eine Nöthigung zum Fortgehen in ſich hat (wiewohl dieß eigentlich immer nur von dem Seynkönnenden geſagt werden kann), auch jedes ſolche Princip, wenn es nicht zugleich etwas in ſich hat, das dieſem Fortgehen widerſteht, kann nur ein blindes Princip ſeyn, das auch nur einer nothwendigen, nicht einer freien Bewegung fähig iſt. Durch jenen Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden und durch die zwiſchen beiden geſetzte Identität haben wir alſo gewonnen, daß das Eine als das Seynkönnende ſich ſelbſt als das rein Seyende in ſeiner Gewalt hat. Wir können ſtatt deſſen auch ſagen, das Eine als das rein Seyende hat ſich ſelbſt als das Seynkönnende zu ſeiner Grundlage, zu ſeinem Subjekt, dieſes Wort im eigentlichen Sinn genommen — pro eo quod subjectum est alii.

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 50. D. H.

Indem es aber ſich als das Seynkönnende als Subjekt, d. h. als Grund von ſich ſelbſt als dem rein Seyenden, ſetzt, macht es eben damit auch ſich als das Seynkönnende zur Potenz von Sich als dem rein Seyenden, ſo daß es aufhört die Potenz, die Möglichkeit von ſich ſelbſt, d. h. ſeines eignen Seyns, zu ſeyn. Das Seynkönnende abſolut geſetzt, könnte allerdings nur die Möglichkeit ſeiner ſelbſt oder ſeines eignen Seyns — es könnte nur das im tranſitiven Sinn Seynkönnende ſeyn. Inſofern wäre es ſchon als Seynkönnendes außer ſich — außer ſein Weſen gleichſam gezogen. Aber indem das Eine es zum Subjekt, d. h. zum Können, zur Möglichkeit von Sich als dem rein Seyenden macht, wird das Seynkönnende eben dadurch von ſich als ſeiner eignen Möglichkeit oder als Möglichkeit ſeines eignen Seyns abgezogen und entbunden; indem es als Möglichkeit eines andern Seyns geſetzt wird, hört es auf die Möglichkeit des eignen zu ſeyn.

Ich behandle hier den Begriff Subjekt und den Begriff Potenz oder Möglichkeit als völlig gleichgeltende. Die wirkliche Einerleiheit beider Begriffe wird aus folgender kurzen Ueberlegung einleuchten. — Was in irgend einem Verhältniß das bloße Subjekt iſt, iſt eben darum das in dieſem Verhältniß nicht ſelbſt ſeyn Sollende. Das nicht ſelbſt Seyende aber, das darum doch nicht nichts iſt, kann nur als die Potenz oder Möglichkeit von einem andern ſeyn. Das Seynkönnende ſoll nicht mehr das Subjekt oder, wie wir auch ſagen können, die Vorausſetzung ſeiner ſelbſt (ſeines eignen Seyns), es ſoll die Vorausſetzung (das Subjekt) des Seyenden ſeyn. In dieſem Fall iſt es gleichſam ſelbſt nicht mehr. Es ſelbſt, es verſchwindet ganz als für ſich Seyendes, und wenn wir es daher jetzt ausſprechen wollen, müſſen wir ſagen: das Seynkönnende iſt nicht das Seynkönnende, ſondern es iſt das rein Seyende. Denn dieſes iſt, wie ich ſchon in einer früheren Entwicklung gezeigt habe[1], der Sinn des Iſt (der Copula) in jedem wirklich etwas ausſprechenden (nicht tautologiſchen) Satz. A iſt B heißt: A iſt Subjekt von B. Darin liegt zweierlei: 1) A iſt für ſich etwas, auch ohne B, es könnte alſo auch etwas anderes ſeyn als B; nur ſofern es auch eines Seyns für ſich, und alſo auch des nicht = B ſeyns, fähig iſt, ſagen wir cum emphasi: es iſt B. Z. B. dieſe Pflanze macht ſich mir ſichtbar oder fühlbar am Ende nur dadurch, daß ſie Materie iſt, denn ohne Materie gibt es weder Farbe noch Geruch noch etwas Palpables. Indem ich alſo ſage: das, was ich hier ſehe, iſt z. B. ein Geranium, ſo iſt das Subjekt der Ausſage eigentlich die Materie der Pflanze. Dieſe Materie iſt nun etwas auch ohne die Pflanze, die Pflanze kann zerſtört werden und die Materie bleibt, die Materie iſt gegen die Form gleichgültig, ſie iſt in ihrer Art auch ein *ἄπειρον*, d. h. ſie iſt an ſich fähig, auch nicht dieſe Pflanze, ſondern eine andere, oder überhaupt keine Pflanze zu ſeyn. Nur darum kann ich cum emphasi ſagen: ſie iſt dieſe und keine andere Pflanze. In der Ausſage: A iſt B, oder A iſt **Subjekt** von B, liegt alſo: 1) A könnte auch etwas anderes ſeyn oder iſt des nicht Bſeyns fähig. Aber 2) eben darum, weil es auch etwas anderes ſeyn könnte als B, ſo macht es dieſes ſein — ein „Anderes-ſeyn-Können“ gegen B zur bloßen Potenz oder Möglichkeit von B, und nur ſo oder nur auf dieſe Weiſe iſt es B.

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 53. D. H.

In der arabiſchen Sprache wird das Iſt (der Copula) durch ein Wort ausgedrückt, das ganz unſer deutſches Kann (Können) iſt. Dieß erhellt daraus, daß eben dieſes Wort in den verwandten Dialekten der arabiſchen Sprache zugleich die Bedeutung des Subjekts, der Grundlage, des Begründenden, Feſtſtellenden hat. Ferner erklärt ſich nur aus dieſer Bedeutung, daß im Widerſpruch mit allen wenigſtens mir bekannten Sprachen, in welchen das Verbum sum den Nominativ nach ſich hat, die Araber allein es mit dem Accuſativ conſtruiren. Der Araber ſagt nicht: homo est sapiens — dieß drückt das eigentliche Verhältniß inſofern nicht genau aus, als man es auch verſtehen kann: der Menſch iſt ganz und gar nur weiſe, er hat keine entgegengeſetzte Potenz, keine Potenz des nicht-weiſe-Seyns in ſich, was doch, wie wir alle wiſſen, nicht der Fall iſt, und weil es außerdem den Satz zu einem bloß tautologiſchen machen würde. Ohne Vorausſetzung einer dem Prädicat entgegengeſetzten Potenz in dem Subjekt wären alle Ausſagen nur tautologiſche. Denn daß z. B. das Helle hell iſt, bedarf keiner Verſicherung. Was kann hell ſeyn als das ſeiner Natur nach Dunkle, d. h. was ohne Anziehung des an ſich Hellen dunkel ſeyn würde? Wovon kann man ſagen, daß es wiſſend iſt, als eben von dem Unwiſſenden? Denn das Wiſſende ſelbſt, das gar nichts anderes (keine entgegengeſetzte Potenz), alſo das rein Wiſſende iſt, kann ebendarum nicht im eigenſchaftlichen Sinne wiſſend, d. h. ein Wiſſendes ſeyn, wie wir von dem, was das Seyende iſt, ſagen, es ſey eben, weil es dieß iſt, nicht ein Seyendes, nicht ſeyend im eigenſchaftlichen (oder anzüglichen) Sinn. Der Araber ſagt gegen alle ſonſtige Grammatik: homo est sapientem. Dieſer Accuſativ zeigt, daß bei ihm das Iſt ſo viel als potest bedeutet, denn das Verbum possum regiert der Natur der Sache nach, und darum in allen Sprachen, den Accuſativ. Der Sinn iſt alſo: der Menſch trägt, er iſt nur Träger, nur Subjekt des weiſe-Seyns, er iſt nur inſofern weiſe, als er die

Potenz des entgegengeſetzten Seyns in ſich *als* bloße Potenz geſetzt hat, *er vermag* auf dieſe Art das weiſe-Seyn, er zieht es ſich an als Prädicat, hat Gewalt über daſſelbe; denn alles, was ſich zu einem andern als Potenz oder Subjekt verhält, hat auch eine gewiſſe Gewalt über das, was es anzieht, nämlich eben die Gewalt, es anzuziehen und ſo es zu *ſeyn*, und es *nicht* zu ſeyn, d. h. es auszuſchließen, zurückzuſtoßen. Dieß zur Erklärung des Ausdrucks: das Seynkönnende iſt nicht mehr *Es ſelbſt*, ſondern es iſt — das rein Seyende. Seine Beſonderheit, oder beſſer: ſeine Eigenheit (nach dem griechiſchen ἰδιότης gebildet), ſeine Eigenheit iſt gleichſam untergegangen oder aufgehoben, und kommt nicht mehr zur Sprache. Es iſt alſo durch dieſes Verhältniß *von* ſeiner Eigenheit, d. h. von ſich ſelbſt, erlöſt und befreit. Nicht daß es völlig nichts wäre, denn es wird nur befreit von *dem* Antheil ſeines Weſens, der es außer ſich ſelbſt herausziehen würde, in dem zugleich allein ſeine Selbſtheit, ſeine Eigenheit, ſein es Unterſcheidendes liegt, das, wodurch es *für ſich* ſeyn **könnte**. Es wird alſo durch dieſes Verhältniß zu dem rein Seyenden vielmehr von dem Zufälligen, dem nur nicht Auszuſchließenden ſeiner Natur befreit. Denn ſein Weſen iſt, lauteres Seynkönnendes zu ſeyn, aber nicht um ſeyend, ſondern eben *um* ſeyn Könnendes zu ſeyn. Seinem *Weſen* nach, *inſofern* es als Weſen beſteht, iſt es *intranſitives*, in ſich ſelbſt bleibendes Seynkönnendes. Aber von dieſem intranſitiven iſt das tranſitive nur nicht auszuſchließen; inſofern eigentlich das nicht Gewollte, das Zufällige. Von dieſem nur nicht Auszuſchließenden, alſo Zufälligen ſeines Weſens, wird es befreit durch das Verhältniß zu dem rein Seyenden. Alſo es wird durch dieſes Verhältniß vielmehr in ſein wahres Weſen verſetzt. Es iſt jetzt lauteres Seynkönnendes, nicht im *Gegenſatz* von Seyn (wie in ſeiner Zweideutigkeit), ſondern ſo, daß das Seynkönnen ihm ſelbſt das Seyn iſt, daß es dieſes Seynkönnen ſelbſt ſich zum Seyn macht, oder es als Seyn achtet. Durch das Seyende wird alſo das Seynkönnende in ſein Weſen zurück oder in ſich ſelbſt geführt, ſich ſelbſt *gleich-geſetzt* (der erſte Anfang zur Gewißheit — zur Sicherheit), da es von Natur das ſich ſelbſt Ungleiche ſeyn würde. Keine höhere Wonne für ein der Abweichung von ſich ſelbſt ausgeſetztes Weſen, als ſich ſelbſt zurückgegeben, in ſich ſelbſt zurückgeführt zu werden. Wonne iſt es jedem beſſeren Menſchen, in ſein eignes Inneres geführt zu werden; die wahre Freundſchaft iſt die, welche uns dieſes gewährt. In dem herrlichen Monolog von Goethes Fauſt, wo dieſer den höchſten Geiſt anruft und von dieſem ſagt: er habe ihm alles gegeben, warum er gebeten, und namentlich ſagt:

Gabſt mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, ſie zu fühlen, zu genießen;

und dann ferner jene Worte hinzufügt, mit denen jeder der vergleichenden Zootomie Befliſſene ſich begeiſtern ſollte:

Du führſt die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrſt mich meine Brüder
Im ſtillen Buſch, in Luft und Waſſer kennen —

nachdem alſo Fauſt aller dieſer Herrlichkeiten erwähnt, welche zu genießen der Schöpfer ihm Geiſt und Kraft verliehen, ſo iſt es der ſchönſte Zug dieſes Selbſtgeſprächs, daß Fauſt über alle die Wonne, welche die Natur ihm gewährt, jene ſetzt, die er im eignen Inneren findet — indem er fortfährt:

Du zeigſt
Mich dann mir ſelbſt, und meiner eignen Bruſt
Geheime tiefe Wunder öffnen ſich.

In ſich ſelbſt zurückgeführt, macht ſich das Seynkönnende eben das nicht Seyn, nämlich das nicht äußerlich Seyn ſelbſt zum Seyn, aber eben, indem es ſich ſelbſt als Nichts empfindet (nämlich als ein Nichts, als jenen gänzlichen Mangel des äußeren Seyns), iſt es als dieſes Nichts der Zauber (die Magie — dieſes Wort iſt nur eins mit unſerem deutſchen Macht, Möglichkeit, alſo mit Potenz) — als dieſes Nichts iſt es die Magie, die Potenz, die das unendlich Seyende an ſich zieht, ſo daß es, ohne ein Seyn für ſich anzunehmen, in dem rein Seyenden als in einem anderen Selbſt ſich ſelbſt beſitzt — nicht als ein Seyendes, ſondern eben als das *unendlich* Seyende. Es muß ſelbſt *nichts* ſeyn, damit das unendlich, das überſchwenglich Seyende ihm *etwas* werde. Gerade in der höchſten Ungleichheit iſt die höchſte Gleichheit, denn jedes iſt — nur auf entgegengeſetzte Art — das andere; in beiden iſt, wie ſchon früher gezeigt, eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit oder Ledigkeit ſeiner ſelbſt: in dem Seynkönnenden, inwiefern es ſich nicht will, weil es überhaupt nicht *will*, ſondern im Nichtwollen, in der reinen Subſtantialität beſtehen bleibt; in dem *rein* Seyenden, inwiefern es zwar *will*, ja reines Wollen iſt, aber ſich ſelbſt nicht will, ſondern nur das Seynkönnende will. Gerade, daß ſie im *reinen* — nicht im theilweiſen — Gegenſatz miteinander ſtehen, daß jedes die reine Negation des anderen iſt, das eine, indem es nicht *außer*, das andere, indem es nicht *in* ſich iſt, oder umgekehrt, jenes, indem es nicht Objekt, dieſes, indem es nicht Subjekt von ſich ſelbſt iſt, macht unmöglich, daß ſie ſich ausſchließen. Denn z. B. zwei Seyende, deren jedes Subjekt und Objekt von ſich ſelbſt wäre, würden ſich ausſchließen, aber das reine Subjekt ſchließt das reine Objekt und das reine Objekt ſchließt das reine Subjekt nicht aus, und *ein und daſſelbe kann beide* ſeyn. Gerade aus dem *reinen* Gegenſatz folgt hier (um mich dieſes Ausdrucks wieder zu bedienen) die höchſte gegenſeitige Annehmlichkeit.

Wie das Eine ſich als das Seynkönnende zum Subjekt ſeiner ſelbſt als des rein Seyenden hat, ſo hat eben daſſelbe als das Seynkönnende ſich ſelbſt als das rein Seyende zum Objekt. Ja das Eine iſt ſeiner zweiten Beſtimmung nach das *rein* Seyende nur, inwiefern es ſich ſelbſt als das Seynkönnende zu ſeiner Vorausſetzung hat, nur *dadurch* iſt es als das rein Seyende, als in einem zweiten Selbſt, über ſich ſelbſt gehoben, denn es iſt das rein Seyende oder *unendlich* Wollende nur, inwiefern es etwas hat, dem es ſich geben, das es, weggehend von ſich ſelbſt und darum unendlich, wollen kann.

Abſichtlich habe ich mich bei dieſem Verhältniß etwas länger verweilt, denn durch dieſes Urverhältniß ſind alle folgenden beſtimmt. Setzen *Sie* oder nehmen *Sie* als möglich an, daß jenes Seynkönnende irgend einmal zum Seyn hervortrete (wie und auf welche Weiſe dieß etwa geſchehen könne, ſehen wir freilich hier nicht — aber ſetzen Sie dieß als möglich), ſo wird auch alsdann jenes Seynkönnende nicht aufhören Subjekt des rein Seyenden zu ſeyn, wie wir denn auch in einem andern Zuſammenhang ſchon vorhergeſagt haben, daß es auch im wirklichen Seyn dennoch ſtets nur als das der Negation Unterliegende erſcheinen werde.

Ein und daſſelbe Weſen iſt uns alſo jetzt von der einen Seite Seynkönnendes, von der andern Seite rein Seyendes. Nun müſſen wir aber Folgendes überlegen. Als jedes von dieſen iſt es eine relative Negation des andern. Als Seynkönnendes iſt es Negation des Seyns, nicht abſolute, ſondern nur Negation des Seyns in ſich. Als das rein Seyende iſt es ebenſo relative Negation des Könnens. Es iſt inſofern — als jedes von dieſen einzeln oder beſonders betrachtet — eine Einſeitigkeit, als Seynkönnendes, weil es das Seyn, als rein Seyendes, weil es das Seynkönnen ausſchließt. Indem es nun aber als das rein Seyende ſich als das Seynkönnende zum Subjekt macht, oder — damit man ſich dabei nicht etwa einen beſondern Akt vorſtelle — indem es als das rein Seyende ſich als das Seynkönnende zum Subjekt hat, ſo iſt es als Seynkönnendes abgehalten, ſelbſt objektiv zu werden, indem es alsdann aufhört dem rein Seyenden Subjekt zu ſeyn. Aber eben dieſes Verhältniß zeigt uns, daß in keinem von beiden das wahre Ende, d. h. das, bei dem wir ſtehen bleiben könnten, wirklich gegeben iſt; wir ſehen, daß es weder als das eine noch als das andere das iſt, was es eigentlich ſeyn ſoll. Denn als das Seynkönnende iſt es vielmehr ausdrücklich geſetzt als das nicht ſelbſt oder um ſeiner ſelbſt willen Seyende, denn es iſt geſetzt als Subjekt des rein Seyenden. Als dieſes aber iſt es auch nicht das um ſeiner ſelbſt willen Geſetzte, ſondern es iſt nur geſetzt, um das erſte als Subjekt, in der Subjektivität oder Subjektion zu erhalten. Hier iſt alſo offenbar nicht ſtehen zu bleiben. Denn weder als das eine noch als das andere können wir es anſehen als das um ſeiner ſelbſt willen Seyende, als das eigentlich Ziel des Weltens ſeyn kann oder ſeyn ſoll. Indem wir von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden fortgehen, wollen wir eigentlich weder das eine noch das andere, wir wollen ſchon ein Drittes, oder genau geſprochen, das, was ſeyn wird, als ein Drittes, nämlich als das, in dem es das um ſeiner ſelbſt willen Seyende iſt.

Was kann es denn nun aber als dieſes Dritte ſeyn? Wir haben ſchon gezeigt, daß es als jedes — als das Seynkönnende und als das rein Seyende eine Einſeitigkeit iſt. Dadurch nun, daß es ein und daſſelbe Weſen iſt, das das eine und das das andere iſt, dadurch hebt dieſes (das Eine nämlich) die Einſeitigkeit in ſich auf, es iſt von ſeiner Einſeitigkeit als das Seynkönnende dadurch befreit, daß es das rein Seyende iſt, und von ſeiner Einſeitigkeit als das rein Seyende dadurch, daß es auch das Seynkönnende iſt. Das Eine kommt alſo dadurch in die Mitte zu ſtehen als das vom einſeitigen Seyn und vom einſeitigen Können freie; da es aber von den beiden Einſeitigkeiten nur frei iſt, indem es beide vorausſetzt, d. h. ebenſowohl auch die beiden iſt (denn nähmen wir ſie in Gedanken hinweg, ſo würde daraus weiter nichts folgen, als daß wir wieder von vorn anfangen müßten; das, was ſeyn wird, würde uns immer wieder zuerſt das unmittelbar Seynkönnende ſeyn), da es alſo das von beiden freie nur iſt, inwiefern es beide vorausſetzt, d. h. ſelbſt auch beide iſt, ſo iſt es das von beiden freie nur als ein Drittes, und daraus folgt dann, daß es auch umgekehrt als dieſes Dritte nur zu beſtimmen iſt als das vom einſeitigen Können und vom einſeitigen Seyn freie.

Dieß iſt aber vor der Hand nur ein negativer Ausdruck. Um den poſitiven zu finden, bitte ich Sie Folgendes zu überlegen.

Das Seynkönnende iſt ein einſeitiges, weil es nicht in das Seyn übergehen kann, ohne ſich ſelbſt als Potenz aufzuheben, weil alſo in ihm der Actus die Potenz und die Potenz den Actus ausſchließt. Wir können ſagen: abſolut geſprochen iſt es das — beides, Potenz und Actus, ſeyn Könnende (ſo daß ſein die Potenz oder das Seynkönnende Seyn ſelbſt wieder ein potentielles iſt, denn es iſt das Seynkönnende nicht ſo, daß es nicht auch das Gegentheil ſeyn könnte, und ſo iſt es das Seynkönnende ſelbſt nur möglicher oder hypothetiſcher

Weiſe, nämlich wenn es nicht in das Seyn übergeht — (ich bitte, dieß als bloße Nebenerläuterung anzuſehen) — alſo abſolut geſprochen iſt das Seynkönnende das — beides, Potenz und Actus, ſeyn Könnende, aber wenn es Potenz iſt, ſo kann es nicht Actus ſeyn, und wenn es Actus iſt, hört es auf Potenz zu ſeyn. Darin beſteht ſeine Einſeitigkeit. Das rein Seyende aber iſt ſogar nur Actus, d. h. es ſchließt die Potenz ganz von ſich aus, es iſt nicht wie das Seynkönnende natura anceps, es iſt das entſchieden, das rein und bloß Seyende, in dem keine Potenz iſt, und darin beſteht ſeine Einſeitigkeit. Das Dritte alſo, welches nach unſerer Beſtimmung das von beiden Einſeitigkeiten Freie iſt, kann nur das ſeyn, in welchem der Actus nicht die Potenz und die Potenz nicht den Actus ausſchließt, nur dasjenige, das im Vergleich mit dem rein Seyenden im Seyn nicht aufhört Potenz zu ſeyn, ſondern Potenz bleibt, und im Vergleich mit dem Seynkönnenden nicht auf das Seyn verzichten muß, um Seynkönnendes oder um Potenz zu bleiben — kurz das Dritte iſt nur zu beſtimmen, als das zu ſeyn und nicht zu ſeyn erſt wirklich Freie, weil es im Wirken oder im Wollen nicht aufhört als Quelle des Wirkens, als Wille zu beſtehen, und daher, um Potenz oder um Wille zu ſeyn, nicht nöthig hat reines nicht-Wollen zu ſeyn. Oder — in einem andern Ausdruck — wenn wir das Seynkönnende als Subjekt, das rein Seyende als Objekt beſtimmen, ſo iſt das Dritte das, was weder bloß dieſes, noch bloß jenes, ſondern das unzertrennliche Subjekt-Objekt iſt, das nämlich im Objektſeyn, wenn es ins wirkliche Seyn übergeht, nicht aufhört Subjekt zu ſeyn, und um Subjekt zu ſeyn, nicht aufgeben muß Objekt, d. h. ſeyend, zu ſeyn — das ſich ſelbſt nicht verlieren Könnende, das bei ſich Bleibende, kurz das als ſolches ſeyende Seynkönnende. Und dieſes erſt iſt das, was wir eigentlich wollen können, und daher auch ſchon urſprünglich wollen.

Auch hier, im Fortgang zu dieſer dritten Beſtimmung, ſind wieder verſchiedene Erläuterungen nöthig.

Ich bemerke alſo:

1) daß wir auch mit dieſem Dritten noch immer über dem wirklichen

Seyn uns befinden (denn es wird auch hier von dem Seyn noch immer als einem zukünftigen geredet). Wir haben das Dritte beſtimmt als dasjenige, welches, wenn es ſeyend iſt, nicht aufhört Quelle des Seyns zu ſeyn. Alſo ſind wir auch mit ihm noch über dem Seyn. Ich bemerke

2) daß auch das als ſolches ſeyende Seynkönnende nur wieder das Eine, eine dritte Beſtimmung des Einen, nicht aber ein ſelbſt-Seyendes iſt. Wir haben mit den drei Begriffen nicht etwa drei außereinander Befindliche, deren jedes für ſich iſt, wir haben nicht 1 + 1 + 1, ſondern immer nur eins geſetzt. Wir haben nicht drei Weſen, ſondern nur Ein dreifaches Weſen, das nur drei Anſichten — oder vielmehr, um dieß objektiv auszudrücken, wie es auch gemeint iſt — Eines, das drei Angeſichte, drei Antlitze gleichſam darbietet. Das bloß Seynkönnende und das als ſolches ſeyende Seynkönnende ſchließen ſich nicht aus, das eine iſt wie das andere, und da ſich auch das bloß Seynkönnende und das rein Seyende nicht ausſchließen (wie ſchon gezeigt), ſo ſchließen ſich alle drei nicht aus, d. h. ſie ſind nicht drei für ſich Seyende, ſondern nur drei Beſtimmungen Eines und deſſelben. Ein und daſſelbe (numero unum idemque) iſt das Seynkönnende, das rein Seyende und das als ſolches geſetzte Seynkönnende.

Das unmittelbar oder bloß ſeyn Könnende haben wir in Bezug auf das künftige Seyn beſtimmt als das nicht ſeyn Sollende, das als ſolches ſeyende Seynkönnende aber als das ſeyn Sollende, dem gebührt zu ſeyn. Aber das nicht ſeyn Sollende, ſolang es nur dieſes und nicht wirklich iſt, iſt dem ſeyn Sollenden nicht ungleich, ſondern gleich, und daher im ſeyn Sollenden verborgen, es macht ſich ihm erſt ungleich, wenn es zum wirklichen Seyn übergeht, wie das Böſe des Kindes noch im Guten verborgen iſt und erſt ſpäter aus dieſem hervortritt, wobei ich jedoch bemerken will, daß dieſes Beiſpiel nur analogiſch zu verſtehen iſt, aber keineswegs berechtigen ſoll, das nicht ſeyn Sollende etwa als ein Princip des Böſen zu denken. Denn ſolang es in statu potentiae bleibt, iſt es, wie geſagt, wie das ſeyn Sollende, tritt es aber aus dieſem hervor, ſo iſt es auch da noch nicht als das nicht ſeyn Sollende erklärt. Zwar haben wir ſchon bemerkt, vermöge des urſprünglichen

Verhältniſſes würde es auch im wirklichen Seyn der Negation unterliegen, und alſo negirt werden. Aber eben dadurch iſt es erſt als das nicht ſeyn Sollende erklärt, und erſt das als ſolches erklärte nicht ſeyn Sollende, wenn es ſich wieder ex statu potentiae erhebt, erſt dieſes iſt das Böſe zu nennen, woraus allein ſchon erhellt, daß das Böſe als ſolches erſt in der Creatur möglich iſt.

Eine dritte, unſern früheren Erläuterungen über das Verhältniß zwiſchen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden entſprechende Bemerkung iſt folgende. Wir haben das Seynkönnende als Subjekt erklärt und alſo das rein Seyende in das Verhältniß zu ihm geſetzt, in welchem das Prädicat zu dem Subjekt gedacht wird. Das Subjekt aber iſt das Innere, das Prädicat das Aeußere. Nun aber, wie das Seynkönnende Subjekt des rein Seyenden, ſo iſt das Eine, inwiefern es das Seynkönnende **und** (+) das rein Seyende (minus A + plus A) iſt, Subjekt ſeiner ſelbſt als des unzertrennlichen Subjekt-Objekts — dieſes alſo iſt gleichſam das Aeußerſte, Offenbarſte des Weſens, das bloß Seynkönnende aber das Innerſte, Verborgenſte.

Die drei Begriffe ſind nur Beſtimmungen Eines und deſſelben, aber eben deßwegen iſt dieſes z. B. als Objekt nur beſtimmbar, inwiefern es zuvor als Subjekt beſtimmt worden, und als Subjekt-Objekt nur, inwiefern ſchon als Subjekt und als Objekt. Auch hieraus erhellt, daß die Differenz des Subjekts, des Objekts und des Subjekt-Objekts nicht eine ſubſtantielle iſt, ſondern eine bloße Differenz der Beſtimmung. Zwar iſt das unzertrennliche Subjekt-Objekt eigentlich das, was wir wollen, aber es läßt ſich nicht unmittelbar ſetzen, denn es iſt nur darum das im Seyn Potenz oder Subjekt Bleibende, weil es im Seyn auch nicht **ſich** wollen kann. Aber das Erſte, das nichts vor ſich hat, wenn es ins Seyn übergeht, kann nur ſich wollen, es iſt das nur für ſich ſeyn Könnende, in beiderlei Sinn, nämlich das nur als Objekt ſeiner ſelbſt ſeyn Könnende, und das nur in der Abziehung von allem andern ſeyn Könnende. Dieß iſt aber ſchon dem Zweiten und noch mehr dem Dritten unmöglich, die nicht für ſich ſeyn und von dem, was ihre eigne Vorausſetzung iſt, ſich nicht trennen können.

In dem Dritten, das als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das nun wirklich zu ſeyn und nicht zu ſeyn Freie beſtimmt worden, haben wir das, was wir wollen — alſo das wahre Ende, das, bei dem wir ſtehen bleiben können. Mit der dritten Beſtimmung iſt das, was ſeyn wird, vollendet, mit dieſer Beſtimmung haben wir es alſo als das in ſich ſelbſt Beſchloſſene, das Abſolute erreicht, das letzte Wort im eigentlichen Sinn genommen, als id quod omnibus numeris absolutum est. Denn der Begriff des Abſoluten iſt gleich entgegengeſetzt dem Begriff der leeren Ewigkeit und der leeren Unendlichkeit. Leere Ewigkeit nenne ich, in dem nichts von einem Anfang und einem Ende iſt: aber in jenen drei Beſtimmungen ſind vielmehr Anfang, Mittel und Ende gegeben, nur daß ſie nicht außereinander, ſondern ineinander ſind. Von dem Begriff der leeren Unendlichkeit iſt ebenſo alle Endlichkeit ausgeſchloſſen; allein in jenen drei Beſtimmungen iſt das Abſolute gegen ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt endlich, während es nach außen völlig frei oder unendlich iſt; nirgends ein Unbegrenztes, ſondern überall ein Begrenztes, iſt es doch frei; denn es iſt gefaßt und auch nicht gefaßt: gefaßt, inwiefern es ein durchgängig Beſtimmtes, nicht gefaßt, inwiefern es keiner einzelnen Form oder Beſtimmung ſo verpflichtet iſt, daß es die anderen ausſchlöße. Hier iſt alſo auch der Begriff des einförmigen und leeren Seyenden vollends gänzlich beſeitigt, an die Stelle deſſelben iſt das gegliederte, in ſich ſelbſt zugleich mehrfache und einfache Seyende getreten. Von dem Parmenideiſchen Einen wurde gleich anfangs abgelenkt, inwiefern das Subjekt des Seyns gleich als das Seynkönnende beſtimmt wurde, d. h. als Negation des Seyns geſetzt, der dann eine gleiche Negation des Könnens nothwendig entgegenſteht. Das Erſte, das wir ſetzten, iſt ſchon = Einem, nicht = Allem, was hier ebenſoviel bedeuten würde als = 0. Das subjectum ultimum alles Seyns iſt freilich mehr als nur Eines (unum quid), aber nicht dadurch, daß es im gewöhnlichen Sinn unendliche oder allgemeine Subſtanz, ſondern dadurch, daß es Allheit iſt (denn jede geſchloſſene und in ſich geendete Mehrheit iſt = Totalität = Allheit). Das, was ſeyn wird, das Subjekt alles Seyns, iſt nothwendig

Allheit, aber nicht in einem *materiellen* Außereinander, nicht als 1 + 1 + 1, ſo daß dieſe Elemente ſich als *Theile* des Einen verhielten. Denn der Theil iſt immer ein vom Ganzen Verſchiedenes, inwiefern angenommen wird, daß das Ganze *mehr* iſt als dieſer Theil, daß es mehr enthält als dieſer, nämlich auch die andern Theile, welche *dieſer* von ſich ausſchließt. Theile ſind nur, wo gegenſeitige Ausſchließung. Aber eine ſolche Ausſchließung findet hier eben nicht ſtatt, ſondern *jedes* iſt das Ganze. Das Seynkönnende iſt nicht außer dem Seyenden und nicht *außer* dem als ſolches geſetzten Seynkönnenden. Keines von dieſen iſt *außer* dem andern; was ich alſo betrachte, iſt immer das Ganze. Der Theil, wenn man von einem Theil ſprechen will, iſt hier ſelbſt das Ganze und nicht weniger als das Ganze, und umgekehrt iſt das Ganze nicht mehr, als jeder Theil auch iſt. Dieß iſt aber der Charakter der vollendeten Geiſtigkeit. Im Geiſtigen iſt der Anfang nicht außer dem Ende, und das Ende nicht außer dem Anfang, der Anfang iſt eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang, wie Chriſtus den Geiſt beſchreibt, indem er ihn mit dem Wehen des Windes vergleicht: Der Wind wehet, wo er will (d. h. jeder Punkt iſt ihm gleichgültig), und du höreſt ſein Sauſen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt, d. h. du kannſt in ihm den Anfang nicht von dem Ende trennen, er iſt überall Anfang und überall Ende, jeder Punkt ſeiner Bahn kann als Anfang und kann als Ende betrachtet werden. Wenn demnach eine ſolche Einheit, als wir in „dem was ſeyn wird" geſetzt haben, nur in einem Geiſt denkbar iſt, ſo haben wir damit gewonnen, daß „das was ſeyn wird" Geiſt iſt, und zwar — als *Allheit* — der vollendete, in ſich ſelbſt beſchloſſene und in dieſem Sinn abſolute Geiſt.

Mit dem Begriff des Geiſtes tritt nun aber ein vollkommener Wendepunkt ein.

Zwölfte Vorleſung.

Unſer ganzes Bemühen ging dahin zu finden, was vor und über dem Seyn iſt. Doch konnten wir dieſes vorerſt nur in Bezug auf das Seyn — als das, was ſeyn wird — betrachten. Dieß hat uns ſucceſſiv auf die Begriffe des reinen Seynkönnenden, des reinen Seyenden, und des im Actus, im Seyn Potenz Seyenden geführt. Dieſe drei Begriffe verhielten ſich ſoweit als nothwendige Beſtimmungen deſſen, was ſeyn wird, wenn nämlich dieſes als ſolches feſtgehalten und geſetzt, wenn es gegen ſeine eigne Zukunft feſtgeſtellt werden ſoll, daß es nicht ein blindlings in dieſe Fortgehendes, ſich ſelbſt gleichſam Ueberſtürzendes und auf dieſe Weiſe ſich Verlierendes ſey. Aber es zeigte ſich, daß jene drei ſich nicht in einem materiellen Außereinander denken laſſen, ſondern nur als Beſtimmungen eines Geiſtes. Das, was ſeyn wird, war alſo nun beſtimmt als Geiſt, und wir können ſagen: das, was ſeyn wird, als ſolches geſetzt oder feſtgehalten, iſt Geiſt und zwar vollendeter Geiſt. Es iſt aber nun leicht einzuſehen, daß damit die ganze Betrachtung ſich umkehrt. Der vollendete Geiſt iſt der, welcher nicht mehr nöthig hat aus ſich herauszugehen, der in ſich ſelbſt ganz vollkommen und beſchloſſen iſt. Inſofern kann er nun auch zunächſt nicht mehr als eine mögliche Quelle oder Urſache eines künftigen Seyns, er muß vor allem als ſelbſt-Seyendes beſtimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in Bezug auf ein anderes, mögliches Seyn, ſondern natürlich zuerſt in Bezug auf ſich ſelbſt zu betrachten. — Bisher allerdings galten uns jene Begriffe nur als die Potenzen, Möglichkeiten oder Prioritäten eines künftigen Seyns. Das Seynkönnende als ſolches iſt unmittelbare Möglichkeit oder mögliche Quelle eines künftigen Seyns, auch das rein Seyende enthält in ſich, wenn gleich nur eine mittelbare, aber denn doch eine mittelbare Quelle des Seyns. Das rein Seyende iſt das nur mittelbar — aber doch das mittelbar auch ſeyn Könnende; denn es iſt leicht vorauszuſehen, daß, wenn das *unmittelbar* Seynkönnende, von welchem wir ſagten, es ſey dem rein Seyenden Grund, Subjekt — wenn dieſes aus dem angenommenen Verhältniß herausträte und ein ſelbſt Seyendes, objektiv würde, daß es nun jenes rein Seyende in statum potentiae ſetzte, wo es ſich dann alſo ebenfalls als ein Seynkönnendes verhielte. Durch ſeinen Bezug auf das Seynkönnende war alſo alles auch Seynkönnendes. Inſofern verhielten ſich unſere drei Begriffe insgeſammt als Potenzen eines künftigen möglichen Seyns. Aber in dem vollendeten Geiſt können ſie nicht mehr als *ſolche* betrachtet werden. In dem vollendeten Geiſt iſt das unmittelbar Seynkönnende nicht mehr Seynkönnendes, es wird, wie wir früher erklärten, des Zufälligen an ihm, d. h. eben des Seynkönnens im tranſitiven Sinn, entbunden, und ſo ſind alſo, in ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geiſt, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seyns, d. h. überhaupt nicht mehr Potenzen, ſondern als der Geiſt ſelbſt, d. h. als immanente Beſtimmungen des Geiſtes ſelbſt. Sie treten in ihn ſelbſt zurück, jetzt iſt der *Geiſt* das Erſte, das Prius (denn er iſt nicht etwa zuſammengeſetzt aus ihnen — er iſt ihre vor- und übermaterielle Einheit; er iſt — zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — *eher* als ſie), Er iſt ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Platon ſich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzuſteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unſerer Gedanken kehrt ſich um: was einen Augenblick das prius ſcheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt, was das prius, wird zum posterius. — Um aber dieſe Umkehrung aus einem allgemeinen Geſichtspunkt zu zeigen, ſo bemerke ich, daß unſer Philoſophiren bis jetzt durchaus nur ein hypothetiſches war. Wenn es ein Seyn gibt, ſo iſt das Seyende *ſelbſt ein nothwendiger* Gedanke. In ſeinem unmittelbaren Verhältniß zum Seyn aber iſt es das unmittelbar Seynkönnende u. ſ. f. (denn ich will nicht dieſe ganze Reihe von Beſtimmungen wiederholen), aber dieſe ganze Folge, wie *Sie* ſelbſt ſehen, beruht auf der Vorausſetzung, wenn es ein Seyn oder ein Seyendes gibt. Hieraus erhellt alſo, daß jener Gedanke *des* Seyenden, d. h. einer letzten aller Differenz entkleideten Subſtanz des Seyns, nicht ein *an ſich* nothwendiger iſt, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, ſondern doch nur ein relativ nothwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, ſo muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage iſt immer: warum iſt überhaupt etwas, warum iſt nicht nichts? Auf dieſe Frage kann ich nicht mit bloßen Abſtraktionen von dem wirklichen Seyn antworten. Anſtatt alſo, wie es den Anſchein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abſtrakte Seyende begründet ſey, iſt vielmehr dieſes abſtrakte Seyende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerſt irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abſtrakte Seyende kommen kann. Nun ſteht freilich alles wirkliche Seyn vielem Zweifel bloß, ja man kann ſagen, die Philoſophie hat eben mit dem Zweifel an der Realität des einmal vorliegenden oder vorhandenen Seyenden angefangen. Aber dieſer Zweifel bezieht ſich immer nur auf *dieſes* wirkliche, auf das beſtimmte vorliegende, wie z. B. diejenigen Philoſophen, die man Idealiſten zu nennen pflegt, die reelle Exiſtenz der körperlichen Dinge geleugnet haben, aber die Frage dieſes Zweifels hat, vernünftiger Weiſe, immer nur *den* Sinn, ob *dieſes* Wirkliche, z. B. ob das Körperliche, das *wahre* Wirkliche ſey, im Grunde ſetzt alſo dieſer Zweifel das wahre Wirkliche ſelbſt voraus, er will ſich nur nicht das bloß ſcheinbare für das wahre geben laſſen. Hätte der Zweifel an der Realität des einzelnen Seyenden oder Wirklichen den Sinn, an der Realität des Wirklichen überhaupt zu zweifeln, ſo würde der Anhänger des Parmenides z. B. ſeine eigne Vorausſetzung, die Vorausſetzung des abſtrakten Seyenden, aufheben. Er wäre auch zu dem Begriff des abſtrakten

Seyenden nicht berechtigt, wenn er nicht irgend ein Wirkliches voraus hätte. In letzter Inſtanz iſt alſo die Vorausſetzung der Philoſophie immer nicht irgend ein Abſtraktes, ſondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieſes letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Principien geſucht werden, die ſelbſt bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seyns ſind — dieſes Wirkliche kann eben nur der Geiſt ſeyn. Der Geiſt iſt die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten iſt, die dieſe Möglichkeiten nicht vor ſich, ſondern *nach* ſich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er ſie nach ſich. Denn in ihm ſelbſt ſind ſie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an *ſeiner* Wirklichkeit (nicht als ſelbſt wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht *ſeines*, ſondern eines andern, von ihm verſchiedenen Seyns, ſind ſie nur, inwiefern ſie *über* ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seyns treten ſie erſt nach der Hand, ex post oder post actum hervor.

Jene Möglichkeiten ſind Principien des Seyns — Principien nicht etwa des Geiſtes oder *ſeines* Seyns (denn nicht weil ſie ſind, iſt Er, ſondern umgekehrt, weil Er iſt, ſind ſie), ſondern Principien ſind ſie *des* Seyns, welches von Anfang an zu erklären beabſichtet worden, des Seyns, das Erklärung fordert. Das *ſind* ſie in der That; ſie ſind die eigentlichen Anfänge, ἀρχαί, des ſämmtlichen gewordenen Seyns. Es iſt natürlich, daß die Philoſophie *zuerſt* und vor allem dieſer unmittelbaren Principien des Seyns ſich verſichere. Ihre Abſicht iſt, überhaupt das Seyn, welches ſeine Begreiflichkeit nicht in ſich ſelbſt hat, weil es gleich als ein *nicht*-urſprüngliches ſich darſtellt — überhaupt dieſes Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieſer Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erſte Wahrnehmung iſt, gewiſſe unmittelbare Principien des Seyns zu unterſcheiden, die in dem übrigens verſchiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieſelben erſcheinen. Die ganze erſte Periode der griechiſchen Philoſophie ging großentheils damit hin, dieſe Principien aufzuſuchen. Die neuere hat ſich nur langſam dahin erhoben, dieſe Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufaſſen. Denn z. B. wenn Carteſius die ganze Welt auf Materie und Denken als abſolute Gegenſätze reducirt, ſo war weder die Materie noch das Denken eine wahre ἀρχή, ein reines principium des Seyns. Daſſelbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Subſtanz des Spinoza, wie von der Vorſtellkraft, welche Leibniz als einziges Princip ſowohl der materiellen als der geiſtigen Welt aufſtellte. Die übrige Philoſophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrſchende, gab das Forſchen nach dieſen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf, obgleich es gewiß die erſte Aufgabe iſt, das Seyn erſt auf ſeine unmittelbaren Principien zu reduciren, da man nicht hoffen kann, von der ſinnloſen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar — ohne Vermittlung jener Principien — zur höchſten Urſache ſelbſt gelangen zu können. Das Vermittelnde zwiſchen dem empiriſchen Seyn und der höchſten, d. h. eigentlichen, Urſache (denn die Mittelurſachen werden bloß uneigentlich ſo genannt) ſind eben die ἀρχαί, die unmittelbaren Principien des Seyns. Statt derſelben hatte die neuere Philoſophie bloße Begriffe als ſubjektive Vermittlungen. Es ſchien ihr genug, wenn ſie z. B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelſt ſolcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingeſtellt blieb und gewiſſermaßen als gleichgültig betrachtet wurde, wie ſie objektiv zuſammenhangen mögen.

Da ich hier der bloßen Verſtandesbegriffe gedenke, mit welchen die frühere Philoſophie zu der höchſten Urſache aufſteigen zu können meinte, ſo will ich bei dieſer Gelegenheit bemerken, daß man unſere Principien des Seyns gänzlich mißverſtehen würde, wenn man ſie als bloße Kategorien betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was wir das Seynkönnende nennen, ſey nichts anderes als der allgemeine, d. h. auf alles, ſelbſt auf das einzelnſte concrete Ding anwendbare Begriff der Möglichkeit. Was wir das rein Seyende nennen, ſey die Kantſche Kategorie der Wirklichkeit, das ſeyn Sollende ſey der allgemeine Verſtandesbegriff der Nothwendigkeit. Allein dieß wäre ein völliger Mißverſtand. Jenes Seynkönnende iſt nicht der allgemeine, auf das Concrete insgeſammt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es iſt vielmehr ſchlechterdings nichts Allgemeines, ſondern im Gegentheil ein höchſt Beſonderes; es iſt jene eine, ihres Gleichen nicht kommende Möglichkeit, die Möglichkeit κατ' ἐξοχὴν, die Urmöglichkeit, die der erſte Grund alles Werdens, und inſofern auch alles gewordenen Seyns, iſt.

Mit bloßen allgemeinen Verſtandesbegriffen glaubte die frühere Philoſophie das Verhältniß zwiſchen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und abſolute Unzulänglichkeit dieſes Verfahrens auf eine Weiſe zeigte, die unmöglich machte zu demſelben zurückzukehren, hat damit, ohne es zu wiſſen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wiſſenſchaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältniß für unſere Erkenntniß bloß im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einſicht in den wirklichen Zuſammenhang zu vermitteln, ſondern eben den wirklichen Zuſammenhang ſelbſt einzuſehen. Fichte gab den erſten Anlaß, zu den wirklichen ἀρχαῖς wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegenſetzte, ein Gegenſatz, der offenbar mehr begreift als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich doch nichts anderes als das menſchliche Ich verſtand, das ſchon ein höchſt concretes iſt, konnte man nicht ſagen, daß in dieſer Unterſcheidung ein wahres Princip des Seyns gegeben ſey. Aber ſie leitete doch dahin. Die Naturphiloſophie kam zuerſt wieder auf die reinen ἀρχάς. Denn indem ſie zeigte, daß im wirklichen Seyn weder ein rein Objektives noch ein rein Subjektives irgendwo angetroffen werde, ſondern auch an dem, was im Ganzen als Objektives oder in Fichtes Sprache als Nicht-Ich beſtimmt wurde, in der Natur z. B. das Subjektive einen weſentlichen und nothwendigen Theil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjektiven ein Objektives ſey, daß alſo Subjektives und Objektives in nichts auszuſchließen ſeyen, ſo waren nun eben damit Subjekt und Objekt als reine Principien wirklich gedacht, zu wahren ἀρχαῖς befreit, und indem auf dieſe Weiſe die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philoſophie zuerſt auch möglich, aus dem bloßen ſubjektiven Begriff, mit dem ſie bis dahin alles zu vermitteln ſuchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in ſich aufzunehmen, gewiß die größte Veränderung, die ſich ſeit Carteſius in der Philoſophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philoſophie, indem ſie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geiſtigen Welt fortgehender Proceß, deſſen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven ſind, worin dieſes ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächſte Schritt zur abſoluten Urſache offen ſtand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objektive verleihende oder gebende beſtimmt werden konnte.

Es iſt alſo immer ſchon etwas, dieſe Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar ſo, daß man zugleich ihrer Vollſtändigkeit ſich verſichert und erkannt: dieſe ſeyen die einzigen, und außer denen keine andern gedacht werden können; es ſeyen in ihnen wirklich alle Verhältniſſe gegeben, die das, was vor und über dem Seyn iſt, zum Seyn haben kann. Das Nächſte am Seyn kann nur das unmittelbar Seynkönnende ſeyn, d. h. was, um zu ſeyn, nichts bedarf als zu wollen, was daher inſofern ſchon als Wille, nur noch ruhender, beſtimmt iſt. Dieſem zunächſt läßt ſich nur noch das bloß mittelbar ſeyn — ſeyn und alſo auch wollen — Könnende denken, von dem ſich leicht zeigen läßt, daß es ſeiner Natur nach nur das rein Seyende ſeyn könne, das ein wirklich Seyendes werden, a potentia ad actum übergehen kann, nur ſofern es in potentiam geſetzt wird, das alſo ein ſolches vorausſetzt, von dem es in potentiam zu ſetzen, als das rein Seyende zu negiren iſt. Außer dieſen beiden — als nur durch beide zu Vermittelndes, das eben darum nur als Drittes in das Seyn kommen kann, läßt ſich dann nur noch denken das als das rein Seynkönnende — als lautere Freiheit gegen das Seyn — ins Seyn Kommende, was weder dem Erſten möglich iſt (denn dieſes hört im Seyn vielmehr auf Potenz zu ſeyn), noch dem Zweiten, das im wirklichen Seyn vielmehr ſich zum rein Seyenden wiederherzuſtellen und als Potenz aufzuheben ſucht. Es läßt ſich aber alsdann ferner leicht zeigen, daß dieſe drei Potenzen des Seyns nur in Einem und demſelben ſich denken laſſen. Denn z. B. das rein Seyende iſt nur zu denken als Negation des Könnens, dieſe Negation des Könnens läßt ſich aber nur begreifen als zweite Beſtimmung einer Subſtanz oder eines Subjekts, das ſeiner erſten Beſtimmung nach ſchon Können iſt; und ebenſo iſt die dritte Potenz nur zu denken als Negation des einſeitigen Könnens und des einſeitigen Seyns. Auch dieſe Doppelnegation aber iſt nur möglich als dritte Beſtimmung eines Subjekts, das früheren Beſtimmungen nach ſchon einſeitiges Können und einſeitiges Seyn iſt. Es iſt alſo Ein Subjekt, das die drei iſt, und die Einheit, die in dieſem Subjekt gedacht wird, kann nur eine geiſtige, d. h. es kann ſelbſt nur Geiſt ſeyn. Durch die Mehrheit der ἀρχῶν alſo war vermittelt, daß wir von der bloß ſubſtantiellen und abſtrakten Einheit des Parmenides zu einer geiſtigen gelangten. Bis zu dieſem Punkt war aber unſere ganze Entwicklung eine bloß hypothetiſche. Wenn ein Seyn entſteht, ſo kann es nur in jener Folge entſtehen. Aber warum entſteht denn ein Seyn? Die erſte Wirklichkeit iſt uns in jenem Geiſt gegeben, von dem ſich nun freilich ſagen läßt: wenn ein vernünftiges oder ein frei geſetztes Seyn iſt (beides iſt eins), ſo muß jener Geiſt ſeyn; aber wir haben darum keineswegs eine abſolute Nothwendigkeit deſſelben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum iſt denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geiſt iſt nicht etwa, damit es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unſerer erſten Fortſchreitung nach ſo ſcheinen kann), ſondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft ſelbſt iſt nur, weil jener Geiſt iſt, von dem wir eben darum nur ſagen können, daß er Iſt, was eben ſoviel heißt, als daß er grundlos iſt, oder lediglich Iſt, weil er Iſt, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit.

Ich habe freilich durch die ganze bisherige Entwicklung gezeigt: Wenn ein vernünftiges Seyn iſt oder ſeyn ſoll, ſo muß ich jenen Geiſt vorausſetzen. Aber damit iſt noch immer kein **Grund** von dem Seyn dieſes Geiſtes gegeben. Ein Grund deſſelben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Seyn und die Vernunft ſelbſt unbedingt zu ſetzen wären. Aber dieß eben iſt nicht der Fall, denn es iſt abſolut geſprochen ebenſo möglich, daß keine Vernunft und kein vernünftiges Seyn, als daß eine Vernunft und ein vernünftiges Seyn iſt. Der Grund, oder richtiger geſprochen, die Urſache der Vernunft iſt alſo vielmehr ſelbſt erſt in jenem vollkommenen Geiſt gegeben. Nicht die Vernunft iſt die Urſache des vollkommenen Geiſtes, ſondern nur, weil dieſer iſt, gibt es eine Vernunft. Damit iſt allem philoſophiſchen Rationalismus, d. h. jedem Syſtem, was die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerſtört. — Nur weil ein vollkommener Geiſt iſt, iſt eine Vernunft. Dieſer ſelbſt aber iſt ohne Grund, ſchlechthin, weil er Iſt. Aber daraus folgt nicht, wie man zu ſagen pflegt, daß er abſolut unbeweisbar wäre. Denn vielmehr die ganze (poſitive) Philoſophie iſt eben nichts anderes als der Erweis dieſes abſoluten Geiſtes. Er hat kein Prius, ſondern iſt ſelbſt das abſolute Prius, und alſo iſt von keinem andern Prius aus zu ihm zu gelangen. Denn wenn wir uns auch hier jener Principien des Seyns (wie wir ſie nannten) gleichſam als Stufen und Sproſſen bedienten, zu ihm zu gelangen, ſo mußten wir doch am Ende einſehen, daß ſie dieß nur für uns waren, und auch nur zu einem propädeutiſchen (didaktiſchen) Zweck, daß aber objektiv, d. h. vom Standpunkt jenes Geiſtes ſelbſt, betrachtet, das Verhältniß ſich umkehrt und dieſe Principien vielmehr die Folge, das Poſterius von ihm ſind[1]. Der abſolute Geiſt kann alſo zwar durch dieſe Principien, aber er kann durch ſie nicht als durch ſein prius, ſondern nur als durch ſein posterius bewieſen werden, d. h. er kann überhaupt nur a posteriori erwieſen werden. Dieß darf freilich (wie ſchon in der Einleitung[1] gezeigt worden) nicht in dem Sinn verſtanden werden, in welchem man ſonſt wohl auch den phyſikotheologiſchen Beweis einen Beweis Gottes a posteriori genannt hat. In dieſem Beweis nämlich wird aus der Zweckmäßigkeit der Natur und aller Natureinrichtungen im Ganzen und im Einzelnen auf einen freiwilligen und intelligenten Urheber der Dinge geſchloſſen. Hier ſucht man alſo vom posterius, von dem, was als die Folge betrachtet wird, zu dem prius zu gelangen. Aber in der wahrhaft objektiven Philoſophie wird der vollkommene Geiſt vielmehr dadurch erwieſen, daß von ihm als prius zu ſeiner Folge, nämlich zu ſeinen Werken und Thaten als zum posterius, fortgegangen wird. In dem phyſikotheologiſchen Beweis wird die Welt zum prius des Beweiſes gemacht, Gott alſo zum posterius. Hier dagegen iſt umgekehrt der vollkommene Geiſt das prius, von dem aus man zur Welt, zum posterius gelangt. Daraus ergibt und erklärt ſich, was ich ſchon früher geſagt habe: die poſitive Philoſophie ſey in Anſehung der Welt Wiſſenſchaft a priori, ganz von vorn anfangende, alles gleichſam in urkundlicher Folge, vom prius herleitend, in Anſehung des vollkommenen Geiſtes aber Wiſſenſchaft a posteriori.

---

[1] Es folgt hieraus, daß wenn die reinrationale Philoſophie dem Vortrag der poſitiven Philoſophie unmittelbar ſelbſt vorausgeht, die letztere nicht erſt die Principe des Seyns zu ſuchen hat, da ſie ja in jener ſchon gegeben ſind, wie denn der Verfaſſer nach hierüber hinterlaſſenen Andeutungen bei der Herausgabe dieſes Theils ſeines Syſtems wirklich die Abſicht hatte, die im Bisherigen wieder entwickelten, „das Seyende" conſtituirenden Begriffe hier nicht aufs Neue und beſonders wieder aufzuſtellen, und ebenſo auch auf den Wendepunkt, der mit der gefundenen Idee eintritt, nicht wieder zurückzukommen, ſondern einfach auf die Darſtellung der reinrationalen Philoſophie und auf die den Uebergang zur poſitiven Philoſophie bereitenden Vorträge (incl. der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten) insbeſondere zu verweiſen, und ſo das Ganze als durch das Vorhergehende bewieſen zu behandeln. Man ſieht übrigens aus der hier vorliegenden (die rationale Philoſophie nicht vorausſetzenden) Darſtellung, daß, wenn die bloß rationale Entwicklung oder wenn die reine Vernunftwiſſenſchaft ſich darauf zu beſchränken hätte, mittelſt der Deduktion der Elemente, der Urſache des Seyenden zu dem, was das Seyende Iſt, (dem Seyenden ſelbſt) zu führen, ſie ſelbſt nur eine didaktiſche, ſubſtruirende Aufgabe innerhalb der poſitiven Philoſophie zu erfüllen hätte, aber keine

Das Princip der Philoſophie iſt eben ihr Gegenſtand; inſofern kann man ſagen: das Princip der Philoſophie liegt in ihrem Ende. Denn ſie iſt nichts anderes als die Realiſirung ihres Princips. Es iſt alſo auch freilich damit allein nichts gethan, als das Erſte und Höchſte den vollkommenen Geiſt zu ſetzen, wenn man nachher von ihm aus nicht

---

Wiſſenſchaft für ſich, keine alles in ihren Kreis ziehende, univerſelle Wiſſenſchaft, d. h. keine Philoſophie ſeyn könnte, wie es die reinrationale iſt. — Noch bemerke ich, daß außer der hier gegebenen Deduktion der drei Principe noch eine andere (bei dem Vortrag über Philoſ. der Offenbarung in Berlin im Winter 1841 auf 1842 angewendete) Darſtellung exiſtirt, in welcher die Principe nicht zuerſt für ſich oder von ſich aus, ſondern unmittelbar von Gott (A^0) aus deducirt ſind, ein Verſuch, der im nächſten Bande mitgetheilt werden ſoll. D. H.

[1] S. oben S. 130, Anmerk. 1.

weiter — nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann. Die Stärke einer Philoſophie iſt auch nicht nach dem Aufwand von Begriffen zu beurtheilen, den ſie macht, um ihr Princip zu begründen; ihre Stärke zeigt ſich in dem, was ſie mit ihrem Princip zu machen verſteht. Nur die Unfähigkeit oder die vorſchnell gefaßte Meinung, es ſey unmöglich, dieſen Weg zu finden, das Seyn als ein freigeſetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es allein auch ein vernünftiges Seyn, ein wahrer κόσμος ſeyn kann, — nur die Unfähigkeit, ſage ich, in der man ſich befand, oder in der man, allzu freigebiger Weiſe die Schranken ſeiner eignen Subjektivität auf den menſchlichen Geiſt überhaupt übertragend, den menſchlichen Geiſt ſelbſt glaubte, dieſes Ziel zu erreichen, hat alle die künſtlichen Syſteme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und ſich zu verbergen geſucht hat. Nur wer jenen Weg wirklich geht und ihn dadurch zeigt, der hat den vollkommenen Geiſt als Princip der Philoſophie erwieſen. Wir ſind jetzt eben im Begriff, dieſen Weg zu betreten.“

Im abſoluten Geiſt müſſen ſich allerdings auch alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seyns finden, aber er wird ſie nicht unmittelbar als Potenzen dieſes Seyns, ſondern als Beſtimmungen ſeiner ſelbſt, ſeines eignen Seyns enthalten; nur mittelbar können ſie ſich als Potenzen des von ihm verſchiedenen Seyns darſtellen. Sie ſind in ihm nicht als tranſitive, ſondern als immanente Beſtimmungen, nicht in der Hinauswendung (gegen ein zukünftiges mögliches Seyn), ſondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein Anderes von ihm, ſondern als Er ſelbſt. Es iſt leicht einzuſehen, daß der abſolut freie Geiſt nothwendig zugleich der vollkommene, der in ſich beſchloſſene, ſich ſelbſt genügende, nichts außer ſich bedürfende, d. h. daß er abſolute Allheit ſeyn muß. Aber dieſe Allheit muß in ihm eine hineingewendete, d. h. bloß auf ihn ſelbſt ſich beziehende, ſeyn, weil, wenn dieſe Allheit als eine ſolche in ihm wäre, die ſich unmittelbar auf ein äußeres (von ihm verſchiedenes) Seyn bezöge, ſchon darin gewiſſermaßen eine Nöthigung liegen würde aus ſich ſelbſt herauszugehen. Der vollkommene und nur darum auch abſolut freie Geiſt kann nur derjenige ſeyn, der über jedes beſondere Seyn hinausgehend, an keines gebunden, nach keinem außer ſich ſtrebend oder gezogen, keines außer ſich bedürftig, ſondern in ſich beſchloſſen und vollendet, eine wahre Allheit iſt. Dieſe Allheit ihrer inneren oder poſitiven Bedeutung nach ſtellt ſich nun auf folgende Weiſe dar.

Der vollkommene Geiſt iſt 1) der an ſich ſeyende Geiſt: demnach zunächſt überhaupt der ſeyende, wo alſo von einem über ihn ſelbſt hinausgehenden Seyn gar nicht die Rede iſt, der ſelbſt ſchon ſeyender Geiſt iſt. In ſpecie aber iſt er unmittelbar oder zuerſt der an ſich, d. h. der nicht von ſich weg, nicht als Objekt von ſich ſeyende Geiſt. Es fällt den meiſten ſchwer, dieſen erſten Begriff zu faſſen, weil alles Erfaſſen in einem ſich-gegenſtändlich-Machen beſteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das abſolut Nichtgegenſtändliche in dieſer ſeiner Ungegenſtändlichkeit ſich zu denken. Der Menſch begreift wohl noch das, wozu er durch eine Bewegung ſeines Denkens gelangen kann, aber dieſer erſte Begriff wird eben nur in der Nicht-Bewegung gefaßt und wirklich gedacht. Man kann etwa ſagen: das hier Gemeinte ſey der vollkommene Geiſt als reines Selbſt, in völliger Selbſtentſchlagung, abſolutem Nichtwiſſen ſeiner ſelbſt, wo er alſo (wenn Wiſſen dem Seyn entgegengeſetzt wird) gleichſam das reinſte, aber eben darum auch unnahbarſte Seyn iſt, das der Sitz der reinſten Aſeität iſt, das Seyn, dem der Verſtand nichts abgewinnen kann, das er nur ausſpricht, indem er ſchweigt, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will. Denn es wird nicht erkannt wie der Gegenſtand in anderem Erkennen, indem man aus ſich herausgeht, ſondern vielmehr im an-ſich-Halten, im ſelbſt-ſtill-Stehen, und wenn man einer gewiſſen Klaſſe von indiſchen Braminen, unter deren Uebungen, durch welche ſie der höchſten Contemplation oder Beſchaulichkeit ſich fähig zu machen ſuchen, auch eine beſondere Praxis hinſichtlich des Athem-Einziehens oder an-ſich-Haltens vorkommt, wenn man dieſen Braminen oder ihren Vorgängern eine Kenntniß der Idee, welche hier entwickelt werden ſoll, zuſchreiben wollte, ſo müßte man eben annehmen, daß die Erfinder dieſer vielleicht jetzt gedankenlos ausgeübten Praxis damit nur die Art anzeigen wollten, wie man ſich jenes Tiefſten und Innerſten und gleichſam Abgeſchiedenſten in der Gottheit verſichere, das in der That nicht in einer Expanſion oder Exſpiration, ſondern nur in der höchſten Attraktion (Zurückziehung) und gleichſam einer abſoluten Inſpiration des Denkens gefunden und gewiſſermaßen empfunden wird. Doch eben dieß erinnert uns, daß es ſich nicht ziemt viele Worte darüber zu machen; man kann jedem nur die Anleitung dazu geben, übrigens muß es ihm ſelbſt überlaſſen bleiben, ſich des Geiſtes in ſeinem reinen an ſich Seyn zu verſichern.

Der vollkommene Geiſt iſt aber nicht bloß der an ſich ſeyende (denn er iſt Allheit); er iſt 2) der für ſich ſelbſt ſeyende Geiſt.

Eh' ein Weſen für ſich, d. h. als Objekt von ſich ſelbſt, da iſt, muß es an ſich da ſeyn. Der für ſich ſelbſt ſeyende, d. h. der als Objekt von ſich ſeyende Geiſt ſetzt den an ſich ſeyenden Geiſt voraus. Er iſt der für ſich ſeyende Geiſt heißt eben: er iſt der für ſich als den an ſich ſeyenden — ſeyende.

Wie der an ſich ſeyende Geiſt nicht für ſich iſt, ſo iſt der für ſich ſelbſt ſeyende Geiſt nicht an ſich. Er iſt vielmehr der außer ſich, von ſich weg ſeyende Geiſt. Wenn der Geiſt als der an ſich ſeyende das abſolut Innerliche, Verborgene und gleichſam Unſichtbare ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt eben dieſer, als der für ſich (d. h. für den an ſich ſeyenden) — ſeyende, das Aeußere, relativ gleichſam Sichtbare des Geiſtes.

Es iſt leicht einzuſehen, daß in dieſer Geſtalt des Geiſtes, wie wir ſie nennen mögen, kein eigner Wille iſt. Die Natur des für ſich ſeyenden Geiſtes iſt eben nur, für ſich, d. h. für den an ſich ſeyenden zu ſeyn, ſich dieſem ganz zu geben. Sowie wir von der andern Seite ſagen können, die Natur des an ſich ſeyenden Geiſtes ſey, nur derjenige zu ſeyn, für den der andere da iſt. Einer vergißt ſich gleichſam im andern. Keiner von beiden iſt, ſo zu ſagen, um ſeiner ſelbſt willen: der an ſich ſeyende iſt nur, um ſich als den für ſich ſeyenden zu haben, der für ſich (alſo nicht an ſich) ſeyende iſt nur, um ſich dieſem (dem an ſich ſeyenden) zu geben. Es iſt leicht einzuſehen, daß, wenn man unter dem Seyn bloß das ſich gebende, das offenbare, das außer ſich, von ſich weggehende Seyn verſteht, daß alsdann der für ſich ſeyende Geiſt der rein ſeyende iſt, und in dem gar nichts von einem nicht-Seyn iſt. Er iſt, der ganz und bloß Seyn iſt. Bleibt man bei dieſer Bedeutung des Seyns ſtehen, ſo folgt, daß in demſelben Sinn der an ſich ſeyende Geiſt eine abſolute Enthaltung von dem Seyn, eitel nicht Seyn iſt, aber das nicht Seyn in dieſem Sinn iſt nur ein Seyn in anderem Sinn; das Seyn des an ſich ſeyenden Geiſtes iſt nur das verborgene, das, wie wir früher ſagten, ungegenſtändliche, das in ſich ſelbſt zurückgezogene, lediglich in ſich ſeyende, bloß weſende Seyn. Wir bedienten uns von dem an ſich ſeyenden Geiſt ſchon des Ausdrucks, er ſey in abſoluter Selbſtentſchlagung, d. h. eben in abſoluter Enthaltung von dem Seyn, nämlich dem äußeren Seyn. Er iſt in dieſer, weil er nur reines Selbſt, bloß Er ſelbſt, gleichſam ein Subjekt ohne alles Prädicat iſt. Eben dieſe reine Selbſtheit ſtellt ſich als abſolute Unſelbſtigkeit dar. Denn ſelbſtig iſt das Selbſt, das ſich geltend macht, ſich ein Prädicat ſucht oder verſchaffen will. Die nämliche Unſelbſtigkeit, nur auf andere Art, iſt aber in dem für ſich ſeyenden Geiſte, indem er, ſelbſt gleichſam ohne Selbſt, ſein Selbſt in dem an ſich Seyenden hat, für den allein er da iſt. Es iſt eine vollkommene gegenſeitige Selbſtvergeſſenheit, wobei die eigne Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt. Auf beiden Seiten iſt alſo eine völlig gleiche Reinheit und Unendlichkeit; denn der an ſich und der für ſich ſeyende Geiſt, jeder iſt in ſich unendlich, obgleich ſie gegeneinander endlich ſind, indem der eine nicht der andere iſt.

Wir können nun aber auch bei dem Geiſt in ſeiner zweiten Geſtalt als bloß für ſich (und daher nicht an ſich) ſeyenden Geiſt nicht ſtehen bleiben. Denn in jeder von beiden Geſtalten iſt eine relative Negation deſſen, was in der andern Geſtalt geſetzt iſt. Das Vollkommene iſt erſt erreicht, wenn das, was in beiden getrennt, in Einem — vereinigt iſt. Der vollkommene Geiſt iſt alſo 3) der im an ſich oder Subjekt-Seyn für ſich ſeyende, der als Subjekt ſich ſelbſt Objekt ſeyende, ſo daß er — nicht wie zuvor in zwei getrennten Geſtalten, in der einen nur an ſich, in der andern nur für ſich, in der einen nur Subjekt, in der andern nur Objekt, ſondern in einer und derſelben Geſtalt, alſo unzertrennlicher Weiſe, und ohne wirklich zwei ſeyn zu können, Subjekt und Objekt iſt, wie der menſchliche Geiſt, indem er ſich ſelbſt bewußt iſt und ſich ſelbſt hat, gewiſſermaßen zwei iſt, Subjekt und Objekt, aber ohne wirklich zwei zu ſeyn, indem er der Zweiheit ohnerachtet doch nur Einer bleibt, der ganz Subjekt und ganz Objekt iſt, ohne Vermiſchung und ohne daß die zwei ſich gegenſeitig beſchränkten oder trübten.

Die zwei anfangs getrennten, aber am Ende zuſammentreffenden Beſtimmungen, des bloßen an ſich- und des bloßen für ſich-Seyns vereinigen ſich im Begriffe des bei ſich Seyns. Das bei ſich Seyende iſt nicht das nothwendig an ſich Seyende, gar nicht von ſich weg ſeyn Könnende, und es iſt ebenſowenig das nothwendig und nur von ſich weg Seyende, gar nicht an ſich ſeyn Könnende (wie der Geiſt in ſeiner zweiten Geſtalt), ſondern es iſt eben das, was von ſich weg — ſeyn, von ſich weggehen, ſich äußern kann, ohne darum weniger an ſich zu ſeyn, und das umgekehrt an ſich iſt, ohne darum weniger von ſich weggehen zu können, wie der menſchliche Geiſt. Die Folge iſt alſo jetzt dieſe: der vollkommene Geiſt iſt a) der nur an ſich ſeyende Geiſt, b) der nur für ſich ſeyende Geiſt, welcher abſtrakt (d. h. ohne Bezug auf den an ſich ſeyenden) nur der außer ſich ſeyende ſeyn kann, weil er nicht für ſich als ſich, ſondern nur für den an ſich ſeyenden da iſt, c) der bei ſich ſelbſt ſeyende Geiſt, der ſich ſelbſt beſitzende, und zwar der unverlierbar ſich ſelbſt beſitzende Geiſt, denn Subjekt und Objekt ſind in ihm unzertrennlich vereinigt. Wir müſſen nun freilich ſagen, dieſer letzte ſey der vollkommene Geiſt. Dieß heißt aber nur ſo viel: in dieſem letzten ſey der Geiſt vollendet, erſt wirklich der vollkommene Geiſt. Denn übrigens können wir doch nicht dieſe höchſte Geſtalt, oder den Geiſt in dieſer Geſtalt allein und losgetrennt von den andern ſetzen. Denn — 1) der Geiſt kann unmittelbar nur der an ſich ſeyende ſeyn, und erſt in einer zweiten Geſtalt der für ſich ſeyende (denn, was für ſich ſeyn ſoll, muß erſt an ſich ſeyn), und nur indem der Geiſt der an ſich und der für ſich ſeyende ſchon iſt, iſt er gleichſam genöthigt, in einer dritten Geſtalt zugleich der *an* ſich ſeyende und der für ſich ſeyende — als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu ſeyn. Könnte er zurück, ſo würde er zunächſt nur Objekt ſeyn, oder wenn er *nichts* vor ſich hätte, nur Subjekt; Subjekt *und* Objekt in Einem zu ſeyn, iſt ihm nur möglich, inwiefern ihm beides gewehrt iſt, ſowohl reines Subjekt als reines Objekt zu ſeyn — jetzt bleibt ihm nichts übrig, als beides in Einem zu ſeyn. 2) *Wäre* es auch eine Möglichkeit, den Geiſt *unmittelbar* zu ſetzen als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, ſo wäre dann übrigens ſchlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als ſolcher völlig ſtehen bleiben, und wäre daher gleichſam *machtlos*, eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären. Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergeſſen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geiſtes aus ſich ſelbſt, alſo von einem *Seyn* außer dieſem Geiſt noch nicht die Rede iſt, dennoch *in* dem vollkommenen Geiſt, das, was ſeyn wird, oder, wie wir jetzt ſchon ſagen dürfen, *der*, *der ſeyn wird*, verborgen iſt. Nun könnte aber der bei ſich ſeyende Geiſt mit jener ſeiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für *ſich* völlig impotent. — Der vollkommene Geiſt iſt nur der an keine einzelne Form des Seyns gebundene, der nicht *Eines* ſeyn muß. Dieß erſt vollendet den Begriff des abſolut freien Geiſtes. Nun haben wir Eine Art des Seyns (nämlich das bloß weſende) erkannt in der erſten Geſtalt, eine andere Art des Seyns (nämlich die des außer ſich ſeyenden) in der zweiten Geſtalt, in der dritten werden wir auch nur eine *Art* des Seyns erkennen. Der abſolut freie Geiſt kann alſo auch an *dieſe* nicht gebunden ſeyn, weil ſie, obwohl die höchſte, doch nur Eine Art des Seyns iſt. Wir werden zwar, um die Art dieſes Seyns näher zu bezeichnen, mit Recht ſagen: der Geiſt in der dritten Geſtalt ſey der als ſolcher ſeyende Geiſt. Denn in der erſten Geſtalt, da er der bloß an ſich ſeyende iſt, kann er eben darum nicht der *als* ſolcher ſeyende ſeyn, denn dieſes „als" drückt immer eine Hinausſetzung, eine Herfürſtellung aus; wie man zu ſagen pflegt: er hat ſich *als* dieſer herausgeſtellt oder gezeigt; in dem *als*, z. B. in dem *als* A ſeyn — liegt alſo immer nicht das bloße A ſeyn, ſondern das als A erkannt oder erkennbar werden. Von dem allem iſt aber in dem bloßen an ſich Seyn das Gegentheil. Das bloße An-ſich tritt vielmehr in die Tiefe zurück, es iſt gerade das Unerkannte oder das rein im nicht Erkennen Erkennbare. Das Wort Seyn mit als verbunden bedeutet immer gegenſtändliches Seyn. Der bloß an ſich ſeyende Geiſt iſt alſo der nicht — als ſolcher ſeyende (ein wegen der Folge ſehr wichtiger Satz). Ferner der bloß gegenſtändlich ſeyende Geiſt (die zweite Geſtalt) iſt nicht bloß der nicht als ſolcher, ſondern ſogar der nicht = als ſolcher (denn er iſt der außer ſich ſeyende Geiſt). Der Geiſt in der dritten Geſtalt iſt erſt der als ſolcher ſeyende Geiſt. Dieſer iſt zugleich der nicht nicht Geiſt ſeyn könnende. Aber eben darum iſt auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seyns gebundene — d. h. er iſt nicht der abſolute Geiſt; denn der abſolute Geiſt geht über jede Art des Seyns hinaus, er iſt das, was er will. Der abſolute Geiſt iſt der auch von ſich ſelbſt, von ſeinem als Geiſt Seyn wieder freie Geiſt; ihm iſt auch das als-Geiſt-Seyn nur wieder eine Art oder Weiſe des Seyns; — dieß — auch an ſich ſelbſt nicht gebunden zu ſeyn, gibt ihm erſt jene abſolute, jene transſcendente, überſchwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorleſungen einmal mich ausdrückte — deren Gedanke erſt alle Gefäſſe unſeres Denkens und Erkennens ſo ausdehnt, daß wir fühlen, wir ſind nun bei dem Höchſten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — — Freiheit iſt unſer Höchſtes, unſere Gottheit, dieſe wollen wir als letzte Urſache aller Dinge. Wir wollen ſelbſt den vollkommenen Geiſt nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den abſolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geiſt iſt uns nur der, welcher zugleich der abſolut freie iſt.

Alſo der vollkommene Geiſt wäre nicht der vollkommene, wenn er bloß der als ſolcher ſeyende, d. h. wenn er bloß jene dritte Geſtalt, wäre. Der vollkommene Geiſt iſt über allen Arten des Seyns — er geht über jede, auch die höchſte, hinaus. Darin eben beſteht ſeine abſolute Transſcendenz.

Der vollkommene Geiſt iſt daher nur der, welcher 1) der an ſich ſeyende Geiſt, 2) der für ſich ſeyende Geiſt, 3) der *im* An-ſich für ſich ſeyende Geiſt iſt. Schon darin, daß wir *dieſen* auch erklärt haben für den *als ſolchen* ſeyenden Geiſt — ſchon darin liegt es, daß erſt mit dieſer Beſtimmung das *wahre* Ende, alſo auch der vollendete Geiſt erreicht iſt. Denn das wahre Ende iſt immer nur erreicht, wenn der Anfang von ſeiner Negativität befreit, aus ſich ſelbſt herausgebracht und objektiv geſetzt iſt. Nun iſt der Geiſt in ſeiner dritten Geſtalt wieder der an *ſich* ſeyende Geiſt, nur der *im* an-ſich-Seyn zugleich für ſich ſeyende Geiſt. Alſo dieſe dritte Geſtalt iſt nur der aus der Subjektivität herausgebrachte, objektiv geſetzte Anfang; der als ſolcher ſeyende Geiſt iſt nur das *über* ſich ſelbſt gehobene, nur das hinausgeſetzte Tiefſte.

Der ſich ſelbſt beſitzende Geiſt iſt wieder, was der Anfang iſt, nämlich der *an* ſich ſeyende Geiſt, nur als der zugleich *für* ſich ſeyende. Die Momente der Bewegung, in der jedes Weſen ſich vollendet, alſo auch die Momente des ſich-Vollendens des Geiſtes ſind: 1) reines *an ſich* ſeyn, 2) von ſich hinweggehen — *außer* ſich ſeyn, 3) in ſich ſelbſt zurückkehren, ſich als reines Selbſt wieder gewinnen, ſich ſelbſt beſitzen. Nur was aus ſich ſelbſt gekommen, kann *zu* ſich kommen, und *hat* nun erſt wahrhaft und wirklich ſich ſelbſt. Derſelbe Geiſt, der in der erſten Geſtalt reines, ſich ſelbſt nicht wiſſendes An-ſich iſt, geht in der zweiten *aus* ſich, aber eben dadurch (alſo *durch* dieſe zweite als die vermittelnde) *in* ſich, und iſt nun erſt vollendeter Geiſt. Nur durch Wiedereinkehr in ſich ſelbſt kann ein Weſen ſich ſelbſt beſitzendes ſeyn, und nur im ſich-ſelbſt-Beſitzen iſt es vollendet.

Der Geiſt in ſeinem *an*-ſich-Seyn iſt das reine Centrum, reines Subjekt ohne alle Aeußerlichkeit, der Geiſt in ſeinem für-ſich- (als Objekt-) Seyn iſt excentriſch oder peripheriſch, der *im* an-ſich-Seyn *für* ſich ſeyende, und daher auch umgekehrt im *für*-ſich- (oder im Objekt-) Seyn an ſich ſeyende Geiſt iſt das excentriſch geſetzte Centrum, oder umgekehrt das als Centrum geſetzte Excentriſche oder Peripheriſche. Und ſo hätte ich *Sie* denn, indem mit der dritten Geſtalt der Geiſt vollendet iſt, auf die einfachſte und, wie ich hoffe, vollkommen deutliche

Weiſe in der That zu der höchſten Idee der Philoſophie geleitet. Es bleibt mir nur übrig einige Erläuterungen hinzuzufügen.

Die erſte ſchließt ſich unmittelbar an das eben Geſagte an. Denn wir haben auch jetzt wieder — in dem vollkommenen Geiſt — Anfang und Ende unterſchieden. — In der That ohne Anfang und ohne Ende ſeyn iſt nur Unvollkommenheit, nicht, wie man ſich vorſtellt, Vollkommenheit. Ein Geiſteswerk z. B., das weder Anfang noch Ende hat, iſt gewiß ein unvollkommenes. Das Vollkommene iſt das in ſich Geendete, und zwar das nach allen Richtungen Geendete, ſowohl indem es einen wahren Anfang, als indem es ein vollkommenes Ende hat. Wenn daher die Theologen unter die höchſten Vollkommenheiten Gottes dieſe ſetzen, daß er ohne Anfang und Ende ſey, ſo darf dieß nicht als eine abſolute Negation verſtanden werden. Der wahre Sinn (wie ich ſchon in einem früheren Vortrag[1] bemerkt habe) kann nur dieſer ſeyn, daß Gott ohne Anfang ſeines Anfangs und ohne Ende ſeines Endes ſey, daß ſein Anfang ſelbſt nicht angefangen habe, und ſein Ende nicht ende, d. h. nicht aufhöre Ende zu ſeyn, daß jener ein ewiger Anfang, dieſes ein ewiges Ende ſey. So iſt alſo der Geiſt in ſeinem bloßen an-ſich-Seyn der ewige Anfang, der Geiſt in ſeinem als-ſolcher-Seyn das ewige Ende ſeiner ſelbſt, und nur dadurch, daß er der Anfang und das Ende iſt, der vollkommene Geiſt.

Obwohl wir nun aber — und dieß iſt eine zweite nothwendige Erläuterung — obwohl wir in dem vollkommenen Geiſt Anfang und Ende (wo beide ſind, verſteht ſich das Mittel ſchon von ſelbſt) geſetzt haben, ſo müſſen wir nichtsdeſtoweniger bemerken, daß dieß nicht ſo zu verſtehen iſt, als ob in ihm etwas vorausgehe und etwas folge; vielmehr müſſen wir ſagen: es ſey in ihm nil prius, nil posterius — nämlich der Anfang iſt mit dem Ende und das Ende mit dem Anfang geſetzt. Der vollkommene Geiſt iſt nicht ſo zu denken, als würde er aus den drei Geſtalten ſucceſſiv zuſammengeſetzt, als wäre er zuerſt der an ſich ſeyende, dann der für ſich-, und zuletzt der im An-ſich für ſich ſeyende. So verhält es ſich nicht, ſondern, weil keine der drei

---

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 42. 43. D. H.

Geſtalten ohne die andere etwas iſt, ſo iſt wie mit einem Zauberſchlag — wie im Nu oder im Blitz — das Ganze geſetzt. Dieß verhindert nicht, daß *innerhalb* dieſes magiſchen Kreiſes Anfang, Mittel und Ende ſeyn. Der Anfang darf nur nicht vor und außer dem Ende, das Ende nicht vor und außer dem Anfang, aber zugleich mit dem Ende darf der Anfang und zugleich mit dem Anfang das Ende gedacht werden.

Hieran knüpft ſich eine *dritte* nothwendige Erläuterung — dieſe: daß der vollkommene Geiſt nicht etwa als ein Viertes — außer den Dreien noch *beſonders* vorhandenes — gedacht werden darf. Der Geiſt iſt auf keine Weiſe außer den Dreien, er iſt gar nichts anderes als die drei Geſtalten, ſowie dieſe nichts anderes ſind als eben der Geiſt ſelbſt. Wenn wir die drei Geſtalten, verſteht ſich nicht einzeln, ſondern in ihrer nothwendigen und, wie wir bald hören werden, unauflöslichen Verkettung denken, ſo denken wir den Geiſt, und hinwiederum denken wir den vollkommenen Geiſt, ſo denken wir ihn als die drei Geſtalten. Er iſt in jeder von dieſen der *ganze* Geiſt, es iſt nicht etwa ſo, daß ein Theil von ihm in der einen und ein anderer Theil in der andern wäre — er iſt in jeder der ganze, und dennoch iſt er in keiner von ihnen für ſich, er iſt nothwendig die Allheit.

An dieſe Bemerkung ſchließt ſich nun eine letzte (*vierte*) Erläuterung. Nämlich: nicht darum, weil er nun eben die drei Geſtalten iſt, iſt er der vollkommene Geiſt, ſondern umgekehrt, weil er an ſich oder ſeiner Natur nach der vollkommene Geiſt iſt, nur darum iſt er die drei Geſtalten; dieß iſt alſo nicht eine Zufälligkeit, ſondern es iſt die Natur des vollkommenen Geiſtes, nur als die Drei zu ſeyn. Es iſt nicht eine *materielle* Nothwendigkeit, daß der Geiſt die drei Geſtalten iſt, die Allheit entſteht nicht durch ein materielles Hinzufügen der einen Geſtalt zu der andern, ſondern es iſt eine geiſtige Nothwendigkeit, oder — wenn *Sie* dieß etwa beſſer verſtehen ſollten — eine Begriffsnothwendigkeit, daß der Geiſt die drei Geſtalten iſt. — *Sie* können ſich dieſe Begriffsnothwendigkeit etwa auf folgende Art verdeutlichen. Die Allheit iſt dergeſtalt nothwendig, daß, wenn ich etwa eine oder zwei Geſtalten, z. B. die erſte und die zweite, hinwegnehmen oder hinwegdenken wollte, ſo würde die dritte für ſich, wenn ſie nur übrigens als Geiſt beſtimmt wäre, wieder das Ganze ſeyn. Das iſt erſt der wahre, der unzerſtörbare Geiſt, wo jeder Theil, wenn er getrennt werden könnte, wieder zum Ganzen werden müßte, wo die Nothwendigkeit, Ganzes zu ſeyn, auch dem Einzelnen auferlegt iſt, wie ich z. B. aus dem Complex von Fähigkeiten oder Vermögen des menſchlichen Geiſtes keine einzelne herausnehmen könnte, ohne daß ſie das Ganze mit ſich nähme und unmittelbar wieder das Ganze wäre. Wahrer Geiſt iſt das, was immer Ganzes ſeyn muß — nicht ſowohl, was keine Theile hat, als, was nicht in Theile zertrennt werden kann, weil der Theil immer und nothwendig wieder das Ganze ſeyn würde.

Nicht eine Erläuterung, ſondern eine unmittelbare Folge dieſer ganzen Entwicklung iſt nun dieſe, daß der vollkommene Geiſt weder in der einen noch in der andern Geſtalt für ſich beſtehen kann, oder umgekehrt ausgedrückt, keine Geſtalt für ſich der vollkommene Geiſt iſt, ſondern nur, ſofern ſie auch die andern begreift. Selbſt die dritte Geſtalt für ſich, obgleich die höchſte, und obgleich die des als ſolchen ſeyenden Geiſtes, wäre doch für ſich nicht der vollkommene, der abſolut freie Geiſt. Hieraus ergibt ſich alſo als letzte Beſtimmung: der vollkommene Geiſt iſt nothwendig der all-einige Geiſt, der all-einige, weil er nicht bloß Eines (unum quid), und auch nicht das abſtrakte Eine, ſondern eine wahre lebendige Allheit iſt; der all-einige, weil er als der Geiſt doch nur Einer; und weil er nicht die zufällige, ſondern die nothwendige Einheit dieſer Allheit iſt, darum iſt er der all-einige.

In der ganzen letzten Entwicklung war nun aber, wie Sie geſehen, nirgends von einem Seyn außer dem Geiſt die Rede, ja es zeigte ſich nicht einmal die Spur, der Verdacht eines ſolchen Seyns. Ueberall haben wir den Geiſt nur erkannt als den abſolut in ſich ſeyenden, völlig hinein-, nämlich nur gegen ſich ſelbſt gewendeten, in ſich beſchloſſenen und vollendeten, nichts außer ſich bedürfenden Geiſt. Er iſt der durch ſich ſelbſt, durch ſeine Natur Einſame (solitarius), für den es noch gar kein Außer-ihm gibt, der von allem, was außer ihm gedacht werden könnte, los, ledig und frei, auch in dieſem Sinn der abſolute iſt; denn abſolut ſeyn heißt dem Sprachgebrauch gemäß auch: ganz frei von jeder Beziehung oder Verbindung ſeyn. Als ſolche rein gegenwärtige, auf nichts Zukünftiges deutende, ganz in ſich beſchloſſene Wirklichkeit haben wir alſo zwar den Geiſt dargeſtellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geiſt ſey das Zukünftige, das, was ſeyn wird, verborgen. Wie nun aber dieſes Zukünftige zunächſt als ein Mögliches ſich zeige oder hervortrete, und wie der Geiſt in dieſer Beziehung nun auch als Freiheit, zu ſeyn (nicht bloß als Freiheit, nicht zu ſeyn) — nämlich als Freiheit, außer ſich zu exiſtiren, ſich außer ſich darzuſtellen, ein Seyn außer ſich zu ſetzen, erſcheine, dieß zu zeigen iſt unſere nächſte Aufgabe. Als der bloß vollkommene Geiſt könnte er auch der an ſich gebundene und unbewegliche ſeyn. Als Geiſt, der nicht mehr bloß Freiheit iſt, nicht zu ſeyn, der auch Freiheit iſt, zu ſeyn, als dieſer Geiſt begriffen, erſcheint er nicht bloß als der vollkommene, ſondern als der lebendige Geiſt, wirklich als der, der ſeyn wird.

Dreizehnte Vorleſung.

Der vollkommene Geiſt iſt abſolute Wirklichkeit, *vor* aller Möglichkeit — Wirklichkeit, der *keine* Möglichkeit vorhergeht. In ihm ſelbſt iſt alles Er ſelbſt. Z. B. wenn wir von der erſten Geſtalt des Seyns in ihm abſtrakt redeten, könnten wir es *das* an ſich Seyende nennen, aber dieß iſt unrecht geredet, es iſt nicht unbeſtimmt *das* an ſich Seyende, ſondern es iſt der an *ſich* ſeyende Geiſt, und alſo wie *dieſer* vollkommene Wirklichkeit. Um zu verſtehen, was ich damit ausdrücken will, bitte ich *Sie* Folgendes zu bedenken. *Das* an ſich Seyende könnte zwar das an ſich Seyende ſeyn, jetzt nämlich, und ſofern es ſich nicht bewegte, nicht aber ſo daß es nicht auch das Gegentheil davon ſeyn könnte. Von dem ſo gedachten müßte man alſo ſagen: es iſt das an ſich Seyende, und iſt es auch nicht, es *iſt* es, aber nicht *entſchieden*, nicht ohne Möglichkeit des Gegentheils, alſo (wie ich bei einer früheren Gelegenheit erklärt habe) es iſt ſelbſt nur potentieller Weiſe das an ſich Seyende, weil es potentiell oder der Möglichkeit nach auch das nicht an ſich Seyende iſt. Aber der vollkommene Geiſt iſt die Wirklichkeit, die aller Möglichkeit zuvorkommt. In dem vollkommenen Geiſt iſt das an ſich Seyende Er ſelbſt, es nimmt an der Wirklichkeit ſeines unvordenklichen Exiſtirens Theil, und iſt daher wie Er ſelbſt entſchiedene Wirklichkeit. Daſſelbe gilt von der zweiten Geſtalt (dem für ſich ſeyenden Geiſt) und von der dritten — dem *als* ſolcher *ſeyenden* Geiſte, der nicht mehr das bloße An-ſich, ſondern das für ſich ſeyende An-ſich iſt.

Geſetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geiſtes die Möglichkeit eines anderen Seyns voraus, ſo wäre dieſer Geiſt in der That weder abſolut noch urſprünglich. Nicht abſolut; denn alsdann würde er nur ſeyn vermöge einer Entſcheidung für dieſes Seyn, er wäre nicht ohne jenes andere Seyn ausgeſchloſſen, d. h. ohne es vorausgeſetzt zu haben. Es wäre gleichſam zweierlei Seyn möglich geweſen, das nun in ihm geſetzte, und das andere. Aber das Entgegengeſetzte war nie möglich, weil der vollkommene Geiſt nie nicht ſeyend war, ſondern Iſt, eh' von einer Möglichkeit die Rede iſt. Ebenſo — wäre für den vollkommenen Geiſt ſeine eigne Möglichkeit, die Möglichkeit ſeines gegenwärtigen (des in ihm nun geſetzten) Seyns ſeiner Wirklichkeit vorausgegangen, ſo wäre er nicht wahrhaft urſprünglich. Denn, wie dieß ſchon früher erläutert worden, urſprünglich (original) nennen wir niemals, was ſchon als ein Mögliches voraus begriffen werden, eh' es wirklich wurde. Original nennt man nur etwas, wovon man erſt einen Begriff erhält, dadurch daß es wirklich iſt, alſo das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt. Alſo — um jetzt auf unſern Satz zurückzukehren — in Gott iſt alles Wirklichkeit, alles Er ſelbſt, und Sie werden nun verſtehen, was ich früher ſagte: die Potenzen ſind in dem abſoluten Geiſt nicht als Potenzen, ſondern als = Er ſelbſt. — — Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, post actum, d. h. ſo wie jener Geiſt da iſt, alſo von Ewigkeit (denn er iſt eine ewige Idee, oder der Idee, der Natur nach ewig, d. h. er iſt nicht eben ewig in dem Sinn, wie man dieß gewöhnlich nimmt, daß er von unendlicher Zeit her iſt, ſondern er iſt ſo ewig, daß er immer, und wann er iſt, nur ewig — ewiger Weiſe — iſt) nichts verhindert alſo, daß post actum, d. h. nachdem jener Geiſt da iſt, von ſeiner ewigen — und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an — daß von da an ihm an ſeinem eignen Seyn ſich die Möglichkeit eines anderen, alſo nicht ewigen Seyns zeige und darſtelle. Ich ſage, daß dieſe Möglichkeit ſich ihm darſtelle. Denn geſetzt wird ſie eigentlich nicht, geſetzt iſt vielmehr das Gegentheil dieſer Möglichkeit, ſie ſelbſt zeigt ſich ihm nur, und erſcheint eben auch dadurch als das — nur nicht *Auszuſchließende*, von ſelbſt, d. h. ohne ſeinen Willen ſich Einſtellende, Einfindende, als die eigentlich *Nichts* iſt, wenn *er* ſie nicht will, und nur Etwas iſt, *wenn er ſie will*. Nun entſteht aber natürlich die Frage: *was* iſt dieſe Möglichkeit, oder vielmehr: was iſt das andere Seyn, von dem ſich ihm die Möglichkeit zeigt? Hierüber Folgendes. — Es iſt nicht zu leugnen, daß im nicht Seyenden oder im bloßen Weſen auch die Möglichkeit eines Seyns liegt, das es für ſich haben könnte, dieſe zeigt ſich nur nicht an ihm vor dem Actus des unvordenklichen Seyns, aber nichts verhindert, daß dieſe Möglichkeit eines anderen Seyns, eines über das Weſen hinausgehenden Seyns, ſich dem vollkommenen Geiſt, ſowie er Iſt, gleichſam vorſtelle oder ſichtbar mache. Wenn nun das Weſen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die *Ruhe*, aber eben darum auch das mögliche bewegende Princip des Ganzen iſt — wenn das bloße Weſen aus dieſer Tiefe ſich wirklich erhöbe, ſo würde dadurch zwar die Einheit nicht abſolut zerſtört, denn der vollkommene Geiſt iſt nicht bloß zufälliger, nicht bloß materieller Weiſe, nicht dem bloßen *Seyn* nach, ſondern er iſt ſeiner Natur nach, er iſt — wie wir gezeigt haben — eine übermaterielle, geiſtige und eben darum unzerreißbare Einheit, die ihm nicht erlaubt, das eine ohne das andere (eine Geſtalt ohne die andere) zu ſeyn, aber eben weil die Einheit nicht ſich auflöſen oder zerſtören, die Geſtalten des Einen nicht abſolut auseinander gehen könnten, ſo würde, wenn jene Möglichkeit, die ſich post actum am Weſen zeigt — wenn dieſe — was ohne göttlichen Willen übrigens nicht geſchehen könnte; es könnte immer nur der vollkommene Geiſt ſelbſt ſeyn, der ſein Seyn auf dieſe Weiſe veränderte oder verſtellte — wenn dieſe Möglichkeit aus ihrem Nichts ſich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung geſetzt, und die Potentialität, die in der erſten Geſtalt hervorgetreten wäre, würde ſich auf alle fortpflanzen, ja es würde, ſchon eh' es zur wirklichen Erhebung jenes Princips käme, ſchon indem ſich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seyns) an ihm nur *zeigte*, eine *mittelbare* Potentialiſirung aller andern entſtehen; alſo eben die, welche bis dahin nur Geſtalten des abſoluten

Geiſtes und = *Er ſelbſt* waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von ſeinem ewigen Seyn, d. h. von ſeinem Seyn im Begriff, verſchiedenen Seyns erſcheinen. Das Weſen würde ſich zur *erſten* Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seyns, alſo zur Potenz, die dem Seyn am nächſten iſt, es würde als das unmittelbar Seynkönnende, als das Seynkönnende der erſten Stufe, der erſten Möglichkeit oder (wie wir jezt auch ſagen können) Potenz erſcheinen. Aber dieſes nicht Seyende war dem rein Seyenden *Subjekt*, es war das, dem jenes rein Seyende *war*. Aber in dieſem erſt ganz hinein- und ihm zu-Gewendeten, das nur *ihm* Potenz war — wenn es jezt Potenz von ſich ſelbſt (Seynkönnendes ſeiner ſelbſt) wird, kann es nicht mehr *ſein* Subjekt, alſo ſich erkennen, es tritt alſo in ſeine eigne Selbſtheit zurück, d. h. es bekommt ebenfalls eine Potenz in ſich — was *Sie* auch auf folgende leichter zu faſſende Art einſehen können.

Das rein Seyende war das gerade ausgehende — nicht auf ſich ſelbſt zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrückten, das nur ſich *gebende*, ganz *hingegeben* und ſich gebend eben dem, welches ſelbſt alles eignen Seyns bloß und ledig iſt; aber dieſe gegenſeitige Annehmlichkeit zwiſchen beiden iſt ſofort aufgehoben, wenn das Weſen ſelbſtſeyendes wird, das rein Seyende iſt alſo genöthigt *in* ſich ſelbſt, in ſein eignes Selbſt zurückzutreten, es iſt als das *rein* Seyende negirt, gehemmt, alſo nicht mehr das *rein* Seyende, denn das *rein* Seyende iſt das potenzlos Seyende — in ihm iſt aber jezt eine Negation, eine Hemmung, d. h. ein Nichtſeyn, eingetreten. Da es aber darum doch nicht aufhört ſeiner Natur nach das *rein* Seyende zu ſeyn, ſo wird es durch eben dieſe Potentialiſirung (dadurch daß es in statum potentiae geſezt wird) wird es — nicht etwa nun *frei* zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern es *muß* wirken, es kann gar nicht anders als *ſtreben*, ſich in das *reine* Seyn wiederherzuſtellen, und da dieß nicht geſchehen kann, es ſey denn das, was ſich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in ſein urſprüngliches Nichts oder An-ſich zurück überwunden, ſo kann es gar nicht anders als ſtreben, das aus ſich herausgetretene An-ſich, das ſeyend gewordene nicht Seyende zu überwinden, um dadurch ſich ſelbſt zu dem, was es urſprünglich war, zum *rein* Seyenden wiederherzuſtellen. Und ſo erſcheint denn — auch vorläufig ſchon, und eh' es zur wirklichen Erhebung des nicht Seyenden kommt, ſchon indem dieſes nur noch als das auf ſolche Weiſe ſeyn *könnende* ſich zeigt — ſchon hier, ſage ich, erſcheint das *rein* Seyende als das *mittelbar* Seynkönnende, das nämlich eines eignen Seyns (denn davon iſt hier die Rede) nur dadurch fähig iſt, daß es von einem anderen in statum potentiae geſetzt wird. Auch in dieſem tritt alſo eine *mittelbare* Potentialität hervor. Denkt man ſich die Spannung als wirklich eingetreten, ſo wird das rein Seyende in dieſer Spannung nur noch als das *ſeyn*, d. h. als das wirken *Müſſende* erſcheinen (weil es nicht frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern ſeiner Natur nach gar nichts anders ſeyn kann als der Wille, ſeinen Gegenſatz zu überwinden). Indem es in potentiam geſetzt wird, *zeigt* ſich, daß es ſeiner *Natur* nach actus purus iſt, dem die Potenz fremd iſt, und daß es daher alles thut, ſeiner Potenz los zu werden, alſo das *wieder* zu negiren, wovon es negirt iſt. In eine noch tiefere Negation tritt aber der Geiſt zurück, welcher das im Seyn nicht Seyende war. Denn auch dieſer, wenn es zu der Spannung käme, würde aus dem Seyn geſetzt, das er in der *Einheit* hat; auch er erſcheint alſo, ſowie nur jene Möglichkeit an dem nicht Seyenden ſich hervorthut, als Möglichkeit, Potenz eines anderen, eines zukünftigen Seyns, als ein Seynkönnendes, das aber noch weiter entfernt iſt vom Seyn als das rein Seyende, indem es gar nicht *unmittelbar* wie dieſes *wirken*, nicht ſich ſelbſt proprio actu in das Seyn wiederherſtellen kann, ſondern erſt dann in das Seyn wieder eingeſetzt würde, wenn das aus ſeinem An-ſich herausgetretene Seynkönnende durch das Seynmüſſende in ſein An-ſich zurück überwunden wieder zum Setzenden von ihm — dem Geiſt — geworden wäre. Dieſes entfernteſte Verhältniß zum Seyn wird ausgedrückt durch den Begriff des bloß ſeyn *Sollenden*. Das bloß ſeyn *Sollende* iſt ſoweit auch ein nicht ſeyendes, aber das entfernteſte vom Seyn. Denn im Begriff des ſeyn

Sollenden liegt ſchon, daß es nicht ein ſelbſtwirkendes iſt, daß es alſo, einmal aus dem Seyn geſetzt, ſeine Wiederherſtellung in das Seyn von der Wirkung einer anderen Potenz erwartet (daß ſie ihm nur vermittelt wird). Demnach würden nun (aber, wohl zu merken, erſt hintennach, post actum) das nicht Seyende, das rein Seyende und das im nicht Seyn Seyende — die *drei* Geſtalten würden ſich jetzt ihm (dem abſoluten Geiſt) als ebenſo viele Potenzen eines künftigen Seyns darſtellen. Die erſte wäre die *unmittelbare* Potenz eines anderen, eines zufälligen Seyns, das *unmittelbar* Seynkönnende, das Seynkönnende der erſten Potenz, alſo, wenn wir den Begriff des Seynkönnens durch A bezeichnen, A^1; die andere wäre das Seynkönnende der zweiten Ordnung $= A^2$, die dritte das Seynkönnende der dritten $= A^3$. Da ſich uns für die bloß mittelbaren Potenzen inzwiſchen eigne Ausdrücke ergeben haben, ſo brauchen wir von der erſten nicht mehr zu ſagen, ſie ſey das *unmittelbar* Seynkönnende, ſondern eben, ſie ſey *das* Seynkönnende, und die Folge von Potenzen, wie ſie dem abſoluten Geiſt ſich in ihm ſelbſt darſtellt, iſt daher dieſe: 1) das Seynkönnende, 2) das Seynmüſſende, 3) das Seynſollende. Hierin ſind alle möglichen Verhältniſſe des noch nicht Seyenden zu dem künftig Seyenden, wir können eben damit zugleich ſagen: alle Urkategorien des Seyns begriffen. *Sie* haben alſo nun geſehen, wie das, was im vollkommenen Geiſt = Er ſelbſt war, ſich zu Potenzen eines anderen und künftigen Seyns umwenden kann.

Den Anlaß aber zu dieſer allgemeinen Potentialiſirung oder zu dieſer Erſcheinung von Potenzen eines (noch nicht ſeyenden) Seyns in dem abſoluten Geiſte — den Anlaß zu dieſer *allgemeinen* Erſcheinung gibt urſprünglich nur die an dem Weſen hervortretende oder ſich zeigende Möglichkeit. Dieſe Möglichkeit war vor dem Seyn des vollkommenen Geiſtes auf keine Weiſe da, ſie tritt erſt nachher hervor als das Unverſehene (Unvorhergeſehene), gleichſam Unerwartete (auch dieß, wie überhaupt nichts, ſage ich umſonſt — eben dieſe Potenz wird ſich uns in der Folge wiederholt darſtellen als das Unverſehene, Plötzliche), ſie iſt das nicht *Gewollte*, denn ſie tritt von ſelbſt hervor, ohne

Willen des Geiſtes; aber, obwohl das zuvor nicht Geſehene, erſcheint ſie doch nicht als ein ungern Geſehenes, als ein invisum in dieſem Sinn, ſondern im Gegentheil als ein Willkommenes. Denn indem ſie dem abſoluten Geiſt das Seyn zeigt oder vorſtellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das alſo nichts iſt und nie mehr als bloße Möglichkeit ſeyn würde, wenn er es nicht wollte — indem ſie alſo dem vollkommenen Geiſt etwas zeigt, das er wollen könnte — und zwar etwas eigentlich zu Wollendes — nämlich ein bloßes ſeyn und nicht ſeyn Könnendes, Zufälliges (nur ein ſolches kann eigentlich gewollt werden), indem ſie alſo dem vollkommenen Geiſt einen ſolchen Gegenſtand eines möglichen Wollens zeigt, wird er ſich als Wille, als der wollen kann, inne, und dieſe Erſcheinung (denn mehr iſt es nicht, es iſt noch keine Realität, es iſt eine bloße Erſcheinung in dem vollkommenen Geiſt) dieſe Erſcheinung der erſten Möglichkeit eines von ihm ſelbſt verſchiedenen Seyns ſetzt ihn zuerſt in Freiheit gegen die Nothwendigkeit ſeines unvordenklichen Seyns, das er nicht ſich ſelbſt gegeben hat, in dem er alſo nicht mit Freiheit oder mit Willen iſt, jene Erſcheinung gibt ihn alſo zuerſt ſich ſelbſt, indem ſie ihn von jener heiligen zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichſam zuerſt empfangen worden, und bis zu dieſem — obwohl ohne Zwiſchenzeit eintretenden — der Ewigkeit unmittelbar folgenden — Moment gelegen hatte. Wir müſſen uns nämlich jetzt eine frühere Unterſcheidung zurückrufen. Der vollkommene Geiſt iſt actu purissimo — in einem ſein Gegentheil, daß ich ſo ſage, nicht kennenden, alles Conträre, alles nicht Seyn verzehrenden und zum Seyn machenden Seyn — in dieſem verzehrenden Seyn iſt der Geiſt actu purissimo das Weſen, das rein Seyende und das als Weſen Seyende. Hier wird alſo ein Einsſeyn (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) — es wird ein Einsſeyn der drei Geſtalten in ihm geſetzt, aber er iſt nicht dem bloßen Seyn nach, er iſt ſeiner Natur nach, alſo er iſt an ſich der all-einige, ſo daß er, um uns ſo auszudrücken, es ſeyn würde, wenn er es auch nicht wirklich, nicht im Seyn wäre, und nicht aufhören könnte es zu ſeyn, wenn auch jener actus purissimus ſeines Seyns unterbrochen — ja durch ein hervortretendes Conträres, durch eine irgendwie eingetretene Spannung aufgehoben würde. Nun ſehen Sie, eben davon iſt jetzt die Rede. Indem jenes andere Seyn ihm als ein mögliches gezeigt wird — dadurch eben wird er ſich inne als der nicht bloß im Seyn, nicht bloß materiell, ſondern als der geiſtig, als der übermateriell All-Einige — und indem er ſich als dieſen geiſtig (d. h. auch unabhängig von aller materiellen All-Einigkeit) — All-Einigen ſieht, wird er eigentlich erſt ſich als ſich, als den wahrhaft abſoluten und an nichts (an kein Seyn — auch nicht an ſein eignes) gebundenen Geiſt inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher abſolut gleichgültig iſt gegen die zwei Möglichkeiten, in dem urſprünglichen — ſpannungsloſen — Seyn zu bleiben, oder in jenes geſpannte und in ſich ſelbſt conträre Seyn hervorzutreten. Er wird ſich inne als der in der Zertrennung ſelbſt nicht Zertrennbare, unüberwindlich Eine, der eben darum, und nur darum, frei iſt, die Zertrennung zu ſetzen. Es verſchlägt ihm nichts, dem Seyn nach Einheit oder Spannung zu ſeyn, denn Er ſelbſt wird dadurch nicht verändert, es iſt nur eine andere Form der Exiſtenz, denn er exiſtirt in der Spannung ebenſowohl, nur auf andre Weiſe, als in der Einheit. Da aber iſt erſt die wahre Freiheit, z. B. für mich ſelbſt, wo es mir nichts verſchlägt, ſondern in Anſehung meiner ſelbſt vollkommen gleichgültig iſt (ich ſage: in Anſehung meiner ſelbſt, denn in andern Rückſichten braucht es mir nicht gleichgültig zu ſeyn), wahre Freiheit erkenne ich erſt da, wo es mir in Anſehung meiner ſelbſt gleichgültig ſeyn kann, ſo oder ſo zu ſeyn, ſo oder ſo zu handeln. Hier alſo erſt iſt Seyendes, das Iſt = ſchlechthin freier Geiſt = Gott. Hier erſt iſt der vollkommene Geiſt nicht mehr bloß als nicht-Nothwendigkeit, in das Seyn überzugehen, ſondern auch als Freiheit, ein anderes, von ſeinem ewigen oder Begriffs-Seyn verſchiedenes Seyn anzunehmen, d. h. als Freiheit, aus ſich ſelbſt herauszugehen, erreicht. Hier erſt kann er von ſich ſelbſt ſagen: Ich werde ſeyn, der ich ſeyn werde, d. h. der ich ſeyn will, es hängt bloß von meinem Willen ab, dieſer oder ein anderer zu ſeyn — hier ſtellt ſich der vollkommene Geiſt als Gott dar; hier ſind wir berechtigt ihm dieſen Namen zu geben. Denn das Wort Gott iſt an ſich ein bloßes Wort, wo es ſich alſo um die richtige Anwendung deſſelben fragt. Iſt aber bloß davon die Rede, fragt es ſich z. B., ob der Name Gott auch auf eine todte, unbewegliche, in blinder Nothwendigkeit über ihren eignen Beſtimmungen brütende Subſtanz, oder auf ein in gleicher Nothwendigkeit — etwa durch ſucceſſive Negationen alles beſtimmten Seyns endlich ſich ſelbſt als das reine Nichts darſtellendes Princip angewendet werden könne, da kann allein der Sprachgebrauch und zwar der urſprüngliche entſcheiden. Eine urkundlichere Erklärung des Namens Gott aber, wie ich ſchon früher bemerkte[1], gibt es nicht, als die der wahre Gott ſelbſt dem Geſetzgeber Iſraels ertheilt; denn als dieſer fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volk nennen ſolle, antwortet Er: Nenne mich: Ich werde ſeyn, der ich ſeyn werde, dieß iſt mein Name. Und eine andere Bedeutung hat auch der Name Jehovah nicht, der wenigſtens ſeit Moſis Zeiten dem wahren Gott im ganzen Alten Teſtament beigelegt wird[2].

In völliger Freiheit alſo iſt Gott, das ihm gezeigte Seyn, welches nicht mehr in actu purissimo beſteht, ſondern ein actus iſt, in dem zugleich Spannung, Widerſtand iſt — er iſt in völliger Freiheit, dieſes Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er nicht der bloß materiell, ſondern der übermateriell All-Einige iſt, weil er alſo in der materiellen nicht-Einheit ebenſowohl oder nicht weniger der an ſich Eine iſt als in der materiellen Einheit. Die Einheit iſt die Einheit ſeiner Natur, welche als eine übermaterielle, abſolut geiſtige durch die materielle nicht-Einheit ſo wenig afficirt wird, als ſie durch das materielle Einsſeyn bedingt war, da dieſes vielmehr eine *Folge* von *ihr* iſt. Ferner können wir auch ſagen: es ſteht ihm abſolut frei, das ihm gezeigte Seyn anzunehmen, weil er auch dann, auch wenn er aus dem ſpannungsloſen Seyn in das geſpannte heraustritt, damit ſein göttliches Seyn im Grunde bloß ſuspendirt, *nicht* aufhebt, denn vielmehr eben *durch* die Spannung ſelbſt (wie wir bald hören werden) und *durch* den Gegenſatz der Potenzen wird es wiederhergeſtellt, ſo daß er dieſes Seyn alsdann nur als ein vermitteltes und wiederhergeſtelltes beſitzt, das er urſprünglich als ein unmittelbares und unvermitteltes beſaß. Aber ob mittelbar oder unmittelbar iſt für ihn gleich viel, denn ſeine Gottheit beſteht nicht in dem *ſo*-Seyn, ſondern darin, daß er unveränderlich *Er ſelbſt* iſt, d. h. ſie beſteht in *jenem* Seyn, das mit dem Weſen ſelbſt Eins iſt, und in Bezug auf welches das alte Wort geſprochen iſt: In Deo non differunt Esse et quod Est — d. h. eben das *wahre* Seyn Gottes iſt das, daß Er — Er ſelbſt iſt.

---

[1] S. Philoſophie der Mythologie, S. 47, vergl. mit Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 171. D. H.

[2] Das „Ich werde ſeyn, der ich ſeyn werde" kann entweder heißen: Ich werde ſeyn, der ich will (wenn אֲשֶׁר sensu neutro genommen würde: Ich werde ſeyn, was ich will), oder, wenn man das hebräiſche Tempus aoriſtiſch verſteht: Ich werde ſeyn, der ich bin, d. h. ich werde ſeyn und dabei doch derſelbe bleiben, ich werde ſeyn ohne Nachtheil und ohne Veränderung meiner ſelbſt.

Nachdem wir nun aber den Punkt der gänzlichen und vollkommenen Freiheit Gottes im Annehmen oder Nichtannehmen jenes von ihm ſelbſt verſchiedenen Seyns ins Reine gebracht haben, ſo bleiben noch zwei Fragen übrig: 1) *wie*, auf welche Weiſe er dieſes Seyn annehmen könne, 2) wodurch er im Fall der Annahme dieſes Seyns zu derſelben bewegen gedacht werden könne, welche Beweggründe zu dieſer Annahme in ihm ſich denken laſſen. Denn das iſt die Art der ſittlich freien Natur, zu ihren Handlungen nicht blindlings, ſondern durch Beweggründe beſtimmt zu werden.

Was nun die erſte Frage betrifft, *wie* es mit der Annahme jenes Seyns zugehe, ſo iſt bereits erklärt, worin der Grund der ganzen Spannung — alſo des außergöttlichen Seyns liegt (denn das unmittelbare göttliche Seyn iſt das ſpannungsloſe, iſt actus purissimus). Der Grund der ganzen Spannung iſt das aus ſeinem An-ſich hervorgetretene, ſelbſt ſeyend gewordene *An-ſich*. Nun iſt aber Gott ſeiner Natur nach das an ſich Seyende, und weil *Gott* der an ſich ſeyende Geiſt iſt, ſo kann dieſer, alſo das an ſich Seyende auch durch den bloßen Willen Gottes außer ſich ſeyn, — als dieſes außer ſich ſeyende eben hat es alsdann die Eigenſchaften eines ganz und bloß durch den göttlichen Willen Seyenden.

Als dieſes, als das aus ſeinem An-ſich herausgetretene Weſen, iſt es nun freilich nicht mehr Gott ſelbſt, doch iſt es auch nicht ſchlechthin nicht-Gott, denn da in ihm die Möglichkeit iſt in ſein An-ſich zurück überwunden, zurückgebracht zu werden, ſo iſt in ihm auch wieder die Möglichkeit oder Potenz des Gottſeyns, d. h. es iſt wenigſtens potentiâ Gott.

Es wird hier überhaupt — zum Verſtändniß der weiteren Entwicklung — nothwendig ſeyn, folgendes über das Wort ‚Potenz zu bemerken. Wir haben bereits geſehen, wie ſich dem vollkommenen Geiſt an den Geſtalten ſeines Seyns zuerſt die Potenzen darſtellen. Hier werden ſie alſo für ihn — Möglichkeiten, Potenzen eines anderen Seyns, eines von ſeinem gegenwärtigen verſchiedenen Seyns. In dem wirklichen Seyn aber, wo ſie nun nicht mehr Geſtalten des unmittelbaren göttlichen, ſondern wirklich eines vom göttlichen verſchiedenen Seyns ſind, verhalten ſie ſich auch wieder als Potenzen, als Möglichkeiten, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzuſtellenden göttlichen Seyns, ſo daß ſie alſo, innerlich, Potenzen des außergöttlichen, äußerlich geworden, Potenzen des göttlichen Seyns ſind. Wir werden ſie daher auch in dem äußeren Seyn Potenzen nennen dürfen, wiewohl ſie es da in einem andern Sinne ſind, als dort, wo ſie noch bloß innerlich als Möglichkeiten erſchienen.

Alſo um wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukehren, ſo verhindert nichts, daß Gott, da er durch ſeine Natur das Weſen (das an ſich Seyende) und alſo auch das in dieſem verborgene Seynkönnende iſt, durch ſeinen bloßen Willen ſtatt deſſen das außer ſich Seyende ſey, jenes ἐξιστάμενον, von dem gleich im Anfang die Rede war; nur muß man dabei denken, daß er es nicht iſt, um es zu ſeyn, ſondern um eines andern Zwecks willen, den er dadurch erreichen will. Denn es iſt eine uralte Lehre, daß Gott ſtets durch das Gegentheil, διὰ τῶν ἐναντίων, ſeine Abſichten ausführe. Er iſt dieſes Andere — dieſes außer ſich Seyende — er verwirklicht dieſes Mögliche durch ein unmittelbares Wollen nur, damit er in dieſem überwunden werde, ja er iſt ſogar nur frei, dieſes Seyn anzunehmen, weil er an der zweiten Geſtalt ſeines Weſens, die in dieſem Verhältniß zur zweiten Potenz wird, weil er an dieſer hat, wodurch er jenes Seyn überwinde. — Wir ſind alſo nun durch dieſe Auseinanderſetzung, in der von einem Zwecke die Rede war, von ſelbſt auf die andere Frage geführt: wodurch Gott, im Fall der Annahme jenes Seyns (das wir einſtweilen vorausſetzen oder nur als möglich denken), wodurch alſo Gott, im Fall der Annahme eines Seyns außer ſich, dazu bewogen gedacht werden könne.

Man könnte ſich den Uebergang von dem unmittelbaren und widerſtandloſen Seyn zu dem durch Widerſtand vermittelten etwa auf folgende Art denken. Jedes Weſen, ſowie es ſich in ſeiner Ganzheit und Vollſtändigkeit nur hat (Gott aber hat von Ewigkeit ſich ſelbſt in ſeiner Ganzheit), jedes Weſen dieſer Art ſucht natürlich zuerſt ſich in ſeinen verſchiedenen Geſtalten auseinanderzuſetzen und zu unterſcheiden, oder ſich in jeder insbeſondere zu ſetzen und zu erkennen. Dieß iſt nun aber in jenem actus purissimus des göttlichen Lebens unmöglich, indem die Geſtalten nicht wirklich auseinanderzubringen ſind. Der an ſich ſeyende Geiſt iſt materiell wie der für ſich ſeyende; beide ſind, wie wir geſehen, eine völlig gleiche Selbſtloſigkeit. Ebenſo iſt der im an-ſich-Seyn für ſich ſeyende Geiſt jedem der beiden für ſich gleich, dem an ſich ſeyenden, denn er iſt ſelbſt auch der an ſich ſeyende, dem für ſich ſeyenden, denn er iſt ja auch dieſer. In dieſem reinen, noch ungehemmten Fluß des göttlichen Lebens iſt zwar Anfang, Mittel und Ende, aber der Anfang iſt da, wo das Ende, und das Ende iſt eben da, wo der Anfang iſt, d. h. beide ſind nicht auseinanderzubringen. In dieſer reinen Unmittelbarkeit wäre alſo Gott ſich ſelbſt unfaßlich, oder er könnte nicht ſich ſelbſt in ſeinen Geſtalten ſetzen und feſthalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Beſtreben, ſich dennoch in denſelben feſtzuhalten, würde nur als eine Art von rotatoriſcher Bewegung erſcheinen können, denn alles dasjenige, was ſich nicht als Anfang und Ende ſich ſelbſt entgegenſetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotirt. Da nun, könnte man fortfahren, jede rotatoriſche, d. h. Anfang und Ende nicht finden könnende Bewegung, Unſeligkeit iſt, ſo iſt ihm auch darum jene an ihm ſelbſt — nämlich an der erſten Geſtalt ſeines Seyns — ſich zeigende Möglichkeit ſo höchſt willkommen, weil dieſe allein ſchon jener rotatoriſchen Bewegung ihn enthebt und ihm das Mittel wird, auch daraus ſchon und ohne *wirkliches* Auseinandergehen ſich in allen ſeinen Geſtalten zu unterſcheiden, indem er ſie vermittelt durch jene erſte Möglichkeit nun ſchon ſieht, nicht als das, was ſie ſind, ſondern als das, was ſie *ſeyn* können oder *ſeyn werden*, alſo in derjenigen Geſtalt, wo eine der anderen ungleich, die eine wirklich *außer* der anderen iſt. *Darum* alſo iſt ihm jene erſte Möglichkeit, jene potentia prima, die der Anfang zu allen anderen Möglichkeiten iſt, ſo willkommen; denn nicht nur ſetzt ſie ihn gegen die Nothwendigkeit ſeines alles verzehrenden, d. h. kein Außereinander und keine Unterſcheidung zulaſſenden, Seyns in Freiheit, ſondern es kommt auch durch ſie zuerſt *Erkenntniß* in Gott, darum kann ſie ihm nicht als Gegenſatz erſcheinen, ſondern nur als Gegenſtand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude; ja, wenn die Frage entſteht, womit Gott von Ewigkeit ſich beſchäftigt, ſo kann man darauf nur antworten: eben jene potentia prima war von Ewigkeit der einzige Gegenſtand ſeiner Beſchäftigung, ſeiner Luſt. (Hierauf kommen wir wieder zurück.) — Um aber aus jener rotatoriſchen Bewegung, die mit ſeinem Urſeyn nothwendig geſetzt wäre, auch *wirklich* zu entkommen und in die entgegengeſetzte, d. h. in die geradlinigte Bewegung überzugehen, hätte der vollkommene Geiſt kein anderes Mittel, als Anfang, Mittel und Ende in ſich ſelbſt ſich wirklich ungleich zu machen (bisher waren ſie nur potentiâ ſich ungleich); denn die gerade Linie iſt eben die, in welcher Anfang und Ende außereinander ſind, während der Punkt dasjenige iſt, dem der Anfang auch gleich das Ende und das Ende der Anfang iſt. Anfang, Mittel und Ende würde er aber erſt in der That ſich ungleich machen, wenn er die an den drei Geſtalten ſeines Seyns erblickten Möglichkeiten zur Wirklichkeit erhöbe. Denn da ſind ſie wirklich für ſich gegenſeitig *außereinander*, und ſchließen ſich voneinander aus, und zwar ſo, daß jedes gerade nur in dieſer Ausſchließung und Spannung *iſt*, was es iſt. Mit dieſer Spannung iſt aber zugleich nun eine nothwendig vom beſtimmten Anfang durch beſtimmten Mittelpunkt in ein vorbeſtimmtes Ende fortſchreitende, d. h. es iſt eine geradlinigte

Bewegung gegeben. Auf dieſe Weiſe alſo ließe ſich jener freiwillige Uebergang Gottes in das andere oder äußere Seyn darſtellen. Man könnte hierher eine merkwürdige Stelle in dem Platoniſchen Werk von den Geſetzen beziehen, wo Platon — ich ſage Platon, ich will mich damit nicht anheiſchig machen, gegen diejenigen zu ſtreiten, die dieſes Werk dem Platon abſprechen; mir ſcheint es Platoniſch, und ich getraue mir es im Syſtem der Platoniſchen Werke wohl zu begreifen; überhaupt ſcheint es mir nicht recht, den Geiſt eines großen Schriftſtellers ſo an ſich gebunden zu denken, daß er überall und durchaus ſich ſelbſt gleich ſeyn müßte, am wenigſten ſcheint mir dieß dem Schriftſteller angemeſſen, dem die Verehrung der Nachwelt ſeit zwei Jahrtauſenden ſchon den Namen des göttlichen (divinus) eigenthümlich beigelegt hat — dieſer alſo führt als einen *παλαιὸν λόγον*, wahrſcheinlich als Ueberlieferung der älteſten, d. h. unmittelbar aus der Mythologie hervorgegangenen Philoſophie, folgende Worte an[1]: Gott, Anfang, Mittel und Ende der Dinge in ſich begreifend, bringt geraden Wegs durch, da er ſeiner Natur zufolge umlaufen würde, griechiſch: *ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν* (oder, wie man jetzt liest: *εὐθείᾳ*) *περαίνει κατὰ φύσιν περιπροευόμενος*. (Dabei müſſen freilich die letzten Worte: *κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*, wie man jetzt liest, in die Worte *κατὰ φύσιν περιφερόμενος* verändert werden — allein jeder, der die Stelle anſieht, wird mir darin beiſtimmen, denn 1) iſt es ganz begreiflich, ja natürlich, daß *περιπορευόμενος* aus der Umgebung hineingekommen iſt; 2) der Ausdruck *κατὰ φύσιν* fordert eine unwillkürliche Bewegung [denn wie einer *κατὰ φύσιν* überſetzt hat: in der Natur oder in der Schöpfung umwandelnd, kann ich wenigſtens mit meinem wenigen Griechiſchen nicht vereinigen; *κατὰ φύσιν* kann nur heißen: der Natur, d. h. ſeiner Natur gemäß, dieß fordert alſo eine unwillkürliche Bewegung] in dem περιπορευόμενος aber wäre eine willkürliche ausgedrückt. Und ſo wie hier das κατὰ φύσιν eine unwillkürliche Bewegung fordert, ſo iſt in dem εὐθεῖαν περαίνει offenbar eine freie, vorgeſetzte, mit einem Vorſatz verbundene Bewegung gemeint, welche nun ihrerſeits wieder in dem zweiten Glied einen Gegenſatz fordert; da aber der Gegenſatz des geraden Fortgangs nur das ſich Umdrehen, περιφέρεσθαι, ſeyn kann, ſo iſt gar nicht zu zweifeln, daß dieſes Wort geſetzt werden müſſe). Sinn: Gott geht gerade vorwärts, indem er wollend Anfang, Mittel und Ende ſich ungleich macht, da er ſeiner bloßen Natur nach umlaufen würde, d. h. Anfang und Ende nicht auseinanderbringen könnte. Doch es bedarf der Autorität des Platon nicht, um dieſe Anwendung des Gegenſatzes von geradlinigter und rotatoriſcher Bewegung auf das göttliche Leben zu rechtfertigen. Denn auch ein Prophet des Alten Teſtaments[1] ſagt: יְשָׁרִים דַּרְכֵי יְהוָֹה, die Wege des Herrn ſind gerade, d. h. vom Anfang gerade in das vorgeſetzte Ende gehend; und dagegen in dem ſchon angeführten Gleichniß Chriſti, wo der Geiſt (τὸ πνεῦμα), und zwar, wie der Zuſammenhang zeigt, der Geiſt in ſeiner erſten Geburt, in ſeinem erſten Daſeyn, wo er alſo gleichſam noch nicht Zeit gehabt hat in eine andere Bewegung überzugehen, auch hier wird ja das erſte Seyn des Geiſtes mit dem Wehen des Windes inſofern verglichen, als in dieſem Anfang und Ende nicht zu unterſcheiden, nicht auseinanderzuhalten ſind, d. h. auch hier wird die erſte oder unmittelbare Bewegung des Geiſtes mit einer rotatoriſchen, in ſich zurücklaufenden verglichen. Der Gedanke von einem Weg oder von Wegen Gottes, den Platon in der angeführten Stelle ganz mit den Vorſtellungen des Alten Teſtaments gemein hat, geht ohnedieß durch die ganze Schrift. Man kann aber Gott keinen Weg zuſchreiben, ohne ihm eine Bewegung, d. h. ohne ihm ein Ausgehen von Sich — oder von da, wo er urſprünglich iſt, zugleich zuzugeben. Und ſo wird namentlich in einer Stelle, über die ich ſpäter ausführlicher ſeyn werde, jene Potentia prima redend eingeführt: der

---

[1] Dieſe Stelle (De Legg. IV, p. 716) wurde ſchon früher (in der Philoſophie der Mythologie, S. 83) angewendet; hier iſt die Erklärung der Stelle ſelbſt näher angegeben, die übrigens auch Gegenſtand einer beſonderen Abhandlung iſt, welche vom Verfaſſer in der philoſophiſch-philologiſchen Klaſſe der Münchener Akademie vorgetragen wurde. D. H.

---

[1] Hoſ. 14, 19.

Herr (Jehovah) hatte mich im Anfang ſeines **Wegs**, d. h. antequam ex se ipso progrederetur, eh' er aus ſich ſelbſt herausging.

Auf dieſe Art könnte man ſich alſo das Herausgehen Gottes aus ſeinem Urſeyn in ein anderes Seyn etwa verdeutlichen. Ich will nur noch bemerken, daß übrigens, wie Johannes Kepler anführt, ſchon ältere Mathematiker das Geradlinigte Gott, das Krumme der Creatur zugeeignet haben, woraus die hohe Bedeutung dieſes Gegenſatzes, der uns auch äußerlich ſchon durch die Erſcheinung des Lichts und die Rotation der Weltkörper ſo nahe gelegt iſt, überhaupt erhellt.

In einer anderen vielleicht weniger kühnen, aber übrigens völlig ſachgemäßen Wendung kann man das göttliche Herausgehen ſo erklären: die Abſicht ſey, das nicht ſelbſtgeſetzte Seyn, jenes Seyn, in dem Gott ſich ſelbſt nur findet, in ein ſelbſtgeſetztes zu verwandeln, alſo zunächſt und unmittelbar an die Stelle jenes actus purissimus, in dem das göttliche Urſeyn beſteht, einen durch Widerſtand unterbrochenen, aber eben darum in ſeinen Momenten unterſcheidbaren und begreiflichen Actus, kurz einen Proceß zu ſetzen, der, inwiefern in ihm nur das urſprüngliche göttliche Seyn wiederhergeſtellt oder wieder erzeugt wird, ein theogoniſcher genannt werden könnte. Indeß iſt bei dieſer Anſicht zu bemerken, daß es ſich zwar allerdings ſo verhält, nämlich daß durch jene Herauswendung der Potenzen der reine unvermittelte Actus des göttlichen Seyns nur in einen vermittelten verwandelt wird; dieß kann jedoch als eigentliches Motiv darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieſes vermittelten Actus für Gott ſelbſt doch eigentlich ohne Reſultat ſeyn würde, da er ſich auch ohne dieſen Actus, in jenem erſten ſich Innewerden, wo er die Geſtalten zuerſt von ſich (als weſentlicher Einheit) unterſcheidet, in der ganzen Vollſtändigkeit ſeines Seyns erblickt. Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Proceß, der durch die gegenſeitige Spannung der Potenzen entſteht, gar nicht ſeyn könnte. Ein ſolches, jetzt noch nicht Seyendes, alſo bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen geſetzten Proceß Mögliches könnte nun aber nur die Creatur ſeyn. Das wahre

Motiv des Herausgehens wäre alſo die Schöpfung, und jener Proceß müßte ſich als Schöpfungsproceß darſtellen laſſen.

Ehe ich dieß nachweiſe, bedarf es noch einer weiteren Auseinanderſetzung des Allgemeinen.

Der vollkommene Geiſt erblickt an dem, was in ihm reines, bloßes Weſen — ich bitte Sie ſich hiebei an das zu erinnern, was von dem bloß weſenden Seyn früher geſagt worden — alſo an dem, was in ihm reines Weſen, d. h. bloß weſentliches oder an ſich ſeyendes Seyn iſt, an dieſem erſieht der vollkommene Geiſt die Möglichkeit eines anderen, eines über das Weſen hinausgehenden oder hinzukommenden Seyns. Ich habe ſchon gezeigt, wie dieſe an der erſten Geſtalt erſehene Möglichkeit oder Potentialität ſich auf die beiden anderen fortpflanzt; denn wenn es möglich iſt, daß das an ſich Seyende des Geiſtes ein außer ſich ſeyendes werde, oder wenn dieſes an ſich Seyende des Geiſtes als das Seynkönnende im tranſitiven Sinn des Worts geſehen wird, ſo iſt es auch eine Möglichkeit (eine entferntere und vermittelte zwar, aber denn doch eine Möglichkeit), daß das rein oder bloß gegenſtändlich Seyende des Geiſtes aus dieſem reinen Seyn, welches ihm nur durch das an ſich Seyende vermittelt iſt — und zwar nur durch das an ſich Seyende, inwiefern es ihm Subjekt (alſo nicht ſelbſt Objekt oder Subjekt (Möglichkeit) ſeines eignen Seyns iſt) — es iſt auch möglich, ſage ich, daß das rein Seyende aus dieſem reinen Seyn geſetzt, negirt werde; es ſtellt ſich alſo zum voraus dar als das in dieſem Fall ſeyn Müſſende, nämlich als dasjenige, welches alsdann oder in dem angenommenen Fall nicht frei iſt, zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern wirken muß, um ſich eben in das reine Seyn wiederherzuſtellen, von dem es durch die Selbſterhebung des an ſich Seyenden ausgeſchloſſen worden. Es erſcheint zum voraus als das ſeyn Müſſende, heißt: es erſcheint als das Seynkönnende der zweiten Potenz. Nicht weniger aber ſtellt ſich auch die dritte Geſtalt, in welcher der vollkommene Geiſt das für ſich ſelbſt ſeyende An-ſich iſt — auch dieſe ſtellt ſich dar als das durch die Selbſterhebung des an ſich Seyenden Auszuſchließende, demnach der Negation — nicht der gänzlichen Aufhebung, aber doch der Potentialiſirung — Fähige. Auf dieſe Weiſe aber potentialiſirt, in den Zuſtand des nicht Seyns, d. h. eben der bloßen Potenz, geſetzt, wäre ſie in ihr urſprüngliches Seyn, welches ein reines von ſelbſt Seyn war, nur wiederherzuſtellen, wenn das an ſich Seyende wieder in ſein An-ſich zurückgebracht — zurück überwunden würde. Dieſes könnte nun aber nur durch die zweite Potenz, die ſich in dieſer Spannung als das ſeyn Müſſende, nothwendig Wirkende verhält, geſchehen, damit ſtellt ſich demnach die vom urſprünglichen Seyn ausgeſchloſſene dritte Geſtalt als das nur durch doppelte Vermittlung Seynkönnende, als Seynkönnendes der dritten Potenz, als ſeyn Sollendes dar. Käme es nun aber wirklich zu dieſer — bis jetzt bloß als möglich vorausgeſetzten — Spannung, ſo iſt leicht einzuſehen, daß mit dieſer zugleich ein Proceß geſetzt ſeyn würde. Die veranlaſſende Urſache dieſes Proceſſes wäre das aus ſeinem An-ſich — aus ſeinem Myſterium — herausgetretene An-ſich. Die wirkende Urſache wäre die in ihr urſprünglich-reines, d. h. potenzloſes Seyn nothwendig ſich wiederherzuſtellen ſtrebende zweite Potenz; denn dieſe, ausgeſchloſſen von ihrem Seyn und ſelbſt negirt durch das, was ihr urſprünglich Subjekt, Potenz war, jetzt aber ſelbſt Seyendes geworden iſt — dieſe kann ihrer Natur nach nichts anderes ſeyn als der Wille, dieſes ſie Negirende hinwiederum zu negiren, d. h. es in ſein urſprüngliches Nichts, nämlich in ſein An-ſich wieder zu überwinden, dieſes nicht ſeyn Sollende zum ſich ſelbſt Aufgeben, zur Exſpiration zu bringen, wo es dann von ſelbſt wieder zum Setzenden jenes Dritten wird, dem allein gebührt zu ſeyn, des eigentlich ſeyn Sollenden. Wenn alſo das aus ſeinem An-ſich herausgetretene An-ſich die veranlaſſende, das aus ſeinem potenzloſen Seyn geſetzte rein Seyende die wirkende Urſache des Proceſſes war, ſo iſt das ſeyn Sollende die End-Urſache, die causa finalis des Proceſſes. — Um ſich zu denken, wie jenes Princip des Anfangs, jenes den Proceß veranlaſſende Princip wieder in ſein An-ſich überwunden werde, bitte ich Sie, an das ſich zu erinnern, was ſchon früher gezeigt werden[1], daß das Seynkönnende in ſeinem Hervortreten, oder wenn es ſich zum Actus erhebt, nur als ein poſitiv gewordener, entzündeter Wille ſich verhalten kann. Wille aber, wie er das einzige Widerſtandsfähige, iſt er auch das einzige Ueberwindliche. Die Möglichkeit dieſes Proceſſes beruht nun aber nur darauf, daß die drei Potenzen, obwohl ſich gegenſeitig ausſchließend, doch nicht wirklich auseinander können, alſo darauf, daß ihre urſprüngliche Einheit eine geiſtige, eine unzerreißbare iſt. Die Potenzen ſtellen das bloß materielle Exiſtiren vor, das Seyende ſelbſt iſt über der bloßen Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn ſie in Spannung oder Entgegenſetzung ſind, nicht auseinanderläßt, ſie zwingt, uno eodemque loco zu ſeyn, und ſo die materiellen Urſachen eines Proceſſes zu ſeyn, deſſen übermaterielle Urſache ſie ſelbſt (die Einheit) iſt.

---

[1] S. oben S. 207.

Um ſich die in der Zertrennung beſtehende Einheit aufs beſtimmteſte zu denken, bitte ich zu bemerken, daß die Potenzen während der Spannung zwar ſich gegenſeitig ausſchließen, alſo für ſich gegenſeitig, aber nicht für Gott außereinander ſind. Gott iſt die unauflösliche Einheit der Potenzen nicht unmittelbar als ſolcher, er iſt nur die unzertrennliche Einheit ſeiner ſelbſt, und dadurch mittelbar auch der Potenzen — nur ſie ſind alſo zertrennt, aber Er iſt in ihnen, auch in den jetzt alterirten und ein anderes gewordenen immer derſelbe, alle durchdringende Geiſt. Sie ſind ſich gegenſeitig untereinander, aber ſie ſind nicht für ihn undurchſichtig. — Das Reelle in ihnen iſt noch immer das Göttliche, das, was an ihnen das nicht Göttliche iſt, oder das, wodurch ſie (bloße) Potenzen ſind, iſt das bloß Acceſſoriſche, iſt nicht Weſen, ſondern nur Erſcheinungsweiſe. Daher dann freilich, wenn das Erzeugniß dieſer Potenzen die Welt iſt, auch die Welt nicht Weſen, ſondern nur Erſcheinung, wiewohl eine göttlich geſetzte Erſcheinung iſt.

Daß alles aus Gott ſey, hat man von jeher gleichſam gefühlt, ja man kann ſagen: eben dieſes ſey das wahre Urgefühl der Menſchheit. Aber nie iſt man über das bloße Daß hinausgekommen, und auch dieſes (daß es ſo iſt) hat man höchſtens auf dialektiſche (d. h. den Verſtand bloß logiſch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende

Weiſe zu zeigen vermochte. Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was urſprünglich, nämlich in Gott, nur tanquam in actu purissimo, als lauterſtes, geiſtigſtes Leben gedacht werden kann, *wie* eben dieſes ſich materialiſiren, ſubſtantialiſiren, gleichſam entgeiſten, zu etwas von Gott Verſchiedenem, zu einem außergöttlichen Leben werden könne. Durch unſere Entwicklung, durch die am *rein* Geiſtigen Gottes nachgewieſenen Möglichkeiten iſt gezeigt, was bis jetzt keine Philoſophie und keine Theoſophie zeigen konnte. — Nun ein weiterer Punkt!

Auch in den geſpannten und ſich gegenſeitig ausſchließenden Potenzen exiſtirt noch immer nur Gott. Die Gottheit oder das göttliche Seyn der Potenzen iſt zwar ſuspendirt, aber eben darum iſt nur die *Form* oder *Art* der göttlichen Exiſtenz eine andere, nicht aber die Exiſtenz Gottes ſelbſt aufgehoben. Gott exiſtirt in der Spannung und Zertrennung der Potenzen nicht weniger als in der Einheit. Inwiefern aber nun Gott die Potenzen in der gegenſeitigen Ausſchließung nicht weniger als in der Einheit iſt (ſie ſind in der Spannung nur die frei gewollte *Form* ſeiner Exiſtenz), inſofern iſt er in jeder ein *anderer*; er iſt ein anderer als der aus ſeinem An-ſich herausgetretene, ein anderer als der dieſes außer ſich Geſetzte ſeines Weſens wieder zurückbringende und überwindende, ein anderer als der, welcher ſeyn ſoll — er iſt alſo in jeder der drei ſich jetzt ausſchließenden Geſtalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott iſt er nicht als eine dieſer Geſtalten insbeſondere, ſondern nur als die unauflösliche Einheit derſelben; er iſt daher zwar Mehrere, aber nicht mehrere Götter, ſondern nur Ein Gott. Mit dieſer letzten Reflexion ſind wir, wie *Sie* ſehen, wieder auf den Begriff des *Monotheismus* geführt, d. h. auf denjenigen Begriff, der der höchſte aller wahren Religion iſt — eben deßhalb auch der, von welchem eine (objektive) Erklärung der falſchen Religion auszugehen hat. Als ſolchen haben wir ihn in dem früheren Vortrag bereits entwickelt, und ich erinnere *Sie* hier nur wieder an die Hauptpunkte deſſelben. Wir unterſchieden damals den Monotheismus im Begriff vom Monotheismus als Dogma oder dem wirklichen Monotheismus. Letzterer iſt da, wo die Potenzen ſich gegenſeitig ausſchließen, alſo eine wirkliche Mehrheit in Gott geſetzt iſt. Denn vor der Spannung iſt dieſe Mehrheit in Gott nur potentiell, und dieß nannten wir den Monotheismus im Begriff. Dieſem ſelbſt aber liegt als letzter Gedanke zu Grund, daß Gott nicht (wie im bloßen Theismus) der ſchlechthin Einzige, ſondern der *als* Gott einzige iſt, oder daß die Behauptung der Einzigkeit in Gott nicht eine bloß negative, daß ſie nur eine poſitive, d. h. affirmative ſeyn könne. Affirmativ iſt die Behauptung der Einzigkeit in dem Fall, wenn erſt in einem Weſen eine Mehrheit geſetzt iſt, und die Einheit des Weſens als ſolche behauptet wird. Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis. Die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes iſt, daß zuerſt eine Mehrheit in ihm geſetzt ſey. Dieſe affirmative Behauptung iſt nun vermöge unſerer Begriffe möglich. Denn Gott iſt a) der an ſich ſeyende, b) der für ſich ſeyende, c) der im An-ſich für ſich ſeyende Geiſt. Von dieſer Seite betrachtet iſt er allerdings nicht Einer im bloß negativen oder ausſchließlichen Sinn; bezeichnen wir die drei Begriffe durch drei Buchſtaben, ſo iſt er nicht bloß a, nicht bloß b, nicht bloß c, ſondern a + b + c, d. h. Mehrere, aber doch nicht mehrere Götter, denn eben weil er nicht als b oder c insbeſondere, ſondern nur als a + b + c erſt Gott iſt, ſo iſt er, obgleich a + b + c, doch nicht mehrere Götter, ſondern nur Ein Gott. Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere iſt, kann ich ſagen, es ſey nur Ein Gott; und dieß iſt dann alſo eine affirmative Behauptung. Der Monotheismus als ein *unterſcheidender* Begriff und vollends als eine Unterſcheidungslehre kann nicht in einer bloßen Verneinung, er muß in einer Behauptung beſtehen. Dieſe Behauptung kann nicht darin liegen, daß Gott überhaupt nur Einer iſt; denn damit iſt immer nur geſagt, daß er nicht mehrere iſt. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags beſteht darin, daß man ſich denkt, das, was im Begriff des Monotheismus *unmittelbar* behauptet werde, ſey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit iſt, und nur mittelbar, nämlich nur erſt im Gegenſatz mit dieſer Mehrheit die Einheit als ſolche behauptet wird. Weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, iſt ſie vielmehr das unmittelbar Widerſprechende; es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn ſey, in welchem eine Potenz, z. B. die von uns als erſte bezeichnete eine iſt. Den Geſtalten ſeines Seyns nach iſt Gott nicht Einer, ſondern Allheit, alſo Mehrheit (denn Allheit iſt nur geſchloſſene, vollendete Mehrheit). Als ſolche tritt dieſe Mehrheit aber erſt hervor in der Scheidung der Potenzen, d. h. im Proceß: hier zeigt ſich dann aber auch die Einheit als ſolche; denn Gott iſt der in den Potenzen ſeyende, in ihnen wirkende und ſchaffende, und als dieſer iſt er nicht mehrere, ſondern Einer, und hier alſo iſt der Monotheismus (als Lehre) ausgeſprochen. Von dem ſo begriffenen Monotheismus läßt ſich nun auch der Polytheismus als ein möglicher ableiten. Denn betrachten wir die Potenzen nicht in ihrem Verhältniß zu Gott, ſondern ſo, wie ſie in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung erſcheinen, ſo müſſen wir erkennen, daß ſie als ſolche außer ihrer Gottheit geſetzte ſind, d. h. ſie ſind außer jenem πνεῦμα, außer jenem actus purissimus geſetzt, in welchem ſie ſelbſt = Gott ſind; ſie ſind daher in ihrer Entgegenſetzung nicht Gott, und doch auch nicht ſchlechthin nicht-Gott, ſie ſind nur nicht wirklich Gott, ihre Gottheit iſt eine ſuſpendirte, aber nicht aufgehobene — aber eben darauf, zu erklären, wie irgend etwas außer Gott (praeter Deum), und doch dabei nicht nichts und auch nicht ſchlechthin nicht-göttlich ſeyn könne, kommt es an, wenn der Polytheismus wirklich erklärt werden ſoll. Es iſt hier eine Mehrheit, von deren Elementen man nicht ſchlechthin und in jedem Sinn ſagen kann, daß ſie nicht Gott ſind, wo alſo eine Möglichkeit allerdings vorhanden iſt, dieſe Elemente als mehrere Götter zu denken. Bloße Potenzen (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken) ſind ſie eben auch nur in der Spannung, d. h. während des Proceſſes, aber wenn das aus ſich Herausgetretene wieder in ſich zurückgebracht iſt, im Ende des Proceſſes, den wir ja bereits als einen theogoniſchen beſtimmt haben, da ſind ſie — wieder aufgerichtet zu ihrem urſprünglichen Weſen — nicht mehr Potenzen, ſondern wieder = Er ſelbſt. So begreift ſich, wie im Menſchen Gott ſelbſt, ja wie der Menſch ſeinem urſprünglichen

Seyn nach nur der wiederhergeſtellte vollkommene Geiſt ſelbſt iſt. Dieß führt uns nun auf den Schöpfungsproceß ſelbſt.

Weil die Potenzen ſich gegenſeitig ausſchließen, und doch, wie ich ſchon gezeigt, in Einem und demſelben, uno eodemque loco, beſtehen müſſen, ſo läßt ſich dieſe Coexiſtenz nicht als eine ruhige denken. Jenes Princip des Anfangs, in welchem eigentlich das bloße An-ſich, das ewig Verborgene, das eigentliche Myſterium der Gottheit offenbar wird, dieſes zur Unſichtbarkeit beſtimmte Princip, indem es dennoch hervortritt, wirkt ausſchließend zunächſt auf dasjenige in Gott, dem es Subjekt war, das rein und bloß Seyende der Gottheit; indem das, was ihm Subjekt, das Seyende von ihm war, ſich ihm entzieht, ja ſich in das es nun vielmehr Ausſchließende, Negirende verwandelt, indem dieß geſchieht, wird dieſes Princip, das zuvor ohne alle Eigenheit, völlig ſelbſtlos, in dem actus purissimus des göttlichen Lebens ganz verſchlungen war — dieſes wird jetzt genöthigt, ein für ſich ſeyendes zu ſeyn, es wird alſo durch jene Ausſchließung hypoſtaſirt, ſubſtantialiſirt; durch das gleichſam unverſehens entſtandene neue Seyn des zuvor nicht Seyenden — nämlich nur urſtändlich und alſo ohne Gegen- oder Widerſtändlichkeit Seyende — durch dieſes neue, conträre Seyn, das eben da entſteht, wo zuvor nichts (kein Widerſtand war) — durch dieſes neue Seyn wird es ſelbſt (das zuvor Potenzloſe) potentialiſirt, es bekommt eine Potenz, aber eben damit ein Leben in ſich ſelbſt; eben dieſe Negation, oder daß es negirt, als nicht ſeyend geſetzt iſt, gerade die Negation gibt ihm das in-ſich-Seyn, da es zuvor das außer ſich ſeyende war, dieſe Negation macht es zum ſeyn oder wirken Müſſenden, indem es nothwendig ſtrebt ſich in ſein Urſeyn, in das reine potenzloſe Seyn wiederherzuſtellen, was nicht geſchehen kann, es habe denn zuvor jenes nicht ſeyn Sollende, das doch iſt, jenen zur Wirkung gekommenen Willen, der eigentlich nicht wirkend ſeyn ſollte, wieder in ſein Nichts, d. h. in ſein Nichtwollen, zurückgebracht. Eben dieſer Wille aber, der eigentlich nicht wirken ſollte, und den wir inſofern wohl den Unwillen nennen dürfen, wie Unfall, Unthat ꝛc. — eben dieſer Unwille hat auch die dritte Potenz von ihrem Seyn ausgeſchließen. Dieſe ſelbſt kann nicht wirken, denn ſie würde ſonſt im Seyn nicht ankommen als das was ſie iſt, als die Freiheit, als der lautere Geiſt, aber eben darum wird ihr die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt durch die zweite Potenz, die jenen Unwillen, indem ſie ihn zum ſich ſelbſt Aufgeben bringt, eben damit auch wieder zum Seyenden (zum Sitz und Thron) jenes Höchſten macht, das eigentlich ſeyn ſollte, des als ſolchen ſeyenden Geiſtes.

Wir haben die erſte Potenz als das nicht ſeyn Sollende beſtimmt, die dritte als das Seynſollende. Demgemäß wäre es möglich, die erſte Potenz als das Nichtſeynſollende zu betrachten, und daraus weiter zu ſchließen, es ſey alſo mit dieſem Nichtſeynſollenden doch eine Art von böſem Princip in den Proceß mitaufgenommen, auf jeden Fall etwas, das nicht wohl als ein göttlich Gewolltes anzunehmen ſey. Aber es iſt ein ſehr großer Unterſchied, ob man von einem Princip ſagt: es iſt nicht das ſeyn Sollende (hier wird es nur als das Seynſollende nicht geſetzt), oder: es iſt das Nichtſeynſollende, d. h. dem zukäme, nicht zu ſeyn. Oder, da ſich dieß lateiniſch vielleicht deutlicher ſagen läßt und es dabei nicht gerade auf gutes Latein ankommt: es iſt ein totaler Unterſchied zwiſchen dem quod non debet esse, und zwiſchen dem quod debet (debebat) non esse, ein Unterſchied zwiſchen dem, welchem nicht gebührt zu ſeyn, und dem, welchem gebührt nicht zu ſeyn. Nur in jenem Sinn iſt die erſte Potenz das nicht ſeyn Sollende. In jeder zuſammengeſetzten, nicht unmittelbar zu vollbringenden Handlung iſt das, was bloß Mittel iſt, nicht das eigentlich ſeyn Sollende, aber es iſt doch das relativ, nämlich in Bezug auf den Zweck ſeyn Sollende, und ſo kann auch jenes, obgleich zur Ueberwindung beſtimmte, Princip ein göttlichgewolltes ſeyn; dieß widerſprechen, wäre ebenſoviel als widerſprechen, daß Gott durch Mittel wolle, da ſieht aber jeder, daß dieß ein ganz falſcher Satz iſt, denn die göttliche Weltregierung handelt immer durch Mittel. Jenes Princip iſt allerdings nur hervorgetreten, um im nachfolgenden Proceß als das Nichtſeynſollende erklärt zu werden. Nun es als ſolches erklärt iſt, verändert ſich ſein Anblick, und wenn es irgend eine Macht gäbe, die dieſes nicht Seyende gegen den durch die Schöpfung erklärten Willen Gottes wieder zum *Seyenden* erhöbe, jetzt unſtreitig wäre das auf ſolche Weiſe Seyende das Widergöttliche und inſofern das Böſe; aber davon iſt ja hier noch nicht die Rede. — Ebenſo verhält es ſich mit dem, was wir hier den Unwillen genannt haben. Wenn jener Wille, der eigentlich nicht wirkend ſeyn ſollte, der aber, weil durch den *göttlichen* Willen wirkend geworden, nun, d. h. für jetzt, wirken *darf*, wenn dieſer, *nachdem* er erſt durch den Proceß als der nicht wirken dürfende *erklärt* iſt, durch irgend eine *außer*göttliche Macht (denn die göttliche iſt es, die ihn verneint) wieder poſitiv werden könnte, dann wäre er wieder der Unwillen, aber nun in einem *ganz* anderen Sinne. So viel noch über den *allgemeinen* Hergang des Proceſſes, den ich gern nochmals wiederholte, weil es weſentlich iſt für die ganze Folge, daß Sie ſich den Zuſammenhang dieſes Proceſſes aufs beſtimmteſte in jedem Augenblick zurückrufen können.

Soll nun aber jener durch die Spannung geſetzte Proceß Schöpfungs*proceß* ſeyn, ſo müſſen wir ihn vor allem als einen ſucceſſiven, ſtufenweiſen uns denken. Inwiefern ſind wir zu dieſer Vorausſetzung berechtigt? Würde die Spannung der Potenzen, oder eigentlich würde jenes Contrarium, jenes Princip des Anfangs, was die veranlaſſende Urſache der Spannung iſt, unmittelbar, gleichſam in *Einem* Zug überwunden, ſo wäre die Einheit unmittelbar wiederhergeſtellt ohne Mittelglieder und ohne unterſcheidbare Momente. Da nun in dieſem Proceß nichts anders als nach der Abſicht des Hervorbringenden geſchehen kann, ſo muß es, wenn unſere Annahme richtig ſeyn ſoll, in der Abſicht und zwar unſtreitig in der Endabſicht des Hervorbringenden liegen, daß die Ueberwindung ſtufenweiſe und inſoweit ſucceſſiv geſchehe. Denn für den Hervorbringenden ſelbſt kann es nur völlig gleichgültig ſeyn, ob die Momente des Proceſſes etwa bloß logiſche oder auch reelle ſind; *er* lernt ſie nicht erſt dadurch kennen, daß er ſie als voneinander abgeſetzte verwirklicht. Die Abſicht, welche durch das Succeſſive des Proceſſes erreicht werden ſoll, kann alſo nur eine in der Creatur zu erreichende ſeyn, und zwar müßte ſie in der letzten und höchſten erreicht werden, denn zu, dieſer verhalten ſich alle vorhergehenden nur als Stufen oder Momente, ſie ſind gleichſam nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern nur um jener letzten willen. Was kann nun aber in dieſer letzten erreicht werden? Offenbar nur, daß in ihr jenes Princip, das die veranlaſſende Urſache des Proceſſes und während des ganzen Proceſſes das außer ſich ſeyende iſt, wieder in ſich, in ſein An-ſich zurückgebracht ſey. Das Außerſichſeyende, das wieder in ſich ſelbſt zurückgebracht wird, iſt aber eben darum das zu ſich ſelbſt Gekommene, ſeiner ſelbſt Bewußte. Obgleich nun aber der eigentliche Moment dieſes Zu-ſich-ſelbſt-kommens nur das Ende des Proceſſes iſt, oder nur in das Ende des Proceſſes fällt, ſo können wir doch ſagen: der ganze Proceß ſey nur ein ſucceſſives Zu-ſich-kommen deſſen, was im Menſchen (als dem höchſten und letzten Geſchöpf) das ſeiner ſelbſt Bewußte iſt. Dieſes letzte ſeiner ſelbſt Bewußte ſollte ſich alſo dieſes ganzen Wegs, aller Momente, gleichſam aller Leiden und Freuden dieſer Wiederbringung bewußt ſeyn. In dieſes Final-Bewußtſeyn ſollten alle Momente des Proceſſes nicht bloß als unterſcheidbare, ſondern als wirklich unterſchiedene und einzeln empfundene eingehen. In dieſem letzten Bewußtſeyn ſollte gleichſam der höchſte Verſtand, die vollendete Wiſſenſchaft wohnen. Wenn wir dieſe Wiſſenſchaft im menſchlichen Bewußtſeyn, wie es jetzt iſt, nicht mehr antreffen, wenn das menſchliche Bewußtſeyn dieſe Wiſſenſchaft nur ſich wieder erringen muß, und mehr nach ihr nur ſtrebt, als ſie wirklich erreicht — wie ja ſchon der Name der Philoſophie andeutet —, ſo kann daraus nicht folgen, daß ein ſolches vollkommenes, aller Momente ſeines Wegs oder ſeines Werdens in ſich bewahrendes und unterſcheidendes Bewußtſeyn des Menſchen nicht die urſprüngliche Abſicht war. Denn eben darum ringen und ſtreben wir nach jener Wiſſenſchaft, weil ſie in uns ſeyn ſollte, weil ſie zu unſerem Weſen gehört. Schon Platon hat, und zwar ſogar als Ueberlieferung aus noch älterer Zeit, die Lehre aufgeſtellt, daß alle wahre Wiſſenſchaft nur Erinnerung ſey, und alſo auch alles Streben nach Wiſſenſchaft, insbeſondere die Philoſophie, nur Streben nach Wiedererinnerung. Wir ſtreben in der Wiſſenſchaft nur wieder eben dahin, wo wir, d. h. der Menſch in uns ſchon einmal war, und dieſes Streben nach einer wahrhaft centralen, alles vom Mittelpunkt aus überſehenden Erkenntniß, dieſes Streben ſelbſt iſt das unverwerflichſte Zeugniß dafür, daß das menſchliche Bewußtſeyn urſprünglich in dieſer Erkenntniß geweſen iſt und in ihr ſeyn ſollte.

Der Proceß iſt ſomit ein ſucceſſiver, ein durch Momente fortſchreitender, in welchem jene durch freien Actus geſetzte Spannung nur ſtufenweiſe ſich löst. Jener conträre, widerſtehende Wille wird nicht mit Einem Schlag, ſondern nur allmählich überwunden. Von dem Willen des Hervorbringenden hängt es ab, in welchem Maß dieſer Wille in jedem Moment überwunden wird. Nun wird er aber doch in jedem Moment auf gewiſſe Weiſe überwunden ſeyn; der andere alſo, der ihn überwindet und der nur in dem überwundenen ſich ſelbſt verwirklicht (denn durch den nicht überwundenen, noch widerſtehenden iſt er ſelbſt ausgeſchloſſen vom Seyn) — dieſer andere alſo wird ebenfalls in jedem Moment in gewiſſem Maß verwirklicht ſeyn, und alſo wird auch immer und nothwendig auf gewiſſe Weiſe das Dritte, das eigentlich ſeyn Sollende, geſetzt ſeyn. Auf dieſe Weiſe erzeugen ſich alſo beſtimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchſten Einheit ſind, und die darum, weil ſie alle Potenzen in ſich darſtellen, auch ſelbſt in ſich vollendet, abgeſchloſſen, d. h. eigentliche Dinge (οὐσίαι) ſeyn werden. Dieſe Dinge ſind alſo Erzeugniſſe des in ſein urſprüngliches Nichts zurückgewendeten Unwillens, doch eben darum nicht dieſes Willens allein, ſondern ebenſowohl jenes andern ihn verſöhnenden oder nach dem ſchönen Platoniſchen Ausdruck ihn gleichſam beredenden, zu gut ſprechenden Willens, und weil der überwundene nur ſich ſelbſt aufgeben kann, indem er das Höchſte, das eigentlich ſeyn Sollende ſetzt, welches ihm während des ganzen Proceſſes als Ziel (als Muſter, exemplar) vorſchwebt, an dem er gleichſam das hat, wonach er ſich richtet und das er in ſich auszudrücken ſtrebt — ſo iſt inſofern auch die dritte Potenz nothwendig zu einem bleibenden Entſtehen; denn Beſtand erlangt jedes Ding nur inſofern, als ſich, wenn auch noch ſo entfernt, die dritte Potenz an ihm realiſirt zeigt; dieſe iſt die jedes vollendende, beſchließende, oder wie die Morgenländer dieß ausdrücken, ſie iſt die jedes Gewordene gleichſam beſiegelnde, es eigentlich *fertig* machende; ſie iſt eben darum auch während des Proceſſes die mäßigende Kraft (vis moderatrix) der Bewegung, durch welche die Stufen des Proceſſes beſtimmt ſind, die Macht, die auf jeder Stufe Stillſtand gebietet, ſo daß wirklich verſchiedene und unterſcheidbare Momente ſtehen bleiben; *ſie* iſt die zwiſchen den beiden erſten Potenzen entſcheidende, nur *ihr* gehorcht die erſte, wenn es die von der zweiten an ihr hervorgebrachte Modification annimmt, und ebenſo nur der höheren gehorcht die zweite Potenz, wenn ſie das bis zu einem gewiſſen Grade Ueberwundene nicht weiter überwindet, ſondern *ſtehen* läßt. Sie, die dritte Potenz, iſt es, welche durch ihr *bloßes* Wollen, ohne eigentliche Wirkung, jedes Werdende auf ſeiner Stufe erhält.

Weil das erſte Princip ſeiner Natur nach nur den Willen hat, unbedingt zu beſtehen, das andere, nur unbedingt das erſte zu überwinden, ſo muß ein drittes ſeyn, dem beide ſich unterwerfen, das ſie ſelbſt als ein höheres und gewiſſermaßen unbetheiligtes anerkennen.

Demnach iſt jedes Erzeugte das gemeinſchaftliche Werk der drei Potenzen, die ſich, wie *Sie* nun ſehen, als demiurgiſche, kosmiſche Potenzen verhalten, aus deren Zuſammenwirkung erſt alles Concrete entſteht: ſie ſelbſt ſind noch rein geiſtige Potenzen, auch jenes blind Seyende des Anfangs, das *Gegenſtand* der Ueberwindung, und alſo das Subſtrat, das *ὑποκείμενον* des ganzen Proceſſes iſt, auch dieſes iſt in ſich ſelbſt noch immer ein rein Geiſtiges, wie ein erregter, in uns entbrannter Wille auch noch etwas Geiſtiges iſt; wir müſſen ſogar bemerken, daß dieſer Wille in ſeinem lauteren Entbranntſeyn, wo er durch den andern noch nicht beſänftigt, noch nicht afficirt iſt, ſogar als das allem Concreten Entgegengeſetzte erſcheint — erſt in ſeinem Verhältniß zu dem andern nimmt er ſucceſſiv materielle Eigenſchaften an — er iſt jenes Prius der Natur, jenes Vorausgehende, jenes Angeſicht (wie der Morgenländer es nennt), jenes Vordere des Schöpfers, das, wie Gott im A. T. ſagt, kein Menſch ſehen kann und *leben*, eben weil es in ſeinem Seyn das alles Concrete Verzehrende iſt, das alſo erſt zur Vergangenheit geworden ſeyn muß, um der Creatur erträglich zu ſeyn, das daher erſt ſichtbar wird, indem es eigentlich unſichtbar wird, nämlich indem es mit der creatürlichen Form überkleidet, und alſo von dieſer zugedeckt, durch ſie ſelbſt unſichtbar gemacht wird — es iſt das Unſichtbar-Sichtbare, und das Sichtbar-Unſichtbare. Indem wir die Potenzen nun als kosmiſche, demiurgiſche Urſachen begriffen haben (wobei ich nur kurz wieder erinnere an die frühere Unterſcheidung, nach welcher jenes Princip des Anfangs die veranlaſſende, oder wie wir auch ſagen können, die materielle Urſache iſt — causa quae materiam praebet — die das Subſtrat des ganzen Proceſſes hergibt, wir können auch ſagen, ſie iſt die causa ex qua; die zweite Potenz iſt die causa formalis oder die causa per quam, die dritte die causa finalis, in quam oder secundum quam — zu welcher hin als Ziel alles geſchieht) — indem wir alſo die Potenzen als kosmiſche Urſachen begriffen, haben wir ſie eben damit auch als relativ außergöttliche geſetzt, und es iſt für die Folge wichtig, das Göttliche in ihnen (das nur in der Einheit iſt), und ihre kosmiſche oder demiurgiſche Funktion wohl zu unterſcheiden. Inwiefern aber in jedem Erzeugniß, ſo entfernt es auch von der höchſten Einheit ſeyn mag, doch auf gewiſſe Weiſe die Einheit geſetzt iſt, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines beſtimmten Gewordenen gleichſam einig werden, immer nur der Wille der Gottheit ſelbſt ſeyn kann, ſo geht inſofern durch jedes Ding wenigſtens ein Schein, eine Apparition der Gottheit, und es iſt im ſtrengſten Sinne zu ſagen, daß nichts, auch nicht das Geringſte, ſey ohne den göttlichen Willen.

Wir ſind alſo nunmehr vollkommen berechtigt zu ſagen: der durch die freiwillig geſetzte Spannung bewirkte Proceß ſey der Proceß der Schöpfung — berechtigt alſo auch zu wiederholen, was auch das Reſultat des früheren Vortrags über den Monotheismus war, daß nämlich der wahre Monotheismus, der Monotheismus als Syſtem, als Lehre, nur mit der Schöpfung zugleich kommt, und nicht erkannt wird, ohne zugleich dieſe zu erkennen. Wenn alſo Monotheismus die wahre Lehre iſt, ſo iſt auch nur diejenige Lehre die wahre, in welcher eine freie Schöpfung erkannt wird.

Vierzehnte Vorleſung.

Gott iſt nicht Gott ohne die Welt, heißt in neuerer Zeit ſo viel: er iſt nicht Gott, nicht abſoluter Geiſt, wie man ſagt, ohne durch die Natur, durch die Sphäre des endlichen Geiſtes hindurch gegangen zu ſeyn. Dieſer Satz iſt die Folge des oft berührten Mißverſtehens der negativen Philoſophie, in welcher allerdings Gott, d. h. die Idee Gottes, die Welt der Natur und die des Geiſtes zur Vorausſetzung hat — verſteht ſich im Gedanken oder in der bloß logiſchen Bewegung, welche die der rationalen Philoſophie allein zukommende iſt. Allerdings, wie in dem berühmten Newtonſchen Scholium geſagt iſt: Deus est vox relativa. Gott iſt nur Gott als der Herr, und er iſt nicht Herr ohne etwas, wovon er der Herr iſt. Aber Gott iſt ſchon vor der Welt Herr der Welt, Herr nämlich ſie zu ſetzen oder nicht zu ſetzen. Der alſo, welcher Schöpfer ſeyn kann, iſt freilich erſt der wirkliche Gott, aber dieſe Behauptung iſt himmelweit entfernt von jener anderen wohlbekannten: daß Gott nicht Gott ſeyn würde ohne die Welt; denn er iſt ſchon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen, und würde als der eine Welt ſetzen könnende Gott ſeyn, wenn auch nie eine Welt exiſtirte, d. h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei ſich behielte. Sätze, wie der: Gott komme erſt im Menſchen, oder auch in dieſem nicht einmal, ſondern erſt in der Weltgeſchichte zum Selbſtbewußtſeyn, hätte man ſonſt wohl als deductio ad absurdum, zur Widerlegung, und zwar zur augenblicklichen und unbedingten Widerlegung, aber nie als zugeſtandene, ausgeſprochene Sätze einer Philoſophie zu vernehmen gehabt.

Der Begriff der Schöpfung iſt ebenſowohl entgegengeſetzt der Annahme, nach welcher die Welt nur eine Folge der göttlichen Natur (nicht die Folge eines göttlichen Willens wäre), als der Meinung, nach welcher zwar Gott ſich frei zur Natur entſchließen oder entäußern ſoll, aber nur um ſelbſt in den Weltproceß einzugehen, oder ſelbſt der Proceß zu ſeyn (zwiſchen beiden Anſichten iſt kein wahrer Unterſchied). Zwar auch nach unſerer Darſtellung entſteht die Welt durch einen göttlich geſetzten Proceß, aber durch einen Proceß, in den Gott ſelbſt nicht eingeht, da er vielmehr als Urſache außer ihr bleibt, erhaben über jene ſchon erwähnte Trias von Urſachen, als abſolute Urſache, als causa causarum, wie er auch ſchon von den Pythagoreern beſtimmt wurde. Uebrigens muß man ſo billig ſeyn zu erkennen, daß jene Theorien, welche die Welt als eine bloße Folge, als ein bloßes Corollarium der göttlichen Natur anſehen, ihren Hauptgrund darin hatten, daß man ihnen von der andern Seite nichts irgend Verſtändliches entgegenſtellen konnte, wie denn noch Fichte in ſeiner berühmt gewordenen Abhandlung mit dieſen Worten geſagt hat: über den Begriff der Schöpfung ſey in der Philoſophie noch das erſte verſtändliche Wort vorzubringen.

Fragen wir aber, was insbeſondere zu einer verſtändlichen Theorie der Schöpfung erfordert werde, ſo iſt Ein Hauptpunkt folgender: Soll die Welt nicht als eine Emanation der bloßen göttlichen Natur, ſondern als eine frei geſetzte Schöpfung des göttlichen Willens erſcheinen, ſo wird ſchlechterdings erfordert, daß zwiſchen dem ſeiner Natur nach ewigen Seyn Gottes und der That, durch welche unmittelbar die Spannung der Potenzen, mittelbar die Welt geſetzt iſt, etwas in der Mitte ſey. Ohne ein ſolches Mittelglied könnte die Welt nur als eine unmittelbare und daher nothwendige Emanation des göttlichen Weſens gedacht werden. Ein ſolches Mittel iſt nun von uns in jener Möglichkeit nachgewieſen, die Gott an dem an ſich Seyenden ſeines Weſens erſieht, und die ſich von dieſem unmittelbar auf die anderen Geſtalten ſeines Weſens fortpflanzt. Wir haben ſchon bemerkt, dieſe Möglichkeit ſey der erſte Gegenſtand des göttlichen Erkennens, und das, was zuerſt (d. h. nicht nach einer Zeit, ſondern ſo wie er Iſt), alſo, wie man zu ſagen pflegt, von Ewigkeit die Einförmigkeit ſeines Seyns unterbricht. Indem dieſe erſte Potenz zu der zweiten in dem Verhältniß ſteht, daß dieſe in *dem* Maß poſitiv geſetzt iſt, als ſie ſelbſt negativ, alſo auch umgekehrt in *dem* Verhältniß als dieſe ſich erhebt, poſitiv wird, jene negirt wird, ſo kommt dadurch in das göttliche Innere die erſte Beweglichkeit, da es ſich in allen Potenzen empfindet, ohne daß ſie noch wirklich aus ihm heraustreten, ja jene erſte Potenz wird ihm zum Spiel, indem gegen die nur vorübergehend ſubſtantiell gewordene auch die andern in ihre Subſtantialität treten. Daher jene erſte Potenz der eigentliche Gegenſtand ſeines Ergötzens iſt, und zugleich das Mittel, in dem er alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander, und daher die ganze Folge der einſt möglichen Bildungen, das Vorſpiel der ganzen künftigen Welt erſieht. Denn wenn er ſie aktivirt, iſt ſie der reale Grund, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philoſophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen, auf dem er das ganze Gebäude dieſer Möglichkeiten als Wirklichkeiten aufführen kann[1]. Die künftigen Bildungen gehen vor ihm nur als *Geſichte* vorüber, denn noch iſt nichts Bleibendes, ehe der entſchiedene Wille hinzutritt, die wirkliche Spannung zu ſetzen. Das ſchöne Wort der Griechen *ἰδέα* ſagt in der That nichts anderes als unſer deutſches Wort Geſicht, und zwar in beiderlei Verſtand, ſo daß es ſowohl das Sehen und den Blick ſelbſt, als was im Geſicht vorübergeht, bedeutet. Die Lehre von dieſen ewigen Urbildern der Dinge, die auch Platon ſchon nur noch als Ueberlieferung aus alter Zeit kennt, erhält durch dieſe Darſtellung unſtreitig eine reellere Bedeutung als gewöhnlich; man begreift, auf welche Weiſe die Ideen Vermittlungen zwiſchen Gott und den Dingen, d. h. zwiſchen der höchſten Einheit und jenen beſonderen oder modificirten Einheiten ſind, welche wir Dinge nennen. Denn man bleibt zu ſehr im Allgemeinen, wenn man durch die bloße Allwiſſenheit vermittelt glaubt, was der Apoſtel ausſpricht: *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Gott ſind alle ſeine Werke bekannt von Ewigkeit[1]. Sie ſind als Viſionen des Schöpfers vorhanden, ehe ſie wirklich werden[2]. Kein Wunder daher, daß, ſoweit menſchliche Kunde und Erinnerung zurückreicht, jene Urpotenz, die der erſte Anlaß zu allem von Gott verſchiedenen Seyn iſt, gefeiert und verherrlicht werden. Sie war jene mit heiligen Schauern umgebene, in Präneſte gefeierte Fortuna primigenia der Römer, in deren Armen der künftige Weltherr Zeus als Kind ruht. Fortuna primigenia heißt ſie als das Urzufällige, das erſte bloß Mögliche, nicht Nothwendige, nicht zum göttlichen Weſen Gehörige und doch von ihm Unzertrennliche, das ſich Gott darſtellt, ſo wie er Iſt, das auch dann, wenn er es herbeiruft, immer die Natur eines bloß Angenommenen behält, und ein adsciti quid bleibt. Als Weltamme, Weltmutter (denn ſie iſt ja die Materie der künftigen Welt) war jene Urpotenz auch griechiſchen Vorſtellungen gefeiert. Sie iſt die indiſche Maja, welche die Netze des Scheins (des bloß Erſcheinenden, nicht Wirklichen) ausſpannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichſam zu fahen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen.

---

[1] *Καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* (Röm 4, 17): er ruft ſie aus der Potenz, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, wobei das *ὡς ὄντα* entweder von dem zu verſtehen iſt, was ſie *Ihm* ſind, nämlich Ihm ſind ſie nicht *οὐκ ὄντα*, gar nicht ſeyende, Ihm ſind ſie *ὄντα* (das bloß Mögliche iſt für ſich ſelbſt kein *ὄν*, aber das verhindert nicht, daß es für ein anderes, das eben darum ein intelligentes iſt, *ſey*). Oder kann das *ὡς ὄντα* erklärt werden: er ruft das Nichtſeyende als wäre es. Daß auch im Hebräiſchen קָרָא aus der Potenz wecken heißt (z. B. aus der Ruhe, dem Schlaf) — wie weit die Potenz zurück gedacht wird, iſt damit nicht beſtimmt — daß aber *rufen* aus der Potenz erheben iſt, zeigt Ezechiel 36, 29. (Kalender von 1854).

Auf ähnliche Art, nämlich als dem göttlichen Verſtande gleichſam vorſpielend, wird jenes Princip, das einmal wirklich geworden die ganze Wirklichkeit nach ſich zieht, auch vorgeſtellt in der ſchon einmal angeführten Stelle des Alten Teſtaments, wo dieſe ſagt: „der

---

[1] Act. 15, 18.

[2] Im Buch Sirach (3, 29) ſteht: *πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα, ἔγνωσται αὐτῷ τὰ πάντα, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι ἐφορᾷ τὰ πάντα.*

Herr[*] hatte mich im Anfang ſeines Weges, vor ſeinen Werken, von dort an. Von Ewigkeit bin ich eingeſetzt, von Anfang, vor der Erde. Ehe die Meere waren, ehe die waſſerquellenden Brunnen, ehe die Berge eingeſenkt wurden, bin ich bereitet. Als er die Himmel droben richtete, war ich dabei, als er ſeinen Cirkel aufs Meer ſetzte und den Grund der Erde legte (bei der Entſtehung des Weltſyſtems), war ich, ſein Kind oder Zögling bei ihm, und ſpielte vor ihm immerwährend, auf dem Boden ſeiner Erde, meine Hauptluſt aber war an den Menſchenkindern" (dem Höchſten und Vollkommenſten).

Man könnte die Frage aufwerfen, wie ſich denn annehmen laſſe, daß jene Potenz des Anfangs, die in ihrem wirklichen Hervortreten als das blind Seyende erſcheint, hier mit dem Namen der Weisheit bezeichnet werde. Ich könnte mich mit der Antwort begnügen, daß das an ſich Seyende Gottes eben der Grund, das Subjekt, und ſchon als dieſes, als das inſofern nicht Seyende, das urſprünglich Wiſſende in der Gottheit ſey (das Subjekt ſteht immer zu dem, welchem es Subjekt iſt, im Verhältniſſe des Wiſſenden, und hier wird ja dieſes Princip noch nicht in ſeinem Herausgetretenſeyn, ſondern in ſeiner Innerlichkeit, vor allem wirklichen Seyn gedacht). Ich will aber lieber erinnern an das, was ſchon gezeigt werden, daß eben dieſes Princip in ſeinem Ende, nämlich in ſeiner völligen Wiederbringung, das alles im Zuſammenhang wiſſende, Anfang, Mittel und Ende begreifende Bewußtſeyn, d. h. in der That die Weisheit ſey. Es hat aber nichts gegen ſich, anzunehmen, daß, wie in vielen andern Fällen und namentlich auch in der Mythologie geſchieht, ſo hier dieſes Princip gleich nach dem benannt werde, wozu es ſich am Ende beſtimmt, alſo per anticipationem ſchon Weisheit, חָכְמָה, genannt ſey. Das Wiſſende, inwiefern es Gegenſatz des Wirklichen iſt, ſtellt ſich überhaupt auf die Seite der

---

[*] Im Hebräiſchen יְהוָה, ſchon die alten Ueberſetzer drückten dieß durch ὁ κύριος aus — der Herr iſt dadurch in neueren Sprachen, ebenſo wie im Hebräiſchen Jehovah, der eigentliche Name Gottes geworden, der nicht das bloße Seyende, ſondern der Herr ſeines Seyns und damit alles Seyns iſt.

Möglichkeit. Alles Wiſſen iſt als ſolches nicht ſelbſt Seyn, ſondern nur Können eines Seyns, nämlich ein Beſtehen, ein Vermögen des Seyns, oder es iſt im Verhältniß zu dem Gegenſtand eine Macht, eine Potenz, wie ja auch ſprachgemäß Wiſſen und Können in vielen Fällen ſynonym ſind; ſelbſt die Grundbedeutung des im Hebräiſchen gebrauchten Worts iſt potentia, Macht, Gewalt. — Jene Potenz eines anderen, von Gott verſchiedenen Seyns iſt in Gott verborgen, ſie zeigt ſich ihm ſelbſt zuerſt als etwas zuvor nicht Geſehenes. Dieſes in Gott Verborgene (das einmal ſchlechterdings nicht war, und ſich eben dadurch unterſcheidet, daß erſt Möglichkeit) muß eben von ihm ausgehen, um, indem es wiederkehrt, nun als Wiſſendes oder wiſſentlich in dem zu ſeyn, darin es erſt unwiſſentlich war. In ſeinem Ausgang von Gott iſt dieſes Princip allerdings vielmehr das Gott oder die göttliche Einheit Negirende; aber eben das, was das Gott Negirende iſt, wird in ſeiner Wiederbringung nun vielmehr das Gott Setzende und alſo auch Wiſſende. Jenes Princip des Anfangs in ſeiner Latenz iſt der Urſtand — der Vorſtand, das Prius der ganzen Bewegung, aber ohne ſich ſelbſt als ſolchen zu wiſſen. In der Wiederkehr iſt es auch wieder der Urſtand, aber nun der ſich ſelbſt wiſſende Urſtand, d. h. der Verſtand der ganzen Bewegung.

Das Wort Verſtand iſt urſprünglich wohl daſſelbe mit Vorſtand, wie denn die Partikel ver in vielen Verbis die Bedeutung des „vor" hat, z. B. verſehen ſtatt vorſehen. Verſtand wäre inſofern = Vorſtand, quod praeest, alſo prius, ſowie Vorſtand wieder = Urſtand iſt. Letzteres Wort iſt in neuerer Zeit ſeltener im Gebrauch geworden, bezeichnet aber eben das, wovon etwas ausgeht. Der Ur-ſtand der Pflanze z. B. iſt das Samenkorn. Jene Urpotenz iſt aber wirklich der Urſtand, iſt das, woran ſich der ganze Proceß anknüpft, iſt alſo auch der Vor- oder Urſtand, und im Schluſſe der Bewegung der Verſtand der ganzen göttlichen Bewegung. Es bleibt die ganze Bewegung hindurch, obwohl einer beſtändigen Umwandlung unterworfen, ſeinem Weſen nach immer daſſelbe. Wenn es alſo aus der Bewegung in die Ruhe, in ſein An-ſich, in ſich ſelbſt als Potenz zurückgebracht worden iſt, dann iſt es nicht mehr bloß der *mögliche*, ſondern der *wirkliche* Verſtand des göttlichen Seyns. Oder es iſt in ſeiner Ruhe und Wiederbringung nun als *Unterſtand* des göttlichen Seyns geſetzt, als id, quod *substat* existentiae divinae explicitae. Unterſtand iſt wieder nur eine Variation vom Worte Verſtand; was im Deutſchen Verſtand genannt wird, heißt im verwandten Angelſächſiſchen Unterſtand, im Engliſchen noch heute understanding. Es iſt im Grunde daſſelbe Wort für dieſelbe Sache, nur einmal in ihrem Prius angeſehen, das anderemal angeſehen als das, wozu es ſich ſchließlich oder am Ende beſtimmt. Da ich einmal auf ſolche etymologiſche Bemerkungen eingegangen bin, will ich nur noch bemerken, daß es mit dem griechiſchen Worte ἐπιστήμη eine ähnliche Bewandtniß habe; denn das Wort kommt von ἐπίσταμαι, ich weiß, dieſes iſt aber nur joniſch ſtatt ἐφίσταμαι, welches ebenſowohl bedeutet: ich bleibe ſtehen, wie denn der Verſtand nichts anderes als die zum Stehen gebrachte Urpotenz iſt (urſprünglich iſt ſie das Nichtſtehende, Unſtete; der Verſtand iſt die als ſolche geſetzte, damit feſt, ſtehend gewordene Urpotenz, die aus der Bewegung in die Ruhe zurückgekehrte und nun ſich ſelbſt beſitzende Potenz), das Wort (ἐφίσταμαι) heißt aber ebenſowohl als: ich bleibe ſtehen, auch: ich erhalte Macht oder Gewalt über etwas, denn das, was einem anderen zum Subjekt, Unterſtand geworden iſt, hat eben damit Macht oder Gewalt über dieſes.

Daſſelbe Subjekt, daſſelbe urſprünglich Seynkönnende, das durch alle Momente der Natur hindurchgegangen iſt, und in dieſer unter der Form der Objektivität erſcheint, eben dieſes findet ſich am Ende ſeiner Wandelungen im menſchlichen *Ich* wieder zum Subjekt aufgerichtet, und würde ſich, wenn der Menſch nicht, anſtatt gleichſam der Erbe der ganzen Vergangenheit zu ſeyn, vorgezogen hätte, der Anfang einer neuen Bewegung zu werden — ohne dieß hätte ſich jenes Subjekt im Menſchen als der geiſtige Beſitzer, ja als der Beweger aller Dinge gefunden, aber obgleich das Subjekt dieſer *materiellen* Gewalt über die Dinge verluſtig geworden, die es gehabt hätte, wenn es an ſeinem Ort geblieben wäre, bleibt es die formelle Macht der Dinge, welche eben der Verſtand iſt. Der Ausdruck dieſer angeborenen Macht über die Dinge ſind jene allgemeinen Begriffe, mit denen der Menſch wirklich alle Dinge anfaßt, wie die Begriffe der Subſtanz, der Urſache und Wirkung u. ſ. w., Begriffe, die ihre Sanktion nicht erſt von der Erfahrung erhalten, deren Gewalt und aprioriſche Bedeutung ſich vielmehr davon herſchreibt, daß der Verſtand ſelbſt nichts anderes als die Urpotenz, das Prius aller Dinge iſt. Es mußte, abgeſehen von den allgemeinen und reinen Verſtandeskategorien, die Anhänger des Empirismus und des Senſualismus der franzöſiſchen und engliſchen Schule (Lockes, David Humes, Condillacs u. ſ. w.) ſchon immer in Verlegenheit ſetzen, wenn ſie auch nur die Frage beantworten ſollten, wie wir, da unſere Sinne doch immer nur von einzelnen Dingen afficirt werden, z. B. nur von dieſem einzelnen Baum, inſtinktmäßig und ohne uns deßhalb einer Operation bewußt zu ſeyn, dieſen Gegenſtand dennoch ſogleich mit einem allgemeinen Begriff benennen, ja wie ein Kind, das etwa im Dunkeln einen Gegenſtand empfindet, den es nicht nennen kann, ohne Aufenthalt ohne alles Nachdenken ſagt: hier iſt etwas, wie es alſo mit unglaublicher Schnelligkeit die ganze Leiter möglicher Allgemeinbegriffe bis zu der oberſten Spreſſe durchläuft, wo nur noch der Begriff des Seyenden überhaupt ſtehen bleibt, der nach der alten Ontologie das summum genus, der höchſte Gattungsbegriff iſt. Aber jeder allgemeine Begriff deutet auf eine Macht unſeres Verſtandes, der alle Erfahrung weit übertrifft. Mit dem Wort Baum bezeichne ich nicht etwas, das einem oder was hundert Bäumen, noch ſelbſt bloß etwas, was allen wirklichen, ſondern was allen möglichen und denkbaren Bäumen gemein iſt. Hier iſt alſo im Begriff eine Möglichkeit enthalten, die alle Grenzen der Erfahrung überhaupt, und die ſich nur von einer unendlichen Macht herſchreiben kann, die unſer Verſtand nicht ſowohl beſitzt, als vielmehr ſelbſt iſt. Die Erklärung liegt nicht darin, daß dem Verſtande der höchſte Gattungsbegriff angeboren iſt (denn was ſoll man ſich bei einer ſolchen idea innata denken?), ſondern darin, daß der Verſtand, d. h. die einzige der Begriffe fähige Potenz, daß dieſer ſelbſt nichts anderes iſt als die ſich ſelbſt beſitzende, zu ſich ſelbſt zurückgekommene Macht oder Potenz alles Seyns, deren natürliches Correlat nur das Seyn überhaupt iſt, daher der Verſtand in jedem beſonderen Gegenſtand nur eben dieſes, das Seyende überhaupt ſieht, nur modificirt durch den beſonderen Eindruck, den das particuläre Objekt auf die Sinne gemacht hat. Gerade das blinde, insoweit verſtandloſe Princip *wird* alſo in ſeiner Ueberwindung zum Verſtand. Aller *wirkliche* Verſtand zeigt ſich eben nur in einer Gewalt oder Herrſchaft über das Verſtandloſe. Es veranlaßt mich dieß noch zu folgender Aeußerung. In pſychologiſcher und mediciniſcher Hinſicht werden Wahnſinn und Blödſinn unterſchieden, aber es iſt nicht ebenſo leicht zu ſagen, wie dieſe beiden Abweichungen vom Normalzuſtand ſich zueinander verhalten. Der Wahnſinn tritt aus der Tiefe des menſchlichen Weſens hervor, er kommt nicht in den Menſchen *hinein* — es iſt offenbar etwas potentiâ ſchon Daſeyendes, das nie ad actum kommt, es iſt das, was im Menſchen überwunden ſeyn ſollte, aber, durch welche Urſache immer veranlaßt, wieder wirkend wird. Wenn irgend eine andere Erſcheinung, kann die des Wahnſinns von der Realität jenes Princips überzeugen, welches das ſeiner Natur nach außer *Sich* Seyende, das aus ſeiner *Potenz* Geſetzte, darum ſeiner ſelbſt nicht Mächtige iſt. Aber nicht bloß hievon, auch davon kann man ſich überzeugen, daß dieſes Princip ein in allem und eben am meiſten im höchſten Verſtand gegenwärtiges iſt, *in* dieſem freilich als das Ueberwundene und Unterworfene, aber die eigentliche Kraft und Stärke des Verſtandes zeigt ſich nicht in der gänzlichen Abweſenheit dieſes Princips, ſondern in der Beherrſchung deſſelben. Daher man von jeher, beſonders allen produktiven Naturen (und eben jenes Princip, das entfeſſelt als Wahnſinn erſcheint, gerade dieſes Princip iſt das Stoff gebende) — vor allen den Dichtern iſt eine Art von göttlichem (man ſollte ſagen: von göttlich beherrſchtem) Wahnſinn zugeſchrieben werden, und es wird bekanntlich ſogar als Ausſpruch des Ariſtoteles citirt: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae, was freilich von manchen mißbraucht wird, die meinen, je unſinniger, deſto genialer; jenes Wort heißt aber nur ſo viel: wo kein Wahnſinn iſt, der geregelt, beherrſcht wird, iſt auch kein ſtarker, kein mächtiger

Verſtand, denn die Stärke des Verſtandes zeigt ſich, wie geſagt, eben in ſeiner Gewalt über das Gegentheil. Hieraus erhellt denn zugleich, daß der Blödſinn gerade durch die völlige Ausſchließung jenes Princips entſteht, deſſen Beherrſchung Verſtand iſt, daß alſo der Blödſinn nur die andere Seite des Wahnſinns iſt, entſtehend ex defectu, wie jener per excessum. Aber das Princip, das in dem einen ganz mangelt, in dem andern ganz beherrſcht wird, iſt daſſelbe. Dem Blödſinnigen fehlt der urſprüngliche Stoff, mit dem er ſich beſchäftigen, durch deſſen Regulirung der Verſtand ſich thätig erweiſen könnte. Wegen dieſer Stoffloſigkeit ſchläft der Verſtand völlig ein. Dem Inneren jedes Menſchen muß ein urſprünglicher Stoff ſchon gegeben ſeyn, er kann ihn nicht von außen erhalten, er muß eine Mitgift der Natur ſelbſt ſeyn, denn wäre dieſer für jede wahre geiſtige Entwicklung nothwendige Urſtoff von außen zu erhalten, ſo ſähe man nicht ein, warum er dem Blödſinnigen fehlte, dem ja aus der allgemein geöffneten Quelle derſelbe Stoff zuſtrömt. Die Menſchen unterſcheiden ſich voneinander hauptſächlich nur durch dieſen angeborenen Stoff, deſſen Entwicklung die Aufgabe ihres Lebens iſt — glücklich jeder, der eine ſolche Aufgabe hat! Man pflegt wohl auch Verſtand und Willen einander entgegen zu ſetzen: mit Recht, inwiefern der Wille abſtrakt vom Verſtand nur das blinde, in ſich ſelbſt keine Grenze kennende Wollen, ein Wille alſo für ſich allerdings das Verſtandloſe iſt. Aber eben darum iſt das in ſich ſelbſt zurückgebrachte, ſich ſelbſt beſitzende, ſeiner ſelbſt mächtige Wollen auch von ſich ſelbſt ſchon Verſtand; Wille und Verſtand ſind inſofern wieder daſſelbe, nur von zwei Seiten angeſehen. Die Urpotenz, die in ihrem Ausgang blindes Wollen, iſt, zu ſich ſelbſt zurückgebracht, Verſtand. Der Verſtand iſt nur das Ende des blinden Wollens. Man ſagt von einem blinden Wollen, es nehme keine Vernunft, keinen Verſtand an (hier iſt kein Unterſchied zwiſchen dieſen Worten), der Verſtand iſt hiernach etwas, das der Wille annehmen muß, hinwiederum alſo iſt der Wille das Subjekt des Verſtandes, das Wort Subjekt auch hier im eigentlichen Verſtand genommen als id quod subjectum est; was aber Subjekt des Verſtandes iſt, kann auch ſchon wenigſtens als potentieller oder ſubſtantieller Verſtand angeſehen werden.

Ich hätte die Abſicht, zu erklären, wie jenes Princip die Weisheit genannt werden könne, auch auf kürzerem Wege erreichen können. Bekannt iſt Bacos Wort: Wiſſenſchaft iſt Macht, science is power. Wenn Wiſſenſchaft überhaupt = Macht iſt, ſo kann die Weisheit, d. h. die Wiſſenſchaft alles Seyns, nur in dem ſeyn, was die Macht, Potenz alles Seyns war. Es iſt alſo ganz der wirklichen Natur dieſes Princips gemäß, wenn es in der angeführten Stelle die Weisheit genannt wird, und dieſe Stelle wird durch die von uns angenommene Erklärung gewiß richtiger verſtanden als in der früher gewöhnlichen Auslegung, wo man unter dieſer Weisheit die zweite Perſon der Gottheit verſtand. Ich füge nun noch einige einzelne Bemerkungen hinzu.

Die Weisheit wird in dieſer Rede ſehr beſtimmt von dem Jehovah oder von dem Herrn unterſchieden. „Der Herr hatte ſie", oder wie man allenfalls auch überſetzen könnte, er bekam ſie, wie man von etwas Unverſehenem zu reden pflegt, er überkam ſie, weil ſie nämlich nicht etwas zuvor Dageweſenes iſt, ſondern erſt nach der Hand, nachdem er iſt, als Potenz eines anderen Seyns ſich einfindet oder einſtellt. Er ſetzt nicht ſie, ſie ſetzt ihn voraus, aber ſo wie er Iſt, iſt ſie da, und ſtellt ſich ihm dar als etwas, das er wollen oder nicht wollen, in ſeinen Willen aufnehmen und nicht aufnehmen kann. Alſo ſie ſelbſt war nicht der Jehovah, nicht der Herr. Er hatte oder er bekam ſie „im Anfang ſeines Weges", d. h. ehe er aus ſich herausging, oder wie man es auch erklären könnte, er hatte ſie als Anfang, als Veranlaſſung ſeines Wegs, ſeiner immer vorwärts, nach dem beſtimmten Ziel gehenden Bewegung. Er hatte ſie „vor allen ſeinen Werken", der Ausdruck iſt ſehr entſcheidend, alſo obwohl nicht ſelbſt Gott, war ſie doch auch nicht Geſchöpf, nichts Hervorgebrachtes, und eben dadurch gleichſam das Mittel zwiſchen Gott und dem Geſchöpf, denn ſie war eben die bloße Möglichkeit, der erſte entfernte Stoff der künftigen Hervorbringungen. Er hatte ſie als Möglichkeit nicht ſeiner ſelbſt, wohl aber als Möglichkeit alles anderen und in der Folgezeit zur Erſcheinung kommen

Sollenden. „Ich bin eingeſetzt, ſagt ſie, von Anfang, vor der Erde“. Ich bin eingeſetzt iſt hier ſoviel als princeps constituta sum, und princeps muß hier in dem genauen Sinn genommen werden, wo es das Anfangende bedeutet, wie Varro in ſeinen theils grammatiſchen, theils mitunter philoſophiſchen Erörterungen über die Mythologie ſich ausdrückt: principes dii coelum et terra, die alles anfangenden Götter, mit denen nämlich die Mythologien der Völker anfangen, ſind Himmel und Erde. Derſelbe unterſcheidet principes deos von den summis, jene ſind ihm penes quos sunt prima, dieſe penes quos sunt summa[1]. In dieſem Sinne alſo iſt die Weisheit von Ewigkeit, als alles Anfangendes, als Prius alles Werdens, eingeſetzt nämlich durch den Willen des Schöpfers, der ſie zum Anfange nimmt, zum erſten Punkt, an den er den ganzen unabſehlichen Proceß des künftigen Werdens anknüpft. Alſo ſie ſelbſt iſt nicht eine Hervorbringung Gottes: aber ſie war bei ihm als Kind. Gewöhnlich wird dieß überſetzt: ſie war bei ihm der Werkmeiſter, aber dazu paßt das Folgende nicht: ſie ſpielte vor ihm, womit das Bild des Kindes beſſer übereinſtimmt, und ſprachgemäß kann das hebräiſche Wort ebenſo gut durch nutritius, Pflegkind, überſetzt werden (alſo eigentlich angenommenes, adoptirtes Kind, wie wir früher, ohne hieran gedacht zu haben, ſagten: Gott habe dieſe Möglichkeit angenommen, adoptirt). Man kann nicht umhin, ſich hier an jene Stelle des Platon zu erinnern, wo er von einem Mitaufgezogenen der göttlichen Natur ſpricht[2]. Sie war als Kind bei ihm, d. h. noch nicht herausgeſetzt, intimae admissionis, noch einheimiſch bei ihm, domi quasi habita, ſein Liebling, und „ſpielte vor ihm“, wie ein Kind im Hauſe des Vaters, d. h. ſie zeigte ihm oder diente ihm gleichſam als Spiegel, worin er erſah, was künftig, nämlich wenn Er wollte, wirklich ſeyn konnte, denn ſie iſt eben die wahre Allmöglichkeit. Sie ſpielte ihm vor Tag vor Tag, d. h. alle Tage (alle Hauptmomente) der künftigen, ihretwegen ſucceſſiven Schöpfung; denn in ihr eben wollte er ſich den künftigen Zeugen ſeiner Thaten erziehen. Aber ihre vorzügliche Luſt war, ihm den künftigen Menſchen vorzubilden, in dem das Ziel der ganzen Schöpfung lag, und in dem ſie ſelbſt ihr höchſtes Ziel, alſo zugleich ihren wonnigſten Zuſtand hatte, denn eben jenes allgemeine Subjekt, das alle Phaſen und Abwechslungen, alle Wonnen und Schmerzen der Schöpfung getragen hatte, ſollte in ſeiner letzten Wiedererklärung das Princip des menſchlichen Bewußtſeyns werden, es war beſtimmt, im Menſchen zu ſich zu kommen und ſo das Mitwiſſende der Schöpfung, des ganzen göttlichen Weges zu ſeyn.

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 606. D. H.

[2] Politicus.

Wir haben früher in ſo mancher Vorſtellung der Mythologie einen tieferen Sinn nachgewieſen; es war wohl der Mühe werth, auch bei dieſer Stelle zu verweilen, die an Sinn und Inhalt alles übertrifft, was über denſelben Gegenſtand aus dem Alterthum zu uns gekommen iſt, die wie friſcher Morgenhauch aus heiliger Frühe der Welt uns anweht.

Man muß geſtehen, in jener ganzen Rede iſt göttliche Eingebung, ich würde ſo urtheilen, wenn ſie auch bei einem ſogenannten Profanſcribenten ſich fände. Mein Beſtreben in dieſen Vorträgen iſt überhaupt, die mich hören, auf jene Gedanken zurückzuleiten, die man die Urgedanken der Menſchheit nennen kann, die in einer kleinlichen Zeit uns abhanden gekommen und unverſtändlich geworden ſind, die aber noch ſtehen werden, wenn ſo vieles, was ſich augenblicklich als wichtig geberdet, längſt verſchollen ſeyn wird. Sie ſind die wahren ewigen Gedanken, die ideae aeternae, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer Zeit ſich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als eine gemein pfiffige heißen kann, für tiefe Dialektik gilt.

Jene nun hinlänglich beſchriebene Möglichkeit iſt alſo auch jenes Mittelglied, das wir zwiſchen dem an ſich ewigen Seyn Gottes und der Schöpfungsthat annehmen müſſen, um dieſe als den freieſten Entſchluß zu begreifen, und wir können uns nun über dieſe That, von der übrigens ebenfalls zu bemerken iſt, daß wir ſie auf keine Weiſe a priori oder aus bloßer Vernunft begreifen, von der wir eben auch nur ſagen können, daß ſie geſchehen iſt — wir können uns über die That ſelbſt jetzt folgendermaßen ausdrücken. Es ſtand in der Macht Gottes, dieſe Möglichkeit eines außer-ſich-Seyns, die ſich ihm an ſich ſelbſt zeigte — dieſe mögliche Anderheit immerwährend als eine bloß mögliche bei ſich zu behalten. Aber eben dem, in deſſen Gewalt jene Möglichkeit war, ſtand es auch zu, dieſe Möglichkeit, welche das eigentliche Geheimniß ſeiner Gottheit iſt, frei hervortreten zu laſſen, nicht damit das Außergöttliche, Gott Negirende ſey, ſondern damit es als das wirklich Hervorgetretene offenbarer und ſichtbarer, eben darum auch ſucceſſiver Weiſe überwunden und in das Gottſetzende, Gottbewußte verwandelt werde. Denn nur auf dieſe und keine andere Weiſe, wie wir in der Folge noch beſtimmter ſehen werden, konnte er ein Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt außer ſich ſetzen, und wenn ſelbſt der edlere menſchliche Geiſt ſich nicht begnügt, für ſich ſelbſt zu ſeyn, was er iſt, ſondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er iſt, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein ſolches Bedürfniß — das einzige in der ſonſt nichts bedürfenden Gottheit — ein Anderes von ſich zu ſetzen, und es in das Erkennende von ſich zu verwandeln, wie viel mehr darf dieſes in dem höchſten Geiſt vorausgeſetzt werden. Es geziemte alſo der, wie Platon ſagt, der Mißgunſt unfähigen Gottheit, nicht in jenem actus purissimus, den wir auch wohl eine ewige Theogonie nennen könnten, und der gegen alles außer ſich verzehrend iſt, ſtehen zu bleiben, ſondern eben dieſen actus purissimus zu einem begreiflichen, unterſcheidbaren Vorgang zu machen, deſſen ſämmtliche Momente in einem letzten, zur Einheit wiedergebrachten Bewußtſeyn, niedergelegt und ſelbſt vereinigt ſeyn ſollten. Nichts verhinderte ihn, eben dieſe Anderheit, welche das urſprünglich Unſichtbare ſeiner Gottheit war, nun umgekehrt vielmehr zum Verhüllenden ſeiner Gottheit zu machen in einem Akt des freieſten Wollens, der, eben weil er eine Herauswendung der Mehrheit und eine Hineinwendung der Einheit iſt, auch universio genannt werden kann, wobei jedoch Er ſelbſt in ſich nicht ein anderer wird, wenn er gleich ſich verſtellt und ein anderer ſcheint, und in Folge dieſer göttlichen Verſtellungskunſt oder Ironie das Widerſpiel von dem darlegt, was er eigentlich will, wie in jenem Geſicht des Propheten, da der Herr vor ihm überging, und zuerſt ein Sturm kam, der die Berge zerriß, dann ein Erdbeben, nach dieſem ein Feuer, aber der Herr war nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer; doch nach dem Feuer kam ein ſtillſanftes Sauſen, in dem war der Herr. Die Wirkungen jenes Sturms, der die Berge zerriß und die Felſen zerbrach, ſehen wir noch in dem Wilden und Ungeheuren der Natur, ebenſo die Spuren jenes Feuers und jenes Erzitterns, das der Erde natürlich war, ehe ſie auf ihren Grundlagen befeſtigt wurde. Jener ſtillſanfte Hauch, in dem ſich die Gottheit der Natur wieder näherte, wehte über dieſe, als der Menſch zuerſt erſchien, denn es iſt eine bewieſene und unwiderſprechliche Sache, daß der Sturm der Natur erſt ſchwieg, das Feuer erloſch, und alle Elemente, Kräfte und Potenzen der Natur ihren Einklang erſt fanden, als der Menſch da war.

Gott iſt an nichts, auch nicht an ſein eignes Seyn gebunden. Dieſe Freiheit Gottes, äußerlich ein anderer zu ſcheinen, als er innerlich oder ſeiner wahren Abſicht nach iſt, müſſen wir ihm nicht bloß in Bezug auf die Weltſchöpfung, ſondern ebenſo ſehr auch in Bezug auf die Weltregierung zugeſtehen. Wie der Weltproceß ſelbſt im Ganzen ein *Geheimniß* Gottes iſt, das ſich nur ſucceſſiv enthüllt, ſo gibt es auch Geheimniſſe der göttlichen Weltregierung im Einzelnen. Alles Widerwärtige, dem Guten Hinderliche des Weltlaufs wird von dem Gottergebenen als eine göttliche *Prüfung* angeſehen — denn wie kann der Ernſt eines Entſchluſſes, die Feſtigkeit eines Gott ergebenen Willens anders geprüft werden, als indem gerade das Gegentheil von allem dem geſchieht, was er für den göttlichen Willen erkannt hat? Es wäre, um ſo zu reden, keine Kunſt, in den Wegen Gottes zu wandeln, d. h. im Sinne der göttlichen Bewegung zu handeln, wenn in der Welt immer nur das geſchähe, was dieſer gemäß iſt. Auch dieſer Begriff einer göttlichen Prüfung ſetzt alſo die Freiheit Gottes voraus, etwas dem Scheine nach zu thun, das er eigentlich nicht will. Ohne eine göttliche Freiheit in der Schöpfung gäbe es auch keine

Freiheit in der Weltregierung, keine Vorſehung. Für die wahre Einſicht iſt daher alles daran gelegen, daß die Welt nicht als eine bloße nothwendige Emanation Gottes oder irgend eines andern Princips erſcheine. Dieß zu verhindern, iſt aber *nothwendig*, daß zwiſchen der Ewigkeit und der Schöpfung ein Interſtitium, ein beide voneinander abhaltender, beide zugleich ſcheidender und vermittelnder Zwiſchenraum ſey. Wenn man, wie es gewöhnlich iſt, ſagt, daß die Zeit erſt mit der Schöpfung angefangen habe, ſo muß man demgemäß auch ſagen, daß zwiſchen der abſoluten Ewigkeit und der *Zeit* etwas in der Mitte ſey, das ſie zugleich trenne und verbinde. Dieſes zwiſchen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das ſeyn, was noch nicht wirklich Zeit und *inſofern* der Ewigkeit gleich iſt, inwiefern es aber *Möglichkeit* der Zeit iſt, inſofern von der abſoluten Ewigkeit unterſchieden iſt, aber doch in ſich ſelbſt noch keine Folge von Zeiten, alſo eine wahre Ewigkeit iſt.

Um dieß deutlicher auseinanderzuſetzen, wollen wir jene gewöhnliche Rede, daß die Zeit erſt mit der Schöpfung oder mit der Welt angefangen habe, etwas genauer unterſuchen.

Die älteren Theologen behaupteten ſtandhaft, die Welt ſey *in der Zeit* erſchaffen. Es gehört mit zu den Zeichen eines oberflächlichen Theismus, der das in der neueren Zeit herrſchende Syſtem iſt, daß nicht bloß Philoſophen, ſondern ſelbſt Theologen über dieſe genauere Beſtimmung ſich hinwegſetzen, und meinen, es ſey nichts dagegen einzuwenden, wenn man auch ſage, Gott habe von Ewigkeit geſchaffen, weil man nämlich ſonſt den Einwurf zu beſorgen habe, daß Gott doch nie habe unthätig und müßig ſeyn können. Wenn aber Gott wirklich von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Iſt, geſchaffen hat, ſo hat er ſeiner *Natur* nach geſchaffen, er iſt gleichſam eine nothwendig produktive und plaſtiſche Natur; es gibt alsdann auch nur eine nothwendige Schöpfung. Um daher über dieſe Schwierigkeiten hinwegzukommen und zugleich zu entſchuldigen, daß ſie nicht wie die älteren Theologen ſagen, die Welt ſey in der Zeit entſtanden, ſchützen ſie jene Rede vor, daß doch die Zeit erſt mit der Welt angefangen habe. Betrachten wir nun aber dieſe Rede etwas näher, ſo iſt nicht ſchwer, Folgendes einzuſehen. *Zeit* iſt nicht denkbar ohne ein Vor und ein Nach, ohne ein prius und ein posterius. Nur wo ein ſolches iſt, iſt wirkliche Succeſſion und demnach Zeit. Daraus folgt denn aber, daß, ſolange bloß Ein Element der Aufeinanderfolge geſetzt iſt, keine wirkliche Succeſſion iſt. Solange das Vor ſein *Nach* nicht gefunden hat, ſolange z. B. bloß der Moment = A, noch nicht aber A + B geſetzt iſt, ſo lange iſt auch keine Zeit und A noch *außer* der Succeſſion. Denken *Sie* ſich alſo die Welt als Element B, ſo hat allerdings die Zeit erſt mit der Welt angefangen, denn die Zeit fängt erſt an mit A + B. Allein es folgt daraus nicht, daß keine Zeit vor der Welt iſt, denn eben, indem A + B geſetzt iſt, *wird* A, das zuvor außer der Zeit war, ſelbſt ein Element der Succeſſion und alſo ein Element der Zeit. A wird durch B zur Vergangenheit, und da es keine Zeit gibt ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ſo wird allerdings erſt *Zeit* geſetzt, indem A als Vergangenheit geſetzt wird, d. h. indem etwas Neues, zuvor nicht Geweſenes, nämlich B, entſteht. Dieſes B, inwiefern es zunächſt nur Spannung iſt, hat ſelbſt wieder die Einheit (die wiederhergeſtellte Einheit) zur Zukunft. Daraus alſo, daß die Zeit erſt mit der Schöpfung angefangen, folgt nicht, daß vor der Schöpfung keine Zeit iſt, und umgekehrt in *dem* Sinn, daß allerdings eine Zeit vor der Schöpfung iſt, kann man wohl ſagen, die Welt ſey *in der Zeit* entſtanden, nämlich ſie ſey nur das *Glied* einer Zeit, die über die Welt hinausgeht. Inwiefern dieſe Zeit vor der Welt für ſich allein noch Nichtzeit iſt, inſofern kann man ſie auch Ewigkeit nennen; doch nicht abſolute Ewigkeit. Sie iſt nur Ewigkeit, weil ſie noch Nichtzeit, noch nicht *wirkliche* Zeit, aber doch ſchon *mögliche* Zeit iſt. Zum Unterſchied von der abſoluten kann man ſie die *vorweltliche* Ewigkeit nennen. Sie iſt eben das vorhin poſtulirte, das zwiſchen der abſoluten Ewigkeit und der Zeit in der Mitte liegt, wenn man unter der Zeit nur die Zeit der Welt verſteht. Denn die Welt ſelbſt iſt eben auch eine Zeit, nämlich ein Glied jener wahren Zeit, die nicht B allein, ſondern A + B (und wenn wir die Zukunft hinzufügen) + C iſt.

Die wahre Zeit beſteht ſelbſt in einer Folge von Zeiten, und umgekehrt, die Welt iſt nur ein Glied der wahren Zeit, und inſofern ſelbſt eine Zeit, wie ja ſchon das Wort, das von währen herkommt und eigentlich eine Währung, eine Dauer, anzeigt, und noch unmittelbarer das griechiſche αἰών beweist, das ebenſowohl eine Zeit als die Welt bedeutet.

Jene bloß relative Nichtzeit = A wird ſelbſt als eine Zeit, und demnach als ein Glied der großen Zeit geſetzt, indem ihm die Zeit der Welt = B folgt. Die weſentliche Ewigkeit (Gegenſatz: die aktuelle) aber kann nie ein Glied der Zeit werden, weil ſie durch die Zeit gar nicht berührt wird, ſondern von der Zeit unangerührt durch die Zeit ſelbſt hindurch unbeweglich bleibt und beſteht. Zu der weſentlichen Ewigkeit, welche lautere Einheit iſt, verhält ſich die Spannung der Potenzen und was mit dieſer geſetzt iſt als etwas nur zu ihr Hinzukommendes, als etwas Acceſſoriſches, das zu ihr (der weſentlichen Ewigkeit) ebenſowenig nothwendig iſt, als ſie aufhebt, denn ſie wirkt durch die Spannung hindurch; dieſe ändert an der Ewigkeit ſelbſt nichts, ſie iſt alſo in Bezug auf dieſe etwas Gleichgültiges und daher Zufälliges, ſie iſt alſo das naturâ nicht-Ewige, naturâ ſuâ Zeitliche. Der Wille zwar, der Entſchluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Iſt, gefaßter gedacht werden; aber das Wollen (das wirkliche Wollen), wodurch das Beſchloſſene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich geſetzt wird — dieſes Wollen kann nicht ein ewiges ſeyn, weil der Gegenſtand deſſelben, die Spannung der Potenzen, nicht ein ewig zu Wollendes iſt, und nur um eines Zwecks willen, d. h. zufällig, gewollt werden kann. Dieſes Wollen ſetzt nicht nur die abſolute (weſentliche) Ewigkeit voraus, die ſie nur für die Erſcheinung gleichſam durchkreuzt, aber nicht aufhebt, indem ſich die Ewigkeit in der Zeit ſelbſt behauptet und mit dieſer coexiſtirt, ohne durch ſie vermehrt oder vergrößert zu werden (denn die Ewigkeit coexiſtirt jedem einzelnen Momente der Zeit, ſie iſt in jedem Moment die ganze) — die wirkliche That, alſo das wirkliche Wollen ſetzt auch jene vorweltliche Ewigkeit voraus, in welcher, auf die Art, wie es oben gezeigt worden, die Welt nur noch als Zukunft in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verſtande enthalten iſt, und die, wenn es zur wirklichen Welt kommt, ſelbſt ein Glied der Zeit wird, nämlich jener großen Zeit, von welcher die Welt ſelbſt nur Ein Moment oder Element iſt. (Da aber durch dieſes Wollen doch erſt eine Zeit geſetzt iſt, ſo iſt es in dieſem Sinn nicht ein zeitliches — es iſt das Wollen des Anfangs. Es iſt die Grenze der Ewigkeit und Zeit, wie die Urmöglichkeit das Vermittelnde, gleichſam die Materie, das Subſtrat — nicht die Urſache der Zeit iſt).

Fünfzehnte Vorleſung.

Der Ausgangspunkt für die nunmehrige Entwicklung iſt durch die bisherige gegeben. Dieſer Ausgangspunkt iſt die abſolute Freiheit Gottes in der Weltſchöpfung. Es ſtand, ſagten wir, in ſeiner Macht, jenes Princip des Anfangs, das in ihm eine bloße Möglichkeit, und alſo ohne ſeinen Willen nichts iſt, dieſes Princip, das er an dem Tiefſten ſeines Weſens als bloße Möglichkeit erſieht, in der Verborgenheit zu erhalten oder es zur Wirklichkeit zu erheben. Dieſer Gott, in deſſen Freiheit es ſteht, das an ſich Seyende ſeines Weſens als das Gegentheil, als von ſich weg Seyendes (das Gegentheil des an-ſich-Seyns iſt das von-ſich-weg-Seyn) oder außer ſich Seyendes zu ſetzen — dieſer Gott iſt der ganze Gott, der Gott in der ganzen All-Einigkeit, nicht etwa bloß der an ſich ſeyende, denn dieſer für ſich wäre nicht frei. Die Freiheit Gottes hat nur in ſeiner unauflöslichen All-Einigkeit ihren Grund; Gott iſt nur darum frei, das nicht Seyende ſeines Weſens zum Seyn zu erheben, weil er an dem urſprünglich Seyenden ſeines Weſens — denn beide, das nicht Seyende und das Seyende ſind durch ein unauflösliches Band aneinander geknüpft — weil er alſo an dem Seyenden ſeines Weſens das hat, womit er das ſeiner Natur nach nicht Seyende, alſo auch nicht eigentlich ſeyn Sollende und dennoch vermöge ſeines Willens, alſo um eines Zwecks willen Seyende, dieſes wieder in ſein An-ſich und ſein urſprüngliches nicht-Seyn zu überwinden vermag. Wäre die All-Einigkeit Gottes eine bloß zufällige, die etwa nur auf der Latenz jenes von Natur nicht Seyenden beruhte, ſo daß ſie mit dieſer Latenz verſchwände und nicht mehr beſtünde, ſo wäre er nicht frei, das nicht Seyende zum Seyn zu erheben. Weil aber ſeine All-Einheit eine geiſtige, und demnach durch nichts aufzuhebende iſt, und in der materiellen Nichteinheit ebenſowohl beſteht als in der materiellen Einheit, ſo iſt er frei, jenes Contrarium der Einheit zu ſetzen und nicht zu ſetzen. — Der Gott, in deſſen Gewalt es ſteht, auch das außergöttliche Seyn zu ſetzen oder nicht zu ſetzen, der Gott, in cujus potestate omnia sunt (nämlich omnia quae praeter ipsum existere possunt), dieſer Gott iſt alſo der ganze Gott, nicht bloß eine Geſtalt Gottes, ſondern Gott als abſolute Perſönlichkeit. Dieſe abſolute Perſönlichkeit nun, bei der alles ſteht, die allein etwas anfangen kann (ich bediene mich gern ſolcher populären Ausdrücke; man ſagt von einem Menſchen, der ſich in ſeinen Unternehmungen wie immer gebunden fühlt, er kann nichts anfangen, zum Beweis, daß die abſolute Freiheit eigentlich darin beſteht, etwas anfangen zu können) dieſe abſolute Perſönlichkeit alſo, von der alles ausgeht, die die alles anfangen könnende iſt, dieſe können wir eben, weil ſie die alles anhebende, der eigentliche Urheber iſt, auch philoſophiſch den Vater nennen. Aber ſie iſt nicht nur in dieſem allgemeinen Sinn der Vater, ſie iſt der Vater noch in beſonderem Sinn. Denn indem ſie das an-ſich-Seyende ihres Weſens herauswendet, ſchließt ſie eben damit das rein Seyende ihres Weſens (die zweite Geſtalt) von dem aus, was ihr das Subjekt war und dieſes reine Seyn ihr vermittelte. Die zweite Geſtalt iſt nur darum das über alles Können Erhobene und inſofern unendlich Seyende, weil ihr die erſte Geſtalt das Können, die Potenz, das Subjekt iſt. Wenn nun aber dieſe ſich ſelbſt in das Seyn erhebt, ſo hebt ſie zwar jenes rein Seyende nicht auf (denn dafür, daß dieß nicht geſchehe, iſt geſorgt durch die Unzertrennlichkeit der göttlichen Einheit, welche die Potenzen in ihrem Andersſeyn, in ihrer ἀλλοίωσις, nicht weniger zuſammenhält als in ihrer urſprünglich reinen Göttlichkeit), alſo das rein Seyende wird zwar nicht aufgehoben, aber doch in ſeinem reinen, potenzloſen Seyn negirt, es tritt in ſich ſelbſt zurück, wird ein nicht Seyendes, und bekommt inſofern eine Potenz in ſich, es wird, wie ausführlich gezeigt wurde, geſetzt als das ſeyn, als das wirken Müſſende, als das jenes Contrarium nun ſeinerſeits nothwendig Negirende, als das in einem nothwendigen Actus (welcher zugleich Actus der Ueberwindung jenes Contrariums iſt) als das in einem nothwendigen Actus ſich in das urſprünglich reine, potenzloſe Seyn Wiederherſtellende. Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Weſen ein anderes ſich Homogenes (Gleichartiges) außer ſich, unabhängig von ſich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber ſo ſetzt, daß es in einem nothwendigen und unabläſſigen Actus ſich ſelbſt verwirklichen muß — eine Handlung dieſer Art kann nur Zeugung genannt werden. Zeugung iſt der wahre Ausdruck dieſer Handlung, es iſt nicht etwa nur ein uneigentlicher Ausdruck, denn vielmehr jeder andere für dieſelbe geſuchte würde ein uneigentlicher ſeyn. Die Handlung jener erſten alles anfangenden Perſönlichkeit iſt daher eine Zeugung zu nennen, ſie ſelbſt verhält ſich in derſelben als zeugende, d. h. eben als Vater, und dagegen die andere Geſtalt, die auf ſolche Weiſe in Spannung, aber eben damit in Wirkung geſetzt iſt, dieſe, wenn ſie durch Ueberwindung des Entgegenſtehenden ſich ſelbſt in ihr urſprüngliches Seyn wiederhergeſtellt hat, wird ſich als eine zweite, von der des Vaters verſchiedene Perſönlichkeit verhalten, die, als gezeugt vom Vater, keinen andern Namen erhalten kann als den des Sohns.

Sie ſehen: wir haben von unſern Principien aus den unmittelbaren und natürlichen Uebergang zu einer Lehre gefunden, welche die Grundlehre des ganzen Chriſtenthums iſt. Wenn ich in der Philoſophie der Mythologie ſchon darauf aufmerkſam gemacht habe[1], daß die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ihrem Grunde, ihrer Wurzel nach keine ſpeciell chriſtliche ſey, ſo zeigt ſich dieß in dem gegenwärtigen Vortrag, denn hier wird ſich uns der in der All-Einheitsidee liegende Keim nun völlig, in der ganzen Entwicklung, deren er fähig iſt, entfalten.

Wollte man die Idee von der Dreieinheit Gottes für eine ſpeciell chriſtliche halten, ſo müßte man darunter eine ſolche verſtehen, die durch das Chriſtenthum erſt eingeſetzt und zu glauben geboten worden ſey. Allein wie verkehrt dieß ſey, läßt ſich auch dem Befangenſten einleuchtend machen. Denn, nicht weil es ein Chriſtenthum gibt, darum exiſtirt jene Idee, ſondern umgekehrt vielmehr, weil dieſe Idee die urſprünglichſte von allen iſt, darum gibt es ein Chriſtenthum. Das Chriſtenthum iſt ein Erzeugniß, eine Folge dieſes urſprünglichen Verhältniſſes. Die Idee dieſes Verhältniſſes ſelbſt iſt daher nothwendig älter als das Chriſtenthum, ja, inwiefern das Chriſtenthum im Laufe der Zeit nicht erſcheinen konnte, ohne daß jene Idee ſchon im Anfang war, ſo iſt dieſe Idee ſo alt, ja älter als die Welt ſelbſt. Dieſe Idee iſt das Chriſtenthum im Keim, in der Anlage, das hiſtoriſche Chriſtenthum, d. h. das Chriſtenthum, wie es in der Zeit erſcheint, iſt alſo nur eine Entwicklung dieſer Idee, ohne welche es ebenſowenig eine Welt als ein Chriſtenthum geben würde. Daß die Idee der Dreieinheit keine ſpeciell chriſtliche iſt, erhellt ja auch daraus, daß man ſo viele Spuren und Andeutungen derſelben anderwärts hat finden wollen. Iſt man doch in neuerer Zeit ſoweit gegangen zu behaupten, ſie ſey bloß eine aus dem Neuplatonismus in das Chriſtenthum übergetragene. Dieß iſt nun freilich ein völlig unhiſtoriſches Vorgeben. Es findet ſich zwar bei den Neuplatonikern eine Lehre, welche *ἡ τῶν τριῶν θεῶν παράδοσις* (die Ueberlieferung der drei Götter) genannt wird, ſie unterſcheiden nämlich allerdings drei Götter, wie ſie ſagen, den erſten nennen ſie den Ahnherrn, den zweiten den Sohn (ſoweit ſcheint eine Aehnlichkeit mit der chriſtlichen Idee zu ſeyn), den dritten nennen ſie den Sohn des Sohns, alſo den Enkel des erſten, und wer iſt dieſer dritte? etwa der Geiſt? Keineswegs, ſondern der *κόσμος*, die Welt. Hier geht alſo die Genealogie abwärts, anſtatt aufwärts. Es wäre immer noch wahrſcheinlicher, dieſe neuplatoniſche Verſtellung von der ſchlechtverſtandenen oder übelangewendeten chriſtlichen Lehre abzuleiten, als umgekehrt. Dagegen hat man von jeher bemerkt, daß eine Spur dieſer Idee in allen Religionen der Vorwelt ſich findet; die Philoſophie der Mythologie führt ſogar den Beweis, daß materiell wenigſtens eine

---

[1] S. 78 des betreffenden Bandes. D. H.

Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bildet, aus welcher die religiöſen Vorſtellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachſen ſind. Man hat dieß ehmals erklärt aus einer entſtellten Kunde von der geoffenbarten Lehre, aus einer verwirrten hiſtoriſchen Ueberlieferung, welche die Heiden von einer Dreiheit in dem göttlichen Weſen etwa aus den Urzeiten der Offenbarung erhalten hätten. Allein weit eher wird man daraus zu ſchließen haben, daß jene Idee vielmehr eine allgemein menſchliche, mit dem menſchlichen Bewußtſeyn ſelbſt verwachſene ſey. Dieſe Erſcheinung beweiſt alſo vielmehr, daß die Idee *an ſich* und abgeſehen von der Entwicklung, welche ſie allerdings erſt durch die Erſcheinung Chriſti erhalten hat, älter als das hiſtoriſche Chriſtenthum iſt. Seit den erſten Jahrhunderten übrigens, wo dieſe Idee als allgemeines chriſtliches Dogma aufgeſtellt wurde, *ſeit* dieſer Zeit hat ſie den menſchlichen Scharfſinn vielfach beſchäftigt. Schon ein Theil der Kirchenväter verſuchte philoſophiſche Begriffe mit dieſer Lehre zu verbinden. In neueren Zeiten haben die zwei univerſellſten Geiſter der Deutſchen, die erſt in Goethe wieder einen Mann ihres Gleichen fanden, Leibniz und Leſſing, den philoſophiſchen Sinn dieſer Lehre, der gleichſam jederzeit geahndet wurde, zu ergründen geſucht. In der neueſten Zeit, nachdem durch die Philoſophie eine Dreiheit von Begriffen, gleichſam als nothwendiger Typus der Vernunft, eingeführt worden, ſind philoſophiſche Deduktionen der Dreieinigkeitslehre, faſt könnte man ſagen, *Mode* geworden. Indeß muß ich wiederholt bitten, *die* Anſicht, welche ſich aus meinen philoſophiſchen Entwicklungen ergibt, von jenen philoſophiſchen Deduktionen wohl zu unterſcheiden. Denn:

1) jeder, der mit dieſen einigermaßen bekannt iſt, ſieht wohl, daß ſie ſchon *materiell* von dieſer ſich weſentlich unterſcheiden. Namentlich wenn die zweite Perſon oder der Sohn als das Reale der Natur beſtimmt wird (etwa weil die Natur das Anſehen einer leidenden und ſterbenden Gottheit darbietet), ſo iſt dieß nicht nur eine an ſich unſtatthafte, ſondern auch eine von unſerer Anſicht gänzlich abweichende Darſtellung. Der Sohn iſt nicht das unmittelbare Princip der Natur, ſondern vielmehr die dieſes unmittelbare Princip der Natur überwindende,

verſöhnende, die das außer ſich Seyende und inſofern Verlorene wiederbringende Potenz.

2) iſt zu bemerken, daß auch die Dreieinigkeitslehre bloß abſtrakt, im Begriff aufgefaßt werden kann. Aber mit dieſen bloßen abſtrakten Auffaſſungen laſſen ſich jene geſchichtlichen Verhältniſſe nicht begreifen, die mit zu der vollſtändigen chriſtlichen Dreieinheitslehre gehören. Unter allen philoſophiſchen Erklärungen dieſer Art ſtimmt eine, die ich eben bei Gelegenheit dieſer Vorleſungen bei Leibniz gefunden, am meiſten mit unſerer Anſicht überein. Leibniz äußert bei Gelegenheit der Einwürfe eines Socinianers (Wiſſovatius), die Einheit des Weſens ſtehe mit der Dreiheit (der Perſönlichkeiten) in keinem Widerſpruch, „da, fährt er fort, der Geiſt auch Eins iſt", oder, um ſeine eignen Worte anzuführen: „cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur. Nescio, ſetzt Leibniz hinzu, an quicquam clarius dici possit". Der Geiſt, wenn er ſich in ſich ſelbſt reflektirt, iſt Erkennendes (id, quod intelligit), Erkanntes (id, quod intelligitur), und das, was als Erkennendes zugleich Erkanntes und als Erkanntes Erkennendes iſt. Oder kürzer ausgedrückt: der ſelbſtbewußte Geiſt iſt Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, und in dem doch nur Einer. Das Erkennende, id, quod intelligit, iſt daſſelbe mit unſerm an-ſich-Seyenden; id, quod intelligitur, iſt der Geiſt als der für ſich (als Gegenſtand von ſich) ſeyende, und id, quod intelligit et intelligitur, iſt der Geiſt, der im an-ſich-Seyn für ſich iſt, und dieſer Dreiheit ohnerachtet iſt der Geiſt doch kein materielles Außereinander, ſondern nur Ein Geiſt. Allein ſo angemeſſen dieſe Erklärung der erſten, noch nicht weiter entwickelten Idee iſt, ſo wenig erreicht ſie die ganze und vollkommen entwickelte Idee der Dreieinigkeit. Denn z. B. der Geiſt, inwiefern er das Erkennende iſt, iſt er doch nicht eine andere Perſönlichkeit, als inwiefern es das Erkannte iſt, es ſind hier nicht drei Perſönlichkeiten, ſondern immer nur Eine Perſönlichkeit. In der Dreieinigkeitslehre aber, wie wir alle wiſſen, iſt von drei Perſonen die Rede, deren jede, wie die Theologen ſagen, für ſich ſubſiſtirt, eine eigne

Subſiſtenz hat. Dieß zu erklären, reicht alſo jene allgemeine und noch immer abſtrakte Idee nicht hin, und überhaupt iſt dieſe unfruchtbar, indem ſie für ſich ſelbſt nicht weiter führt; auch bloß philoſophiſch iſt mit jener Idee allein nichts anzufangen; um ſie philoſophiſch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben das, was in jener Idee das bloß an ſich Seyende iſt, in das objektiv, das außer ſich Seyende ſich erheben und übergehen kann. Alſo daß in jenem an ſich Seyenden der Stoff, die Veranlaſſung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erſt liegt das Eigenthümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erſt ſichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wiſſenſchaft; denn erſt damit wird jene Einheit eine lebendige, in ſich bewegliche, und man ſieht zunächſt wenigſtens die Möglichkeit ein, von ihr aus zu drei ſich gegenſeitig ausſchließenden Potenzen — zu einem wahren Leben zu gelangen. Dieſe Möglichkeit bahnt aber wieder den Weg, um die eine und ſelbe Gottheit als drei Perſönlichkeiten zu begreifen. Erſt alſo in der Lehre von einer möglichen gegenſeitigen Ausſchließung der Potenzen, während ſie in Gott nur alſo geiſtig Eins bleiben — erſt darin liegt der mögliche Uebergang zur Dreieinigkeitslehre. Doch ſind wir nicht durch letztere allein aufgefordert, jenen Uebergang zu zeigen. Auch als eine rein philoſophiſche müßte unſere Entwicklung bis zur höchſten Steigerung der anfänglichen Idee fortgehen, um nicht unter der möglichen Entwicklung zurückzubleiben. Allein der eigentliche Zweck des gegenwärtigen Vortrags bringt es noch überdieß mit ſich, daß wir uns ſchon hier über die chriſtliche Dreieinheitslehre erklären. Denn unſere Abſicht geht auf eine Philoſophie der Offenbarung, alſo vorzüglich des Chriſtenthums. Nun habe ich aber ſo eben gezeigt, daß die Idee der Dreieinheit in Gott nicht etwa ein einzelnes Dogma, eine einzelne Satzung des Chriſtenthums, ſondern vielmehr deſſen Vorausſetzung ſelbſt ſey, oder dasjenige, ohne welches das Chriſtenthum gar nicht in der Welt exiſtiren würde. Dieſe Idee verhält ſich daher auch als Vorausſetzung einer Philoſophie der Offenbarung, ohne welche in dieſe auch nicht einmal der Eingang gefunden werden könnte. Die Lehre von den Potenzen, ihrer gegenſeitigen Ausſchließung und dem dadurch geſetzten Proceß iſt ſchon hinreichend zur Erklärung der Mythologie. Zum Verſtändniß der Offenbarung iſt ſchlechterdings jene höhere Steigerung der ganzen Anſicht erforderlich. Durch dieſe werden wir alſo den Grund zu der künftigen Philoſophie der Offenbarung legen. Ich werde übrigens in der nun folgenden Auseinanderſetzung nicht bloß die philoſophiſche Nothwendigkeit zeigen, ſondern das auf dem Weg der philoſophiſchen Folgerung Gefundene immer auch ſogleich geſchichtlich, und zwar urkundlich, nämlich in den Urkunden der Offenbarung, nachweiſen. — Ich werde ebenſowenig bloß dogmatiſch, im gewöhnlichen Sinn des Worts, verfahren, d. h. ich werde nicht unmittelbar darauf losſteuern, die Lehre mit allen ihren zum Theil ſcholaſtiſchen Beſtimmungen, wie ſie in der Theologie vorgetragen werden, philoſophiſch herauszubringen. Auch hier werde ich jenem in höherem Sinne geſchichtlichen Geiſt treu bleiben, der der Geiſt meiner ganzen Philoſophie iſt.

Ich fahre nun in der Entwicklung ſelbſt fort.

Wenn einmal das ſeiner Natur nach nicht Seyende, das eben darum nur durch ausdrückliches Wollen ſeyn kann, wenn einmal dieſes zum Seyn erhoben und damit die Spannung geſetzt iſt, ſo verhält ſich die unmittelbar negirte, in Spannung geſetzte Potenz, — die zweite — zunächſt nur als Potenz, als das dem actus purissimus des göttlichen Lebens Geſetztes, das inſofern allerdings nicht Gott iſt, obwohl auch nicht ſchlechterdings nicht-Gott. Wenn nun aber dieſe Potenz die Spannung überwunden, jenes Contrarium wieder in ſich ſelbſt, in ſein An-ſich zurückgebracht hat, wo es dann unmittelbar wieder zum Setzenden, Ausſprechenden des Dritten wird, des eigentlich ſeyn Sollenden — kurz, wenn nun aller Widerſtand überwunden iſt, ſo iſt ja eben damit der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergeſtellt, und die Potenz, durch welche dieß alles vollbracht worden, dieſe Potenz hat eben damit ſelbſt aufgehört, außergöttliche, d. h. außer jenem actus purissimus geſetzte Potenz zu ſeyn, ſie tritt in die Gottheit wieder zurück, aber weil ſie einmal für ſich ſeyende geweſen war und ſich durch Ueberwindung des Gegentheils verwirklicht hat, ſo tritt ſie nun als eine eigne Perſönlichkeit in die Gottheit zurück, ſie iſt daher eine zweite göttliche Perſönlichkeit, obgleich nur derſelbe Gott, der der Vater iſt. Denn der Vater iſt der alles in Spannung und Wirkung ſetzende und inſofern der ganze Gott; er iſt vor dem Actus der, bei dem alles ſteht, penes quem sunt omnia, in deſſen Macht alle jene Potenzen ſtehen, von dem es abhängt, dieſe Potenzen als ſolche, als für ſich ſeyende und ſich gegenſeitig ausſchließende, zu ſetzen und nicht zu ſetzen — dieß iſt er vor allem Actus, im Actus ſelbſt iſt er der alles in Wirkung ſetzende, den Sohn zeugende. Dieſer nun, ſolange er noch in der Ueberwindung, d. h. in der Selbſtverwirklichung begriffen iſt, ſo lange iſt er noch nicht in ſeiner Gottheit offenbar. Durch die Zeugung iſt der Gezeugte nur erſt in die Nothwendigkeit ſich ſelbſt zu verwirklichen geſetzt, aber der Actus dieſer Selbſtverwirklichung dauert bis zur Zeit der vollkommenen Geburt, erſt am Ende iſt der Sohn wirklicher Sohn, und da dieſes Ende das Ende der Schöpfung iſt, ſo iſt der Sohn zwar am Anfang der Schöpfung ſchon gezeugt, aber als Sohn verwirklicht erſt am Ende der Schöpfung. Als der wirkliche Sohn iſt er nun aber auch wirklich eine zweite göttliche Perſönlichkeit, ohne daß darum ſubſtantiell zwei Götter wären. Denn es iſt nur ein und daſſelbe Subſtantielle, welches der Vater urſprünglich beſitzt, und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weiſe, beſitzt (das Beſitzen macht eben die Herrlichkeit, das Herr-Seyn aus), es iſt daſſelbe Subſtantielle, welches der Vater urſprünglich beſitzt als ein in Spannung und Wirkung zu Setzendes, und welches er wirklich in Spannung ſetzt und während der Schöpfung in Spannung erhält, und es iſt nicht ein anderes Subſtantielles, ſondern daſſelbe Subſtantielle, welches der Sohn beſitzt, aber als ein zur Einheit wiedergebrachtes, und da die Gottheit eben nur in der abſoluten Herrlichkeit (im Beſitz alles Seyns) beſteht, ſo iſt alſo die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohnes nur Eine Gottheit, nur eine und dieſelbe Herrlichkeit, und dennoch iſt die Perſönlichkeit des Vaters nicht die Perſönlichkeit des Sohnes, und die Perſönlichkeit des Sohnes nicht die des Vaters.

Man könnte in der hier gegebenen Erklärung etwas ſehen, was der in der Theologie behaupteten ewigen Gottheit des Sohnes widerſpräche oder doch ſie zweifelhaft machte. Um aber in dieſem Verhältniß klar zu ſehen, müſſen durchaus Unterſcheidungen gemacht werden. Man muß nämlich Folgendes unterſcheiden. 1) Die urſprüngliche Geſtalt des göttlichen Seyns, die ſich in der Folge als der Sohn offenbart, 2) den Sohn als ſolchen. Bei dem letzteren muß man aber wieder unterſcheiden a) den Sohn, ſofern er noch im Vater verborgen iſt, ſofern er alſo nur für den Vater Sohn iſt, b) den Sohn, ſofern er auch außer dem Vater als Sohn geſetzt iſt. Nach dieſer doppelten Unterſcheidung wollen wir alſo das Verhältniß nun auseinanderſetzen.

Was demnach die urſprüngliche Gottheit betrifft — die Gottheit nicht ſowohl des Sohns, als deſſen, was in der Folge als der Sohn offenbar wird, ſo iſt ja dieſe (die urſprüngliche Gottheit deſſen, was der Sohn iſt) durch unſere Erklärung aufs beſtimmteſte behauptet. Denn das, was in der Folge, ja in einem gewiſſen, demnächſt zu beſtimmenden Sinne von Ewigkeit an als der Sohn offenbar wird, eben dieſes iſt ja nach unſerer Erklärung eine urſprüngliche Geſtalt des göttlichen Seyns, in den actus purissimus des göttlichen Lebens ewig oder unvordenklicher Weiſe verſchlungen, iſt eine zu der Gottheit Gottes weſentliche Geſtalt. Nun können aber die Theologen ſagen: dieß genügt uns nicht, wir wollen nicht bloß die ewige Gottheit des Sohnes, dem Weſen, dem ihm zu Grunde liegenden nach, wir behaupten ſeine ewige Gottheit als Sohn. Hier kommt nun jene zweite Unterſcheidung zur Sprache (zwiſchen dem Sohn, ſofern er noch bloß in dem Vater und für den Vater iſt, und dem Sohne, ſofern er auch außer dem Vater als Sohn geſetzt iſt). Allein dieß läßt ſich nicht deutlich auseinanderſetzen, ohne uns nochmals die ganze Folge der bis jetzt angenommenen Momente zurückzurufen. Ermüden Sie nicht; dieſe genauere Auseinanderſetzung wird ſich durch die Klarheit und Deutlichkeit des Reſultats belohnen, wenn Sie dieſes auch nicht gleich vorausſehen.

Der Gang oder die nothwendige Folge des philoſophiſchen Denkens, wie Sie wiſſen, iſt folgender. Zuerſt iſt nur Gott als abſoluter, vollendeter Geiſt geſetzt, der nicht in der Nothwendigkeit iſt in das

Seyn übergegangen, der ſich ſelbſt beſitzt, ſich ſelbſt hat, und eben darum *beſteht*. Unſere erſte Bemühung war nur dieſen *beſtehenden*, ſelbſtſtändigen Geiſt zu erlangen. Bis dahin iſt nichts als reine Ewigkeit. An dieſen erſten Moment ſchließt ſich aber unmittelbar der andere: — alſo *von* Ewigkeit, von da an, daß jener vollkommene Geiſt Iſt oder beſteht, von da an folgt der zweite, in welchem ſich ihm die Möglichkeit eines Seyns außer ihm darſtellt, das jedoch nur durch ihn — durch *ſein* nicht vorübergehendes, ſondern immerwährendes Wirken — möglich iſt, das er alſo auch in der Folge immerfort beſitzen und beherrſchen wird. Indem ſich ihm die Möglichkeit dieſes Seyns darſtellt, wird er ſich auch ſchon inne als *Herrn* dieſes Seyns, oder Er wird ſich inne als bereits *beſitzend* dieſes Seyn, zwar nicht es beſitzend als Wirklichkeit, aber doch es beſitzend als Möglichkeit. Hier geht alſo der Begriff *Gott* gleich über in den Begriff des Vaters, als des urſprünglichen Herrn, als deſſen, bei dem *urſprünglich* alle Gewalt iſt, des Vaters, inwiefern darunter der Ahnherr, der Anheber alles Seyns verſtanden wird. In dieſem Moment, wo Gott nun ſchon als Vater (in dem angegebenen Sinn) beſtimmt iſt, in dieſem Moment iſt das, was der Sohn ſeyn wird, noch *in* dem Vater, verborgen in ihm, als eine nothwendige Geſtalt ſeines Seyns — aber von ihm ſchon *erkannt*, als der künftige Sohn und von ihm *geliebt* als ſolcher, weil der Vater in ihm eben das erkennt, wodurch er *frei* iſt, ein Seyn *außer* ſich zu ſetzen, und da die *Herrlichkeit*, d. h. die Gottheit des Vaters, nur eben in dieſer *Freiheit* beſteht, ſo muß man erkennen und ausſprechen, daß auch *hier* ſchon der Sohn beiträgt oder nothwendig iſt zu der Gottheit, d. h. zu der Herrlichkeit des Vaters, oder daß auch hier ſchon die Gottheit, d. h. die Freiheit des Vaters (das Seyn außer ſich zu ſetzen), ohne den Sohn, d. h. ohne den, den er ſchon als Sohn ſieht und liebt, nicht möglich wäre. Denn dieſe Freiheit gewährt ihm nur die zweite Geſtalt ſeines Seyns, der künftige Sohn, den er eben darum ſchon als Sohn vorausſieht und liebt.

Sie ſehen alſo, in welchem Sinn wir die Ewigkeit auch des Sohnes *als ſolchen* behaupten, nämlich als des vom Vater voraus erkannten und geſchloſſen. Aber der Sohn in dieſem Sinn iſt eben der nur erſt für den Vater ſeyende Sohn, er iſt noch nicht aus dem Vater herausgetreten, noch nicht als Sohn auch außer ihm geſetzt. Was nun aber dieſes betrifft (was die Frage betrifft, wie der Sohn auch außer dem Vater als Sohn geſetzt iſt — es war das letzte Stück (b) unſerer obigen Unterſcheidungen —) ſo müſſen wir es beſtimmt ausſprechen, daß dieſe Hinausſetzung des Sohns, welche eigentlich erſt Zeugung heißen kann, daß dieſe eben erſt da gedacht werden kann, wo überhaupt erſt von einem Hinausſetzen die Rede iſt, d. h. im Anfang der Schöpfung. Hier erfordert es jedoch die Aufrichtigkeit meines Vortrags, zu bemerken, daß die theologiſche Dogmatik ſonſt und früher wenigſtens von einer ewigen Zeugung des Sohns ſprach. Nun habe ich zwar ſo eben gezeigt, daß die Nichtbehauptung einer in dieſem Sinn (nämlich im Sinn der älteren Theologie) ewigen Zeugung und ſogar der Widerſpruch gegen dieſelbe darum nicht ſofort die Ewigkeit des Sohns ſelbſt, weder ſeine Ewigkeit dem Weſen nach, noch ſelbſt ſeine Ewigkeit als Sohn ausſchließt, nämlich als Sohn, ſofern er noch bloß für den Vater Sohn iſt; was ſie ausſchließt, iſt nur ſeine Ewigkeit als Herausgeſetzter des Vaters, als des Sohns, der außer (getrennt) dem Vater iſt. Es liegt ferner am Tage, daß, wenn nur ein für ſich beſtehendes Weſen wirklich gezeugt heißen kann, der Sohn, inwiefern er noch ungeſchieden von dem Vater und keine Perſönlichkeit außer ihm iſt, nicht gezeugt heißen kann, und daß, wenn er ewig mit dem Vater eins iſt, er in dieſer Einheit nicht zugleich vom Vater gezeugt ſeyn kann (wenigſtens müßte alsdann dieſes Wort in einem ganz uneigentlichen Sinn genommen werden). Indeß, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, will ich mich mit dieſer Bemerkung nicht begnügen, ſondern mich noch umſtändlicher über dieſen Begriff erklären. Ehe ich mich jedoch darauf einlaſſe, finde ich es angemeſſen, über die Natur und den wahren Sinn jener göttlichen Zeugung überhaupt noch einige Erläuterungen zu geben, da von derſelben ex professo noch gar nicht, ſondern nur in der Abſicht, den Begriff des Sohnes zu begründen, die Rede war. Darauf werden ſich dann auch folgende Bemerkungen unter b) beziehen. Ich werde aber dieſe hier zu machenden Bemerkungen wieder abtheilen. — Alſo

α) es iſt ſchon erinnert worden, daß nur der ganze Gott (nicht eine einzelne Geſtalt, noch viel weniger eine einzelne Potenz) der Vater heißen könne. Jene potentia existendi, als welche ſich dem Vater das an ſich Seyende ſeines Weſens verſtellt, dieſe iſt nicht das Zeugende ſelbſt, ſondern nur die potentia generandi, nicht der Vater, ſondern nur τὸ γόνιμον τοῦ πατρός, die zeugende Potenz des Vaters. In der Spannung, welche durch die Erhebung dieſer Potenz geſetzt wird, iſt das göttliche Seyn äußerlich ſuspendirt, da aber der ganze Proceß auf Wiederherſtellung des göttlichen Seyns geht (wie er denn eben darum auch ein theogoniſcher genannt worden), und da jene Wiederherſtellung in dem Verhältniß geſchieht, als die zuerſt aus der Einheit herausgetretene Potenz wieder in dieſe zurückgebracht wird, ſo verhält ſich dieſe Potenz, um deren Wiederbringung der ganze Proceß gleichſam ſich dreht, die inſofern das Subſtrat, das Hypokeimenon, die Materie des ganzen Gott ſetzenden Proceſſes iſt, ſo verhält ſich, ſage ich, dieſe Potenz im ganzen Proceß als die Materie des Gottſetzens, als die eigentlich Gott ſetzende Materie, ein Begriff, der unter den Abſtraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre (denn überhaupt iſt die bisherige Dogmatik durch bloße Abſtraktionen von den Ausſprüchen der Schrift, nicht durch ein begreifendes Erzeugen oder erſchöpfendes Conſtruiren der Lehre in ihrer Totalität entſtanden) — unter dieſen Abſtraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre alſo mag jener Begriff der Gott ſetzenden Materie als ein höchſt fremdartiger erſcheinen; es iſt aber vielleicht nicht unmöglich, eben dieſen Begriff als einen ſogar wörtlich in der Schrift vorkommenden zu behaupten, wie ich denn bei dieſer Gelegenheit auch bemerken will, daß ſowohl der frühere Ausdruck, indem ich den actus purissimus des göttlichen Seyns die ewige Theogonie, den durch Widerſtand vermittelten Actus des göttlichen Seyns die auseinandergeſetzte, in ihren einzelnen Momenten erkennbare Theogonie, oder auch den theogoniſchen Proceß genannt habe, ferner die Verbindung, in welche ich den Begriff theogoniſch mit der chriſtlichen Dreieinigkeitslehre ſetze — ſelbſt dieſer Gebrauch des Worts theogoniſch iſt nicht ohne kirchliche Autorität. Die insgemein dem Dionyſius Areopagita zugeſchriebenen Schriften ſind zwar wohl inſofern untergeſchoben, als ſie wenigſtens von dem Dionyſius, der in der Apoſtelgeſchichte erwähnt wird und den Paulus während ſeines Aufenthalts in Athen bekehrte — als ſie von dieſem gewiß ſich nicht herſchreiben, aber ſie gehören doch in die erſten Jahrhunderte und ſind nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung oder wenigſtens auf manche Beſtimmungen des ſpäteren dogmatiſchen Lehrbegriffs geblieben. Nun eben dieſer Dionyſius Areopagita braucht das Wort *θεογόνος θεότης* (die gottzeugende Gottheit) von dem Vater; *ἡ θεόγονος* aber, d. h. die gottgezeugte Gottheit iſt ihm der Sohn und der Geiſt.

β) Was den *Moment* der Zeugung betrifft, ſo habe ich ſchon bemerkt, daß wenn die Zeugung eigentlich, d. h. als ein wirkliches hinaus- oder außer-ſich-Setzen des Sohns, vorgeſtellt wird, die Zeugung in dieſem *eigentlichen* Sinn ſich nur mit der Schöpfung zugleich denken läßt. Der Anfang der Schöpfung iſt auch der Anfang der Zeugung des Sohnes. Nun iſt aber auch jener Akt oder jenes Wollen, mit dem die Schöpfung anhebt, nicht als ein bloß vorübergehendes, es iſt als ein bleibendes, immerwährendes und in *dieſem* Sinn ewiges zu denken. Der Vater ſetzt nicht etwa einmal oder momentan die Spannung der Potenzen und geht alsdann davon weg, etwa wie der Menſch von einer einmal gethanen Sache weggeht, denn die Potenzen können nie anders aus der Einheit hervortreten, als wie ſie das erſtemal hervorgetreten ſind; Chriſtus ſagt ausdrücklich: Mein Vater wirket bis jetzt, *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται*. Der Akt oder das väterliche Wollen, durch welches die zuvor als möglich erſcheine Spannung nun *wirklich* geſetzt wird, dieſes Wollen iſt zwar kein vorausſetzungsloſes, blindes, nothwendiges — es iſt ein ſchon vermitteltes Wollen, aber darum doch nicht ein zeitliches, ſelbſt in der Zeit begriffenes oder auf einen Moment eingeſchränktes, es iſt vielmehr das die Zeit erſt einſetzende — Zeit und Ewigkeit ſelbſt erſt ſcheidende — Wollen, das inſofern ſelbſt nicht von der Zeit ergriffen ſeyn kann, ſondern als das Seyende der Zeit über der Zeit iſt und immer über ihr bleibt. Und ſo wie dieſes Wollen, dieſer Actus, iſt daher auch die Zeugung eine immerwährende und in dieſem Sinn ewige. Ewig, d. h. immerwährend, ſetzt der Vater die Spannung, und hört nicht auf ſie zu ſetzen, damit ewig, d. h. immerwährend, der Sohn geboren werde, und ſo eine ewige Freude der Ueberwindung und des Ueberwundenwerdens entſtehe. In dieſem Sinn behaupten wir alſo ſelbſt eine ewige Zeugung des Sohnes, aber die von den Theologen behauptete iſt nicht in dieſem Sinn gemeint.

Eine dritte Bemerkung, die ich unter b) noch geben will, betrifft γ) den Hergang oder das innere Verhältniß der Zeugung.

Zeugung überhaupt wird der Vorgang genannt, in welchem irgend ein Weſen ein anderes von ſich unabhängiges, ihm übrigens gleichartiges, nicht unmittelbar als wirklich, wohl aber in die Nothwendigkeit ſetzt ſich ſelbſt (proprio actu) zu verwirklichen. Jene abſolute Perſönlichkeit, die wir uns als den Vater denken, ſetzt alſo den Sohn nicht unmittelbar als wirklich, nicht darin beſteht die Zeugung, dieſe geſchieht vielmehr dadurch, daß der Sohn (d. h. das was der Sohn ſeyn wird) aus dem urſprünglichen Seyn geſetzt, negirt, potentialiſirt, und vielmehr als nicht ſeyend, denn als ſeyend, geſetzt wird. Aber eben dieſe Negation ſetzt ihn, der ſeinem Weſen nach das rein, aber eben darum das potenzlos, das unvermögend Seyende iſt, in die Nothwendigkeit, ſich zu verwirklichen, alſo das Entgegenſtehende zu überwinden. Die Zeugung beſteht vielmehr in einer Ausſchließung (exclusio) als in einem Setzen, aber eben dieſes Ausſchließen gibt das rein Seyende, das, weil es dieß iſt, ſich ſelbſt nicht hat, ſich ſelbſt, ſetzt es als für ſich ſeyende Potenz, und gerade die Negation gibt ihm die Kraft, die es für ſich ſelbſt und ohne Vermittlung einer Negation gar nicht finden könnte, die Kraft actu zu ſeyn; actu nämlich kann es nur ſeyn, indem es den ihm entgegenſtehenden Actus (den activgewordenen Willen, der eigentlich ruhen, nicht wirken ſollte) wieder zur Potenz überwindet, und dadurch ſich ſelbſt zum reinen Actus wiederherſtellt, wo es dann nicht mehr bloß das Gezeugte des Vaters iſt, ſondern — der Sohn (der eigentlichſte Ausdruck, der ſich für dieſes Verhältniß finden läßt).

Dieſe aus unſern Principien fließende Theorie ſtimmt aber aufs genaueſte mit dem überein, was Chriſtus ſelbſt über das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn bei Johannes (5, 26) äußert, wo er ſagt: Denn gleichwie der Vater Leben hat *in ſich ſelbſt* (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), ſo hat er auch dem Sohn *gegeben* (ἔδωκε) das Leben zu haben in ihm ſelbſt. „Das Leben in ſich ſelbſt“ bedeutet eben das Leben als eigne Perſönlichkeit. Dieſes Leben hat der Vater als ein ungegebenes, urſprüngliches. *Er kann* — denn das Leben beſteht im Können — unmittelbar, *was er will*, dem Sohn aber muß das Können, die Potenz, erſt gegeben werden, denn er iſt in ſich das Seyn ohne alles Können, und inſofern ohne alle Macht. Die *väterliche* Potenz, das an ſich Seyende Gottes, iſt das *unmittelbar* ſeyn Könnende, die Potenz des Sohnes aber iſt als Potenz, d. h. als Können, nur *mittelbar*, nämlich nur durch Ausſchließung von der erſten zu ſeyn. Die erſte Potenz iſt das nur nicht ſelbſtiſch *Seyende*, aber doch ſelbſtiſch ſeyn Könnende, dieſe aber (die Potenz des Sohns) iſt eigentlich Nichtpotenz, ſie wird erſt zur Potenz *erhöht*, ſie iſt das für ſich ſelbſt ſchlechthin Unſelbſtiſche, gar nicht ſelbſtiſch ſeyn Könnende. Das Weſen des Sohns iſt, der Wille zu ſeyn, der nicht das Seine ſucht. Der Sohn hat gleichſam keinen eignen Willen, ſondern ſein Wille iſt eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des Vaters, nämlich der *wahre* Wille des Vaters, den dieſer nicht unmittelbar zeigen kann, und den er daher in die zweite Perſönlichkeit, in den Sohn legt. Hieraus eine zweite *Eigentlichkeit* des Begriffs der Zeugung. Man erfreut ſich wohl im menſchlichen Leben zwiſchen Vater und Sohn außer der phyſiſchen auch eine moraliſche Aehnlichkeit zu finden; eine große Beglaubigung der Abkunft ſind in vielen Fällen die moraliſchen Eigenthümlichkeiten, die vom Vater auf den Sohn, oder (wie man bemerkt haben will, noch entſchiedener) vom Ahnherrn auf den Enkel übergehen. Dieß iſt aber bei menſchlichen Abſtammungen ungemein vielen Zufällen unterworfen, dagegen iſt man berechtigt, in jener Urzeugung, von der erſt alle andere ſich ableitet[1], dieſes Verhältniß in der größten Vollkommenheit zu erwarten. Doch findet hier noch das Beſondere ſtatt, daß der Vater ſeinen wahren Willen nicht unmittelbar zeigen kann, daß er unmittelbar nur das Contrarium, das Widerſpiel von dem, was er eigentlich will, darzulegen vermag, die Nicht-Einheit ſtatt der Einheit, wie dieß früher hinlänglich gezeigt worden iſt; eben dieß legt ihm die Nothwendigkeit auf, ſeinen wahren Willen in den Sohn zu legen, indem er das, was er eigentlich will, nicht unmittelbar, ſondern nur mittelbar, alſo nur durch eine zweite Perſönlichkeit erreichen kann, in die er ſeinen Willen legt. Dieſe zweite Perſönlichkeit (der Sohn) heißt darum *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, das Bild des unſichtbaren Gottes[2], d. h. eben des Vaters, der unſichtbar iſt, ſchon darum, weil er ſelbſt nie in den Proceß eingeht, wie der Sohn allerdings mit in den Proceß eingeht, während der Vater als abſolute Urſache, als der nur die Spannung ſetzende, ſelbſt außer der Spannung bleibt; der Vater iſt aber auch noch in dem beſondern Sinn der unſichtbare, daß er ſeinen wahren Willen verbirgt, dieſer wahre Wille wird alſo nur ſichtbar, d. h. offenbar, durch den Sohn, und inſofern iſt dieſer Bild des unſichtbaren Gottes, oder, wie ihn derſelbe Apoſtel anderwärts[3] nennt, der Abglanz, der Widerſchein (*ἀπαύγασμα*) des Vaters, der Abdruck ſeines wahren Weſens. Könnte dieſes wahre Weſen des Vaters unmittelbar erſcheinen, ſo bedürfte es keines ſolchen Abdrucks noch Widerſcheins. Dieſe Ausdrücke wären ganz unangemeſſen, wenn der Sohn nicht wirklich eine zweite Perſönlichkeit, eine Perſönlichkeit außer dem Vater wäre. Denn das, woran ein anderes ſich reflektiren, widerſcheinen ſoll, muß doch etwas außer dem ſich Reflektirenden ſeyn. Darum iſt das eigentlich Wirkende in dem Sohn doch nur der Wille, der wahre Wille des Vaters. Nichts wird häufiger wiederholt, als daß der Sohn von ſich ſelbſt (ἀφ᾽ ἑαυτοῦ) nichts thun könne, daß er nichts anderes thut, als was der in ihm lebende Vater ihm zeigt (δείκνυσιν)[1].

---

[1] Der Begriff Zeugung iſt nicht aus der Natur entlehnt, ſondern umgekehrt von dem Höchſten aller Verhältniſſe iſt das, was wir in der Natur Zeugung nennen, nur ein entferntes Bild. Eigentlich iſt alſo die Zeugung in der Natur [illegible] Abbildung, — nicht aber jene Urzeugung.

[2] Col. 1, 15.

[3] Hebr. 1, 3.

Sie ſehen, daß dieß alles völlig übereinſtimmt mit der Natur derjenigen Potenz, die wir als die zweite in der Schöpfung, als die eigentlich demiurgiſche, als die, durch welche alles geſchieht, erkannt haben[2]. Sie ſehen alſo daraus, daß unſere Lehre von der All-Einheit und von dem Verhältniß der Potenzen den Schlüſſel nicht bloß der Mythologie, ſondern auch jener Lehre, aus der das ganze Chriſtenthum ſich entwickelt hat, und demnach des Chriſtenthums ſelbſt enthält.

Nachdem ich nun alles, was in Bezug auf den Begriff der Zeugung noch einer Erläuterung zu bedürfen ſcheinen konnte, erklärt habe, ſo will ich nun d) die Annahme einer ewigen Zeugung des Sohns noch etwas näher beleuchten. Die älteren Theologen nämlich verſtehen dieſe ewige Zeugung nicht in dem Sinn, in welchem wir ſelbſt ſo eben eine ewige Zeugung behauptet haben; ſie verſtehen darunter nicht bloß eine Zeugung im Anfang der Zeit, nicht bloß die durch alle Zeit hindurch wirkende, immerwährende, ſondern eine Zeugung vor aller Zeit, πρὸ πάντων αἰώνων, alſo auch vor dem Anfang der Zeit, mit Einem Wort, eine abſolut-ewige. Es leuchtet aber ein, daß eine ewige Zeugung in dieſem Sinne auch nur eine aus der Natur Gottes ſelbſt folgende ſeyn könnte. Vor allem Willen, durch die bloße Nothwendigkeit ſeines Gottſeyns würde Gott, inwiefern er der bloß an ſich ſeyende iſt, ſich in einer zweiten Geſtalt als den für ſich ſelbſt ſeyenden ſetzen, und wenn man das Wort zeugen nicht im genaueren, ſondern in einem weiteren Sinn nehmen wollte, könnte man etwa ſagen: durch die bloße Nothwendigkeit ſeiner Natur wird Gott, wenn er als der an ſich ſeyende beſtimmt iſt, wie er denn unmittelbar nur als dieſer gedacht werden kann — der ſo gedachte alſo wird vor allem Wollen, vor aller That durch die bloße Nothwendigkeit ſeiner Natur ſich in einer zweiten Geſtalt ſetzen oder zeugen als den für ſich ſeyenden. Wie geſagt aber wäre dabei das Wort zeugen in einem weiteren Sinn genommen, wie die Theologen inſofern ſelbſt anerkennen, als ſie die Erklärung aufſtellen: gignere est naturae, creare voluntatis. Der Sohn wird gezeugt vermöge der bloßen Natur des Vaters (ohne Willen, willenlos), die Creatur dagegen wird erſchaffen, d. h. nur mit Willen geſetzt. Aus dieſer Entgegenſetzung von gignere und creare iſt klar, warum die älteren Theologen dieſen Werth auf den Begriff einer ewigen Zeugung legten. Bekanntlich wollte Arius den Sohn als ein Geſchöpf, zwar als das erſte, Gott nächſte und unmittelbarſte, aber doch als Geſchöpf angeſehen wiſſen. Darum mußten alsdann die Rechtgläubigen ſagen, der Sohn ſey von dem Vater nicht wollend, wie die Creatur, hervorgebracht, ſondern necessitate naturae gezeugt. Damit iſt aber der Begriff der Zeugung ſelbſt weſentlich verändert, denn es iſt nicht wahr, was ſie ſagen: gignere est naturae, wenigſtens nicht merae naturae, die Spontaneität läßt ſich nicht abſolut von dem Begriff ausſchließen; der Wille iſt zwar nur —, aber er iſt doch das nothwendige Antecedens, der Effekt iſt nicht die bloße Folge des Willens, ſondern einer an den Willen ſich anknüpfenden natürlichen Nothwendigkeit. Aber eben daraus ergibt ſich, daß in dem wahren und eigentlichen Begriff der Zeugung beides, Wille und Nothwendigkeit, verknüpft ſind. Die ewige Zeugung wird daher auf jeden Fall nur in einem uneigentlichen Sinn behauptet, und doch ſagen dieſelben Theologen, die Zeugung des Sohnes ſey nicht eine bloß uneigentliche und metaphoriſche, ſondern eine eigentliche. Da nun aber dieſer ganze Begriff aufgeſtellt worden im Gedräng des Streites gegen eine Meinung, welche wir durch ganz andere Mittel beſeitigen können (die Geſchöpflichkeit des Sohnes), ſo verliert dieſer Begriff (der Begriff einer ewigen Zeugung im ſtrengen Sinn) ſeine Wichtigkeit, wie er denn auch ſeit geraumer Zeit ſchon ſelbſt von den übrigens ſtrengſten und rechtgläubigſten Theologen aufgegeben iſt.

---

[1] Joh. 5, 19. 20.

[2] Man wird nicht einwenden können, alle jene Ausdrücke des Neuen Teſtaments ſeyen von dem ſchon als Erlöſer in die Welt Gekommenen gebraucht und beziehen ſich auf das Verhältniß des Menſchgewordenen zum Vater. Denn da das Spätere dem Früheren nur analog ſeyn kann, ſo beziehen ſich dieſe Ausdrücke immerhin ebenſowohl auf das urſprüngliche Verhältniß des Sohnes zum Vater.

Man muß eine beſondere Liebhaberei für die extremſten Beſtimnungen oder für Antiquitäten haben, um auf einem ſolchen Begriff zu beſtehen, der weder ein an ſich nothwendiger iſt, noch einen wahren Grund in dem N. T. hat. Was wirkliche Behauptung des N. T. iſt, kann aus unſern Principien vollkommen erklärt werden. Nothwendig zu behaupten iſt 1) ein ewiges Seyn des Sohns dem Weſen nach. In dieſem Sinn ſagt Johannes von dem Logos: ὁ λόγος θεὸς ἦν, er war Gott, θεός, nicht ὁ θεός (denn er war Gott nicht für ſich, ſondern mit den andern Geſtalten, ὁ θεός bezeichnet immer den ganzen, der ſeines Gleichen nicht hat), wohl aber war er Gott, θεός. Hierbei aber iſt der Begriff der Zeugung nicht anwendbar. Denn das Gezeugte muß außer dem Zeugenden ſeyn. In jener ewigen, aller Zeit zuvorkommenden Einheit iſt aber das Weſen des Sohns nur begriffen in dem göttlichen Leben, es iſt noch nicht einmal als Potenz geſetzt, ſondern ſelbſt noch reiner Actus und verſchlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens, begriffen in dieſem, den wir ſelbſt eine ewige Theogonie genannt haben, aber eben, weil dieſer actus purissimus die ewige Theogonie ſelbſt iſt, ſo kann er nicht insbeſondere als Zeugung des Sohns beſtimmt werden. Was ferner und 2) nothwendig zu behaupten iſt, aber auch aus unſerer Vorausſetzung ſich vollkommen erklären läßt, iſt, daß der Sohn von Ewigkeit von dem Vater auch als Sohn erkannt, und inſofern von Ewigkeit für den Vater und in dem Vater auch als Sohn da iſt. Gerade nur dieſes und nicht mehr iſt im Neuen Teſtament ausgedrückt, wie ich nun durch einige Stellen beweiſen will.

Der Apoſtel Petrus (1, 1, 20) ſagt von Chriſtus, er ſey προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων: er ſey voraus erkannt vor Grundlegung der Welt (nicht aber, er ſey vor Grundlegung der Welt gezeugt), geoffenbart aber erſt in den letzten Zeiten. In andern Stellen, beſonders des Apoſtels Paulus, wird ebenſowenig von einer ewigen Zeugung, wohl aber von einem ewigen Vorſatz geſprochen, den der Vater in dem Sohn gefaßt habe, indem er die Welt oder das außergöttliche Seyn nur in dem Sohn, nur inſofern wollen konnte, als er den Sohn hatte, dem er es unterwerfen, dem er es zur Beherrſchung übergeben konnte.

So ſpricht derſelbe Apoſtel im Brief an die Epheſer (3, 9) von dem Geheimniß, das ſeit Weltzeiten in Gott verborgen geweſen, nun aber offenbar geworden ſey, nämlich von der Abſicht der Wiederbringung alles Seyns durch Chriſtum, welche Abſicht er einen in Chriſto gefaßten ewigen Vorſatz (eine πρόθεσις), nicht aber eine ewige Zeugung nennt. Ebenſo ſpricht er im zweiten Brief an Timotheum (1, 9) von einem vor den Weltzeiten gefaßten Vorſatz, in Chriſto uns zu begnadigen, nirgends aber von einer Zeugung von Ewigkeit[1].

Nach dieſen Erklärungen kann ſich alſo der Begriff der Zeugung des Sohns nicht auf das ewige Seyn des Sohns im Vater, ſondern nur auf ſein Seyn außer dem Vater beziehen. Dieſes Seyn außer dem Vater kann nun aber nicht eher gedacht werden, als bis überhaupt etwas außer (praeter) dem Vater iſt, d. h. es kann erſt gedacht werden mit der Schöpfung. Der Anfang der Schöpfung iſt alſo auch der Moment der Zeugung, d. h. des aus ſich Hinausſetzens des Sohns.

---

[1] Die einzige Stelle, welche man ſonſt für die ewige Zeugung anzuführen pflegte, iſt die bekannte Stelle des Pſalms, welche der Apoſtel Paulus (Act. 13, 33) auf den Meſſias anwendet: Du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Man ſagte nämlich, die Ewigkeit iſt ein ewiges Heute, ein ewiges Seyn, eine ewige Gegenwart ohne Vergangenheit und ohne Zeit — heute heißt alſo: in der Ewigkeit. Dieß iſt aber eine ganz willkürliche Deutung; nirgends ſonſt wird die Ewigkeit durch das Wort „heute" angezeigt. Wollte man das Wort in einem ungewöhnlicheren Sinn nehmen, ſo wäre bei weitem natürlicher zu ſagen: heute bedeute überhaupt die gegenwärtige Zeit; die gegenwärtige Zeit iſt aber eben die von der Schöpfung an laufende. Demnach würde jenes Wort ſoviel heißen: Heute, d. h. mit dem Anfang der gegenwärtigen Weltzeit, habe ich dich gezeugt, aus mir hinausgeſetzt. Wenn man aber den Zuſammenhang genauer unterſucht, in welchem der Apoſtel jene Worte auf Chriſtum anwendet, ſo ergibt ſich eine noch nähere und einfachere Erklärung. Der Apoſtel ſpricht dort von der Auferweckung und Auferſtehung Chriſti. Der Tag der Auferſtehung iſt aber nach der allgemeinen Ueberzeugung der Apoſtel eben der Tag, an welchem der Meſſias auch als Sohn Gottes erklärt worden (Röm. 1, 4). Dieſer Tag war der große Tag Chriſti, den er wahrſcheinlich auch ſelbſt meint, wenn er ſagt: Abraham ſehnte ſich, meinen Tag zu ſehen. Der Sinn jener Rede, in der Anwendung, welche der Apoſtel davon macht, iſt alſo offenbar dieſer: Heute habe ich dich gezeugt — man muß den Nachdruck auf das Perfektum legen — heute kann ich ſagen, daß ich dich gezeugt habe, d. h. heute biſt du als der Sohn auch äußerlich, öffentlich erklärt.

Dieſe Anſicht wird nun aber noch außerdem durch einen ganz poſitiven und meines Erachtens keinen Zweifel zulaſſenden Ausſpruch deſſelben Apoſtels völlig beſtätigt, der eben da, wo er den Sohn das Bild des unſichtbaren Gottes nennt (Col. 1, 15), ihn auch πρωτότοκος πάσης κτίσεως, den Erſtgebornen aller Creatur, nennt. Es kann freilich daraus nicht etwa mit Arius geſchloſſen werden, daß der Sohn ſelbſt bloß *Geſchöpf* ſey. Denn 1) nach den Begriffen des Morgenländers iſt der Erſtgeborene keineswegs den nachgeborenen Brüdern gleich, ſondern über ſie erhoben, ihr *Herr*. In dem πρωτότοκος liegt alſo zugleich, daß Chriſtus der Herr alles Geſchöpfs iſt; *er* iſt der wahre Erbe, d. h. er iſt der, den der Vater als Herrn über alles Seyn und damit über alle Creatur eingeſetzt hat. Aber ſo viel liegt doch in jenem Ausdruck, daß der Sohn nicht eher gezeugt iſt, als indem auch das geſetzt iſt, worüber er zum Herrn geſetzt, worüber ihm die Herrſchaft gegeben wird. Wäre der Sinn: Er iſt vor allem erſchaffen, ſo müßte es heißen: πρωτόκτιστος. So aber heißt es: er iſt vor allem Erſchaffenen erzeugt, denn ſollte etwas erſchaffen werden, ſo mußte zuerſt der ſeyn, *durch* den alles erſchaffen wird, er ſelbſt aber konnte nicht geſchaffen, nur gezeugt werden. Aber dieſer Ausdruck zeigt doch, daß er nur eben *vor* der Creatur gezeugt iſt, als ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Apoc. 3, 14). Denn für eine (abſolut-) ewige Zeugung wäre (menſchlich zu reden), da in der Ewigkeit noch von gar keiner Creatur die Rede iſt, das πρωτότοκος πάσης κτίσεως zu wenig. Eine ewige Zeugung im ſtrengen Sinn iſt überhaupt eine contradictio in adjecto. Denn keine Zeugung, die nicht ein relatives non esse vorausſetzt. Ewig aber iſt nur ein esse ohne vorangegangenes non esse. Das folgt alſo nicht, daß er ein Geſchöpf, aber das liegt unwiderſprechlich in jener Stelle, daß dieſes ſein abgeſondertes Daſeyn, in welchem er Bild (εἰκών), Reflex des unſichtbaren Gottes und alſo von dieſem wirklich unterſchieden iſt, daß *dieſes* Daſeyn ſich erſt von der Schöpfung herſchreibt. Wie entſcheidend dieſe Stelle ſey, erhellt am beſten daraus, daß es Theologen gegeben hat, welche, um dieſer Folgerung zu entgehen, vorgeſchlagen haben, ſtatt πρωτότοκος πάσης κτίσεως mit Veränderung des Accents auszuſprechen: πρωτοτόκος πάσης κτίσεως, wo dann der Sinn wäre: erſter Erzeuger aller Creatur. Allein das Wort πρωτοτόκος, wie es im Griechiſchen überhaupt ein abenteuerliches Wort iſt, das höchſtens etwa bei Orphikern vorkommt, iſt vollends ein dem Sprachgebrauch des N. T. völlig fremdes, in welchem dagegen πρωτότοκος ein insbeſondere von Paulus öfters angewendetes iſt, wie es denn unmittelbar nach der angeführten Stelle wieder vorkommt, wo Chriſtus in Bezug auf die Auferſtehung πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν heißt. Das Wort an dieſer Stelle ſchützt alſo daſſelbe Wort auch an der erſten, beſonders wenn man bemerkt hat, wie der Apoſtel auch ſonſt ein ausgezeichnetes Wort, das er ſo eben gebraucht hat, gern bald nachher wieder anwendet.

Ich bitte Sie nun, Folgendes als bewieſen feſtzuhalten: 1) Das Weſen deſſen, was das N. T. den Sohn nennt, iſt ewig in Gott und als verſchlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens ſelbſt mit Gott, θεός[1]. 2) Von da an, daß der Vater an den eignen Geſtalten ſeines Seyns die Möglichkeit eines anderen Seyns erblickt, oder von da an, daß ihm dieſe Geſtalten als Potenzen erſcheinen, d. h. alſo von Ewigkeit, von da an, daß er Vater iſt, ſtellt ſich ihm auch die zweite Potenz als der künftige Sohn dar, er hat alſo in ihr ſchon den künftigen Sohn, den er in ihr voraus erkennt, und in dem er eigentlich allein den Vorſatz zur Welt faßt. Deßwegen ſagt Paulus auch: In ihm iſt alles erſchaffen (Col. 1, 16). Aber hier iſt der Sohn nur erſt in dem Vater, noch nicht ausgegangen vom Vater; aber 3) auch außer (praeter) dem Vater — zunächſt als Potenz — iſt er erſt geſetzt mit dem Anfang der Schöpfung, wirklicher Sohn aber iſt er erſt, nachdem er ſich durch Ueberwindung des Entgegenſtehenden verwirklicht hat, alſo am Ende der Schöpfung; als Sohn äußerlich (vor der Welt) erklärt ſogar erſt in einem noch ſpäteren Moment.

Diejenigen, die meine früheren Vorleſungen über Mythologie gehört haben, werden es ganz natürlich finden, daß ich wenigſtens denſelben

---

[1] Seinem Weſen nach hat der Sohn nicht angefangen. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht einem andern Seyn nach (als Potenz) angefangen.

Fleiß, den ich in jenen der Dionyſologie gewidmet habe, hier in den Vorträgen über Philoſophie der Offenbarung auch auf die Chriſtologie wende. Nachdem nun aber dieſes alles, wie ich hoffe, ins Klare geſetzt iſt, gehe ich zu einer neuen Erläuterung fort, die übrigens nur die nothwendige Folge unſerer ganzen Erklärung iſt.

Keine Zeugung läßt ſich denken ohne ein Ausſchließen des Gezeugten, es wird ausgeſchloſſen von einem andern Leben, an dem es bis jetzt Theil hatte, in das es verſchlungen war, aber eben dadurch wird ihm ein eignes Leben, und eben dadurch wird es in die Nothwendigkeit geſetzt, dieſes eigne Leben und damit ſich ſelbſt zu verwirklichen. Die zweite Geſtalt des göttlichen Seyns bekommt alſo damit, daß ſie aus dieſem Seyn geſetzt wird, die Möglichkeit in ſich eine beſondere Perſönlichkeit zu ſeyn; die conditio sine qua non ihres eine beſondere und zwar göttliche Perſönlichkeit Seyns iſt die Ausſchließung vom göttlichen Seyn. Deutlicher: ſie kann jene beſondere Gottheit nur erlangen, indem ſie zuerſt außer Gott (praeter Deum) oder außer ihrer Gottheit, die für ſie früher keine beſondere war, indem ſie außer dieſer geſetzt, und demnach ſoweit als nicht Gott geſetzt wird[*]. — Die zweite Potenz, wenn ſie als ſolche herausgeſetzt wird, iſt nun bloß dieſe, ſie iſt nicht zugleich auch die erſte, denn dieſe iſt vielmehr, die ſie ausſchließt, und ſie iſt nicht zugleich auch die dritte: nun iſt aber in keiner Potenz für ſich, ſondern nur in der Alleinheit iſt die Gottheit. Alſo iſt die für ſich herausgeſetzte zweite Potenz nicht Gott zu nennen; wohl aber ſtellt ſie ſich in die Gottheit wieder her, wenn ſie die erſte und die dritte Potenz wieder zu ſich, d. h. alſo, wenn ſie die Einheit wiederhergeſtellt hat — am Ende der Schöpfung, und da ſie hier durch Ueberwindung des entgegenſtehenden Seyns ſich ebenſo zum Herrn dieſes Seyns gemacht hat, wie es urſprünglich nur der Vater war, ſo iſt ſie nun ebenſo Perſönlichkeit wie der Vater zuvor ſchon Perſönlichkeit war, ſie iſt der Sohn, der von gleicher Herrlichkeit mit dem Vater iſt. Aber eben dieß gilt nothwendig von der dritten Potenz, welche dann, wenn durch die Wirkung der zweiten das außer ſich Seyende ganz überwunden und zur Exſpiration gebracht iſt, auch wieder in das Seyn eingeſetzt wird. Sie iſt nun als die das überwundene ſchließlich beſitzende und beherrſchende Macht nicht weniger Herr des Seyns, alſo Perſönlichkeit, und ſie iſt Herr eben deſſelben Seyns, deſſen Herr auch der Sohn und der Vater iſt, alſo ſie iſt der des Vaters und der des Sohns ganz gleichherrliche Perſönlichkeit.

---

[*] Als Potenz geſetzt iſt ſie nicht ſchlechthin nicht Gott, nämlich auch der Materie oder Möglichkeit nach.

Es iſt nur eine Folge unſerer früheren Explication, daß in der durch den Willen des Vaters geſetzten Spannung auch die dritte Geſtalt des göttlichen Seyns in potentialiſirten Zuſtand geſetzt iſt; doch iſt ſie nicht unmittelbar wie der Sohn, ſondern nur mittelbar negirt, auch kann ſie ſich nicht unmittelbar durch eignes Wirken wie dieſer in das Seyn wiederherſtellen, ſondern nur durch den Sohn iſt ihr das Seyn vermittelt, aber eben darum iſt die dritte Potenz der Trieb, das Antreibende der ganzen Bewegung (als ſolcher erſcheint ſie auch in Folge der ſpäteren, noch höheren Vermittlung. Die Propheten, ſagt der Apoſtel Petrus, werden getrieben von dem heiligen Geiſt; er iſt es, der zu der göttlichen Geburt, d. h. zu der Wiederherſtellung des göttlichen Seyns, auch den einzelnen Menſchen antreibt). Der Geiſt iſt nicht das unmittelbar Wirkende, ſondern er iſt nur das Durchwirkende, wie wir ihn denn als dieſes auch in der Natur erkennen, und wie in allem, was als Zweckmäßigkeit in der Natur erſcheint, was auf ein beſtimmtes Ziel, einen beſtimmten Zweck in der Natur hindrängt, die Wirkung, gleichſam der Hauch dieſer dritten Potenz erſehen wird. Denn auch der Geiſt iſt von zweien Seiten zu betrachten. In der Spannung oder während des Proceſſes iſt er demiurgiſche Potenz, wie der Sohn; in der Wiederherſtellung aber göttliche Perſönlichkeit. Von dem Geiſt als kosmiſcher Potenz kommt alles her, was in der Natur ſelbſt, mitten in dem Reich der Nothwendigkeit, Freiheit oder ein freies Wollen, alſo ein Princip ankündigt — das Thier kann, was es will — nicht nur die Freiheit, die in den Bewegungen wie in den Handlungen des Thiers, z. B. dem Geſang der Vögel, der offenbar Variationen zuläßt, gleichſam als ſpielend erſcheint, ſondern auch die

Freiheit, welche in der unergründlichen Mannichfaltigkeit der Farben, Formen und Geſtalten der Geſchöpfe *ſpielt*, d. h. nach Luſt, Neigung, ja mit Willkür und Laune verfährt; denn noch iſt es keinem Naturforſcher gelungen, und wird auch keinem je gelingen, jene Kette zwiſchen den Naturweſen zu entdecken, die keine Lücke, keinen Sprung zuließe. — In der wiederhergeſtellten Einheit alſo tritt auch die Potenz des Geiſtes in die Gottheit zurück, und zwar in einer eignen, in Folge der Ueberwindung des außer ſich Seyenden, alſo *durch* den Sohn ihr vermittelten Perſönlichkeit. Und ſo ſind wir denn zu dem Punkt unſerer Entwicklung gelangt, wo wir ſagen können, daß nun wirklich *drei* göttliche Perſönlichkeiten und doch nur *Ein Gott* geſetzt iſt, oder genauer zu dem Punkt, wo die ganze Gottheit in drei voneinander unterſchiedenen Perſönlichkeiten verwirklicht iſt. Es ſind drei Perſönlichkeiten, die ebenſowenig drei verſchiedene Götter als bloß drei verſchiedene *Namen* einer und derſelben abſoluten Perſönlichkeit ſind. Nicht drei verſchiedene Götter; denn das Weſentliche oder Subſtantielle iſt in ihnen allen daſſelbe; der Vater z. B., der mit in dem Sohn begriffen iſt, iſt kein anderer und zweiter, ſondern *derſelbe* Vater, der auch hinwiederum den Sohn begreift, und umgekehrt. Und doch ſind es auch nicht bloß drei verſchiedene Namen. Dieß iſt nämlich dadurch verhindert, daß während des Proceſſes jede der drei Potenzen eine für ſich ſeyende war, die drei Potenzen eine wirkliche Mehrheit waren, daher nun auch jedes als ein Beſonderes in die Einheit zurücktritt, die erſte Potenz als die überwundene, negirte, in ihrer Ueberwindung Gott ſetzende, die zweite und die dritte als die durch Ueberwindung der erſten verwirklichten, zu Perſönlichkeiten erhobenen (in der Spannung waren ſie nur potentiâ Perſönlichkeiten), dem Vater gleichen.

Ich füge noch Eine Bemerkung bei, die ſich ebenfalls aus der bisherigen Entwicklung ergibt. Ich habe nämlich ſchon geſagt, jene potentia existendi, die der Vater in ſich, in dem an ſich Seyenden ſeines Weſens findet, ſey nur die zeugende Kraft des Vaters. Sie iſt auch in dem Sinn nicht der Vater, ſondern nur die *Potenz* des Vaters, daß er ja im Anfang, ſowie im Fortgang des Proceſſes noch nicht *wirklicher* Vater iſt; wirklicher Vater iſt er erſt in und mit dem verwirklichten

Sohn, dieſer aber iſt als ſolcher erſt verwirklicht in dem völlig überwundenen, in ſein An-ſich zurückgebrachten außer-ſich-Seyenden, alſo am Ende des Proceſſes. Der Vater und der Sohn kommen daher miteinander zur Verwirklichung; ehe der Sohn da iſt, iſt nur der Vater der unſichtbare, d. h. der wirkende zwar, aber nicht verwirklichte, auch er iſt erſt in dem völlig unterworfenen außer-ſich-Seyenden verwirklicht. Der Sohn verwirklicht den Vater als ſolchen, wie der Vater ihm gegeben, ſich ſelbſt zu verwirklichen. Es erklärt ſich ſchon hier, was Chriſtus einmal ſagt[1]: Wer mich liebt, den wird mein Vater auch lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, *μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν* — bei ihm bleiben, ihm einwohnen, in ihm ruhen, ſo daß er ſelbſt ruht, nicht wieder dem Proceß anheimfällt (Sie wiſſen ſchon aus früheren Vorträgen, welchem Proceß der Menſch anheimfällt, wenn er die in ihm geſetzte göttliche Einheit wieder aufhebt). —

Mit den Perſönlichkeiten erhebt ſich unſere Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja, wir können ſagen, in eine andere Welt. In den Potenzen, ſolange dieſe in Spannung ſind, ſehen wir nur die natürliche Seite des Proceſſes (wir ſehen ihn nur als Entſtehungsproceß des Concreten). Mit den Perſönlichkeiten eröffnet ſich eine andere Welt, die des Göttlichen als ſolchen, und eben damit erſcheint auch erſt die höhere, nämlich die göttliche Bedeutung des Proceſſes. In Anſehung der Gottheit nämlich hat er dieſen Sinn, daß das Seyn, welches urſprünglich nur bei dem Vater iſt, der es als bloße Möglichkeit beſitzt, daß dieſes Seyn dem Sohn gegeben und ebenſo dem Geiſt gemein gemacht werde, denn dem Sohn iſt das Seyn vom Vater, dem Geiſt aber vom Vater und Sohn gegeben, der Geiſt beſitzt nur das dem Vater und Sohn gemeinſchaftliche Seyn, d. h. das ſchon wieder überwundene und durch den Sohn zum Vater zurückgebrachte Seyn.

Auf dieſe Weiſe wird durch den Proceß die vollſtändige Verwirklichung, alſo Manifeſtation der Gottheit — der in ihr ewig ſchon geſetzten Verhältniſſe — erzielt. Nur ſo iſt das Wort theogoniſch in Bezug auf Gott ſelbſt zu nehmen.

---

[1] Joh. 14, 23.

Sechzehnte Vorleſung.

Ich ſagte in der früheren Unterſuchung über den Monotheismus: die Lehre von den drei Perſönlichkeiten Gottes hänge zwar mit dem Monotheismus zuſammen, ſie ſey aber nicht daſſelbe. Dieſer Zuſammenhang liegt jetzt, wo uns die fortgeſetzte Entwicklung unſerer erſten Begriffe wirklich bis zu jener Lehre geführt hat, deutlich vor Augen. Die Wurzel oder der Anfang derſelben war in dem (noch rein philoſophiſchen) Begriff der nothwendigen All-Einheit Gottes enthalten. Von dieſem gingen wir zum Vorbegriff der Schöpfung fort, indem wir zeigten, wie ſich Gott die Unterſchiede ſeines Seyns als die Potenzen eines künftigen, durch ſeinen bloßen Willen hervorzubringenden Seyns darſtellen konnten. Da war alſo ſchon eine Mehrheit in Gott begriffen, vorerſt eine bloß potentielle, die aber zur wirklichen wird, ſobald er die Potenzen in Wirkung ſetzt. Doch iſt dieſe Mehrheit — während des Proceſſes — nur eine Mehrheit von Potenzen, nicht von Perſönlichkeiten. Gott als Schöpfer iſt zwar Mehrere, aber nicht mehrere Perſonen. Hier iſt alſo nur erſt Monotheismus[1]. Dagegen am Ende der Schöpfung (aber erſt am Ende), wo die zweite und die dritte Potenz durch Ueberwindung des entgegenſtehenden Seyns ſich verwirklicht haben, da ſind wirklich drei Perſönlichkeiten, und doch nicht drei Götter, weil das Seyn, alſo auch die Herrlichkeit über das Seyn, und demnach die Gottheit nicht für jede Perſon eine beſondere, ſondern für jede dieſelbe und gemeinſchaftliche iſt; denn in dem überwundenen außer-ſich-Seyenden iſt der Vater, in eben dieſem iſt der Sohn und iſt der Geiſt verwirklicht (die Theologen haben immer mit großem Nachdruck abgewehrt, daß die Einheit, oder, wie ſie ſagen, das *Weſen*, wir wollen ſagen, die Gottheit, nicht als ein *Viertes*, außer den drei Perſönlichkeiten noch beſonders Exiſtirendes gedacht werde, dieß iſt aber nur auf die angezeigte Weiſe möglich).

---

[1] oder, wenn man hier eine Trinität behaupten will, ſo iſt es eine bloß ſabellianiſch gedachte.

Somit hätten wir von der Idee der All-Einheit aus durch bloßes Fortgehen am Ende der Schöpfung allerdings drei Perſönlichkeiten begriffen. Wenn durch unſere Expoſition jene Lehre von der Dreieinheit Gottes verſtändlich geworden iſt, ſo war dieß eben nur möglich vermöge jener Unterſcheidungen von Momenten und Standpunkten, durch die ich *Sie* hindurchgeführt habe. Indeß iſt nun zu bemerken, daß auch die ſoweit und bis jetzt begriffene Dreieinheitsidee noch einer letzten Steigerung fähig iſt, durch welche erſt die eigentliche (im engeren Sinne) *chriſtliche* Dreieinigkeitslehre erreicht wird.

Folgendes wird *Ihnen* dieß deutlich machen.

Der Gott oder die Perſönlichkeit, welche gleich im Anfang war, die, bei der es ſteht, den Willen, die Potenz eines andern Seyns, den ſie in ſich findet, in *Wirkung* und damit die anderen Potenzen in Spannung zu ſetzen, und die in der Schöpfung dieſes alles wirklich ſetzt, ohne ſelbſt in den Proceß einzugehen, vielmehr als *Urſache* außer dem Proceß bleibt, dieſe alles anfangende Perſönlichkeit hat am Ende der Schöpfung im Sohne ſich ſelbſt als eine *andere* Perſönlichkeit (und deßgleichen im Geiſt). Der Gott, welcher die Potenz des anderen Seyns ſetzt, macht das rein Seyende ſeines Weſens wirklich zu etwas anderem von ſich, damit es am Ende des Proceſſes mit ihm *eins* ſey. In dieſer Einheit iſt nach Aufhebung alles Widerſtands jener actus purissimus des göttlichen Lebens, wie er ewig und vor allem Anfang, vor aller Wirklichkeit war, nun *im* Wirklichen wiederhergeſtellt. Aber eben darum, weil nur die *erſte* Einheit, wenn gleich nun als eine vermittelte, wiederhergeſtellt erſcheint, iſt hier der Vater, der Sohn und der Geiſt auch noch ganz ineinander; ſie ſind nicht außer der Einheit Denkbare und in dieſem Sinn (gegeneinander) Selbſtändige. Wohl aber iſt dieß auf einem ſpäteren Standpunkt der Fall. Denn wenn z. B. im N. T. der Sohn von ſeinem Gehorſam gegen den Vater ſpricht, ſo ſchreibt er ſich damit offenbar einen von dem Vater unabhängigen und eignen Willen zu, ein eignes von dieſem unabhängiges Seyn, er ſchreibt ſich dieſes wenigſtens als ein mögliches zu, das er ſich freilich nicht anzieht, aber doch anziehen könnte, wenn er wollte. Man kann nicht einwenden, dieß werde bloß in Bezug auf die Menſchheit des Sohnes geſagt, denn die Menſchwerdung ſelbſt wird als eine freiwillige Erniedrigung deſſelben dargeſtellt, als eine ſolche demnach, der er ſich auch hätte entziehen können. Dieſes freie Verhältniß, dieſe Selbſtändigkeit des Sohns gegen den Vater findet aber wenigſtens am Ende der Schöpfung nicht ſtatt; hier iſt der Sohn keiner eignen, vom Vater unabhängigen Bewegung fähig, er iſt Gott, aber nur in und mit dem Vater, er iſt, wie er ſelbſt ſagt[1], noch *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, im Schooße des Vaters, er tritt nicht aus dem Vater heraus und ihm gegenüber, wie wir ihn in den ſpäteren Momenten ſeiner Geſchichte finden. Die chriſtliche Lehre ſagt auch nicht bloß: Gott iſt in drei Perſönlichkeiten, ſondern auch umgekehrt: jede der drei Perſonen iſt Gott, wo alſo die drei Perſonen als ſelbſtändig gegeneinander gedacht werden.

Hier fehlt alſo noch etwas zum vollſtändigen Begreifen des Verhältniſſes, in welchem der Sohn zu dem Vater gedacht iſt, alſo auch zu einem Begreifen der Dreieinheitsidee in ihrer vollſtändigen Entwicklung.

Auf den erſten Blick mag die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, dieſe Annahme, daß die urſprünglichen Geſtalten des göttlichen Seyns, die am Ende der Schöpfung ſich zu göttlichen Perſonen verherrlichen (denn auch der Vater wird, wie wir geſehen, am Ende der Schöpfung, wenn der Sohn das conträre Seyn in das wahre Seyn des Vaters wieder umgewendet hat, erſt als ſolcher verwirklicht) dieſe Lehre, daß die göttlichen Geſtalten als Potenzen hinaus gewendet, die Natur und Funktion koſmiſcher, demiurgiſcher Mächte annehmen, mag auf den erſten Blick freilich allen, die an den herkömmlichen Vortrag gewöhnt ſind, ſeltſam erſcheinen. Fürs Erſte aber will ich bemerken, daß dieſe Zwiſchenlehre — von der Erſcheinung der göttlichen Geſtalten als koſmiſcher Potenzen — nicht, wie wohl andere ältere und neuere Lehren, als eine Schmälerung oder Beeinträchtigung, ſondern nur als eine Erweiterung der gewöhnlichen Theorie, als ein reiner Gewinn erſcheint, indem dieſelbe zugleich die Mittel an die Hand gibt, eine wirkliche Schöpfung zu begreifen, gleichwie auch ohne den Begriff der koſmiſchen Potenzen, die in Bezug auf das Innerliche und Unſichtbare Gottes, den eigentlichen Jehovah, als das Aeußerliche, Exoteriſche Gottes anzuſehen ſind, nicht bloß Sinn und Urſprung des Heidenthums, ſondern auch gar vieles im A. T., z.B. die häufigen Theophanien, ebenſo unerklärlich ſind, als manche Ausdrücke deſſelben, die auf der einen Seite auf Gott in der Abſolutheit ſeiner Idee völlig unanwendbar ſind, von der andern Seite aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß ſie auf die gewöhnliche Weiſe bloß als anthropopathiſche Ausdrücke erklärt werden könnten, worauf ich ſchon in dem Vortrag über Mythologie aufmerkſam gemacht habe[1]. Ueberdieß muß ich geltend machen, daß außer dem urſprünglichen und weſentlichen Verhältniß der drei Perſonen, welches ja auch wir anerkennen, die Theologen ſelbſt noch ein äußeres, und, wie ſie es nennen, ökonomiſches zugeben. Der Unterſchied zwiſchen ihnen und uns liegt nicht in dem Begriff ſelbſt, ſondern in der Anwendung, die wir von ihm machen. Wenn doch die Schrift wiederholt erklärt, alles ſey vom Vater durch den Sohn (δι' αὐτοῦ) geſchaffen, ſo erklärt ſie damit ſelbſt, daß der Sohn im Werk, alſo im Proceß der Schöpfung als vermittelnd — als Mittelbegriff war. Als ſolcher iſt er demiurgiſche Potenz. Seine erſte Funktion in der Schöpfung kann nur die einer Potenz ſeyn. Erſt wenn er allen Widerſtand überwunden, die ganze Schöpfung in das vorbeſtimmte Ende hinausgeführt hatte, ſollte er die urſprüngliche göttliche Herrlichkeit, nun aber als eine beſondere und von der des

---

[1] Joh. 1, 18.

---

[1] Man vergl. den betreffenden Band, S. 106. D. H.

Vaters unterſchiedene Perſönlichkeit wieder annehmen. — Die letzte Bemerkung hat uns wieder auf die Schöpfung zurückgeführt, auf die wir nun den zuletzt gewonnenen Standpunkt anwenden können.

Es gehört mit zu den gewöhnlichen Beſtimmungen und Lehrſätzen der dogmatiſchen Theologie, daß die drei Perſonen in der Schöpfung unzertrennt wirken (opera Trinitatis ad extra sunt indivisa). Dieß muß aber richtig und nicht etwa ſo verſtanden werden, daß jede Perſon daſſelbe thue, denn da würde ja etwas Unnöthiges angenommen nach dem Grundſatz: quod fieri potest per unum etc. Der Sinn kann alſo nur ſeyn, daß nichts in der Schöpfung zu Stande kommt, woran nicht die drei Perſonen Theil haben. Inſofern ſetzen freilich die drei daſſelbe — das nämliche Erzeugniß —, aber die Wirkungsweiſe einer jeden an ihm iſt eine verſchiedene. Der Schöpfer iſt allerdings nur Einer, aber da er nur Schöpfer iſt in der Spannung der Potenzen, ſo wirkt er in jeder Potenz als ein anderer, oder er iſt ein anderer in der väterlichen Potenz, ein anderer in der Potenz des Sohnes, ein anderer in der Potenz des Geiſtes; er muß gedacht werden als in jeder dieſer Potenzen etwas anderes thuend, in der Potenz des Vaters als der im ausſchließlichen (auf die andern ausſchließend wirkenden) Seyn hervortretende, in der Potenz des Sohnes als der dieſes ausſchließliche Seyn überwindende, in der Potenz des Geiſtes als der das entſtandene Seyn vollendende. Alſo muß jede Perſon oder die unzertrennte Eine Gottheit muß als jede an jeglichem Werk etwas thun, das die andere nicht thut, oder das ſie als die andere nicht thut. Und ſo kann man denn ſagen, daß die Gottheit als Vater oder in der väterlichen Potenz den Stoff des Geſchöpfes gebe, den ſie als Sohn in geſchöpfliche Form bringe, während ſie als Geiſt als der gemeinſame Wille beider dem Geſchöpf beſtimmt oder gebeut, was es ſeyn ſoll, und es dadurch vollendet, wie es im Pſalm heißt: er gebeut und es ſteht; nicht (wie ich ſchon früher bemerkt habe): es ſteht da (die gewöhnliche Ueberſetzung), ſondern es ſteht, d. h. es bleibt ſtehen, es entwickelt ſich nicht weiter; denn warum ein Ding ſtehen bleibt, nicht über ſeine Stufe hinausgeht, bedarf nicht minder der Erklärung, als wie es entſteht. Dazu, daß es ſtehen bleibt, gehört eben ſogut ein Willen, als dazu, daß es fortgeht, fortſchreitet, und der Wille, durch den es bleibt, und der, durch den es ſich fortbewegt, kann zwar der Wille einer und derſelben abſoluten Perſönlichkeit ſeyn, aber der eine Wille iſt doch nicht der andere, jeder iſt ein beſonderer Wille. Mit dieſer Anſicht des inneren Verhältniſſes der drei Perſonen bei der Schöpfung ſtimmt ganz überein, was ſchon Baſilius d. G. mit Rückſicht wahrſcheinlich auf die früher erwähnte Ariſtoteliſche oder vielmehr ſchon Pythagoreiſche Eintheilung der Urſachen in die causa materialis, formalis und finalis über eben dieſes Verhältniß geurtheilt hat: der Vater ſey in der Schöpfung die αἰτία προκαταρκτική, voranfangende Urſache, was ebenſo viel iſt als, er gebe den Stoff dazu her, der Sohn die αἰτία δημιουργική, die eigentlich ſchaffende, wirkende Urſache, der Geiſt die αἰτία τελειωτική, die vollendende. In der Schrift ſind jene Unterſchiede, die in dem Schöpfer nothwendig gedacht werden müſſen, aufs beſtimmteſte ausgeſprochen, und namentlich zeigt die beſtändig ſich gleichbleibende Verſicherung, durch den Sohn ſey alles geſchaffen, durch ihn ſey die Welt gemacht, die innige Beziehung, in welcher die Lehre von der Schöpfung mit der Lehre von dem Vater und Sohn ſteht. In dieſer Beziehung erinnere ich an das Wort (Röm. 11, 36): „Aus ihm, durch ihn und zu ihm (εἰς αὐτόν — zu ihm als Ziel) ſind alle Dinge. Mit dieſen drei Präpoſitionen iſt in der That nichts als Anfang (alſo die Anfang gebende Urſache), Mittel (die vermittelnde) und Ende (die vollbringende oder vollendende Urſache) bezeichnet, welche in ſeiner Einheit und ohne alle Zertrennung ſeines Weſens zu ſeyn, eben die Natur Gottes (des All-Einigen) iſt. Es iſt mir zwar nicht unbekannt, daß Exegeten, die gern in den prägnanteſten Aeußerungen der Schrift alles vertilgen möchten, was zu einem wirklichen Begreifen führen könnte, die Unterſcheidungskraft jener Präpoſitionen aufzuheben verſuchten, indem ſie behaupteten, daß ſie anderwärts ohne Unterſcheidung von jeder Perſon gebraucht werden — wohl zu merken aber immer nur einzeln, nie jedoch in dieſer vollſtändigen Aufeinanderfolge. Theils iſt alſo dieſes Vorgeben nicht unbedingt wahr, theils ſind die Beiſpiele von der Art, daß ſie vielmehr den Unterſchied beſtätigen, den wir in ihnen ausgedrückt finden. So ſagt z. B. der Apoſtel Paulus 1 Cor. 6, 7: Wir haben Einen Gott, den Vater, aus welchem alles und zu welchem wir ſind. Aber eben hier wird, wie in andern Stellen deſſelben Apoſtels, der Vater nicht als relative, ſondern als abſolute Perſönlichkeit gedacht; wenn man aber ſagen kann: alles ſey aus dem Vater, durch den Sohn, in den Geiſt, ſo kann man ebenſowohl auch ſagen: alles ſey aus dem Vater und in den Vater, indem der Geiſt kein anderer Gott, ſondern nur derſelbe Gott, der auch der Vater iſt. Wenn nun aber in andern Stellen, z. B. neben dem mit ſo großer Beſtändigkeit von dem Sohn gebrauchten durch auch das zu ſteht, wenn es z. B. im Brief an die Coloſſer (1, 16) heißt: Alles iſt durch ihn und zu ihm (dem Sohn) geſchaffen, ſo iſt dieß nur beſtätigend für unſere Unterſcheidung. Denn es erklärt ſich eben daraus, daß, wie der Geiſt die causa finalis vom Vater und Sohn, ſo der Sohn die nächſte causa finalis des Vaters iſt, der alles hervorbringt, damit es dem Sohn unterthan ſey. Pater dat ei subjectum (ein Subjekt, ein Unterworfenes), cui alias nullum esset. — Nothwendig iſt der Gebrauch jener Präpoſitionen inſofern relativ, als in Anſehung des Sohnes alles aus dem Vater, in Anſehung des Geiſtes alles aus dem Vater und Sohn iſt (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται[1]), und ſo umgekehrt iſt in Anſehung des Vaters alles in den Sohn und den Geiſt, in Anſehung des Vaters und des Sohnes alles in den Geiſt. Da dieſe Präpoſitionen, wo ſie ſonſt angewendet werden, ſtets nur dieſem Verhältniß gemäß angewendet ſind, ſo müßte man, wenn ſie in der angeführten Stelle alle nur daſſelbe bedeuten ſollten (was ſich mit den beiden erſten noch etwa, mit der dritten (εἰς) aber durchaus nicht reimen ließe) — hier, ſage ich, wo ſie mit offenbarer Abſicht in dieſer beſtimmten Folge geſetzt ſind, könnte man ſie nicht für unterſchiedlos anſehen, ohne zugleich dem tiefſten und gedankenvollſten der Apoſtel eine zweckloſe Tautologie zuzuſchreiben.

Der Ausſpruch: aus ihm, durch ihn, zu ihm ſind alle Dinge, kann von jedem einzelnen Ding verſtanden werden, wenn man den Einen Schöpfer in beſonderer Beziehung auf die väterliche Potenz als

[1] Joh. 16, 14.

Vater, in Bezug auf die Potenz des Sohns als Sohn, in Bezug an die Potenz des Geiſtes als Geiſt beſtimmt, wo er denn in jeder etwas anderes thut, ohne darum weniger der Eine Gott und Schöpfer zu ſeyn. Doch iſt nun hier ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen allen andern Geſchöpfen und dem Menſchen. Dieſer Unterſchied wird ſich uns durch folgende kurze Erklärung hinlänglich herausſtellen.

Solange in dem angenommenen Proceß die Potenzen einander entgegenſtehen, ſo lange iſt auch der Schöpfer in jeder Potenz ein anderer, die Einheit des Schöpfers leuchtet zwar durch die Trennung hindurch, aber ſie tritt nicht ſelbſt in das Gewordene ein. In dem Verhältniß aber, als der Gegenſatz und die Spannung der Potenzen gegeneinander aufgehoben iſt, erhält das Gewordene einen unmittelbaren Bezug zu dem Schöpfer, zu Gott ſelbſt, der nun nicht mehr bloß durch die Potenzen, d. h. radio indirecto oder refracto, ſondern unmittelbar oder radio directo in das Geſchöpf einſtrahlt und zu dieſem ein unvermitteltes Verhältniß hat. Es wird dem Platon ein Wort zugeſchrieben, das eben dieſen Gedanken enthält, nämlich Gott ſey nur der Architekt oder der Werkmeiſter der Körper, dagegen der Vater der Geiſter. Dort wird ein bloß mittelbares (durch die Potenzen vermitteltes) Verhältniß Gottes zu den Dingen, hier wird ein unmittelbares Verhältniß zum Geſchöpf behauptet. Ja ſchon in der Schöpfungsgeſchichte der Geneſis iſt der bedeutende Unterſchied zu bemerken, daß bei allen früheren Geſchöpfen geſagt iſt: Gott ſprach, die Erde bringe hervor, d. h. der äußere Proceß der bloßen Spannung der kosmiſchen Potenzen bringe hervor — wie es aber zur Schöpfung des Menſchen kommt, da erſcheinen die Potenzen nicht mehr als ſolche, ſondern nun auch wirklich als göttliche Perſönlichkeiten, was ſie vorher nur für den Begriff und für eine höhere Anſicht waren; der Moment ihres Gottſeyns, ihrer Verherrlichung iſt gekommen, und im Vorgefühl derſelben bereden ſich die Elohim miteinander, indem ſie ſagen: Machen wir den Menſchen mit einander nach unſerem Bilde, nach unſerem Muſter, daß er unſere Einheit, unſere Gleichheit in ſich darſtelle. Während alſo alle anderen Geſchöpfe das Werk der bloßen, noch nicht als göttliche Perſönlichkeiten erkannten

Potenzen ſind, wird der Menſch dargeſtellt als das Geſchöpf, an welches dieſe Perſönlichkeiten ſelbſt Hand gelegt haben, aber eben damit iſt er auch, wie leicht einzuſehen, aus der Herrſchaft, aus dem Reich der bloß kosmiſchen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als ſolchem, und damit zugleich zur Freiheit erhoben. Dieſes Letzte nun bedarf einer weitern Auseinanderſetzung.

Nichts hat von jeher den angeſtrengteſten, philoſophiſchen Forſchungen in dem Grad widerſtanden, nichts einem alles begreifenden Syſtem ſcheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie ſich eine Freiheit des Geſchöpfs — und zwar eigentliche, nämlich Willensfreiheit — mit der unbeſchränkten göttlichen Cauſalität vereinigen laſſe, die man im Intereſſe jeder wahren Religion ebenſo unbedingt vorausſetzen muß, als die erſte (die Freiheit des menſchlichen Willens) im Intereſſe aller wahrhaft ſittlichen Geſinnung vorausgeſetzt wird. Ja man darf faſt behaupten, daß die neueren künſtlichen idealiſtiſchen Syſteme nur erfunden worden ſind, um dieſer Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte ſich vorausſehen laſſen, daß nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moraliſchen über das Religiöſe gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgedrückt, nachdem ſich durch Kant das Gefühl ausgeſprochen hatte, daß vor allem — ſelbſt vor den religiöſen Ueberzeugungen — die moraliſche Freiheit gerettet werden müſſe, es hätte ſich vorausſehen laſſen, daß in Folge davon ein Philoſoph aufſtehen würde, der ſagte: das Ich und zwar eines jeden Ich iſt ſelbſt der Schöpfer.

Eine unendliche, d. h. ſchrankenloſe, ſich ſelbſt nicht enthaltende noch Maß gebende Cauſalität oder Bewirkungskraft, wie man ſie in Gott vorausſetzt, ſcheint ſich gegenüber nur eine ebenſo unendliche Paſſivität übrig zu laſſen. Was ein ganz und gar bloß (durch den Willen und die Macht Einer Urſache) Hervorgebrachtes und Bewirktes iſt, was zu ſeinem eignen Seyn gar nichts vermag, ſcheint auch in allen ſeinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Urſache blindlings folgen zu können. Um ſo weniger hätte man den

Begriff der Schöpfung zum voraus als ein dem menſchlichen Begreifen abſolut undurchdringliches Geheimniß anſehen ſollen. Um ſo mehr mußte man verſuchen, ob ſich nicht eben in dieſem Begriffe ſelbſt die Mittel entdecken laſſen, jenen Widerſpruch (zwiſchen einer unendlichen Cauſalität des Schöpfers und der Freiheit des Geſchöpfs) auf eine überzeugende Art zu beſeitigen.

Man kann ſich die Schöpfung nicht, wie man es gewöhnlich vorſtellt (oder vielmehr nicht vorſtellt, denn es läßt ſich keine wirkliche Vorſtellung damit verbinden), man kann ſich die Schöpfung nicht aus Einer — unendlichen Cauſalität erklären. Eine eigentliche, nämlich auch den Stoff hervorbringende Schöpfung iſt ohne eine Mehrheit von Urſachen nicht zu denken, denn nicht dieſelbe Urſache, welche den Stoff ſetzt, und die der Natur der Sache nach nur dieſen ſetzen kann, kann auch die Form hervorbringen und wollen — womit ſchon zwei Momente in der Schöpfung, ein poſitives und ein negatives. Das Setzen des Stoffes haben wir uns nun allerdings als ein unbedingtes und eben darum unbeſchränktes zu denken, indeß das Hervorbringen eines beſtimmten Geſchöpfs nicht denkbar iſt ohne eine Beſchränkung, alſo ohne eine relative Negation des Stoffs, alſo auch der ihn unbedingt ſetzenden Urſache. Eine Schöpfung, durch die etwas entſteht, was zuvor ſchlechterdings nicht war, läßt ſich alſo ohne eine Mehrheit von Urſachen nicht denken. Wir nun ſind bereits auf anderem Wege zu der Einſicht gekommen, daß Gott in der Schöpfung ſelbſt nothwendig Mehrere ſey, zwar nicht mehrere Schöpfer (denn keine der Perſonen für ſich kann etwas von dem Hervorbringenden Unabhängiges ſchaffen) und auch nicht mehrere Götter, aber doch nothwendig Mehrere. Indem er nämlich als der bloß an ſich Seyende durch ſeinen bloßen Willen ſich zum außer ſich Seyenden macht, ſo macht er ſich eben damit zum bloßen Stoff oder Vor-Anfang der Schöpfung. Er kann aber nicht als dieſer der außer ſich Seyende ſeyn, ohne eben damit auch Sich, in der andern Geſtalt ſeines Weſens, wo er der für ſich Seyende iſt, aus dieſem reinen Seyn, aber eben damit in Wirkung zu ſetzen. Als der aus ſeinem reinen Seyn geſetzte kann er nämlich nicht anders wirken als zu ſeiner Wiederherſtellung in dieſes reine Seyn, d. h. zur Ueberwindung des ihn von dieſem reinen Seyn Ausſchließenden. Nothwendig aber iſt er ein anderer in dieſem (in dem Ausſchließenden), ein anderer in jenem, d. h. als der, der jenes Ausſchließende wieder zu überwinden, nämlich in ſein Anſich zurückzuführen ſucht. Nun kann er aber dieſes nicht wieder in ſich zurückbringen, ohne eben dieſes außer ſich Seyende, inſofern ſich ſelbſt nicht Beſitzende, wieder ſich zu geben, ohne eine Potenz an ihm hervorzubringen, und es dadurch in ein gegen ſein außer-ſich-Seyn Selbſtändiges zu verwandeln; es entſteht alſo hier Etwas, und wenn wir den Proceß als einen ſtufenmäßigen, ſucceſſiven denken, ſo entſteht eine Folge von Erzeugniſſen, zu denen ſich jenes außer ſich Seyende in der That nur noch als Stoff oder als Vor-Anfang verhält; das auf jeder Stufe Entſtehende iſt durch das, was es von der andern Urſache hat, ſelbſtändig gemacht — und alſo auch unabhängig gemacht gegen die erſte — es hat etwas in ſich, das es nicht von der erſten hat; hinwiederum aber müſſen wir denken, daß es durch das, was es von der erſten (der vor-anfangenden Urſache) noch immer in ſich hat, unabhängig von der zweiten iſt. Es iſt alſo nun weder mehr die eine noch die andere, es iſt etwas völlig Neues und zuvor nicht Geweſenes entſtanden, das zwiſchen beiden als ein wahrhaft Drittes zu ſtehen kommt, das keiner von beiden Urſachen allein oder ausſchließlich angehört, zu keiner im Verhältniß einer abſoluten Angehörigkeit ſteht. Denken Sie ſich nun aber, daß in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der erſten aufgegangen, zum reinen Anſich wieder verzehrt ſey, und daß ebenſo die ganze Macht der zweiten Urſache — welche ſich eben in dieſem Verzehren (wieder Negiren) der erſten verwirklicht — verwirklicht ſey, ſo iſt das Gewordene, was Gott urſprünglich iſt, es iſt wahrhaft der gewordene Gott, es iſt wie Gott, es iſt alſo auch in der Freiheit wie Gott, denn es iſt von keiner der beiden im Proceß wirkenden Urſachen einſeitig abhängig, ſondern ein Gleichgewicht zwiſchen beiden, ein zwiſchen beiden Schwebendes und frei Bewegliches. Es iſt zwiſchen beiden, oder eigentlich, wenn wir die dritte Urſache, die causa finalis oder vollendende, die wir inſofern bis jetzt aus dem Spiel laſſen konnten, weil ſie, wie früher gezeigt, keine eigentlich wirkende, ſondern nur die das Ganze krönende und beſchließende iſt — wenn wir alſo dieſe hinzunehmen, ſo iſt jenes Gewordene des höchſten oder letzten Moments, in dem die Abſicht des ganzen Proceſſes erreicht iſt, das höchſte Erſchaffene iſt alſo zwiſchen den drei Urſachen in der Mitte frei von jeder *einzelnen*, eben darum weil alle gleichen Theil an ihm haben, es iſt ein wahrhaft Viertes, zwiſchen den drei Urſachen Eingeſchloſſenes, von ihnen gemeinſchaftlich gleichſam Gehaltenes und Gehegtes — und eben dieſes höchſte Geſchöpf iſt der Menſch, der Menſch in ſeinem erſten Seyn verſteht ſich, wie er unmittelbar aus der Schöpfung hervorgeht, der Ur-Menſch, der darum auch in der älteſten Erzählung vorgeſtellt wird als in einen göttlich umhegten und umſchirmten Raum, in das Paradies, geſetzt. Die Erzählung nennt dieſen Raum einen Garten, aber das hebräiſche Wort bedeutet ebenſo wie das deutſche Garten jeden befriedeten, jeden umſchloſſenen Raum.

Nach dieſer Entwicklung begreift ſich *vielleicht* die Wichtigkeit, welche die Pythagoreer auf die Vierzahl legten, die ſie in dem bekannten keineswegs mit hinlänglichen Gründen als apokryphiſch erklärten Schwur den Brunnquell der ewig fließenden Natur nennen — denn die Tetraktys oder die Vierzahl iſt eben die Zahl des Geſchöpfs —, ganz entſchieden aber begreift ſich jenes ſchon früher[1] erwähnte Wort der Pythagoreer, das bei einem der Kirchenväter angeführt iſt, und unter ihren verſchiedenen Sprüchen als der herrlichſte glänzt: ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιειλῆφθαι τὸ πᾶν, von dem Gott ſey wie einem Verwahrſam die Welt umſchloſſen, umhegt.

Indem aber der Menſch in dieſem Verhältniß frei wird von den drei Urſachen, *zwiſchen* welchen er ſich befindet — nicht als etwas Subſtantielles (denn alles Subſtantielle iſt nur in den Potenzen oder den Urſachen[2]), ſondern als etwas Ueberſubſtantielles, als actus purus, d. h. er iſt als *Weſen* geſetzter Actus, der Actus des Seyns ſelbſt (das in den Potenzen iſt) als Weſen geſetzt, und eben dadurch Gott gleich; er iſt ganz wie Gott, mit dem einzigen Unterſchied des Gewordenſeyns. Aber dieſen Unterſchied empfindet er unmittelbar nicht. Denn eben weil er von den drei Urſachen frei iſt, ſo empfindet er ſie nicht als Bedingungen, Vorausſetzungen ſeines Seyns, ſondern, wie Gott die Geſtalten ſeines Seyns nur als posterius, nicht als prius von ſich ſelbſt ſieht, ebenſo hat der Menſch eigentlich nur ein unmittelbares Verhältniß zu Gott, die drei Urſachen aber wird er erſt nachher gewahr, indem er ſie als Möglichkeiten eines von ihm frei anzunehmenden oder ſich ſelbſt zu gebenden Seyns ſieht. Hier findet er ſich zu ihnen in demſelben freien Verhältniß, in welchem Gott gegen die ihm ſich darſtellenden Potenzen iſt, nur mit dem — großen und weſentlichen, aber von ihm erſt durch die Erfahrung zu erkennenden — Unterſchied, daß Gott ſeiner Natur nach das prius der Potenzen iſt, der Menſch aber nur inſofern Herr der drei Urſachen iſt, als er die Einheit, in der ſie in ihm geſetzt ſind, bewahrt und nicht aufhebt[1]. Indem er frei iſt von den drei Urſachen in ihrer Differenz, und inſofern über ſie geſtellt iſt, beſteht ſeine Freiheit eben darin, daß er ſich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden kann. Allein da er ſich ebenſo Herrn der Potenzen glaubt, wie es Gott war, ſo iſt es natürlich, daß er ſich gegen die Potenzen wendet, um ſelbſt als Gott zu ſeyn. Er ſtellt ſich vor, über die Potenzen noch ebenſo Herr zu ſeyn in der Zertrennung, wie er es in der Einheit iſt. Aber eben darin beſteht die große, wiewohl faſt unvermeidliche Täuſchung. Er möchte eben das thun, was Gott gethan hat, nämlich die Potenzen auseinanderthun, in Spannung ſetzen, um mit ihnen als Herr und als Schöpfer zu walten oder zu wirken. Aber eben dieß iſt ihm nicht gegeben. Er hat über ſie Macht nur, wenn er ſich nicht bewegt (keine aktuelle, ſondern nur eine magiſche Macht). Daher eben mit dem Verſuch, nicht bloß Gott (simpliciter, in der Einfachheit ſeines Seyns), ſondern als Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung des Gottſeyns) zu ſeyn, geht er der Herrlichkeit Gottes verluſtig, die allerdings in ihm war, wie denn der Apoſtel Paulus (Röm. 3, 23) wörtlich den Fall des Menſchen als ein ὑστερεῖσθαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ beſchreibt, als ein beraubt, verluſtig Seyn — nicht wie es in der gewöhnlichen Ueberſetzung heißt, des Ruhms, den er vor Gott haben ſollte, ſondern — der Herrlichkeit Gottes (der Herrſchaft über die Potenzen). Der Verſuch, mit den Potenzen gleich Gott zu wirken, ſchlägt vielmehr dahin aus, daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen geſetzt war, unter das äußere Regiment eben dieſer Potenzen fällt (dieß wird in der älteſten Erzählung ſo ausgedrückt, daß er aus dem Ort der Seligkeit aus- und ins weite, unumſchloſſene Feld getrieben wird). Anſtatt ſich der Potenzen zu bemächtigen, die ihm in der Einheit unfühlbar waren, deren Gegenſatz und Widerſpruch er nicht empfand, bemächtigen ſich nun dieſe vielmehr des Menſchen und ſeines Bewußtſeyns; jetzt erſt werden ſie ihm fühlbar, für ihn — und für ihn zuerſt — iſt der Gegenſatz der Potenzen ein Unterſchied von Gut und Bös, daher der Elohim der moſaiſchen Erzählung ſagt: Adam weiß, was gut und bös iſt. Er glaubte, jenes Princips, das die Urſache aller Spannung und Gegenſtand der Ueberwindung in der Schöpfung iſt, und in ihm (dem Menſchen) völlig umgekehrt war, er glaubte, dieſes Princips, das ihm zur Bewahrung übergeben war, in der Hinauskehrung, indem er es wieder entzündete, zur Wirkung erhob, er glaubte, des wieder wirkend gewordenen ebenſo mächtig zu bleiben, als er deſſelben in der Potenz, zu der es wiedergebracht worden, mächtig war; er dachte, ſeiner in der Hinauswendung ebenſo Meiſter zu bleiben, wie Gott in der universio ſeiner Meiſter bleibt, und meinte, mit Hülfe dieſes Princips wirklich ein ewiges, d. h. immerwährendes und unauflösliches, Leben, wie Gott, zu gewinnen. Er dachte, wie es in der Erzählung der Geneſis heißt, ſeine Hand auch nach dem Baum des Lebens auszuſtrecken, von der Frucht deſſelben zu eſſen, und ewiglich zu leben, d. h. er dachte mit jenem Princip eine ewige, unauflösliche, immerwährende Bewegung, wie Gott, anzufangen. Aber jenes Princip iſt Grund, Baſis des menſchlichen Bewußtſeyns, d. h. dem menſchlichen

---

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 157. D. H.

[2] Das Letzte der Schöpfung iſt das, worin ſich die Differenz der Urſachen völlig verzehrt, indeß ihr *Effekt* beſteht. Dieſer Effekt kann nichts Subſtantielles ſeyn, denn alles Subſtantielle iſt in den drei Urſachen.

---

[1] Man vergleiche hier die parallele Entwicklung in der rationalen Philoſophie. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 417 ff. D. H.

Bewußtſeyn unterthan nur, ſofern es in ſeinem An-ſich bleibt. Tritt es aber aus dieſem heraus, ſo iſt es eine das menſchliche Bewußtſeyn transſcendirende, überſchreitende, es gleichſam zerſprengende und zerſtörende Gewalt, ein Princip, dem nur vielmehr das Bewußtſeyn unterworfen wird. Er dachte, es in ſeiner Gewalt zu behalten. Statt deſſen ſetzt er es außer aller Gewalt und macht es vielmehr — ſoweit als es von ihm wieder erregt iſt — abſolut, macht es zu einem Selbſtlebenden. Als ein vom Menſchen erregtes iſt es nicht mehr ein göttlich geſetztes, und alſo in einem ganz anderen Sinn außergöttliches, ſowie noch in einem ganz anderen Sinn das nicht ſeyn Sollende als zuvor in der Schöpfung[1].

Dieſes Princip in ſeiner Abſolutheit iſt aber eigentlich das Creaturwidrige. Denn zur Creatur läßt ſich alles nur an, inwiefern jenes Princip überwunden, als actu ad potentiam, von dem außer-ſich-Seyn in das an-ſich-Seyn zurückgebracht wird. Insbeſondere iſt aber nur dieſes, durch den Menſchen geſetzte Princip der Feind des Menſchen und des menſchlichen Bewußtſeyns, weil es eben in dieſem unterzugehen beſtimmt iſt. Es iſt ſeiner Natur nach das Zerſtörende alles Creatürlichen, alſo auch des Menſchlichen, das eigentliche Princip des Todes, der alſo durch den Menſchen in die Welt gekommen iſt, und in Anſehung des Menſchen Princip des äußeren wie des inneren oder geiſtigen Todes. Hat nun auch die Vorſehung, wie wir ſchon allein aus der — wenn auch unvollkommenen — Fortdauer des menſchlichen Bewußtſeyns (denn in wie vielen Menſchen iſt das Bewußtſeyn ein wahrhaft menſchliches?), hat, wie wir ſchon aus dieſer Fortdauer eines menſchlichen Bewußtſeyns zum voraus ſchließen können, die Vorſehung dem Fortſchreiten des inneren Todes, das nicht anders als mit einer gänzlichen Zerſtörung des menſchlichen Bewußtſeyns endigen konnte, geſteuert, ſo hat ſie doch dem äußeren Tode nicht gewehrt, ſondern dieſer iſt, wie der Apoſtel ſagt, der letzte Feind, der aufgehoben wird, der nur durch einen neuen, Leben und unvergängliches Weſen wiederbringenden — durch Momente, die wir erſt in der Folge kennen lernen ſollen — fortſchreitenden Proceß beſiegt werden kann.

---

[1] Man vergl. zu dem letzten Abſchnitt auch Philoſ. der Myth., S. 161. D. H.

Jenes Princip des außer-ſich-Seyns war eben das zum abſoluten in-ſich-Seyn Beſtimmte. In dieſes ganz in ſich oder zu ſich gebrachte Princip ſollte als höchſtes Bewußtſeyn alles eingehen. Dieſes ewige Bewußtſeyn, in das alles geführt, alles Vergangene als Moment eingehen und dadurch ſelbſt zu einem ewigen Beſtand kommen ſollte, den es eben nur haben kann als Moment, nicht aber für ſich, dieſes ewige Bewußtſeyn wurde zerriſſen, indem jenes Princip, das der Grund deſſelben ſeyn ſollte, aus ihm wieder hervortrat; von dieſer Zerreißung des Bewußtſeyns ſchreibt ſich dieſe äußere, zerriſſene Welt her, die nämlich in keinem in ihr ſelbſt liegenden oder enthaltenen Bewußtſeyn einen inneren Einheitspunkt hat, und die, nachdem jene Innerlichkeit verfehlt werden, in die ſie gelangen ſollte, nun ganz und völlig einer abſoluten Aeußerlichkeit hingegeben iſt, in der das Einzelne ſeine Stellung als Moment verloren hat, und daher nur zufällig und ſinnlos erſcheint. Von dieſer äußerlichen Welt kann ſich der Menſch — nicht ein Menſch, ſondern der Menſch, jener Eine Menſch, der in uns allen fortlebt — von dieſer, ſage ich, kann er ſich rühmen, der Urheber zu ſeyn. In dieſem Sinn hat Fichte Recht, der Menſch (im eben erklärten Sinne) der Menſch iſt das Setzende der Welt, er iſt es, der die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, ſondern extra Deum geſetzt hat; er kann dieſe Welt ſeine Welt nennen. Indem er, ſich an die Stelle von Gott ſetzend, jenes Princip wieder erweckte, hat er die Welt außer Gott geſetzt, alſo zwar die Welt eigentlich an ſich geriſſen, aber dieſe Welt, die er an ſich geriſſen, iſt die ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit ſich ſelbſt zerfallene, die, von ihrer wahren Zukunft abgeſchnitten, vergeblich ihr Ende ſucht, und jene falſche, bloß ſcheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einförmigkeit nur immer ſich ſelbſt wiederholt.

Durch jene Kataſtrophe, die eine ganz neue Folge von Ereigniſſen herbeiführete, ſind wir von den früheren Ereigniſſen, ſind von unſerer eignen Vergangenheit gleichſam geſchieden, wie durch eben dieſe Kataſtrophe über die ganze Schöpfung, welche eigentlich die Geſchichte unſerer früheren Vergangenheit enthält, ein Schleier geworfen werden,

den allerdings kein Sterblicher *aufzuheben*, wie jene alte Inſchrift ſagt, hinwegzuziehen vermag. Aber durch eben dieſen Umſturz iſt auch vermittelt worden, daß jener allgemeine Proceß nun ganz auf den Menſchen eingeſchränkt erſcheint, der Menſch der Mittelpunkt geworden, um den ſich alle göttlichen Kräfte bewegen, und daß daſſelbe — dieſelbe göttliche Geſchichte, die zuvor in dem weiten Raum des allgemeinen Seyns vorging, nun in dem engen Raum des menſchlichen Bewußtſeyns vorgeht.

Bemerken *Sie* nun übrigens: Bis hieher, bis zu dieſer That des Menſchen iſt überall kein außergöttliches Seyn (im Sinne von extra), alles iſt bis dahin noch in Gott beſchloſſen. Man könnte uns einwenden, wir ſelbſt haben die Schöpfung ein Herausgehen Gottes aus ſich genannt. Dieß iſt relativ auf das Seyn geſagt, in welchem Gott *nothwendig* iſt, d. h. ohne ſein Zuthun. Aber eben weil er *es* iſt, der aus ſich herausgeht in der Schöpfung, alſo das außer dem ewigen Seyn (dem Seyn im Begriffe) Seyende nur ſelbſt wieder — der wirkend gewordene — Gott iſt, ſo iſt hier nichts Außergöttliches. Die bis jetzt begriffene Schöpfung iſt durchaus nur eine immanente, innergöttliche, *die nachher gegen die menſchlich geſetzte wirklich ideal* wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über ſein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das geſammte, damit entſtandene Seyn in ſich beſchloſſen. Soweit iſt die Immanenz der Dinge in Gott ſchlechterdings zu behaupten. Dagegen *können* wir dieſe Welt, in der *wir* uns befinden, nur für eine außergöttliche erkennen, ja wir müſſen ſogar verlangen, daß ſie uns als eine außergöttliche *begreiflich* werde. Dieß fordert das Gefühl unſerer Freiheit, welches ſich nur in einem *freien* Verhältniß zu Gott befriedigt, ein Verhältniß, das in jener Umſchließung, wie ſie vorhin dargeſtellt worden, nicht ſeyn könnte, — das Gefühl unſerer Freiheit nicht bloß gegen Gott, ſondern auch unſerer Freiheit von dieſer Welt, von der es keine Erlöſung gäbe, wenn ſie die göttliche wäre, denn jedes Streben, uns von ihr zu befreien und unabhängig zu machen, wäre Thorheit; wir müßten, wohl oder übel, *in* der Welt und *von* der Welt bleiben, in welcher wir ſind, wenn es keine andere, keine göttliche außer ihr gäbe, der wir zuſtreben, an der wir Theil nehmen können. — Es kann der wiſſenſchaftlichen Philoſophie, welcher man ſo oft vorgeworfen, daß ſie es nicht weiter als bis zu einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugthuung gereichen, daß auch die Philoſophie, welche übrigens die Außergöttlichkeit dieſer Welt behauptet, doch von Gott aus nur zu einer immanenten Schöpfung gelangen und jenes außergöttliche Seyn nur durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich urſprünglich von ihm ſelbſt hervorgebrachte Urſache erklären kann. Dagegen wird wohl ſchwerlich eine Philoſophie ſich wieder entſchließen, dem Abſoluten ſelbſt zuzumuthen, daß es ſich in dieſe ſchlechte Form des begriffloſen Außer- und Nebeneinanderſeyns geworfen, eine Annahme, durch welche übrigens der dieſer Philoſophie zugleich gemachte Vorwurf, daß ſie die Immanenz der Dinge in Gott behaupte, eigentlich widerlegt iſt, denn dieſe ſchlechte Form des Außer- und Nebeneinanderſeyns iſt doch gewiß die Form einer außergöttlichen Welt.

Siebenzehnte Vorleſung.

In dem zuletzt Vorgetragenen iſt 1) die Bedeutung des Menſchen in der Schöpfung erklärt worden, 2) auf welche Weiſe es in der Macht des Menſchen ſtand, in dem Moment, wo alles in die letzte Einheit eingehen ſollte, in der der Schöpfer ſelbſt gleichſam ruhen ſollte von ſeiner Arbeit, eine neue Spannung hervorzurufen, ſich ſelbſt zum Anfang eines neuen Proceſſes zu machen. Ein Drittes iſt: zu fragen, welche Veränderungen im Verhältniß der Potenzen unter ſich ſowohl als in ihrem Verhältniß zu Gott durch jenes von uns angenommene Ereigniß geſetzt werden. — Um dieſe Frage in genauem Zuſammenhang mit der letzten Entwicklung zu beantworten, will ich die Hauptpunkte kurz wiederholen.

Wenn Sie alſo noch einmal die drei Potenzen in ihrer Entgegenſetzung (im Proceß der Schöpfung) ſich denken wollen, wo in jeder Gott ein anderer und alſo nicht als Gott iſt (denn als Gott kann er nur Einer ſeyn; inwiefern er alſo in jeder der drei Potenzen ein anderer iſt, inſofern iſt er in keiner derſelben als Gott, ſondern außer ſeiner Gottheit) — wenn Sie alſo die Potenzen in dieſem Verhältniß ſich noch einmal denken wollen, und wenn Sie die erſte Potenz in ihrer Hineinwendung oder in ihrem An-ſich A nennen, in ihrer Hinauswendung oder in ihrem außer-ſich-Seyn B, ſo wird das Streben der zweiten Potenz (die ganz eben das iſt, was ich auch die zweite Urſache genannt habe) — das Streben oder vielmehr das Wirken von

A^2 (wie wir dieſes Princip früher ſchon bezeichnet haben) wird dahin gehen, das außer ſich Seyende, alſo B, wieder in das An-ſich zurückzubringen, oder, da dieß nicht ohne Widerſtand geſchieht (denn B wird nur ſo überwunden, wie ein Wille überwunden wird), ſo wird das Wirken der zweiten Potenz dahin gehen, an B A hervorzubringen, ſo daß es immer $A = B$ iſt, zwiſchen A und B in der Mitte iſt. Soweit nun an B A hervorgebracht iſt, ſoweit, oder dieſem Theile nach, iſt B nicht mehr bloß B, ſondern A, dem B zu Grunde liegt (denn das Ueberwundene iſt immer das zu Grunde Liegende), es iſt ebenſowenig auch bloßes reines A, wie es urſprünglich war, ſondern es iſt aus B in A zurückgebrachtes A, d. h. es iſt A, dem B noch immer, obgleich überwunden, zu Grunde liegt; denn die erſte Urſache hört nicht auf zu wirken und ſetzt es unveränderlich und immer noch $= B$. Dieſer Theil von B alſo, an dem A hervorgebracht iſt, iſt durch dieſes an ihm hervorgebrachte A ſelbſtändig gegen und unabhängig von B, es gehört nicht mehr bloß oder ausſchließlich B an, denn es iſt nicht mehr bloß B, es iſt B zwar, aber an dem A hervorgebracht iſt, dadurch unterſcheidet es ſich — dadurch iſt es ein anderes von dem reinen B, der erſten Urſache, es iſt durch das an ihm hervorgebrachte A ein von dieſem reinen B gleichſam Abgeſetztes. So aber iſt es auch umgekehrt durch das in ihm immer noch geſetzte, wenn auch verwandelte B unabhängig von A^2. Denken Sie ſich nun, daß, um ſo zu reden, ein immer größeres Stück von B durch dieſen Umwandlungsproceß aufgezehrt werde, ſo wird in dem letzten Gewordenen das ganze B aufgegangen, und ebenſo das ganze A immanent, einwohnend ſeyn, die Wirkung der beiden Potenzen an ihm iſt vollbracht, ſie ruhen in ihm; und dieſes Letzte iſt nun nicht das einfache A, ſondern es iſt das $= A$ geſetzte B, alſo A, dem B zu Grunde liegt; dadurch aber, daß es B in ſich oder zur Grundlage hat, dadurch iſt es frei, d. h. einer freien Bewegung fähig gegen A^2 (die zweite Potenz), und dadurch, daß es A iſt, iſt es frei und einer unabhängigen Bewegung fähig gegen B, es iſt alſo als ein von beiden Unabhängiges, ohne ſubſtantiell weder das eine noch das andere zu ſeyn, ein wahrhaft Drittes zwiſchen beiden, und inwiefern *Sie* nun denken, daß es als völlig in A umgewandeltes B auch die dritte Potenz anzieht, ſo iſt es inſofern *Herr* der drei Potenzen, als es ihre Einheit iſt, als ſie ihre Differenz, und damit ihre Selbſtändigkeit in ihm verloren haben, ganz in ihm, dem gemeinſchaftlich Hervorgebrachten, aufgegangen ſind. Es iſt frei von den Potenzen wie Gott, und in demſelben Verhältniß zu ihnen wie Gott. Wie Gott nichts Subſtantielles iſt, ſondern eben den Potenzen gegenüber ſich zum Ueberſubſtantiellen erhebt, nur noch Geiſt und Leben iſt, ſo iſt der Menſch (ſeinem Weſen nach) nichts Subſtantielles, ſondern weſentlich ein *Leben*, und wenn es von Gott heißt: unſer Gott iſt im Himmel, er kann ſchaffen, was er will, ſo gilt eben dieß von dem *urſprünglichen* Menſchen. Denn Himmel iſt Freiheit, das völlige Gleichgewicht der Potenzen. Der Menſch iſt im Himmel, weil er zwiſchen den Potenzen in der Mitte, in der Freiheit iſt. Aber weil frei von ihnen, kann er ſie auch wieder hervorrufen und in Spannung ſetzen, in der Meinung, ſie auch dann noch zu beherrſchen. Aber eben dieß begibt ſich anders. Denn er iſt zwar Gott gleich, inwiefern er ſich nicht bewegt, inwiefern er ſichs nicht anzieht, in der Selbſtannehmlichkeit, um jenen veralteten, aber übrigens treffenden Ausdruck auch hier zu gebrauchen, aber nicht um *als* Gott zu ſeyn (es iſt bemerkenswerth, wie die Schlange, welcher die erſten Menſchen im Paradies verleitet, ihnen ſagt: Gott weiß, welches Tages ihr von der Frucht eſſet, werden eure Augen aufgethan, und werdet ſeyn *wie* Gott, *als* Gott. Dieſes *als*-Gott-ſeyn-Wollen iſt eben der Anlaß zum Umſturz). Inſofern war alſo freilich die Freiheit des Menſchen eine *bedingte*, die er nur hat für *dieſe Stelle* (in der Mitte zwiſchen den Potenzen), der er aber verluſtig wird, ſobald er dieſen Ort verläßt. Aus dieſem Grunde war demnach an den Menſchen gefordert, es war ihm *geboten*, die Einheit zu bewahren. Er *hatte* alſo ein Geſetz, das Gott nicht hatte. Dieſer konnte die Potenzen in Spannung ſetzen, *ihm* war es durch ſeine Natur nicht verwehrt, denn Er bleibt auch in der Spannung der unüberwindlich Eine, er *iſt* Herr der wirklich hervorgetretenen, wirkend gewordenen, ebenſowohl als er Herr der Potenzen in der bloßen Möglichkeit iſt. Bei dem Menſchen aber verhält ſich dieß anders. Der Menſch iſt das, was B (den Grund der Schöpfung) beſitzt, aber weil er es nur durch die Schöpfung, und demnach als Geſchöpf beſitzt, ſo beſitzt er es nur als Möglichkeit, nicht um es wirklich zu machen, denn da würde er aufhören es zu beſitzen, Herr davon zu ſeyn. Gleichwohl kann dieſe Möglichkeit ſich ihm wieder darſtellen als Potenz, als Möglichkeit eines anderen Seyns; ja das Geſetz ſelbſt, das ihm ſagt, daß er dieſes B nicht wieder bewegen ſoll (nach dem Midrasch Koheleth ſagt Gott zu dem eben erſchaffenen Menſchen: Hüte dich, daß du meine Welt bewegeſt, ſie erſchütterſt; denn ſo du ſie bewegeſt, wird niemand (d. h. kein Menſch) ſie wieder herſtellen können, ſondern den Heiligen ſelbſt (unſtreitig den Meſſias) wirſt du in den Tod ziehen) — aber eben das Geſetz ſelbſt, das ihm ſagt, daß er den Grund der Schöpfung nicht wieder bewege, offenbart ihm die Möglichkeit, das B wieder in Wirkung zu ſetzen; inſofern iſt mit der Erkenntniß der Möglichkeit, dieſes ihm zur Bewahrung übergebene B auf eigne Gefahr wieder in Wirkung zu ſetzen — mit der Erkenntniß dieſer Möglichkeit iſt ihm zugleich die Erkenntniß von Gut und Bös gegeben, und damit der Reiz die Aktivirung wirklich zu verſuchen.

Der Menſch war Herr der Potenzen, um ſie mit freiem Willen, inſofern durch eigne That unauflöslich — für Gott ſelbſt unauflöslich — zu machen. Weil dieſe unauflösliche Einheit ſein eignes Werk ſeyn ſollte, darum wurde ihm gezeigt, daß er auch das Gegentheil thun könne, das Geſetz ſelbſt wurde ſo Anlaß zur Uebertretung.

Die Schöpfung ging dahin, das B als Möglichkeit zu ſetzen — ſo weit war die Abſicht der Schöpfung erreicht —, aber eben weil der Menſch das als Möglichkeit geſetzte B als Möglichkeit hat, alſo es auch wieder oder aufs neue als B ſetzen kann, ſo iſt die Abſicht nur ſo weit erreicht, als es in den Willen des Menſchen geſtellt iſt, daß die göttlich gewollte Einheit ſey oder nicht ſey; auch im letzten Moment der Schöpfung können wir alſo nicht von ihr ſprechen als einer, die entſchieden iſt, ſondern die iſt und nicht iſt — iſt, nämlich ſeyn ſie durch den Willen, in welchen B geſtellt iſt, auf immer beſtätigt und unauflöslich gemacht wird, *nicht* iſt, nämlich nicht ſo iſt, daß ſie nicht durch eben dieſen Willen aufgehoben werden könnte[1]. Mit Einem Wort: im letzten Moment iſt die Einheit nur als dem Willen des Menſchen vorgehaltene — Möglichkeit geſetzt, die erſt zur entſchiedenen Wirklichkeit würde, wenn der Menſch ſie wollte. Gott ſchlägt die Freiwilligkeit des Geſchöpfs ſo hoch an, daß er das Schickſal ſeines ganzen Werks von dem freien Willen des Geſchöpfs abhängig machte.

Die Schöpfung war vollendet, aber ſie war auf einen beweglichen Grund — auf ein ſeiner ſelbſt mächtiges Weſen — geſtellt. Das letzte Erzeugniß war ein abſolut Bewegliches, das ſofort wieder umſchlagen konnte, ja gewiſſermaßen unvermeidlich umſchlagen mußte. Und wenn wir alle bis hieher durchlaufenen Momente überſehen, müſſen wir ſagen: Gott ſelbſt dringt gleichſam unaufhaltſam auf dieſe Welt hin, durch die er erſt alles Seyn vollends von ſich weg hat, in der er eine von *ſich* freie Welt, eine wahrhaft *außer* Ihm ſeyende Schöpfung hat. Alle bis hieher durchlaufenen Momente ſind alſo reale, wirkliche Momente, aber inſofern doch bloße Momente des Gedankens, als in ihnen kein Verweilen iſt, kein Aufenthalt, bis *dieſe* Welt geboren iſt, die Welt, in der wir uns wirklich befinden[2].

---

[1] Man vergl. hierzu Philoſophie der Mythologie, S. 141 u. S. 155. D. H.

[2] Hieraus wird einer meiner Herren Zuhörer, der mir ſchriftlich ſeine Bedenken mitgetheilt hat, erſehen, daß es nicht ſo iſt, wie er vorausſetzt: „daß die Welt nämlich einſt (er ſetzt nicht hinzu, vor wie viel Jahrhunderten oder Jahrtauſenden), daß ſie einſt dem göttlichen Willen gemäß als unzerbrochene Einheit beſtanden *habe* (da müßte man denn auch fragen, *wie lange* ſie ſo beſtanden habe), daß ſie aber hinterher (der Himmel weiß, nach wie langer Zeit) durch den menſchlichen Willen zerbrochen worden". Daß es nun ſich ſo verhalten, dieß kann man, wie der Herr Verfaſſer mit Recht bemerkt, weder a priori noch a poſteriori wiſſen, denn es *hat* ſich nicht ſo verhalten. — Ein weiteres Bedenken, das der Herr Verfaſſer gegen mich geäußert, iſt dieß: wenn er auch zugebe, daß dieſe Welt eine zerbrochene Einheit ſey, ſo ſehe er wenigſtens nicht ein, wie man a priori oder a poſteriori wiſſen könne, daß dieſe Einheit *vom Menſchen* zerbrochen worden. Ich kann mir dieß nur ſo erklären: Wenn er zugibt, daß dieſe Welt eine zerbrochene Einheit iſt, ſo muß er auch eine *Urſache* dieſer Zerbrechung annehmen. Dieſe Urſache kann nicht *Gott* ſeyn, denn es iſt unmöglich,

Von dem Faktum ſelbſt nun, oder davon, daß dieſer Uebergang geſchehen, haben wir vorerſt bloß hypothetiſch geſprochen. Aber beweiſen — a priori nämlich — läßt es ſich überhaupt nicht. Es iſt Thatſache, ja die Urthatſache der Geſchichte, von der man nur ſagen kann, daß ſie ſich begeben hat. Eine bloß mechaniſch, mittelſt eines einfürallemal feſtſtehenden Mechanismus, einförmig und eintönig fortſchreitende Philoſophie weiß allerdings nichts von ſolchen wiederholten Umſtürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Menſch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereigniſſen wird. Jener Uebergang, durch den der Menſch Anlaß einer neuen Bewegung wurde, läßt ſich wohl erklären. Man kann wohl ſagen, er war natürlich, vermöge des bloß natürlichen Willens mußte er gleichſam geſchehen, es war ein übernatürlicher Wille erforderlich, daß er nicht geſchah. Aber ſchon der Sprachgebrauch erkennt in dieſem Ausdruck keine eigentliche Nothwendigkeit. Auf die Frage: wozu dieſe wiederholten Hemmungen, dieſes wieder-von-vorn-Anfangen? kann man wohl auch antworten, und ſoweit dieſen zweiten Anfang, zu dem der Menſch ſich gemacht hat, wohl begreifen. Man kann ſagen, und der Erfolg wird es beſtätigen, dieß mußte geſchehen, damit alles immer näher eingeſchränkt werde, eine immer größere Begreiflichkeit entſtehe,

daß derſelbe die Einheit erſt hervorbringe und dann ſie wieder zerbreche. Dieß wäre ſo widerſinnig, daß er es gewiß ſelbſt nicht annimmt. Nun gibt es aber in dieſem Momente am Ende der Schöpfung außer Gott nur noch Eine freie Urſache (eine freie Urſache muß es ſeyn, von der die Einheit zerbrochen wird) — den urſprünglichen Menſchen. Alſo, wenn nicht Gott, konnte zufolge eines ganz richtigen Schluſſes nur der Menſch der Zerbrecher der Einheit ſeyn. Wenn alſo mein Herr Zuhörer verſichert, eben dieß laſſe ſich weder a priori noch a posteriori wiſſen, ſo muß er eine dritte Urſache außer Gott und außer dem Menſchen wiſſen, von der die Einheit gebrochen werden. Dieſe wäre vielleicht nach ſeiner Meinung — Lucifer, das Haupt der abgefallenen Geiſter. Dieß wäre denn allerdings eine Meinung, die ich ihm einſtweilen laſſen müßte, bis endlich uns etwa die Folge der Entwicklung auch auf dieſe Meinung einiger ältern Theologen führte, welche die übrigens ſchon in aller äußerlichen Pracht und Herrlichkeit daſtehende Welt durch den Fall Lucifers in Verderben und Zerrüttung gerathen laſſen. Bis jetzt iſt kein Grund, an eine ſolche Meinung auch nur zu denken.

und zuletzt alles wie auf Einen Punkt vergehe. Erklären alſo, wie geſagt, kann man jene Thatſache. Aber beweiſen, anders wenigſtens als a posteriori, läßt ſich die angenommene Kataſtrophe nicht. Zeugniß derſelben iſt allerdings der Anblick der Natur. In ihr ſelbſt nämlich fehlt es ihr an einem Einheitspunkt; denn das menſchliche Bewußtſeyn, wie es jetzt iſt, iſt, wie Ariſtoteles mit Recht behauptet, in Bezug auf die Natur ſelbſt tabula rasa, unerfüllte, leere Form, ohne eigentlichen Inhalt, oder, wie ſich die Schrift populärer ausdrückt: Wir ſind von geſtern und wiſſen nichts. Aber in falſchen und verkehrten, wie in ächten und wahren Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes kündigt ſich noch immer der Trieb zur Wiederherſtellung jenes Bewußtſeyns, und damit zugleich dieſes ſelbſt als ein noch immer an den Menſchen gefordertes an. — Es ſey mir vergönnt, über jene falſchen Beſtrebungen noch etwas zu ſagen.

Goethe, in ſeiner Farbenlehre, ſtellt den drei Ideen, Gott, Tugend und Unſterblichkeit, welche man die höchſten Forderungen der Vernunft genannt habe, drei ihnen, wie er ſagt, offenbar entſprechende Forderungen der höheren Sinnlichkeit entgegen, nämlich Gold, Geſundheit und langes Leben. Das Gold ſey gleichſam der Gott der Erde, ſo allmächtig auf ihr, wie wir uns Gott im Weltall denken. Geſundheit entſpreche der Tugend oder Tüchtigkeit, und das lange Leben trete an die Stelle der Unſterblichkeit. Wenn es nun edel ſey, jene drei hohen Ideen in ſich zu erregen und für die Ewigkeit auszubilden, ſo wäre es doch auch gar zu wünſchenswerth, ſich ihrer irdiſchen Repräſentanten für die Zeit zu bemächtigen. Ja, dieſe Wünſche müßten leidenſchaftlich in der menſchlichen Natur gleichſam wüthen, und können nur durch die höchſte Bildung ins Gleichgewicht gebracht werden. Goethe äußert ſich auf dieſe Weiſe bei der Gelegenheit, wo er von der Alchemie ſpricht. Ohne die übrigens geiſtreiche Zuſammenſtellung zwiſchen den drei Vernunftideen und den drei Forderungen der höheren Sinnlichkeit (an der wohl der Gleichlaut zwiſchen Gott und Geld einigen Theil haben möchte, und an der die Dreiheit inſofern bezweifelt werden könnte, als eine dauerhafte Geſundheit ſchon von ſelbſt ein langes Leben in ſich ſchließt), ohne alſo gerade dieſe Vergleichung zu adoptiren, muß man doch ſagen, daß jener Aberglaube in der That nur das Corrumpirte einer höheren Idee iſt. Der Artikel jenes weitverzweigten und in der Menſchheit, wie es ſcheint, unvertilglichen Aberglaubens ſind drei, nämlich folgende: 1) daß der Menſch in gewiſſen Fällen oder unter gewiſſen Bedingungen eines unmittelbaren Einfluſſes auf die Natur durch ſeinen bloßen Willen, ohne körperliche Mittel, fähig ſey — Glaube an Magie ſo alt, wie es ſcheint, als die Menſchheit ſelbſt —; 2) daß dem Menſchen, ebenfalls unter gewiſſen Bedingungen, doch vorzüglich inwiefern er ſelbſt ein wiedergeborner iſt und die urſprüngliche göttliche Natur in ſich wieder befreit hat, die Mittel gegeben ſeyen, auch das Reich der Natur vom Fluche zu erlöſen, das in ihr verborgene oder untergegangene Geheimniß wieder herauszukehren, und durch eine wahre Wiedergeburt in ihr ſelbſt ein himmliſches, befreiendes Weſen hervorzubringen, das auch die verfinſtertſte Materie wieder verklären, veredeln und ſo partiell in der Natur gleichſam das goldene Zeitalter wiederherzuſtellen vermöge — Glaube an mögliche Verwandlung beſonders der unſcheinbaren Metalle in das höhere, in das Lichtmetall, das Gold, durch eine Art von organiſcher Metamorphoſe oder einen wahren Zeugungsproceß, zu dem ſich jene aus der Natur ſelbſt gezogene himmliſche Tinktur als das Sperma verhalte —; 3) Glaube an die Möglichkeit, daß durch eben dieſe Tinktur auch der Körper immer wieder verjüngt, vor Krankheiten bewahrt und eines unbeſtimmbar hohen Alters fähig gemacht werde. Dieſe drei Artikel eines Aberglaubens, der neben einigen ſtarken eine Menge ſchwacher Geiſter verführt hat, ſind allerdings nur die débris, die Trümmer, oder, wenn man will, die dunkeln Erinnerungen eines wirklichen urſprünglichen Bewußtſeyns, deſſen ſich auf ſolchen Wegen wieder zu verſichern, umſonſt verſucht wurde. Das erſte Verhältniß des Menſchen zu der Natur war in der That ein magiſches. Das Wort Magie bedeutet nichts anderes als das Wort Macht, potentia, ja es iſt (zufolge der bekannten Verwandtſchaft der perſiſchen Sprache mit den germaniſchen Sprachen) nur Ein Wort, die lauterſte Macht aber iſt der Wille, und was ein

Menſch durch ſein bloßes ſtilles Wollen ohne äußere Bewegung, ja vielmehr durch Nichtbewegung, wirkt, das hat er magiſch zu wirken gedacht. Nun war der Menſch eigentlich beſtimmt, nicht ſich zu bewegen, und durch ſein bloßes, d. h. bewegungsloſes, inneſtehendes Wollen die Natur mit dem Schöpfer zu vermitteln. Davon alſo, von dieſem urſprünglichen allerdings magiſchen Verhältniß des Menſchen zur Natur ſchreibt ſich der erſte Artikel jenes Aberglaubens, der Glaube an Magie her. — Nachdem der Natur durch den Menſchen, der anſtatt als leitende Verbindung vielmehr als iſolirtes Medium ſich zwiſchen ſie und das göttliche Leben ſtellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht iſt und ſie doch nicht ins Nichts zurückgehen konnte, ſo war ſie genöthigt, ſich als eine eigne, von Gott getrennte Welt zu conſtituiren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt verſagt war, worin jedes Einzelne der Natur eingehen ſollte, ſo mußte nun jedes in ſeiner Selbſtheit, in einem ſtarren für-ſich-Seyn und in Vereinzelung hervortreten, indem es aufhörte Moment eines höheren Lebens zu ſeyn, wodurch es eben, wie der Apoſtel ſich ausdrückt[1], der Eitelkeit unterworfen wurde; denn eitel, d. h. leer, inhaltslos iſt alles Einzelne, inwiefern es für ſich ſeyn will. Ein allgemeiner Egoismus, der das herrſchende Princip des Naturlebens iſt, bemächtigte ſich der Natur und wendete ſich nun zuerſt gegen den Menſchen ſelbſt, dem ſie gleichſam als zwecklos geworden (als unnütz zu dem Zweck, der durch ihn erreicht werden ſollte) und als überflüſſig betrachtet, und darum ſchonungslos über ihn und ſeine Werke hinwegſchreitet. Wenn indeß in der Natur ſelbſt ein Sehnen nach dem vollkommeneren Zuſtand iſt, ein ängſtliches Harren, wie der Apoſtel ſagt, nach der Befreiung von dem Dienſt des vergänglichen Weſens, und da ſie gleichſam ein beſtändiger Vorwurf für den Menſchen iſt, da in dieſem ſelbſt das nie ganz ausgelöſchte Gefühl iſt, daß er ſeiner Beſtimmung nach der Naturheiland ſeyn ſollte, und da er ſelbſt zur Wiedergeburt aufgefordert iſt, ſo iſt es begreiflich, daß er auch eine partielle Wiedergeburt der Natur für möglich hält, ein Glaube, der der Alchemie zu Grunde liegt, und mit dem alsdann die dritte Hoffnung ſich verband, durch Entfernung des Zufälligen und Unweſentlichen der Naturdinge, namentlich durch künſtliche Bewirkung einer Art von Verweſung der Metalle, aus welcher die reine Lichtgeſtalt hervortreten ſollte, auch zugleich einen Vortheil für ſich ſelbſt, ein Mittel der Unſterblichkeit, oder doch einer unbeſtimmten Lebensverlängerung zu finden. Auf dieſe Weiſe alſo zeugen ſelbſt dieſe verkehrten Beſtrebungen von der Thatſache eines urſprünglichen Seyns, das verändert worden, eines urſprünglich anderen Verhältniſſes des Menſchen zu der Natur. Ein an ſich wahres Grundgefühl wurde zu einem trügeriſchen und verderblichen Spiel mißbraucht. Bekanntlich wurde jenes Grundweſen der Natur der Stein der Weiſen genannt; auch der Alchemiſt nennt ſich einen Philosophus, ja Philosophus κατ' ἐξοχήν, Philosophus per ignem. Allerdings hat auch die Philoſophie zu ihrem höchſten Zweck, jenes zerriſſene Bewußtſeyn wiederherzuſtellen. Aber der wahre Philoſoph beſcheidet ſich, daß jenes Bewußtſeyn ſelbſt nur ideal, für den Begriff wiederherzuſtellen iſt; auch er ſtrebt dahin, die ſich gegenſeitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erſcheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, was nur geſchehen kann, indem er ſie zunächſt als Momente des menſchlichen Bewußtſeyns begreift (wie der frühere transſcendentale Idealismus in der Natur nur eine Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns erkannte). Dieſe Anſicht, die meinem Syſtem des Idealismus zu Grunde liegt, in welcher die Methode bereits erfunden iſt, die ſpäter in größerem Umfang angewendet wurde, war darum keineswegs falſch, weil ſie nicht die letzte, die abſolut höchſte war[1]. Das menſchliche Bewußtſeyn war eben auch nach der urſprünglichen Intention das Mittel, das Medium, durch welches die ganze Natur zu ihrem Beſtand, d. h. zu ihrer Wahrheit, erhoben werden ſollte, alſo noch jetzt liegt die letzte Wahrheit der ganzen Natur im Selbſtbewußtſeyn des Menſchen. Die wahrſcheinlichſte Herleitung des Worts σοφός, σοφία bleibt noch immer von dem Wort σόος, ganz, heil, unverſehrt. Die wahre Philoſophie geht nur auf das Ganze, und will das Bewußtſeyn in ſeiner Ganzheit, Integrität wiederherſtellen. Der Philoſoph, der ſeinen

---

[1] Röm. 8.

---

[1] Vergl. hierzu die Aeußerung über dieſes Syſtem im Kritiſchen Journal Band 1, S. 36. D. H.

Beruf erkennt, iſt der Arzt, der die tiefen Wunden des menſchlichen Bewußtſeyns wieder verbindet und mit ſanfter, langſamer Hand zu heilen ſucht. Dieß iſt freilich ein langwieriger Proceß, und etwas, das nicht leicht durch *einen* Vortrag bewerkſtelligt werden kann. Die Wiederherſtellung iſt um ſo ſchwieriger, da die meiſten gar nicht geheilt ſeyn *wollen* und, wie unglückliche Kranke, ſchon ein ungeberdiges Geſchrei erheben, wenn man ſich ihren Wunden nur nähert; in dieſem ungeberdigen Geſchrei beſteht großentheils, was man als ſogenannte Polemik gegen tiefere Philoſophie von dem Vulgus bloß *nomineller* Philoſophen ſowie der offenbaren und ſelbſterklärten Nichtphiloſophen zu vernehmen bekommt.

Die *Thatſache* alſo jener neuen Umkehrung des wahren Verhältniſſes, die mit dem Menſchen geſetzt war, oder *daß* mit dem Menſchen eine neue Ordnung der Dinge angefangen, eine andere, als urſprünglich beabſichtet war, dieſe iſt hinlänglich bezeugt, ſo ſehr, daß die Philoſophie ſelbſt ein Zeugniß für ſie iſt. Was uns aber nun am nächſten liegt, iſt die *Art*, wie dieſe Umkehrung bewirkt worden, den Hergang dieſer Kataſtrophe beſtimmter zu erkennen, wodurch wir denn der Beantwortung jener dritten Frage wieder näher treten.

Alſo, was bereits gezeigt worden, der Menſch, nämlich, wie ich ſagte, der Menſch ſelbſt, der Menſch, der in uns allen lebt, dieſer *konnte* allerdings die Potenzen wieder in Spannung ſetzen, er war in dieſem Sinn oder ſoweit — nur nicht *über* dieſen Punkt *hinaus*, aber bis zu dieſem war er — *wie* Gott. Nun beruht die Ruhe des Ganzen, der Beſtand der wiederhergeſtellten Einheit eben darauf, daß jenes Princip, das in der ganzen Natur excentriſch geſetzt war, im Menſchen aber wieder central geworden, in ſein An-ſich zurückgebracht iſt, in dieſem An-ſich beharre. Wie dieſes Tiefſte, Innerlichſte, Centralſte der Gottheit in ſeiner Excentricität Anlaß und Grund der Unruhe, der Bewegung war, ſo iſt es in ſeiner Centralität ebenſo Grund der Ruhe, des Endes der Bewegung, des göttlichen Sabbaths. Aber mit eben dieſem, wenn es *wieder* erregt wird, iſt eine neue Bewegung, und zunächſt wieder eine Spannung der Potenzen geſetzt, denn es iſt die alle ausſchließende (omnia excludens) und daher alle in Spannung ſetzende. Nur iſt zwiſchen dieſer neu — zunächſt im Bewußtſeyn des Menſchen — eintretenden Spannung und der früheren, die in der Schöpfung war, der große Unterſchied: jene war eine göttliche, durch göttlichen Willen geſetzte, dieſe iſt eine menſchlich geſetzte, der Menſch hat ſich alſo dabei ſelbſt an die Stelle von Gott und zwar des Gottes geſetzt, der die Urſache der Spannung iſt, und den wir den Vater genannt haben. Der Menſch greift dabei in das Majeſtätsrecht Gottes, er thut, was ſich dieſer allein zu thun vorbehielt, er ſetzt ſich ſelbſt an die Stelle des Vaters. Die tiefſte Veränderung des früheren Verhältniſſes iſt alſo, daß der Vater gleichſam aus dem Spiel geſetzt, aus dem Proceß verdrängt wird, indem der Menſch Sich zur Urſache macht. Dieß mag faſt zu kühn erſcheinen; indeß bin ich theils genöthigt, jetzt dieſes Verhältniß deutlich auszuſprechen, denn nur dadurch wird es möglich, den wahren Unterſchied der Mythologie und der Offenbarung zu zeigen, um den es demnächſt ſich handeln wird, theils aber wird ſich dieſer Gedanke durch alles Folgende ſo beſtätigen, er wird in ſolcher Uebereinſtimmung ſich zeigen mit der Anſicht der Schrift und der Offenbarung ſelbſt, daß er in der Folge keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen wird. Zuerſt will ich nur wieder an jene merkwürdige Stelle in der Erzählung der Geneſis erinnern, wo Gott von dem Menſchen nach dem Fall ſagt: Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns — eine Stelle, die nach der gewöhnlichen Ueberſetzung: „Siehe Adam iſt worden wie unſer Einer“ — völlig ſinnlos iſt, von der ich aber ſchon in den früheren Vorträgen über Philoſophie der Mythologie[1] gezeigt habe, daß ſie grammatiſch und philologiſch richtig ſich gar nicht anders erklären läßt als auf die obige Weiſe: Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns, was genauer ſo ausgedrückt werden kann: similem oder parem se fecit uni ex nobis, oder auch: similem se genuit uni ex nobis. Nun auch ſo erlaubt der Sprachgebrauch die Worte zu erklären. Dieſer unus ex nobis, dieſer Eine unter den göttlichen Perſonen, welche unter den Elohim verſtanden, und deren wirkliche Pluralität, die übrigens der Einheit Gottes

---

[1] S. 165 und 166 des betreffenden Bandes. D. H.

als ſolchen keinen Eintrag thut, wenigſtens hier nicht zu verkennen iſt[1] — dieſer Eine, dem ſich der Menſch gleich ſetzte, oder an deſſen ſtatt, instar cujus er handelte, kann kein anderer ſeyn, als der die Spannung ſetzende, der im unmittelbaren Bezug zu *jener* Potenz, welche die Urſache der Spannung iſt, ſtehende — der *Vater*. Indem ſich aber der Menſch auf dieſe Weiſe zwiſchen den Vater und den Sohn eindrängte, indem er der den Sohn *zeugenden Potenz* (der väterlichen) ſich bemächtigte, ſo hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt, und den *Sohn*, der ihm einwohnend ſich ganz in ihm verwirklicht hatte, in *ſeine* Gewalt bekommen, und ebenſo den *Geiſt* an ſich geriſſen. Dieß konnte aber nicht geſchehen, ohne daß das Göttliche ſich aus ihnen zurückzog, ſie waren für den Menſchen und im Verhältniß zu dem im menſchlichen Bewußtſeyn wiedererregten Princip *nur noch Potenzen*. Der Menſch hatte alſo nur noch ein Verhältniß zu dieſen, d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie zuvor — im noch nicht bewegten, rein weſentlichen Bewußtſeyn — der Monotheismus, ſo iſt ihm jetzt der Polytheismus natürlich (dieß die Abſicht, daß nichts Gemachtes, Künſtliches). Der Proceß, der mit der geſetzten Spannung im Bewußtſeyn beginnt, iſt ein theogoniſcher zwar — denn die Potenzen, die ihn bewirken, ſind die an ſich theogoniſchen — aber zugleich ein völlig außergöttlicher, nur noch natürlicher, in welchem ſich auch die Potenzen nur noch als natürliche Potenzen verhalten, es iſt der Proceß, den wir als Proceß des Heidenthums oder der Mythologie bereits kennen. Der Apoſtel Paulus hatte alſo ganz Recht, wenn er zu denen, die ehemals Heiden waren, ſagte: Ihr waret ohne Gott in der Welt, ihr wart einer Bewegung hingegeben und untergeordnet, von der Gott ganz ausgeſchloſſen war, ihr waret ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, dem göttlichen Leben völlig entfremdet[1].

---

[1] Es dient dieſe Stelle zum Beweis, daß man mit der bloßen Singularbedeutung des Worts אֱלֹהִים (vermöge eines ſogenannten Majeſtätspluralis) wenigſtens nicht überall und in *allen* Stellen ausreicht. Ich habe mich allerdings, und zwar durch Forſchung, überzeugt, daß das Wort אֱלֹהִים urſprünglich wirklich nur *Einen* Gott bedeutet, und zwar den abſolut Großen, den All-Gott, wie er ſich dem menſchlichen Bewußtſeyn zuerſt darſtellte. Der Urſprung dieſes Namens muß wohl in ein ſehr hohes Alterthum zurückgehen, ja er muß der älteſte der hebräiſchen Sprache geweſen ſeyn, ſonſt hätte er nicht mit ſolcher Beſtändigkeit bis in die ſpäteſte Zeit ſich erhalten können. Aus dieſer urſprünglichen Singularbedeutung folgt nun aber nicht, daß in einer ſpäteren Zeit die Pluralbedeutung, die das Wort der grammatiſchen Form nach hat, hervortreten konnte, wie beſonders in der hier und der früher erwähnten Stelle. Ich bin gerade am *weiteſten* von der Meinung entfernt, welche in den erſten Kapiteln der Geneſis vormoſaiſche, ja — vorabrahamiſche Urkunden ſehen wollte. Dem widerſpricht ſchon ihr Inhalt, der offenbare Antitheſen gegen ſpätere, z. B. perſiſche Lehren, enthält. Jedenfalls gehören ſie einer Zeit an, wo die Menſchheit ſchon weit von jenem Allgott entfernt, dem eigentlichen Polytheismus anheimgefallen war, wo aber im Gegenſatz mit dieſem auch der Monotheismus ſich bereits höher, zu einer geiſtigeren Bedeutung entwickelt hatte. Hier finde ich denn nicht unnatürlich, Stellen, wie die angeführte, in dem ſchlichten und einfachen Sinn zu erklären, den ſie ſprachgemäß darbieten. — (Vergl. hierzu Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 161 ff. D. H.)

Ich ſetze nun dieſen Fortgang in unſerer Entwicklung näher auseinander.

Wenn der Menſch das in ihm zu ruhen beſtimmte Princip, in deſſen Ueberwindung die höheren Potenzen ſich verwirklicht und zu Perſönlichkeiten befreit haben, wenn er dieſes Princip wieder erweckt, ſo iſt die erſte natürliche Folge davon, daß die höheren Potenzen wieder entwirklicht, als bloße Potenzen geſetzt werden, und zwar nun nicht mehr als göttliche oder relativ außergöttliche, ſondern als wirklich außergöttliche Potenzen. Denn indem der Menſch es iſt, der ſie in Spannung ſetzt, trennt er ſie zugleich von Gott. Sie behalten zwar innerlich ihre göttliche Bedeutung, äußerlich aber und in der Spannung, worin ſie ſich aufs neue befinden, ſind ſie außergöttliche Mächte. Die zweite Potenz alſo kann zwar nicht aufhören in ſich Perſönlichkeit zu ſeyn oder das Bewußtſeyn ihrer Gottheit zu behalten, aber ihrem Seyn nach iſt ſie außergöttlich geworden, und im Bewußtſeyn des Menſchen und gegen das in demſelben wirkend gewordene Princip, das nicht ſeyn ſollte, gegen dieſes iſt ſie wieder bloße Potenz. Und daſſelbe gilt natürlich auch von der dritten Perſönlichkeit, dem Geiſt, der, ebenfalls außer Gott geſetzt, actu nicht mehr göttliche Perſönlichkeit iſt, ſondern nur noch außergöttliche Potenz, bloß kosmiſcher Geiſt. Als dieſe nur noch natürlichen Potenzen ſind ſie die Urſachen eines Proceſſes, deſſen Hauptbeſtimmungen dieſe ſind: 1) daß er bloß im Bewußtſeyn vorgeht, denn in dieſem iſt die Spannung, dieſes iſt aus der Einheit geſetzt, und um das Bewußtſeyn iſt es in der ganzen Schöpfung zu thun — dieſes alſo muß durch einen zweiten, dem urſprünglichen analogen Proceß wieder geheilt und hergeſtellt werden; 2) der Proceß ſelbſt iſt ein bloß natürlicher, an dem die Gottheit als ſolche keinen Theil hat, von dem ſie ſogar ausgeſchloſſen iſt. Dennoch iſt dieſer Proceß, inwiefern durch ihn das Gott Setzende des Urbewußtſeyns wiederhergeſtellt werden ſoll, ein theogoniſcher, Gott (im Bewußtſeyn) erzeugender zu nennen; die Mächte, welche Urſachen des Proceſſes, ſind als theogoniſche Mächte anzuſehen, ſelbſt ohne B auszunehmen. Denn an ſich, d. h. wie es im menſchlichen Bewußtſeyn der Idee nach iſt, iſt es das Gott ſetzende oder das, woran dem Bewußtſeyn der verwirklichte Gott haftet, es iſt als das Hypokeimenon, die Materie des ganzen urſprünglich Gott ſetzenden Proceſſes (der Schöpfung), als ſolches iſt es die Materie des Gottſetzens, *τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ*, wie es der zugleich klarſte und tiefſinnigſte der Apoſtel nennt, indem er ſagt: derjenige ſündige nicht, in welchem es bleibe[1]. (Wir haben ſomit in dem *σπέρμα τοῦ θεοῦ* wörtlich jenes Princip, von dem wir ſchon früher ſagten, daß es ſich während des Proceſſes als die Materie des Gottſetzens verhalte). Bekanntlich iſt im Alten und Neuen Teſtament die Sünde, die *ἁμαρτία*, *κατ᾽ ἐξοχὴν* das Heidenthum, die Abgötterei. Wenn alſo der Apoſtel ſagt: derjenige ſündige nicht, in welchem das Gott ſetzende Princip, *τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ*, bleibe, ſo folgt hinwiederum, daß das Heidenthum, der Abfall von dem wahren Gott, ſeinen Urſprung eben darin hatte, daß das Gott ſetzende Princip, der theogoniſche Grund, im menſchlichen Bewußtſeyn nicht inwohnend geblieben, daß er aus ſeiner Innerlichkeit oder Immanenz wieder hervorgetreten, — wirkend, und ſo die reale Urſache einer Wiederaufhebung der im Bewußtſeyn beabſichtigten göttlichen Einheit, und mittelbar eines neuen, dieſe Einheit wieder herſtellenden, inſofern theogoniſch zu nennenden Proceſſes geworden iſt. In ſeinem Wiederhervortreten iſt dieſes Princip das die göttliche Einheit Aufhebende, inſofern Gott Negirende. Aber eben das, was in ſeinem außer-ſich-Seyn das Gott Negirende iſt, wird, in ſein an-ſich-Seyn zurückgebracht, d. h. ſelbſt wieder negirt, zum Gott Setzenden, und zwar zum Gott actu Setzenden. Auch hier, in dieſem neuen Proceß, iſt die zweite Potenz, durch welche Gott alles geſchaffen, die vermittelnde. Es kommt alſo vorzüglich darauf an, das Verhältniß und die Stellung dieſer vermittelnden Potenz zu beſtimmen. Jene Zurückbringung wäre allerdings unmöglich, das menſchliche Bewußtſeyn einer unvermeidlichen Selbſtzerſtörung ausgeſetzt, wenn nicht die Potenz, die durch ihre Natur das B zu überwinden und zu negiren angewieſen iſt, wenn dieſe ihre Beziehung zu demſelben nicht behielte, ſich gleichſam mit in dieſen Proceß einſchlöße und in ihm ausharrte. Die Potenz kann ſich nicht verſagen, eben weil ſie in der Gewalt des Menſchen iſt, außer ſie müßte das menſchliche Bewußtſeyn ſich vernichten und zerſtören laſſen, was aber ebenſowenig dem Willen des Vaters als ihrem eignen gemäß wäre, der Menſch reißt ſie alſo mit ſich fort in den nothwendigen Proceß, nur wenn ſie ihn aufgeben könnte, würde ſie ſich dieſer Nothwendigkeit entziehen, aber ſie kann von dem Menſchen nicht laſſen, und muß ihm daher in die Gottentfremdung folgen, ſelbſt außergöttliche Potenz werden, um in den Proceß einzugehen, durch den das menſchliche Bewußtſeyn wieder in das Gott ſetzende zurückgebracht werden ſoll. In dieſem Proceß hat ſie zunächſt keine andere Funktion als die, welche ſie auch in der Schöpfung gehabt hat, nämlich das entgegenſtehende Princip zu überwinden, es zu überwinden vermöge einer bloß natürlichen oder nothwendigen Wirkung. Indem ſie dieß thut, befreit ſie auf der einen Seite das menſchliche Bewußtſeyn von der tödtlichen Gewalt des Princips, das ſich in ihm (im menſchlichen Bewußtſeyn) wieder erhoben, auf der andern Seite macht ſie ſich zum Herrn eben dieſes Princips und damit zum Herrn des Gott entfremdeten Seyns, und weil ſie nun nicht mehr (wie in der Schöpfung) durch göttliche Wirkung, d. h. durch

---

[1] Ephes. 4, 18.

---

[1] 1 Joh. 3, 9.

Wirkung des Vaters, ſondern durch eigne Wirkung, inſofern unabhängiger Herr des Seyns iſt, ſo kann ſie mit dem Seyn anfangen, was ſie will.

Die durch den Menſchen verurſachte Spannung hat den Sohn von dem Vater getrennt, ſie hat ihn in ein Seyn verſetzt, das er nicht von Gott oder dem Vater hat, das ihm von dem Menſchen gegeben iſt, das ihn aber eben darum von dem Vater frei macht. Vermöge dieſes Seyns, das er vom Menſchen hat, und in dieſem Seyn, als dieſe außergöttliche Perſönlichkeit iſt er gerade ſo des Menſchen Sohn, wie er als göttliche der Sohn Gottes iſt. Hier erklärt ſich jener Ausdruck, mit dem Chriſtus im Neuen Teſtament ſich gewöhnlich ſelbſt bezeichnet. Man hat ſich von jeher Mühe gegeben, dieſen Ausdruck zu erklären, aber Sie ſehen ſelbſt, daß er nur im Zuſammenhang unſerer Anſicht ſeine volle Bedeutung erhält. Die zweite Perſönlichkeit heißt des Menſchen Sohn, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (ich bemerke, daß im Neuen Teſtament nach einem bekannten Hebraismus der Menſch wohl auch υἱὸς ἀνθρώπου, aber niemals ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου heißt, überall bedeutet υἱὸς ἀνθρώπου wirklich bloß Menſch, am beſtimmteſten Ebr. 2, 6., nirgends aber kommt ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der bloßen Bedeutung für Menſch vor), die zweite Perſönlichkeit heißt des Menſchen Sohn, weil ſie als in ihrer Selbſtändigkeit und Außergöttlichkeit allein durch den Menſchen geſetzt iſt[1].

Nun mußte ſich Ihnen aber ſchon bisher unwillkürlich die Frage aufdringen: wenn die Welt durch die That des Menſchen — jene Urthat, welche die Uebertretung κατ' ἐξοχήν iſt, wenn durch dieſe That die Welt außer Gott (extra Deum) geſetzt iſt, wie kommt es, daß dieſe Welt dennoch fortbeſteht, und ebenſo die Potenzen, deren Herrſchaft der Menſch anheimfällt, doch noch ihre Gewalt behalten und nicht ganz in nichts verſchwinden oder zurückgehen? Denn die Welt und die ſie erzeugenden Potenzen ſind doch urſprünglich nur durch den Willen des alles in allem Wirkenden (τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργοῦντος), und würden aufhören zu ſeyn, wenn dieſer Wille zu wirken aufhörte. Ich antworte hierauf: Allerdings wirkt auch dieſer Wille nach der eingetretenen Entfremdung fort, aber ohne das Entfremdete darum zu wollen, er wirkt fort, aber als Unwille, oder, wie die Schrift dieß ausdrückt, als göttlicher Zorn. Dieſe ganze außergöttliche Welt iſt die Welt des göttlichen Unwillens, alle Menſchen, Juden und Heiden, wie der Apoſtel[1] ausdrücklich ſagt, ſind τέκνα φύσει ὀργῆς, von Natur Kinder des göttlichen Unwillens, d. h. gleichſam aus dem Stoff des göttlichen Unwillens gebildet. Gott wirkt noch dieſe Welt, aber nicht, wie urſprünglich, ihr ſo-Seyn, die Art ihres Seyns, die ihm vielmehr entgegen iſt, er wirkt alſo nur die Subſtanz dieſer Welt, nicht ihre Form, ſoweit ſie eine außergöttliche iſt. — Trotz der Kataſtrophe bleibt das Seyn der Welt, die Subſtanz, noch beſtehen. Das könnte ſie nicht, wenn nicht jener Wille, durch den Gott die Grundlage der Schöpfung ſetzt, in ihr bliebe. Aber dieſer Wille Gottes iſt jetzt von Gottes Seite nicht mehr Wille, ſondern Unwille (wenn wir dieſen Willen früher auch ſchon Unwillen nannten, ſo war er dort in einem anderen Sinne Unwille als hier: dort drückte er aus, daß nur nicht der finale Wille Gottes in ihm ſey, hier aber iſt er uns der Unwille Gottes in keinem anderen Sinn, als in welchem auch die Schrift von der ὀργὴ θεοῦ ſpricht). Gott wirkt alſo die Welt als eine, die zwar nicht ſeiner Macht, aber die ſeinem Willen entfremdet iſt, ſeinem Willen nach iſt er vielmehr von ihr ab- als ihr zugewendet, er wirkt ſie, aber nicht mehr als Vater, als ſolcher iſt er von ihr zurückgetreten, und ein Verhältniß zu ihm als Vater iſt erſt durch den Sohn wieder möglich. Dieß iſt die tiefe Lehre der Schrift von dem göttlichen Zorn, die eine verflachende Auslegung vergebens auszulöſchen geſucht hat. Der Wille, der in B iſt, und durch den die Welt fortbeſteht, iſt nun ein vom Menſchen erregter, aufgereizter, entzündeter — nicht mehr der urſprüngliche, ſondern der aus ſeiner Ruhe wieder aufgeweckte. Allerdings alſo hätte es in der Macht des Vaters geſtanden, nachdem das Seyn ihm durch den Menſchen entfremdet worden (das geſammte Seyn, denn auf den Menſchen war alles berechnet, und wenn der, in welchem das Ziel und das Ende aller Dinge lag, ſich der göttlichen Einheit entzog, mußte ihm das ganze Seyn in dieſe Gottentfremdung folgen), nachdem dieß geſchehen, ſtand es allerdings in der Macht des Vaters, das Seyn überhaupt, das ganze Seyn zurückzunehmen, aber vielmehr hätte er dann gleich die Schöpfung nicht gewollt, das Zurücknehmen iſt nicht in Gottes Art, ſondern nur das Hinausführen, im Gegentheil aber hat er gleich die Schöpfung nur gewollt in Hinausſicht auf jene Perſönlichkeit, die auch außer Gott geſetzt und der wirklichen Gottheit beraubt, von dem Seyn nicht läßt, welches ſie durch ihre Natur angewieſen iſt zu ſuchen und ins Weſen zurückzubringen. Nur in dieſer Vorausſicht und in dem Vorſatz, dem verlorenen (aus Gott gefallenen) Seyn dieſe Perſönlichkeit zur Wiederbringung zu geben, konnte er überhaupt die Welt wollen. Es iſt alſo dem göttlichen Willen gemaß, daß die das B negirende Potenz ihre Beziehung zu demſelben behält, um dieſes widergöttliche Princip, welches eigentlich nur das Princip des göttlichen Unwillens ſelbſt iſt, um dieſes Princip zu überwinden und wieder zu verſöhnen, ſo daß das Verhältniß zu Gott als Vater hergeſtellt werde. Jener Umſturz, deſſen Schuld der Menſch trägt, war die Urſache, daß der Sohn, aufs neue — in einer zweiten, durch den Menſchen verurſachten Umkehrung — ſeiner Herrlichkeit entſetzt, in einem neuen Proceß alles wiederbringen mußte, oder vielmehr ſich entſchloß, den Menſchen, den er nicht verließ, obgleich er eigentlich der Feind ſeiner Herrlichkeit war, in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er urſprünglich beſtimmt war, zurückzubringen. Dieſe neue Suſpenſion der Verherrlichung des Sohns ändert daher nichts an dem eigentlichen, letzten Ziel der Schöpfung, das ein von Ewigkeit vorgeſehenes und vorbeſtimmtes war.

---

[1] In der neueren Philoſophie iſt es ſeit Kant ſchon hergebracht, Chriſtus ſich als den Urmenſchen, als den Menſchen par excellence, als den urbildlichen Menſchen zu denken, um einerſeits ihm nicht mehr als bloße Menſchheit zugeſtehen und andererſeits ihn doch über die anderen Menſchen ſtellen, ihm die Einzigkeit zuſchreiben zu können, die man ihm gegenüber von der geſammten Menſchheit nicht wohl abſtreiten kann. Allein in dieſer Bedeutung genommen wäre der Name „des Menſchen Sohn“ vielmehr ein titulus excellentiae, ein Ausdruck ſeiner Hoheit, als ſeiner Erniedrigung. Aber der Zug von Schwermuth, der gleichſam jederzeit auf dem Geſicht des Sprechenden wahrzunehmen iſt, wenn er ſich des Menſchen Sohn nennt, widerſpricht jeder Erklärung, die einen Titel der Hoheit darin ſehen wollte.

---

[1] Eph. 2, 3.

Die Wirkung des Vaters für ſich konnte nie weiter gehen, als bis zur Erzeugung jener im Menſchen vorgeſehenen Einheit, durch welche alles in Gott beſchloſſen und vollendet iſt, und wenn dieſe Einheit zerbrochen wurde, ſo konnte ſie der Vater, der überhaupt nicht in den Proceß, am allerwenigſten in einen außergöttlichen, eingehen kann, nicht wiederherſtellen, — dieß konnte nur durch den Sohn geſchehen, der durch eben dieſe Zerbrechung außer den Vater und als von dieſem unabhängige Perſönlichkeit geſetzt wurde. Nur in der Hinausſicht auf den Sohn als ſelbſtändige Perſönlichkeit konnte daher der Vater, d. h. der, bei dem es urſprünglich ſtand, überhaupt eine Welt, d. h. ein Seyn außer ſich (praeter se) wollen. — Bemerken Sie es wohl: Vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns (denn der Sohn iſt allerdings ſchon mit in der Schöpfung als eigentlich demiurgiſche Urſache, obgleich erſt am Ende der Schöpfung auch als Sohn verwirklicht) vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns war eine bloße Welt des unbeweglichen, in dieſem Sinn ewigen und unveränderlichen Seyns möglich, nicht dieſe Welt des freien, beweglichen Seyns, das wir erſt als das wahrhaft geſchöpfliche anſehen, weil damit das Geſchöpf erſt unabhängig von dem Schöpfer und frei gegen ihn — nicht in ihm, ſondern außer ihm (auch extra ipsum), ihm ſelbſt als ein freies gegenüberſteht. Dieſe Welt des freien, beweglichen Seyns, welche erſt die eigentliche Welt des Menſchen iſt, war nur vermöge des Sohns möglich, von dem daher geſagt iſt: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, in ihm, d. h. in der Hinausſicht auf ihn, iſt alles geſchaffen[1]; ἐν iſt hier nicht gleichbedeutend mit διά, ſonſt heißt es wohl von dem Sohn: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, alles iſt durch ihn geworden, hier aber iſt von dem Sohn die Rede, wie er nur erſt im Gedanken des Vaters, vor der Schöpfung war, ἐν hat hier die Bedeutung, daß auf den Sohn gerechnet war, gerechnet inſofern, als der Vater vorausſah, daß das unausbleiblich Verlorene, ſich ihm Entziehende des Sohns wegen doch nicht verloren ſeyn würde. Der Vater erſchafft das concrete, mannichfaltige Seyn nur, um eben dieſes Seyn, von dem er vorausſieht, daß es von ihm abfallen, ſich ihm entziehen wird, dem Sohn als ſelbſtändiger, von ihm unabhängig gewordener Perſon zu übergeben, wie denn Chriſtus ohnedieß wiederholt bezeugt: πάντα παρεδόϑη μοι παρὰ τοῦ πατρός μου, mir iſt alles übergeben von meinem Vater[1]. Dieß bezieht ſich nicht auf jenes urſprüngliche Uebergeben des Seyns an den Sohn in der Schöpfung, wo nämlich der Vater will, daß das Seyn, das urſprünglich nur bei ihm iſt, auch des Sohnes (und des Geiſtes) ſey, wo es alſo dieſer auch beſitzt, aber nur in Gemeinſchaft mit dem Vater — nicht als ein ihm übergebenes, ihm überlaſſenes, worauf der Vater eigentlich keinen Anſpruch mehr macht. Darin, daß der Vater dem ſelbſtändig geſetzten Sohn die Welt übergibt, darin liegt, daß er ſelbſt, unmittelbar wenigſtens, nichts mehr von ihr will.

---

[1] Col. 1, 16.

Ueberhaupt alſo haben wir jetzt zwei Zeiten zu unterſcheiden. 1) Die Zeit oder den Aeon des Vaters, da das Seyn noch ganz in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch nicht als ſelbſtändige Perſönlichkeit geſetzt, ſondern nur in dem Vater iſt. 2) Die Zeit des Sohns; dieſe iſt die ganze Zeit dieſer Welt. Denn da die Kataſtrophe eintritt, ſowie die Schöpfung vollendet iſt, ſo können wir ſagen: die Zeit des Sohns iſt die ganze Zeit ſeit der Schöpfung, da nämlich der Sohn ſeit dieſer, als ſelbſtändige Perſönlichkeit außer dem Vater, derjenige iſt, dem der Vater alles Seyn übergeben hat. Die ganze nächſtfolgende Geſchichte iſt alſo nur die Geſchichte dieſer zweiten Perſönlichkeit, und mit dieſer werden wir uns fortan allein beſchäftigen.

Aber auch in der Geſchichte dieſer Perſönlichkeit, in der Zeit des Sohns, ſind wieder zwei Perioden zu unterſcheiden.

Wenn nämlich nun der Menſch in die Gewalt des B gefallen, wenn dieſes Princip des göttlichen Unwillens offenbar geworden iſt, da es in der Tiefe hätte bleiben ſollen, in die es durch die Schöpfung geſetzt war — im Anfang alſo, wo die ganze Macht des Princips noch ungebrochen beſteht, da iſt natürlich jene verſöhnende und vermittelnde Perſönlichkeit in die höchſte Negation und Einſchränkung, im Stande des Leidens geſetzt, denn jede Negation iſt ein Leiden, jede Entherrlichung ein πάσχειν, wie ſprachgemäß nachzuweiſen durch die bekannte Stelle[1], wo geſagt iſt: wenn ein Glied leidet, leidet das Ganze mit, ſo aber ein Glied verherrlicht wird, freut ſich das Ganze mit — hier iſt alſo Leiden Gegenſatz des δοξασθῆναι, des Verherrlichtſeyns. Die zweite Perſönlichkeit iſt aus ihrer δόξα, der Herrlichkeit, die ſie bei und mit dem Vater hatte, geſetzt, im Zuſtand des tiefſten Leidens, der Paſſivität, wo ſie gar keinen Raum mehr hat, im menſchlichen Bewußtſeyn vom Seyn vorerſt ganz ausgeſchloſſen, darum auch unfrei, ſo daß ſie nicht nach ihrem Willen, ſondern nur ihrer Natur gemäß, als das wirken Müſſende wirken kann (ſie iſt auf den Punkt zurückgeſetzt, wo ſie im abſoluten Anfang der Schöpfung war), aber eben dieſes Leiden, dieſer negative Zuſtand, in den ſie geſetzt iſt, gibt ſie um ſo mehr ſich ſelbſt, führt ſie in ſich ſelbſt zurück. Aber erſt muß ſie ſich durch eine bloß natürliche und nothwendige Wirkung wieder zum Herrn dieſes ungöttlichen Seyns machen, was nur durch einen Proceß geſchehen kann, wo ſie alſo bloß als unfrei wirkende Potenz ſich verhalten kann. Dieſe Zeit, in der ſie nicht nach ihrem Willen, ſondern ihrer bloßen Natur nach wirken muß, iſt die Zeit des Heidenthums. Dieſe Zeit ihres Leidens iſt auch aufs beſtimmteſte im Alten Teſtament angedeutet, z. B. in jenem berühmten Kapitel, das unter den Jeſaianiſchen ſteht. Dort wird der Meſſias (dieß iſt der Name der zweiten Perſönlichkeit im Alten Teſtament, der Sohn heißt nämlich der Geſalbte, als der von Anfang, ja vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn alles Seyns Beſtimmte, denn der bloß zum König Geſalbte iſt noch nicht wirklich König, wie David noch nicht König war, nachdem Samuel ihn geſalbt hätte, ſondern es erſt wurde, als Saul Leben und Thron verlor), da alſo — bei Jeſaias — wird der Meſſias vorgeſtellt — nicht als zukünftig leidend (wie dieſes Kapitel bis jetzt einſeitig erklärt worden, von denen nämlich, die überhaupt die meſſianiſche Bedeutung noch feſthalten), es iſt nicht, wenigſtens nicht ausſchließlich, von ſeinem künftigen, es iſt von ſeinem gegenwärtigen Leiden die Rede, der Meſſias iſt leidend vom Anfang der Welt her, während der ganzen Zeit der herrſchenden Finſterniß (ſo wird im Alten und Neuen Teſtament die Zeit des herrſchenden Heidenthums bezeichnet) — er wird mit einem ſchwachen, nur eben aufſchießenden Reiß, mit einer Wurzel verglichen, die aus dürrem Erdreich nur eben erſt hervorzudringen anfängt. (Die übrigen Züge dieſer Darſtellung kann ich hier nicht verfolgen, und verweiſe deßhalb auf meine Vorleſungen über Philoſophie der Mythologie[1]).

---

[1] Luk. 10, 22. Matth. 11, 27.

---

[1] 1 Cor. 12, 26.

Alſo in der Zeit des Sohns ſind wieder zwei Perioden zu unterſcheiden: a) die Zeit ſeines Leidens während der ganzen Zeit des Heidenthums, wo er als eine vom Seyn ausgeſchloſſene, in die höchſte Negation verſetzte Potenz nur eben erſt wieder ſich zum Herrn des ungöttlichen Seyns zu machen hat, was erſt am Ende des Proceſſes geſchieht, der die ganze Zeit des Heidenthums hindurch im Bewußtſeyn der Menſchheit fortdauert. Da erſt, wenn dieſe Potenz ſich wieder zum Herrn des Seyns gemacht, ſieht ſie ſich in der Freiheit, mit dieſem Seyn nach ihrem Willen zu handeln, nämlich es für ſich zu behalten oder das theuer erworbene und erkaufte wieder dem Vater zu unterwerfen. Damit alſo, mit dieſem Moment der Freiheit der zweiten Perſönlichkeit, beginnt eine neue Zeit, wo ſie, wieder zum Herrn des Seyns geworden, mit freiem Entſchluß handeln, alſo mit dem Seyn thun kann, was ihrem göttlichen Willen gemäß iſt. Dieſe Zeit iſt die Zeit ihrer Erſcheinung im Chriſtenthum, der Inhalt dieſes ihres freiwilligen Thuns der Inhalt der Offenbarung. Hiermit habe ich Ihnen zugleich den Standpunkt, den Umfang und den Weg unſerer ganzen folgenden Entwicklung in einem kurzen Umriß vor Augen gelegt, halten Sie dieſen Ihnen in die Hand gegebenen Faden feſt, ſo werden Sie leicht und ſtets vollkommen orientirt durch das Labyrinth der weiteren Unterſuchung mir folgen.

Indeſſen iſt alſo hier der Uebergang zur Philoſophie der Mythologie, und es iſt durch die ſo eben dargeſtellte geſchichtliche Folge zugleich näher beſtimmt und von einer anderen Seite gezeigt worden, was wir aus *allgemeinen* Grundſätzen ſchon früher abgeleitet haben, daß und inwiefern die Philoſophie der Mythologie der Philoſophie der Offenbarung vorausgehen müſſe. Es iſt aber genug, wenn die Hauptmomente des mythologiſchen Proceſſes dargeſtellt, zumal aber, wenn die Mythologie erzeugenden Urſachen oder Potenzen in dem mythologiſchen Bewußtſeyn nachgewieſen werden. Dieſes Bewußtſeyn der Urſachen findet ſich aber beſonders in der Myſterienlehre der Griechen, welche darum den unmittelbarſten Uebergang zur Philoſophie der Offenbarung bildet.

---

[1] Siehe den betreffenden Band S. 315 ff. D. H.

Ich hebe zum Schluß noch die folgenden das Allgemeine des mythologiſchen Proceſſes betreffenden Punkte hervor, die ich *Ihnen* hier ebenfalls nur wieder in die Erinnerung zurückrufe.

Der mythologiſche Proceß hat in Beziehung auf das menſchliche Bewußtſeyn keinen anderen Zweck, als es ins Gott Setzende, d. h. eben ins Menſchliche, wieder zurückzubringen, es wieder zu heilen, *ſoweit* es auf dieſem bloß natürlichen Wege geheilt werden kann. Die Urſachen dieſes zweiten Proceſſes ſind daher dieſelben wie die des erſten, der hier nur im menſchlichen Bewußtſeyn ſich wiederholt. Daſſelbe Princip, das im Anfang der Schöpfung ſchon zum Gott Setzenden des Bewußtſeyns beſtimmt war, daſſelbe durchläuft hier denſelben Weg — ins Gott Setzende — nur nachdem es ſchon Princip des menſchlichen Bewußtſeyns geworden. Als ein bloß im menſchlichen Bewußtſeyn ſich ereignender, kann dieſer Proceß natürlich nur durch Vorſtellungen oder Erzeugung von Vorſtellungen ſich ankündigen und äußern. Dieſe Vorſtellungen — die mythologiſchen — laſſen ſich, wie der Erfolg aller andern Hypotheſen hinlänglich gezeigt hat, auf andere Weiſe nicht erklären — nicht als erfundene, nicht als erdichtete, nicht als durch eine bloß zufällige Verwirrung wohl gar einer vorausgegangenen Offenbarung entſtandene; ſie laſſen ſich vielmehr nur denken als nothwendige Erzeugniſſe des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, ſondern nur noch kosmiſche Bedeutung haben, gefallenen menſchlichen Bewußtſeyns.

Die mythologiſchen Vorſtellungen kommen nicht von außen in das Bewußtſeyn, ſie ſind Erzeugniſſe eines Lebensproceſſes, wenn gleich eines falſchen, wie könnten ſie ſonſt mit dem Bewußtſeyn ſich ſo verwebt zeigen, wie wir ſie mit ihm verwebt finden, ſo daß ganze Völker eher die ſchmerzlichſten Opfer ſich auferlegen, als daß ſie dieſen Vorſtellungen entſagten? Sie ſind ebenſowenig bloß zufällige innere Erzeugniſſe des menſchlichen Bewußtſeyns in dem Sinne, daß ſie durch irgend eine einzelne Thätigkeit des Bewußtſeyns, z. B. die Phantaſie, geſetzt würden. Sie ſind Erzeugniſſe der Subſtanz des Bewußtſeyns ſelbſt und darum ſo mit ihm verwachſen. Das Princip des Bewußtſeyns iſt gleichſam in ſein vormenſchliches Verhältniß wieder zurückgeſetzt. Aus dieſer Anſicht, die ich in den ausführlichen Vorträgen über Mythologie hinlänglich begründet zu haben glaube, erklärt ſich vollkommen:

1) Der Glaube, den die in dieſem Proceß befangene Menſchheit jenen Vorſtellungen ſchenkte. Eben weil der Proceß, in dem ſich dieſe Vorſtellungen erzeugten, vom Denken und von der Freiheit des Menſchen ganz unabhängig — in dieſem Sinn objektiv war, mußte ſie dieſen Vorſtellungen vollkommenen Glauben ſchenken, ſie ebenfalls für objektiv anſehen (wie denn eben darum das Bewußtſeyn dieſe Vorſtellungen häufig zuerſt durch Handlungen, z. B. im Mylitta-Dienſt, ausdrücken mußte. Denn wenn ſonſt dem Handeln das Denken vorausgeht, ſo waren dieſe Vorſtellungen keine Sache des Denkens, die Vorſtellungen kamen dem Denken zuvor, und trieben darum unmittelbar, vor einem Denken, zum Handeln). Die in dieſem Proceß wirkenden Mächte oder Potenzen waren nicht bloß eingebildete, ſondern die wirklichen theogoniſchen Potenzen ſelbſt; es war nicht etwa bloß die Gottesidee, wie man nach einer gewiſſen Philoſophie ſich vorſtellen könnte, ſondern die wirklichen, die realen, die theogoniſchen Potenzen ſelbſt, dieſelben, die auch in der Natur wirkten. Daraus erklärt ſich denn

2) auch der Zuſammenhang, in welchem die mythologiſchen Vorſtellungen, ihrer ſcheinbaren Widerſinnigkeit unerachtet, dennoch offenbar mit der Natur und ihren Erſcheinungen ſtehen — ein Zuſammenhang, der ſo viele verleitet hat, die Mythologie nur für eine künſtlich ausgebildete Naturanſicht, die Götter für bloße Perſonificationen von Naturkräften und Naturerſcheinungen anzuſehen. Dieſer Bezug auf die Natur, dieſe Art von Aehnlichkeit, welche die mythologiſchen Weſen mit Naturweſen zeigen,

beruht darauf, daß *dieſelben* welterzeugenden Potenzen, die in der Natur wirkten, hier im Bewußtſeyn wirken. Dieſer Zuſammenhang iſt alſo ſelbſt ein natürlicher, nicht ein künſtlicher, etwa *daraus* zu erklären, daß man eine Art von philoſophiſch-poetiſcher Naturforſchung in der Urzeit annimmt.

Durch dieſe Anſicht eines unwillkürlichen und nothwendigen *Proceſſes*, in dem die Mythologie entſtanden, iſt für die Geſchichte der Menſchheit eine völlig neue Thatſache gewonnen, wodurch jener bis jetzt ganz leere Raum erfüllt wird, bis zu dem keine Hiſtorie hinaufgeht, der Raum der im weiteſten Sinne vorgeſchichtlichen Zeit. Wenn gefragt wird, was die Menſchheit in jener Zeit beſchäftigt, aus welcher keine ſichere Kunde eines äußeren Ereigniſſes zu uns gekommen, ſo iſt darauf zu antworten: jene ſtille vorgeſchichtliche Zeit war erfüllt von jenen ungeheuern Erſchütterungen des menſchlichen Gemüths und Bewußtſeyns, welche die Göttervorſtellungen der Völker erzeugten oder begleiteten; ja wenn die eigentlich *äußere* Geſchichte der Völker, nämlich die durch äußere Ereigniſſe bezeichnete, erſt anfängt, nachdem die Mythologie zu Stande gekommen, ſo können wir wohl hinzuſetzen: der Aeußerlichkeit der Geſchichte ſind die Völker oder iſt die Menſchheit erſt anheimgefallen, als ſie aus jenem inneren Proceß mit nun fertigen und vollendeten Vorſtellungen hervortrat; ſolange ſie durch dieſen Proceß innerlich beſchäftigt, ganz nach innen gezogen war, wurden ihre äußeren Bewegungen ſelbſt, z. B. die Wanderungen der Völker, nur durch jene inneren Vorſtellungen beſtimmt, ſo lange war die Menſchheit in einer Art von ekſtatiſchem Zuſtand, aus dem ſie in den beſonnenen, geſchichtlichen Zuſtand erſt ſpäter heraustrat. Ganz voreingenommen und beſchäftigt mit jenen inneren Vorſtellungen, hatte die Menſchheit noch keinen Sinn für äußere Verhältniſſe, oder dieſe äußeren Verhältniſſe, z. B. die Scheidungen und Trennungen der Völker, wurden nur beſtimmt durch innere Zuſtände.

Jener theogoniſche Proceß, der die ganze Menſchheit ergriff, der durch die ganze hindurchging, hatte, wie jeder andere, ſeine Momente. Es läßt ſich nachweiſen, daß dieſe Momente an die verſchiedenen Völker wie verſchiedene Rollen vertheilt wurden. Mit jedem neuen, aus der allgemeinen Menſchheit ſich ausſcheidenden Volke rückte der Proceß um eine Stufe oder wenigſtens Zwiſchenſtufe weiter. Die verſchiedenen, zuerſt im Lichte der Geſchichte hervortretenden Völker ſind verſchiedenen Momenten des theogoniſchen Proceſſes parallel, ſo daß jedes Volk einen beſonderen Moment gleichſam repräſentirt.

Weil die Mythologien der verſchiedenen Völker nur Erzeugniſſe desſelben durch die ganze Menſchheit hindurchgehenden Proceſſes und durch dieſelben Urſachen entſtanden ſind, und weil insbeſondere jedes folgende Volk den Proceß da aufnimmt, wo er im früheren ſtehen blieb, alſo was im Bewußtſeyn des früheren Gegenwart geweſen, ins Bewußtſeyn der ſpäteren wenigſtens als Vergangenheit aufgenommen wurde — darum ſehen ſich die Mythologien der Völker, auch zum Theil der übrigens getrennteſten, oder zwiſchen denen ſich kein äußerlicher geſchichtlicher Zuſammenhang nachweiſen läßt, ſo ähnlich; ſie ſind ſich verwandt im eigentlichen Sinn, nicht durch einen bloß äußeren Zuſammenhang miteinander verknüpft. Man hat daher, um die auffallende Uebereinſtimmung der Mythologien zum Theil der verſchiedenſten, nicht bloß räumlich, ſondern durch Sprache, Charakter, Sitten und Denkweiſe getrennteſten Völker, um dieſe Uebereinſtimmung zu erklären, hat man nicht nöthig, wie Creuzer und andere, anzunehmen, daß die mythologiſchen Vorſtellungen zuerſt unter irgend einem unbekannten, vielleicht einem ſogenannten Urvolk (was aber, wie wir früher gezeigt, ein widerſprechender Begriff iſt) entſtanden ſeyen, von dieſem an das dafür angenommene älteſte unter den bekannten Völkern (etwa an die Indier, die in der letzten Zeit von einigen Phantaſten, denen dann andere nachſprechen, gegen alle Analogie zur Ehre des älteſten der bekannten Völker erhoben wurden), von den Indiern an die Aegypter, von den Aegyptern an die Griechen gekommen ſeyen. Die Mythologien der verſchiedenen Völker ſind daher ſelbſt nur Momente der allgemeinen Mythologie, d. h. Momente des allgemeinen, Mythologie erzeugenden Proceſſes, und werden nur als ſolche betrachtet. Dieſe verſchiedenen Momente des theogoniſchen, Mythologie erzeugenden Proceſſes an den ſucceſſiven Mythologien der Völker nachzuweiſen, dieß iſt, wie wir ſchon wiſſen, der eigentliche Gegenſtand einer Philoſophie der Mythologie.

Achtzehnte Vorleſung.

Ich gehe nun alſo über zu dem verſprochenen kurzen Vortrag der Philoſophie der Mythologie, ſoweit derſelbe nöthig iſt zur Begründung der Philoſophie der Offenbarung. Ueber den Grund der Mythologie im Allgemeinen habe ich mich ſchon erklärt. Er liegt darin, daß der Menſch jenes Princip des Anfangs, das in ihm zu ruhen beſtimmt war, wieder in Wirkung ſetzte. Auf welche Weiſe der urſprüngliche Menſch vermocht und gleichſam verleitet werde, das in ihm zur Ruhe gebrachte Princip wieder als ſolches zu erwecken, und wie dieſer Anfang aller Mythologie im mythologiſchen Bewußtſeyn ſich reflektire, auch dieſes kann hier nur kurz gezeigt werden. Jenes Princip iſt in dem Menſchen in ſein An-ſich zurückgebracht, und ſollte nach der göttlichen Intention dem Menſchen *einwohnend*, nicht wieder Potenz oder Möglichkeit eines anderen oder neuen Seyns werden. Es iſt jenes *σπέρμα τοῦ θεοῦ*, jener theogoniſche Grund, der im Menſchen *bleiben* ſoll. Da aber der Menſch ſich ſelbſt gegen jenes Princip in der Freiheit erblickt, ſo iſt unvermeidlich, daß es ihm, ſowie er darauf reflektirt, ſich vorſtelle als Möglichkeit, als Seynkönnendes im *tranſitiven Sinn*. Doch vermag dieſe Möglichkeit für ſich nichts. Zur Wirkung, zum Erfolg kommt es erſt, wenn ſich der Wille zu ihr ſchlägt. *In dieſem* Verhältniß alſo — nämlich als für ſich ſelbſt unvermögend — erſcheint dieſe dem Menſchen ſich darſtellende und darbietende Möglichkeit bloß als weiblich. Dieß iſt nicht eine künſtliche, ſondern eine ganz natürliche Anſicht derſelben; zugleich aber erſcheint dieſe Möglichkeit als das den Willen an ſich Ziehende, Verlockende, ihn Verleitende. Dieſer Moment des Bewußtſeyns, wo jene Möglichkeit zwar noch nicht *mehr als Möglichkeit*, aber ſchon den Willen an ſich ziehende iſt, dieſer Moment iſt daher in der Mythologie durch ein *weibliches* Weſen bezeichnet. Dieſe innere Möglichkeit, die, wenn ſie innerlich bleibt, = dem Weſen iſt, wenn ſie aber heraustritt, dem Zufälligen gleich wird, dem, was ſeyn und nicht ſeyn *konnte*, jetzt aber nicht mehr frei iſt zu ſeyn oder nicht zu ſeyn, ſondern blindlings, willenlos und in *dieſem* Sinn nothwendig iſt, dieſes dem Umſturz, dem Uebergang aus dem Weſentlichen ins Zufällige ausgeſetzte Princip iſt der griechiſchen Mythologie *Perſephone*, eine Geſtalt, welche ſchon die Pythagoreer als identiſch mit *dem* Princip erkannten, das ſie als *Δυάς* beſtimmten. Dieſes zweideutige, erſt ganz innerliche, dann aber, wenn es ſein Weſen verlaſſen hat, ſelbſt der Nothwendigkeit, dem Proceß unterworfene Weſen, dieſes Weſen alſo iſt in der Mythologie Perſephone. Doch darf man ſich nicht vorſtellen, als wäre die Idee der Perſephone gleichzeitig mit dem Anfang der Mythologie ſelbſt. Dieſer Anfang iſt für das von ihm überraſchte Bewußtſeyn ein verborgener, erſt im *Ende* des Proceſſes, da, wo das Gewebe deſſelben ſich ſchon aufzulöſen anfängt, wird ihm der Anfang klar, hier erſt *erſcheint* ihm jenes Princip wieder *als* Möglichkeit, und ſtellt ſich ihm als Perſephone dar — als dasjenige Princip, das den ganzen Proceß erfahren hat. Wir werden daher auf die hier bloß erwähnte Perſephone am Ende wieder zurückkommen.

Ich ſollte, inwiefern dieſe Anfänge der Mythologie, ja die Mythologie ſelbſt nur erwähnt werden in Bezug auf die Philoſophie der Offenbarung, hier vielleicht auch über die Erzählung der Geneſis mich erklären, die ſich auf dieſe erſte Verleitung des Menſchen bezieht. Ich könnte jedoch hierüber mich nicht äußern, ohne Bezug zu nehmen auf jenen Zuſtand des Bewußtſeyns, den wir während der ganzen Oekonomie des Alten Teſtamentes vorausſetzen müſſen, und dem denn auch jene Erzählung gemäß iſt. Da ich aber über den Zuſtand des Bewußtſeyns während der altteſtamentlichen Ordnung erſt ſpäter mich erklären kann, ſo muß ich auch jene Erzählung der Geneſis hier noch beiſeitſetzen. Nur will ich auf folgende drei Punkte dieſer Erzählung aufmerkſam machen. Nämlich 1) auch hier wird die erſte Uebertretung des Menſchen einer Verleitung und Verführung zugeſchrieben; 2) die der Verleitung unmittelbar zugängliche Seite des Menſchen wird als die weibliche dargeſtellt; das Weib, ſagt Adam, das du mir beigeſellet haſt, gab mir von dem Baum und ich aß; 3) das verführende Princip wird als Schlange vorgeſtellt. Die Schlange, die in ſich ſelbſt zurückgekrümmt ein Bild der Ruhe, ja der Ewigkeit iſt, wirkt verderbend, ſobald ſie ſich entrollt, ſich aufrichtet. Allgemein wurde daher die Schlange als Symbol jener zweideutigen Natur (jener natura anceps) betrachtet, durch welche, wenn ſie ſich von innen nach außen wendet, der Umſturz kommt. In den griechiſchen Myſterien war es Zeus (der Gott einer künftigen Zeit, die ohne den Fall der Perſephone gar nicht hätte ſeyn können), der ſich der Perſephone in Geſtalt einer Schlange nähert. Sie ſelbſt, Perſephone, wird vorgeſtellt als in einer unnahbaren Burg (einem unzugänglichen Verwahrſam) gehalten[1]. Zeus nähert ſich ihr, um ſie zu verleiten, ſie aus ihrer Abgeſchiedenheit und Jungfräulichkeit herauszulocken, ſie zum gebärenden Princip eines neuen Proceſſes zu machen. Denn die aus ihrer Abgeſchiedenheit heraustretende wird die Mutter des Gottes, der, wie wir in der Folge ſehen werden, der erſte Anfang und Princip des Proceſſes iſt.

Indem wir den Anfang des mythologiſchen Proceſſes an dieſes erſte aller Ereigniſſe knüpfen, an dieſe urſprüngliche Kataſtrophe des menſchlichen Bewußtſeyns, erklären wir zugleich den mythologiſchen Proceß als ein allgemeines Schickſal, und dem eben darum das ganze Menſchengeſchlecht unterworfen war. Die Mythologie iſt nicht aus zufälligen, empiriſchen Vorausſetzungen, z. B. Erfindungen einzelner Dichter oder kosmogoniſcher Philoſophen, die man ſich in die Urzeit zu verſetzen erlaubt, nicht aus bloß zufälligen Verwirrungen oder Mißverſtändniſſen erwachſen; ſie verliert ſich durch ihre letzte Wurzel in jene Urthatſache, oder vielmehr in jene unvordenkliche That, ohne welche es überhaupt keine Geſchichte geben würde. Denn die Geſchichte, als eine neue Welt der Bewegung, könnte gar nicht geſetzt ſeyn, wenn nicht der Menſch jene Grundlage der Schöpfung, durch die alles zur Ruhe und zu einem ewigen Beſtand gelangen ſollte, aufs neue bewegt und erſchüttert hätte. Ohne einen Ausgang aus dem urſprünglichen Paradies gäbe es keine Geſchichte, darum iſt jener erſte Schritt des Menſchen das wahre Urereigniß, das Ereigniß, das erſt eine Folge von andern, d. h. die Geſchichte, möglich machte.

---

[1] Frage: Ob die Anſicht in der Erzählung des Heſiodos von der Pandora, wornach alles Uebel, in einem Verſchluß gehalten, losbricht, ſowie das Weib den Deckel gehoben hat, und nur die Elpis zurückbleibt „ἐν ἀῤῥήκτοισι δόμοισιν“ (Ἔ. κ. Ἡ. v. 85), von der es heißt:

Ἔνδον ἔμιμνε πίθου ὑπὸ χείλεσιν, οὐδὲ θύραζε
Ἐξέπτη — —

auch hieher gehört? Dieſes Faß war kein Geſchenk der Götter; es befand ſich in der Menſchen unzerſtörbaren Behauſung verſchloſſen. Vergl. Buttmanns Mythologus, 1, S. 59.

Nachdem wir nun jenen erſten Uebergang erklärt haben, wenden wir uns zu dem Proceß ſelbſt und deſſen verſchiedenen, aber nothwendigen Momenten oder Epochen, die ſich nämlich erkennen laſſen aus der Natur der Potenzen, welche hier zu ſucceſſiven werden, nachweiſen aber in den wirklichen, nacheinander in der Geſchichte hervortretenden Mythologien, von denen auf dieſe Weiſe auch thatſächlich ſich zeigen läßt, daß ſie nur als Momente Eines — fortſchreitenden — Proceſſes ſich verhalten.

Alſo: Erſte Epoche A. Der angenommene Proceß kann nicht anders anfangen als mit der ausſchließlichen Herrſchaft des B, des ſchrankenlos Seyenden, das ſich im Bewußtſeyn wieder erhoben hat und in deſſen Gewalt ſich eben darum das Bewußtſeyn befindet. Es iſt nicht eine bloße Vorſtellung dieſes Princips, es iſt dieſes Princip ſelbſt, wovon das Bewußtſeyn beherrſcht wird, das Bewußtſeyn iſt in die Gewalt des Princips ſelbſt gefallen, jenes Princips, von dem wir ſagten, daß es das Prius, aber eben darum das Ueberwundene, zu Grunde Liegende der wirklichen Natur iſt.

Das Princip ſelbſt, aus ſeiner Ruhe, aus ſeinem Nichtſeyn, aus den Schranken, in die es im menſchlichen Bewußtſeyn gefaßt war, wieder geſetzt, hat ſich nun des Bewußtſeyns bemächtigt. Das Weſen des Menſchen ſelbſt iſt hiemit in den Anfang aller Natur, ja in die Zeit vor aller Natur zurückgeſetzt. Denn jenes Princip für ſich ſelbſt oder in ſeiner Schrankenloſigkeit iſt eigentlich das Naturwidrige, der Gegenſatz aller Natur, das gleichſam nichts von Natur wiſſen Wollende; — gerade darum, weil es in ſeiner Ueberwundenheit Grund der Natur, iſt es in ſeiner unbeſchränkten Allmacht, in ſeinem ausſchließlichen Seyn das Aufhebende aller Natur, es iſt, wie wir ſagten, jenes Vordere, Vorausgehende, jenes Angeſicht Gottes, das kein Menſch ſehen kann und leben, das alles Concrete wie mit Feuer zerſtören würde. Wie es im urſprünglichen Bewußtſeyn war, iſt es rein geiſtig und zugleich das bleibende Princip, der Anziehungspunkt aller andern Potenzen, über die es eine gleichſam magiſche Gewalt ausübt, magiſch, weil es ſich dabei als ein ruhender Wille (reine Potenz) verhält; tritt es nun aus ſeinem An-ſich hervor, ſo ſtößt es dieſe höheren Potenzen vielmehr zurück und ſchließt ſie aus, ſtatt ſie anzuziehen. Dennoch will es ſich noch in ſeiner Centralität behaupten, die es doch nur hatte, ſofern es in ſeinem An-ſich war. Indem es aus ſeinem An-ſich, aus ſeiner Latenz hervortritt, hat es ſeine centrale Natur verloren, und es muß, ausgeſtoßen vom Centro, nun vielmehr gegen die nächſt höhere Potenz peripheriſch oder materiell (zur Materie, zum *ὑποκείμενον*) werden. Das will es aber nicht, es will ſich als geiſtiges behaupten, nicht als entgeiſtetes bekennen, was geſchähe, wenn es gegen die höhere Potenz leidend (paſſiv) würde, oder gegen dieſe ſich materialiſirte. Hierdurch entſteht alſo ein Kampf zwiſchen dem ſich noch als central, als übermateriell behaupten wollenden Princip und der höheren, es vom Centro ausſtoßenden und zur Materie herabſetzenden Nothwendigkeit. Dieſer Kampf iſt im Bewußtſeyn ganz derſelbe Moment, den wir uns im urſprünglichen Werden der Natur, oder eigentlich vor aller Natur als erſte Grundlegung zur Natur denken müſſen, wo nämlich jenes ausſchließliche, alles verzehrende Princip, vermöge deſſen keine

Natur ſeyn würde, wo dieſes im Kampf gegen die es ſich unterordnen wollende höhere Potenz zuerſt zerriſſen und in einzelne Elemente gleichſam zerſprengt wird. In jedem dieſer Elemente lebt aber der Geiſt des Urprincips fort, jedes dieſer Elemente will Centrum ſeyn, ſich als Centrum behaupten, während es durch jene höhere Nothwendigkeit als peripheriſch geſetzt wird. Dieſes Ringen zwiſchen Geiſtigkeit und Ungeiſtigkeit, dieſes Widerſtreben gegen die erſte Materialiſirung, in welchem jedes Element noch die Tendenz zur Centralität, d. h. zur Geiſtigkeit behält, dieſer Kampf, der noch nicht ſelbſt *wirkliche* Natur ſetzt, aber durch den der erſte Uebergang zur künftigen Natur gemacht wird, iſt der Moment der erſten Entſtehung des *aſtralen* Syſtems (die Erde nur das überwältigte B, die höheren Sterne noch lauteres B). In dieſem Ringen zwiſchen urſprünglicher Geiſtigkeit und der ihm angemutheten Materialität wird das Urprincip der Natur zum Weltſyſtem ausgewirkt. Der dieſem Moment der Entſtehungsgeſchichte der Natur *entſprechende* Moment des *mythologiſchen* Bewußtſeyns iſt jene aſtrale Religion, welche allgemein und ohne Widerſpruch als die erſte und älteſte des Menſc[illegible]ſchlechts anerkannt iſt, und welche ich auch *Zabismus* nenne, von zaba, das Heer und insbeſondere das himmliſche Heer. Man irrte ſich, und im Grunde ſchon dieſer Ausdruck: das himmliſche Heer, das ſich in der Folge mit dem Begriff eines den Thron des höchſten, des himmliſchen Königs umſtrahlenden Geiſterreichs identificirt — ſchon die wahre Bedeutung dieſes Ausdrucks zeigt, daß man ſich irrte, wenn man annahm, jene älteſte Verehrung habe den Weltkörpern als ſolchen, nämlich dem Körperlichen in den Sternen, gegolten. Das Körperliche an den Sternen iſt nicht das Aſtrale, ſondern in Bezug auf dieſes etwas Zufälliges, das Aſtrale iſt älter als jede concrete, körperliche Form, in der die Geſtirne ihren Theilen nach erſcheinen können. In der Erde ſtoße ich, ſoweit ich grabe, auf Körper; aber dieſe alle ſind nicht das *Geſtirn*, dieſes iſt überkörperlich. Jene erſte Verehrung bezog ſich nur auf das Aſtrale, auf das Geiſtige, auf das eigentliche Geſtirn in ihnen, auf den ihnen allen einwohnenden Grund der ſideriſchen Bewegung, ſie galt alſo auch ebenſowenig den ſinnlich empfindbaren, wohlthätigen Wirkungen, z. B. der Sonne, wie man jene Religion gewöhnlich, angeblich pſychologiſch, im Grunde aber ganz äußerlich, erklären wollte. Zu jenem Grund der himmliſchen Bewegung, zu jenem rein Aſtralen in den himmliſchen Erſcheinungen konnte nun aber die älteſte Menſchheit weder durch unmittelbare ſinnliche Empfindung noch durch den Gedanken erhoben werden; jene Religion läßt ſich daher nicht erklären, wenn man nicht annimmt, daß die älteſte Menſchheit, deren Verehrung eigentlich dem im Ganzen lebenden Geiſt, dem in den ſcheinbar widerſtreitenden Bewegungen des Himmels unzerreißbaren Einen galt, — daß dieſe Menſchheit durch eine innere und nothwendige Bewegung ihres Bewußtſeyns ſelbſt in das Weſen der aſtralen Bewegung ſelbſt verſetzt und gleichſam eingetaucht wurde, daß ſie jenem ſideriſchen Princip ſelbſt anheimfiel. Damit ſtimmt denn auch das Leben und, daß ich ſo ſage, das Benehmen der älteſten Menſchheit überein, denn von Völkern iſt hier noch nicht die Rede, noch iſt die Menſchheit nicht in Völker zertrennt. Alles aber, was wir von dieſem vorgeſchichtlichen Leben noch durch den dichten Nebel der Vorzeit zu erkennen vermögen, überzeugt uns, daß das Leben dieſer Menſchheit nicht an feſte Wohnſitze gebunden, ſondern ein, den Sternen gleich, herumſchweifendes, unſtetes, mit Einem Wort nomadiſches war. Dieſelbe Nothwendigkeit, welche ihren Geiſt auf das Sideriſche richtete, und die inſofern das Geſetz ihres Bewußtſeyns war, war zugleich das Geſetz ihres Lebens, und hinwiederum kann man ſagen: in den Sternen, jenen Nomaden des Himmels, in deren gleichförmigem, nur geringen Abwechslungen unterworfenem Zug durch des Aethers Wüſte (um mit Pindar zu reden) ſah jene Menſchheit nur das höchſte Vorbild ihres eignen Lebens. An die Stelle des wahren Gottes trat dem Bewußtſeyn jener König des Himmels, in dem es nur noch Eine Seite des wahren Gottes, und auch dieſe nicht in ihrem An-ſich, in ihrer Wahrheit hatte, den es aber nur um ſo mehr feſthielt, damit ihm der Gott nicht ganz verloren gehe. Man kann allerdings in gewiſſem Sinne ſagen: die älteſte Religion der Menſchheit war Monotheismus (inwiefern wenigſtens nicht Polytheismus, ſie galt nur Einem

Princip), nur muß man darunter nicht Monotheismus im wahren Sinn, — Monotheismus, inwiefern er zugleich den Begriff oder das Bewußtſeyn des wahren Gottes einſchließt, verſtehen. Dieſer Gott war der einſeitig Eine, eben darum in der Folge der Zerſtörung unterworfene; jener Monotheismus kann nur relativ ſo genannt werden, nämlich nur im Gegenſatz mit dem ſpäteren, aus ſeiner Zerſtörung hervorgehenden Polytheismus. Aber eben dieſer Eine Gott war es auch, der die vorgeſchichtliche Menſchheit noch zuſammen und ungetrennt erhielt. Er war noch der der Menſchheit gemeinſchaftliche Gott, bis die Zeit der Kriſis und der Zertrennung der Menſchheit in Völker gekommen war.

Alſo — um jetzt zu unſerer Ueberſicht zurückzukehren —: Erſte Epoche A. Ausſchließliche — zwar übrigens in dieſer Ausſchließung ſchon beſtrittene, aber noch nicht überwundene — Herrſchaft des blinden, außer ſich ſeyenden Princips der Natur (wo das B, obwohl ſchon im Widerſpruch gegen die höhere Potenz, ſich noch behauptet).

Nun zweite Epoche B. Wirkliche Unterordnung dieſes Princips unter die nächſt höhere Potenz, wo es ſich nämlich dieſer zwar nur erſt zugänglich (obnoxium), aber doch überwindlich macht. Ich bitte Sie, dieß wohl zu unterſcheiden: „nur erſt überwindlich", womit alſo noch keine wirkliche Ueberwindung geſetzt iſt. Vor dieſer Unterordnung erſchien jenes ſideriſche Princip dem Bewußtſeyn, das nun ſchon in einem Kreis nothwendiger und unwillkürlicher Vorſtellungen befangen war, als männlich, als Uranos, als Herr des Himmels. Indem es ſich aber zum Paſſiven neigt, indem es der höheren Potenz ſich zugänglich macht, ſich ihr wenigſtens als Materie einer möglichen Ueberwindung — Verinnerlichung — hingibt, geht eben dieſes Princip in ein weibliches über, nicht durch einen künſtlichen, ſondern durch einen ganz natürlichen Uebergang der Vorſtellung. Dieß iſt alſo der Moment, wo der König des Himmels zur Himmelskönigin — zur Urania wird. In der Idee der Urania alſo iſt der Uebergang, die erſte Grundlegung zur Mythologie; denn der Zabismus für ſich iſt noch unmythologiſch. Mythologie entſteht nur durch ſucceſſiven Polytheismus, und um dieſen iſt es vorzüglich bei der Erklärung zu thun. Nun iſt zwar jener König des Himmels ſchon das erſte Glied der künftigen Götter-Succeſſion, aber er iſt noch nicht als ſolches geſetzt. Ein Glied für ſich bildet noch keine Succeſſion. In der Folge, die ich durch $A + B + C$ ausdrücke, iſt A das erſte Glied, aber es iſt als ſolches erſt geſetzt, wenn B hinzukommt. Daſſelbe gilt alſo vom Zabismus, der für ſich noch eine ungeſchichtliche Religion und eben darum auch die Religion der ſelbſt noch ungeſchichtlichen (vorgeſchichtlichen) Menſchheit iſt. Aber durch die Urania wird zuerſt der Uebergang zu einer wirklichen Succeſſion vermittelt, d. h. es wird vermittelt, daß dem erſten Gott ein zweiter folgt, den wir gleich werden näher kennen lernen. Wir finden daher dieſen Uebergang gerade im Bewußtſeyn der früheſten, d. h. der zu allererſt in der Geſchichte erſcheinenden Völker, in denen zugleich der alte, noch geiſtige Zabismus ſchon zu einer Verehrung der materiellen Sterne ſich hinneigt, alſo ſich zu materialiſiren anfängt. In den Perſern iſt noch die Erinnerung an die älteſte Religion erhalten, inwiefern ſie, wie Herodotos ſagt, den geſammten Himmelsumſchwung, d. h. den in demſelben waltenden Geiſt, als den höchſten Gott verehren, außerdem aber der Sonne, dem Mond und bereits auch den Elementen (die das materialiſirte Aſtrale ſind) Verehrung erzeigen — „dazu aber haben ſie, ſagt Herodotos, auch der Urania opfern gelernt". Dieß war alſo etwas zu ihrer älteſten Religion Hinzugekommenes, Herodotos beſtätigt auf dieſe Art die der Urania gegebene Stelle, ſie bezeichnet das erſte Hervortreten aus dem Zabismus. Außer den Perſern ſind es vorzüglich die Aſſyrier oder Babylonier (angenommenermaßen das älteſte geſchichtliche Volk), dann die Arabier (wie ſie Herodotos nennt, d. h. die ſchon vom nomadiſchen Leben zu feſten Wohnſitzen übergegangenen Einwohner des glücklichen Arabiens), welche die Urania verehren. Von den Babyloniern iſt ſie unter dem Namen der Mylitta verehrt.

Mit dem Erſcheinen der Urania, welche alſo, wie geſagt, der gleichſam weich, nachgiebig, weiblich gewordene erſte Gott iſt, mit dem Erſcheinen dieſer erſten weiblichen Gottheit hat nun ſchon die zweite Potenz Platz und Raum im Bewußtſeyn gewonnen; ja das weiblich Werden des erſten Gottes iſt eben Zeichen der Ankunft des zweiten.

Gleichzeitig mit der Urania iſt daher das Erſcheinen des andern Gottes, der unſerem A^2 entſpricht. Seine *Ankunft* läßt ſich ſchon bei den Babyloniern nachweiſen in einem allgemeinen Gebrauch von höchſt räthſelhafter und kaum begreiflicher Natur, den vorzüglich Herodotos erwähnt. Auch ſonſt nämlich wird in dieſem hohen Alterthum, wie namentlich im Alten Teſtament der Uebergang des Bewußtſeyns von dem Einen Gott, dem es zuvor ausſchließlich verbunden war, zu einem *neuen oder andern* Gott als Ehebruch vorgeſtellt (jedes ausſchließliche Verhältniß wird als Ehe gedacht). In Babylon aber mußte, vermöge eines allgemeinen Landesgeſetzes, jede Frau, um ſich der Mylitta zu weihen, d. h. um ihre Devotion für die Urania und ſo gegen den mit ihr geſetzten zweiten Gott zu bezeugen, einen ſolennen, öffentlichen Ehebruch im Tempel der Mylitta begehen. Unter den Arabiern iſt der zweite, der relativ höhere und gegen die materialiſirte Urania geiſtige Gott ſchon bereits näher beſtimmt als *Sohn* der Urania. Herodotos nennt dieſen Gott ſchon *hier Dionyſos*. Auch ich werde mich für den Gott dieſes Namens bedienen, jedoch als eines bloß allgemeinen, ohne damit ſchon den griechiſchen Dionyſos zu meinen, obgleich es allerdings nur dieſe *allgemeine* (und darum allen Völkern *gemeinſchaftliche*) Potenz iſt, die zuletzt auch in dem griechiſchen Dionyſos hervortritt. Dionyſos iſt der griechiſche Name des Gottes, der unter dem, den Römern vorzüglich bekannten Namen Bacchus manchen allein bekannt iſt. Man muß ſich aber wohl hüten, die gewöhnlichen Vorſtellungen, die mit dieſem lateiniſchen Namen durch allerhand Mißbrauch verbunden ſind, hier einzumiſchen. Dionyſos iſt uns vorerſt eben nichts anderes als der Gott, der unſerer zweiten Potenz entſpricht, und deſſen einzige Beſtimmung iſt, jenes erſte, wilde, den Menſchen außer ſich ſetzende, ſich ſelbſt entfremdende Princip zu überwinden, das Bewußtſeyn wieder aus der Gewalt dieſes Princips zu ſetzen. Inſofern iſt er der *befreiende* Gott, wie ich ihn auch in der Folge nennen werde. Dieſer Gott kann indeß ſein Werk im Bewußtſeyn nur *ſucceſſiv* vollbringen. Darum iſt ſein Verhältniß zu jenem — nicht auf einmal und mit Einem Schlag, ſondern nur ſucceſſiv überwindlichen Princip, ſein Verhältniß zu dieſem iſt in jedem der aufeinander folgenden Momente ein anderes und verſchiedenes. Man kann ſich hieraus die oft ganz verſchiedenen Vorſtellungen deſſelben Gottes — die ſogenannten Widerſprüche der Mythologie — erklären. Es iſt immer nur derſelbe Gott, aber ſeine Erſcheinungsweiſe in verſchiedenen Momenten iſt eine andere. Der Gott, der unſerem A^2 entſpricht, iſt ein anderer in jenem Moment, wo er eben nur erſt in die Wirklichkeit geboren iſt, ohne noch zu wirken, wo er nur eben erſt da iſt, ein anderer iſt er im folgenden Moment, wo er eben erſt anfängt zu wirken, wieder ein anderer in einem noch ſpäteren, wo ſeine Wirkung gethan iſt, wo er den Gegenſatz ſchon vollkommen beſiegt hat. Die Zeit der Urania iſt die Zeit des noch friedlichen, wirkungsloſen Zuſammenbeſtehens der zwei Gottheiten, wie es ſich namentlich unter den Arabiern durch das beſtimmte Zeugniß des Herodotos nachweiſen läßt. Aber die Beſtimmung des befreienden Gottes iſt, das entgegenſtehende Princip wirklich zu überwinden, d. h. es in ſein An-ſich zurückzuführen und es ſo wieder zum Grund eines wahrhaft menſchlichen Bewußtſeyns zu machen. Daher iſt Dionyſos vorzugsweiſe der Gott des wahrhaft menſchlichen Lebens im Gegenſatz mit dem wilden, herumſchweifenden Leben der früheſten Zeit; ſelbſt ſein Name nach der wahrſcheinlichſten Etymologie möchte nichts anderes bedeuten als den Herrn des Menſchen, d. h. des wahrhaft menſchlichen Lebens. Indeß hängt das menſchliche Bewußtſeyn noch immer an jenem erſten Princip, ja es muß an ihm feſthalten, weil es doch zuletzt das Gott ſetzende iſt, und weil dem Bewußtſeyn an ihm der Gott eigentlich haftet. Auch iſt es keineswegs aufgefordert, dieſes Princip abſolut — ſchlechthin —, ſondern nur es als reales, als außer ſich ſeyendes aufzugeben. Aber es fürchtet, daß ihm mit der Realität dieſes Princips auch der Gott ſelbſt verloren gehe, und ſucht darum dieſe Realität gegen den höheren Gott zu behaupten. Auf dieſe Art entſteht alſo eine neue und

dritte Epoche C. Epoche des Kampfs zwiſchen dem nun ſchon im Allgemeinen gebeugten und überwindlich gewordenen blinden Princip und zwiſchen der es in ſein An-ſich zurückbringenden Potenz. Da aber dieſer Kampf, welcher Inhalt der dritten Epoche iſt, da dieſer ſelbſt wieder nur durch Momente fortſchreiten kann, ſo ergeben ſich wieder neue Unterabtheilungen.

Die einzelnen, in dieſer dritten Periode des mythologiſchen Proceſſes wieder unterſcheidbaren Momente ſind alſo folgende:

Erſtes Moment, wo das Bewußtſeyn ſich der Wirkung des befreienden Gottes ſchlechthin widerſetzt, wo eben darum das im vorhergehenden Moment nachgiebig gewordene Princip ſich neuerdings — nämlich gegen den nun wirkenden höheren Gott — wieder aufrichtet. Es war nur nachgiebig oder weiblich geworden gegen den noch nicht wirkenden. In jeder neuen Aufrichtung aber erſcheint dieſes Princip wieder als männlich.

Dieſer Moment des Bewußtſeyns iſt alſo bezeichnet durch den noch immer auf ſeiner Einzigkeit beſtehenden, ſtarren, unbeweglichen, jede Anwandlung der höheren Potenz abweiſenden und im Gegentheil nur noch ſtarrer ſich verſchließenden Gott. Dieſer ſtrenge, noch immer der Freiheit unholde Gott iſt der Gott der zunächſt in der Geſchichte und im mythologiſchen Proceß hervortretenden Völker, der Phönikier, der Tyrer, der Karthager, ſowie der kananäiſchen Völkerſchaften, bei den Phönikiern Baal (= Herr), urſprünglich Name des Uranos, des Himmelskönigs —, aber der Gott des gegenwärtigen Moments iſt auch nur dieſer König in einer zweiten Geſtalt, wo er den andern Gott zwar noch nicht anerkennt, ihm keine Einwirkung verſtattet, aber ihn doch ſchon neben ſich hat. Bei den Kananäern heißt er ebenſo Moloch, König. In der griechiſchen Mythologie, wo er bloße Vergangenheit iſt, kommt er als Kronos vor. Dieſer Gott alſo will dem höheren, befreienden noch durchaus keine wirkliche Statt geben. Letzterer nun aber — der befreiende — erſcheint, wie Sie aus früheren allgemeinen Erklärungen ſchon wiſſen können, nur in dem Verhältniß als Gott, er iſt Herr nur in dem Maß, in welchem er das ihm entgegenſtehende Princip wirklich überwunden hat; denn nur in dem überwundenen verwirklicht er ſich als Gott. Solang' ſich ihm alſo der erſte, den wir jetzt auch den realen Gott nennen können, abſolut verſchließt, ſo lange kann er auch nicht als Gott, ſondern nur als ein unbegreifliches Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſchen erſcheinen. Er erſcheint als der Gott in der Verborgenheit, in der Negation, der Erniedrigung, der ſich die Gottheit erſt zu erwerben hat. Als ein ſolches Mittelweſen finden wir ihn wirklich in der Mythologie der Phönikier, nämlich unter der Geſtalt des phönikiſchen Herakles, in der phönikiſchen Sprache ſelbſt Melkarth. Von hieher — nämlich entweder von einer materiellen Ueberlieferung der phönikiſchen Herakles-Idee, oder, höher genommen, von dieſem Moment des Bewußtſeyns — ſchreibt ſich ſelbſt die griechiſche Herakles-Vorſtellung her. Herakles iſt gleichſam ein Vorläufer, er iſt eine frühere Erſcheinung des Dionyſos. Der phönikiſche Herakles iſt der außer ſeiner Gottheit geſetzte Sohn, Kronos iſt der falſche Gott, der an die Stelle des wahren Vaters getreten iſt und dieſen jetzt ganz vom Bewußtſeyn ausſchließt. Kronos iſt das vom Menſchen wieder erregte ausſchließliche Princip, das als Kronos den Sohn zwar nicht mehr vom Seyn (denn dieß war ihm ſchon durch den vorhergegangenen Moment geworden), aber von der Wirkung ausſchließt, ihm das Reich, d. h. die Gottheit, vorenthält, zu dem ſich alſo der Sohn nicht ſowohl im Verhältniß des Sohns als eines Knechtes befindet, gerade wie der Meſſias des Alten Teſtaments nicht als der Sohn, ſondern nur als der leidende und duldende Knecht Gottes erſcheint. Herakles iſt in dieſem Verhältniß der mühſelige, mit Arbeit und Schmerzen beladene, übrigens unabläſſig ringende und beſonders der Menſchheit wohlwollende. So erſcheint er in der phönikiſchen Mythologie, welche außer dem Hauptgott, dem herrſchenden Baal, kein höheres Weſen kannte als den Melkarth. In der griechiſchen Mythologie iſt die Idee weiter ausgeführt, denn da iſt Herakles der am Ende ſich wirklich zum Gott verklärende, nachdem er die ihm auferlegte Sterblichkeit in ſich überwunden hat.

Wie nun früher der ſtarren Ausſchließlichkeit des Himmelskönigs ein Moment folgte, wo dieſer ſie aufgab, wo er gleichſam ſchmolz und weiblich wurde: ſo geſchieht auch hier der Uebergang von der ſtrengen

Herrſchaft des verſchloſſenen Kronos im Bewußtſeyn durch ein ſolches abermaliges weiblich Werden des inzwiſchen zur Geſtalt des Kronos fortbeſtimmten Princips. Auch Kronos wird wie Uranos weiblich.

Damit iſt aber ein neues, zweites Moment unſerer dritten Periode C geſetzt, das eben darum in das Bewußtſeyn neuerer Völker fällt und z. B. in der Mythologie der phönikiſchen Völker noch nicht vorkommt. Dieſe weibliche Geſtalt, in welche dem Bewußtſeyn ebenſo wie früher Uranos nun auch Kronos übergeht, iſt durch die Kybele bezeichnet, welche zuerſt unter dem phrygiſchen oder phrygo-thrakiſchen Volksſtamm hervortrat, von dieſem aber dann ſpäter auch in griechiſche Länder und bis nach Rom verpflanzt wurde, wo ſie indeß immer eine religio peregrina blieb. Man unterſcheidet bei Griechen und Römern ſehr wohl, was urſprüngliches Erzeugniß ihrer eignen mythologiſchen Entwicklung iſt, und was ihnen von außen gekommen. Eben darum kann man die mit ihrem ganzen Seyn verwachſenen mythologiſchen Ideen ihnen nicht auch von außen, etwa von den Aegyptern, zuführen laſſen.

Wie ſich alſo in einem früheren Moment Urania : Uranos, ſo verhält ſich jetzt Kybele : Kronos. Wie in der Erſcheinung der Urania der erſte Grund zur Mythologie gelegt wurde, ſo durch die Erſcheinung der Kybele der zweite.

Durch Urania wurde der mythologiſche Proceß in ſeiner Succeſſion erſt möglich, mit der Kybele wird er wirklich. Jene war Uebergang zum möglichen, dieſe iſt Uebergang zum wirklichen Proceß, welcher nun das dritte Moment unſerer dritten Periode (C) iſt. Hier entſteht die Mythologie erſt vollſtändig; in dieſen Punkt des Fortſchreitens fallen nun die drei Mythologien: a) die ägyptiſche, b) die indiſche, c) die griechiſche. — Um nun zu zeigen, wie auch dieſe wieder untereinander als Momente ſich verhalten, muß ich hier einige allgemeine Bemerkungen einſchalten.

Schon aus der bisherigen Ueberſicht konnten Sie abnehmen, daß das Princip, nach welchem die Mythologie fortſchreitet, das Princip eines ſucceſſiven Hervortretens der im Urbewußtſeyn vereinigt geweſenen

Potenzen iſt, die nur ſucceſſiv ſich wieder vereinigen. Erſt war es nur Eine Potenz, von der das Bewußtſeyn ausſchließlich beherrſcht wurde, Uranos. Dieſe erſte, anfänglich ausſchließliche, keine andere neben ſich zulaſſende Potenz gab in der Folge einer zweiten Potenz Statt, beſtimmt, jene erſte zu überwinden. Dieſes Stattgeben iſt der erſte Sieg über das ausſchließliche B, die erſte Herabſetzung deſſelben zum Grunde, die erſte Grundlegung alſo, καταβολή, wie ich es nennen will. Die ausſchließliche Herrſchaft des Einen Princips war in der Urreligion, in dem Zabismus dargeſtellt. Von da an bis zum Moment der zweiten Katabole, wo das erſte Princip Gegenſtand nicht bloß mehr einer möglichen, ſondern einer wirklichen Ueberwindung wird, alſo bis zu Kybele oder bis zu dem Moment, der durch dieſe zweite weibliche Gottheit bezeichnet iſt, hatten wir nur mit zwei Principien zu thun. Von nun aber kommt es zur wirklichen Ueberwindung; in dem Verhältniß aber, als das anfängliche Princip, das die Urſache der ganzen Spannung iſt, in ſein An-ſich zurückgebracht wird, in dem Verhältniß wird es auch wieder zum Seyenden — gleichſam zum Sitz und Thron — jenes Höchſten umgewendet, das eigentlich ſeyn ſoll, der dritten Potenz, welcher eigentlich gebührt zu ſeyn. Von hier an haben wir alſo mit drei, d. h. wir haben mit der Allheit, mit der Totalität der Potenzen zu thun. Ehe wir uns nun auf den ferneren Kampf, auf den der wirklichen Ueberwindung, näher einlaſſen, wollen wir noch das Allgemeine ausſprechen: daß der ganze mythologiſche Proceß ſich nur um die drei Potenzen bewegt. Dieſe ſind das Weſentliche im Proceß, alles andere iſt das mehr oder weniger Zufällige. Sie ſind die eigentlichen Urſachen, die verurſachenden Principien des Proceſſes, und inwiefern ſie dem Bewußtſeyn als Götter erſcheinen, ſo ſind dieſe, wie geſagt, nur ſucceſſiv in das Bewußtſeyn eintretenden Götter die wahrhaft verurſachenden, die weſentlichen Götter. Die Mythologie iſt nichts anderes als das ſucceſſive Kommen dieſer Götter.

In unſerer erſten Periode oder Epoche = A herrſchte nur der Eine ausſchließliche Gott, unſere zweite Periode = B iſt die Zeit des Kommens für den zweiten, ſie iſt die Periode zwar noch nicht des

Wirkens, aber der Geburt des Dionyſos. Unſere dritte Periode = C iſt Periode des Wirkens der zweiten, alſo Uebergang zum Kommen der dritten Potenz. Die dritte Potenz, der Geiſt, kann nur kommen, wenn das Ungeiſtige der erſten völlig zur Exſpiration gebracht iſt. In dieſer Periode = C aber weist der ſtrenge Gott Kronos zuerſt noch jede Einwirkung der zweiten Potenz ab, hier kann alſo die dritte noch nicht kommen, hier gewinnt die zweite nur erſt ſo viel, daß das widerſtrebende Princip ſich zur wirklichen Ueberwindung hergibt. Das Ende dieſer Periode iſt Kybele. Nun beginnt alſo eine vierte Periode = D, die der wirklichen Ueberwindung; dieſe kann nun die Periode des Kommens der dritten Potenz genannt werden.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß die Potenzen auch in dieſem (dem mythologiſchen) Proceß die wahren eigentlich wirkenden Urſachen ſind. Die erſte iſt die hemmende, gegenwirkende, die zweite die eigentlich wirkende, die dritte die antreibende des ganzen Proceſſes. Von den eigentlich wirkenden Potenzen müſſen wir nun aber eine andere Art von Göttern wohl unterſcheiden, die ich die materiellen nennen will, und von denen ich zum voraus bemerke, daß ſie die in dem Proceß nur accidentellen, mit entſtehenden und daher die bloß erzeugten (die θεοὶ γεννητοί) ſind. Damit geht es nämlich ſo zu. In der erſten Periode, wo das ausſchließliche Princip ſeine Centralität zwar noch behaupten will, aber nicht behaupten kann, in dieſem Kampf zwiſchen Materialität und Immaterialität, der der völligen Unterordnung oder Katabole jenes Princips vorausgeht, wird dieſes Princip, wie wir ſagten, dem Bewußtſeyn zerriſſen in mehrere Elemente. Aus dieſer Zerreißung oder dieſem erſten Zerbrechen des Einen entſtehen die ſideriſchen Götter des älteſten Bewußtſeyns. Dieſe Aſtral- oder, wie man gewöhnlich ſagt, Sterngötter ſind nun aber bloß materielle, d. h. bewirkte Götter. Sie ſind die erſten unter den bloß materiellen. In der nächſtfolgenden Periode, wo die Unterordnung des erſten Princips unter die höhere Potenz nun ſchon entſchieden iſt, ſind, wie Sie wiſſen, Urania (die aber nur eine andere Form des Uranos iſt) auf der einen und Dionyſos (der durch Urania zuerſt ins Seyn gekommene

Gott) die zwei allein wirkenden Götter, wie auch Herodotos von den Arabiern ausdrücklich ſagt: ſie halten die Urania und den Dionyſos allein für Gott. Die materiellen Götter, die in dieſer Periode des Bewußtſeyns vorkommen, ſind nur etwa noch die ihm von der erſten Periode her gebliebenen Sterngötter, die aber nun ſchon immer mehr ins Materielle übergehen und ſich dem Bewußtſeyn mit den materiellen Sternen oder ſelbſt den Elementen identificiren.

In der darauf folgenden dritten Periode, der die Mythologie der Phönikier, der Karthager u. ſ. w. angehört, erſcheinen Kronos und Herakles (der nun A^2 oder Dionyſos in noch unerkannter und Knechtsgeſtalt, Dionyſos in der Erniedrigung iſt, wie Kronos nur wieder Uranos in ſchon beſtimmterer Geſtalt iſt), hier alſo erſcheinen Kronos und Herakles allein als wirkende Götter. Kronos iſt der ſelbſt unorganiſche, der unorganiſchen Zeit der Natur entſprechende Gott. Als ſpecielle Gegenſtände einer Art von religiöſer Verehrung ſind hier nur unorganiſche Maſſen. Zu Lebendigen läßt es Kronos nicht kommen. Die Religion iſt vom Himmel — der Region des Allgemeinen — ins Concrete, zur Erde herabgefallen. Selbſt die Griechen, die Hellenen ſcheinen durch dieſe unorganiſche Zeit hindurch gegangen, zwar nicht als Hellenen, denn Hellenen wurden ſie erſt mit der ihnen eigenthümlichen Mythologie, aber eben ehe ſie ſich als Hellenen ausgeſchieden und erklärt hatten. Denn aus dieſer vorhelleniſchen Zeit findet ſich noch die Erinnerung an die *λίθοις ἀργοῖς*, wie Pauſanias ſagt, d. h. rohen, unbehauenen Steinen, erwieſene Verehrung. In dem übrigen Menſchengeſchlecht iſt aus dieſer Zeit nichts übrig geblieben, als der ſogenannte Fetiſchismus, unter dem man eben eine rohen, entweder unorganiſchen oder wenigſtens unlebendigen Körpern, z. B. Steinen, Vögelkrallen, Federn und ähnlichen Gegenſtänden erzeigte ſtupide Verehrung verſteht. Stupid wird nämlich jede Verehrung, wenn der Moment des Bewußtſeyns vergangen iſt, in dem ſie natürlich und nothwendig war und inſofern einen gewiſſen Sinn hatte. Stupid iſt auch die Verehrung, die der Hindu ſeinen Götzen erweiſt. Weit entfernt, den Fetiſchismus als die älteſte Religion zu betrachten, weil ſie die roheſte ſcheint — was heutzutag eine Lieblingsmeinung vieler Schriftſteller iſt — erhellt aus dieſer Bemerkung, daß der Fetiſchismus vielmehr erſt von dieſem Momente ſich herſchreibt.

In dem nächſtfolgenden Moment nun, wo Kybele, der weiblich gewordene Kronos, und Dionyſos, gegen den jene ſtolze Macht des ausſchließlichen Seyns nachgiebig geworden iſt, ſich wieder im Bewußtſeyn allein entgegenſtehen (auch hier übrigens tritt Dionyſos noch immer als ein bloßes Mittelweſen, als ein δαίμων auf, denn wirklicher Gott iſt er erſt, wenn er das Entgegenſtehende wirklich überwunden) — in dieſem Moment alſo, wo, wie früher Urania, ſo jetzt Kybele und Dionyſos allein, als die zwei einzig wirkenden Götter einander gegenüberſtehen, ſind noch keine neuen materiellen Götter geſetzt, denn dieſe werden erſt hervorgehen in dem Verhältniß, als das entgegenſtehende Princip dionyſiſch verwandelt und überwunden wird, wohl aber heißt nun Kybele ſchon die große Mutter der Götter, magna deûm mater, nämlich der zukünftigen materiellen Götter, die auch ſofort erſcheinen, wie der Proceß der wirklichen Ueberwindung anfängt. Hier ſind ſie nämlich nichts anderes als Symptome oder Erſcheinungen des wirklichen ſucceſſiven Zergehens jenes realen Gottes, der, obwohl nicht ohne Widerſtand, aber doch immer mehr in ſein An-ſich zurücktritt, d. h. ſich wieder vergeiſtigt. Die Welt dieſer vielen-Götter iſt eigentlich die durch Dionyſos geſetzte und erzeugte Göttervielheit, in der nun das überwundene und verwandelte ausſchließliche Princip erſcheint, ſie iſt die dionyſiſche Welt. Ich ſage: Göttervielheit, dieſe iſt von Vielgötterei wohl zu unterſcheiden. Die materiellen Götter eines jeden Moments bilden nur eine Göttervielheit, nur ſimultanen Polytheismus; die geiſtigen oder die verurſachenden Götter allein ſind der Inhalt der eigentlichen Vielgötterei, nämlich des ſucceſſiven Polytheismus: des ſucceſſiven, denn z. B. von Anfang, alſo von Uranos an bis zu Kybele iſt der reale Gott im Grunde der Herrſchende, die Herrſchaft des idealen, des vergeiſtigenden Gottes, des Dionyſos, dauert bis zum Ende des Proceſſes, und die in dieſem Ende entſtandene und nun vorhandene Welt oder Vielheit wird ſchließlich beherrſcht von der dritten

Potenz oder dem dritten unter den aufeinander folgenden Göttern. In dieſen drei Potenzen iſt das Ziel, das Eſoteriſche, der eigentliche Verſtand, eben darum auch das wahre Geheimniß der Mythologie enthalten. Dieſer eſoteriſche Verſtand der Mythologie, zu dem ſie ſelbſt erſt, wie wir ſehen werden, in ihrem Ende gelangt, haben *wir* nun eigentlich ſchon zum voraus, weil wir außerhalb der Mythologie auf dem philoſophiſchen Standpunkte ſtehen. *Wir* haben in der Mythologie gleich nur die drei großen Potenzen oder Urſachen geſehen. Allein wir ſind in der wirklichen Entwicklung nur noch bis zu dem Punkt fortgeſchritten, wo die zweite Urſache oder Potenz des erſten ausſchließlichen Princips eben erſt wirklich *Herr* wird. In dem Verhältniß aber, als die zweite Potenz ſich die erſte *wirklich* — durch wirkliche Ueberwindung — unterwirft, wird die erſte zugleich wieder in den Anziehungspunkt, oder, wie wir früher ſagten, in das *Setzende* der dritten umgewendet. Von dieſem Punkt, d. h. alſo von Kybele an, kommt daher auch die dritte Potenz ins Spiel. Wenn nun von hier an der Proceß doch noch verſchiedene Momente durchläuft, und wenn jedem dieſer Momente eine beſondere Mythologie entſpricht, ſo werden dieſe Mythologien nicht mehr durch die Elemente, nämlich durch die Potenzen ſelbſt ſich unterſcheiden können. Von hier an muß jede Mythologie *alle* Potenzen enthalten. Wie können ſich alſo die verſchiedenen noch unterſcheiden, und wodurch kann insbeſondere hier doch noch ein Verhältniß der Succeſſion zwiſchen ihnen gedacht werden? Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß, obgleich in jeder für ſich die Allheit der Potenzen iſt, dennoch dieſe Allheit wieder als eine verſchiedene erſcheine, je nachdem in ihr das eine der beiden entgegengeſetzten Principien oder keines von beiden, ſondern das dritte vorherrſcht. Denn auch in der Periode der *wirklichen* Ueberwindung kann das erſte Princip noch immer ein Gleichgewicht behaupten mit der zweiten Potenz, ja es wird anfänglich noch ein Uebergewicht behaupten. Es kann ein zweiter Moment kommen, wo die erſte gleichſam ganz überwältigt und *nichts* mehr iſt gegen die zweite; es kann ein dritter Moment kommen, wo die dritte Potenz, zwiſchen beide eintretend, auch der erſten ihr Recht wieder angedeihen läßt, ſie in ihr Recht, das An-ſich, der tiefſte Grund und die Wurzel alles religiöſen Bewußtſeyns zu ſeyn, wieder einſetzt. Erſt dieſe letzte Einheit könnte die völlig beruhigte ſeyn, und bei der eben darum der Proceß ſtehen zu bleiben vermöchte.

Es wären alſo in jener letzten Periode = D, wo es die wirkliche Ueberwindung, den letzten Kampf gilt, wo alle Potenzen zuſammentreffen — es wären da noch drei Momente möglich und drei Mythologien, deren jede alle Elemente enthält. Drei in dieſem Sinne vollſtändige Mythologien bieten ſich auch dar: die ägyptiſche, die indiſche und die griechiſche (denn die altitaliſche, latiniſche und ſelbſt die etruskiſche ſind nur analoge Formationen der griechiſchen, wie ſchon daraus erhellt, daß ſie die gleiche Vergangenheit ſich vorausſetzen, die pelasgiſche). Unter jenen drei Mythologien iſt in der That aber die ägyptiſche diejenige, in welcher der heftigſte Kampf gegen das blinde Princip noch beſteht, in welcher eben darum dieſes Princip ſelbſt, obwohl bekämpft, noch zum letztenmal gleichſam ſeine ganze Kraft anſtrengt und aufbietet. Das Princip, um welches ſich in der ägyptiſchen Mythologie alles bewegt, iſt der Typhon. Dieſer hat noch die Natur des alles verzehrenden und gleichſam verſengenden, des dem getheilten Seyn, dem freien, geſchiedenen und darum beſonders dem organiſchen Leben abholden Princips, was hier natürlich nicht umſtändlich bewieſen, wovon ſich aber jeder ſelbſt überzeugen kann, der z. B. nur Plutarch de Iside et Osiride anſehen will. Die ganze ägyptiſche Mythologie iſt nichts anderes als der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Princips. Ihm ſteht, gleichſam als die gute, die beſſere Gottheit, Oſiris entgegen; aber der Sieg iſt im Anfang noch in ſolcher Unentſchiedenheit, daß das Bewußtſeyn, davon verwirrt, dieſen Kampf bald als Zerriſſenwerden des Typhon, bald als Zerreißung des Oſiris empfindet. In der That erſt mit der Erſcheinung der dritten Potenz des Horos, den Plutarch nach ägyptiſchen Zeugniſſen, ganz übereinſtimmend mit unſern Beſtimmungen der dritten Potenz, τὸν ὡρισμένον καὶ τέλειον, den ganz vollendeten nennt, iſt Typhon völlig beſiegt. Eine vierte Geſtalt der ägyptiſchen Mythologie iſt die Iſis, welche nichts anderes als das dem Gott anhängliche, mit ihm vermählte Bewußtſeyn ſelbſt iſt, das, zweifelhaft und angſtvoll zwiſchen Typhon und Oſiris, erſt durch die Geburt des Horos, ihres Sohns, beruhigt wird. Denn das Bewußtſeyn kann den realen Gott als ſolchen nicht aufgeben, es werde ihm denn der geiſtige dafür. Am Ende der ägyptiſchen Mythologie bleiben als die drei großen Potenzen, als die eigentlich verurſachenden Götter derſelben ſtehen: 1) Typhon, der aber, inwiefern er nun der höheren Potenz ganz unterthan, völlig umgewendet durch Oſiris, ſelbſt zum Oſiris wird, — Typhon iſt er nur im Gegenſatz gegen Oſiris, nachdem ſich aber dieſer in ihm verwirklicht, iſt er ſelbſt Oſiris, und als dieſer nur in Oſiris umgewendete Typhon iſt er der unſichtbare, der Herr des unſichtbaren Reichs, der Unterwelt, der in ſein An-ſich zurückgetretene Gott; die zweite große Potenz iſt eben Oſiris ſelbſt, der die Urſache dieſer Umwendung des Typhon, der wirkende, der rein ſeyende Gott iſt; die dritte iſt Horos, welcher der als Geiſt wirkliche Gott iſt, der ſeyn ſollende, um deſſen Geburt es in dem ganzen Proceß zu thun war. Dieſes alſo ſind die verurſachenden, oder wie ich ſie auch nennen kann, die formellen Götter der ägyptiſchen Mythologie, von denen die bloß accidentellen, mitentſtehenden, die materiellen wohl zu unterſcheiden ſind. Dieſe materiellen Götter entſtehen nämlich eben nur durch den Kampf ſelbſt und in demſelben; ſie ſind die gleichſam noch zuckenden Glieder, in welche der Eine Gott, der ſich der Ueberwindung, der Zurückführung in das An-ſich widerſetzt, zerriſſen wird. Dieſe materiellen Götter der ägyptiſchen Mythologie ſind, wie bekannt, Thiergeiſter, Thiergötter, die man nicht anders anzuſehen hat als die früheren Sterngeiſter oder Sterngötter. Dieſe materiellen Götter des ägyptiſchen Bewußtſeyns ſind mit derſelben Nothwendigkeit Thiergeiſter, mit welcher in dem entſprechenden Ende des Naturproceſſes, an dem beſtimmten Punkte in der Reihe der Naturweſen, Thiere hervortreten. Die Thiere, welche kein tiefer denkender Menſch in der Natur ohne ein gewiſſes Grauen betrachten kann, ſind nichts anderes als Erſcheinungen des eben geiſtig zu werden anfangenden blinden Naturgeiſtes[1].

---

[1] Die Thierwelt iſt aber auch wieder diejenige Sphäre der Natur, wo ſie

Wie der in der ganzen unorganiſchen Natur blinde Naturgeiſt in einer beſtimmten Periode, die ſich ja geognoſtiſch erkennen läßt, zum Thiergeiſt wird und nun ein eignes Reich (das Reich der Thiere) gleichſam gründet, ſo iſt der Typhon der ägyptiſchen Mythologie nichts als das bis zur Stufe des Thiergeiſtes erhobene Princip der Natur ſelbſt, und die aus ſeiner Zerſtückelung oder Zergliederung (διαμελισμός, wie es ausdrücklich genannt wird), die aus dieſer Zertheilung deſſelben in einzelne Glieder hervorgehenden materiellen Geſtalten können daher keine anderen als Thiergeſtalten ſeyn.

Ganz der Gegenſatz der ägyptiſchen Mythologie ſcheint nun die indiſche zu ſeyn. Wenn in jener das Bewußtſeyn noch feſthält an dem realen Princip, es nur mit Schmerz, ja mit Thränen immer mehr zergehen und ſich in ein geiſtiges verwandeln ſieht, wenn das ägyptiſche Bewußtſeyn noch immer an jenem Mittelpunkt feſthält, um den ſich doch eigentlich alles bewegt und der feſtgehalten werden muß, damit der Proceß ſelbſt nicht ſeinen Sinn und ſeine theogoniſche Bedeutung verliere, ſo iſt dagegen das indiſche Bewußtſeyn das völlig excentriſche, einem völligen Taumel hingegebene, das gleichſam alle Faſſung verloren hat. Im indiſchen Bewußtſeyn iſt jenes Princip des Anfangs, das der Grund und Halt des ganzen Proceſſes iſt, durch die höhere Potenz völlig überwältigt und zu nichte gemacht. Die jenem Princip des Anfangs im indiſchen Bewußtſeyn entſprechende Potenz iſt Brama, der aber zur Verwunderung aller derjenigen, welche bloß die äußere Geſchichte der Mythologie kennen, und eben darum auch die Erſcheinung derſelben bloß äußerlich zu verknüpfen wiſſen, — auf eine dieſen unbegreifliche Weiſe iſt Brama in Indien ſelbſt völlig verſchollen, höchſtens bild- und tempellos verehrt, er iſt der Gott einer völligen Vergangenheit, nicht in dem Sinn, wie der Typhon der ägyptiſchen Mythologie auch der Gott der Vergangenheit iſt (wie Oſiris der Gegenwart, Horos einer immer näher rückenden Zukunft), nämlich nicht ſo, daß er auch jetzt,

gleichſam ihren Spott treibt mit dem überwältigten B (es inſultirt), wo dieſes neben der Geiſtigkeit und Sinnigkeit, die ihm angethan iſt, erſt in ſeiner eignen Sinnloſigkeit erſcheint. Die höchſte Ironie der Natur im Thierreich.

ins Unſichtbare, Verborgene zurückgetreten, noch immer als der tiefſte Grund des religiöſen Bewußtſeyns bewahrt, mit heiliger Scheu verehrt, durch immerwährende Opfer geehrt und verſöhnt wurde, wie dieß mit Typhon der Fall iſt — Brama genießt im indiſchen Volksglauben keine Art der Verehrung, er iſt aus dem Bewußtſeyn wie verſchwunden, ein bloß geweſener, außer aller Beziehung zur Gegenwart ſtehender Gott. An ſeiner Stelle herrſcht ausſchließlich im Bewußtſeyn der zweite Gott, der Schiwa, der als der Gott der Zerſtörung, nämlich eben der gänzlichen Zerſtörung des Brama, durch eine ganz unbeſchränkte und gleichſam ſchonungsloſe Wirkung eine völlige Auflöſung des religiöſen Bewußtſeyns herbeiführt. Zwar es findet ſich im indiſchen Bewußtſeyn auch die dritte Potenz, die Potenz der Beſonnenheit, die als Geiſt wirkende, in der Geſtalt der dritten indiſchen Gottheit, des Wiſchnu. Aber 1) verbinden ſich dieſe drei Dejotas (Brama, Schiwa, Wiſchnu) dem indiſchen Bewußtſeyn nicht zur Einheit, wie die drei ägyptiſchen Götter zuletzt in einem großen Bewußtſeyn ſich vereinigen; 2) hat Wiſchnu zwar ſeine beſonderen Anhänger und Verehrer, aber ſo wie die Schiwaiten von dem Wiſchnu nichts wiſſen wollen, ſo ſchließen die Anhänger des Wiſchnu dagegen den Schiwa aus; wenn der große Haufen ganz dem blindeſten Schiwaismus hingegeben iſt, ſo ſind die höheren und durch Wiſſenſchaft veredelten Klaſſen ebenſo partielle Anhänger des Wiſchnu, und eben darum, weil dieſer im indiſchen Bewußtſeyn ſelbſt ſeine wahre Vorausſetzung (Brama und Schiwa) verloren hat oder ſie ausſchließt, anſtatt ſie in ſich aufzunehmen, ſo konnte ſich das indiſche Bewußtſeyn auf der Höhe dieſer geiſtigen Potenz nicht behaupten, es lenkt von dort zur bloßen Fabel um, es entſtehen die Legenden von den Incarnationen des Wiſchnu, die eigentlich gar nicht mehr zur Mythologie gehören und mehr oder weniger Erfindungen ſind. Vorzüglich wird er in einer dieſer Incarnationen als Kriſchna verehrt; dieſe ganze Kriſchnalehre iſt nicht mehr ein ächtes und natürliches Erzeugniß der Mythologie oder des mythologiſchen Proceſſes; ſie iſt in der That nur die Ausgeburt einer wüſten und haltungsloſen Imagination. Ich ſpreche hier nicht von dem Buddismus Indiens, den ich theils als etwas dem eigentlichen Indiſchen Fremdes, theils als urſprünglich aus einer Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß, alſo als Erzeugniß einer antimythologiſchen Tendenz, die ſich von den älteſten Zeiten durch die mythologiſchen Erſcheinungen mit hindurchzieht, hier nicht in Betracht ziehen kann, daher ich mich mit der Bemerkung begnüge, daß der Buddismus ſowohl, als der Myſticismus (der als die andere Seite des indiſchen Weſens anzuſehen iſt und als das Mittel, durch das es ſich unwillkürlich vor der drohenden Auflöſung alles religiöſen Bewußtſeyns zu retten ſuchte), daß beide nur dazu dienen, die Verwirrung des unglücklichen indiſchen Bewußtſeyns zu vollenden.

Doch zu der wahren Mitte zurückgeführt erſcheint nun das Bewußtſeyn in der griechiſchen Mythologie, welche den untergehenden Gott nicht ſchlechthin aufgibt, ſondern als geiſtigen zugleich bewahrt, und ſo zur wahren Vollendung gelangt. Auch im indiſchen Bewußtſeyn macht der mythologiſche Proceß ſeine Kriſis, aber nicht eine Kriſis zur Wiederherſtellung, ſondern zur Zerſtörung, daher Schiwa als nur grauſer Zerſtörer erſcheint, nicht als Verſöhner des ſtrengen, unholden Gottes, als Befreier, wie der griechiſche Dionyſos. Die Kriſis endigt hier in Verweſung, deßwegen ſehen wir hier auch kein eigentliches Reſultat des mythologiſchen Proceſſes im Bewußtſeyn zurückbleiben, ſondern, ſowie dieſer beendet iſt, ſind es Vorſtellungen anderer Art, die ſich des indiſchen Bewußtſeyns bemächtigen; es tritt an die Stelle einer wahren, einer natürlich erzeugten Mythologie hier wirklich eine erdichtete, die Fabel von Wiſchnu und ſeinen Verkörperungen, oder es entſteht jenes überſpannte Einheitsbeſtreben, in welchem ſich eben das durch die Mythologie völlig untergegangene und zerſtörte Einheitsbewußtſeyn kund gibt, das dagegen in der griechiſchen Mythologie erhalten worden. In dieſer bewahrt das Bewußtſeyn noch im letzten Momente zugleich die Momente ſeiner Vergangenheit, während im indiſchen Bewußtſeyn das Ganze der Mythologie in eine Art von Decompoſition übergeht, die im Volksbewußtſeyn nur einzelne Momente ohne organiſche Einheit zurückläßt, indeß die höheren Organe des indiſchen Bewußtſeyns die ganze Verzweiflung eines abſoluten Nihilismus ergreift, dem ſie durch ein bis zum Wahnſinn angeſtrengtes Beſtreben, ſich der höheren geiſtigen Einheit, die den Griechen eben durch die Mythologie ſelbſt vermittelt wird, ohne alle Vermittlung zu bemächtigen, ſich zu entziehen ſuchen.

Die innere Zerſtörung drückt ſich auch äußerlich im verzerrten Weſen der indiſchen Götter aus: der Charakter der griechiſchen iſt Schönheit. Wir können ſagen: die griechiſchen Götter entſtehen dem von der Gewalt des realen Princips ſanft und geſetzmäßig ſich entbindenden Bewußtſeyn als eine Art ſeliger Geſichte oder Viſionen, in denen jenes — das reale Princip — zwar auch verſchwindet, aber in ſeinem Verſchwinden und Zergehen noch mitwirkt, um den entſtehenden Geſtalten die Realität, die Beſtimmtheit mitzutheilen, durch welche die griechiſchen Götter Repräſentanten nothwendiger, ewiger, bleibender, nicht bloß vorübergehender Momente (Begriffe) ſind. Die griechiſche Mythologie iſt der ſanfte Tod, die wahre Euthanaſie des realen Princips, das in ſeinem Verſcheiden und Untergehen an ſeiner Statt noch eine ſchöne und bezaubernde Welt von Erſcheinungen zurückläßt. Denn mehr als Erſcheinungen ſind die griechiſchen Götter auch nicht (wie wir denn die materiellen Götter überhaupt nur als eine begleitende, accidentelle Erſcheinung des Proceſſes erklärt haben, das Weſentliche ſind die Potenzen, die Göttervielheit nur eine Hervorbringung). Die griechiſchen Götter ſind nicht Körper, ſie haben nicht Fleiſch und Blut wie die wirklichen Menſchen, ſie ſind, als wären ſie Weſen der *reinen* Imagination, und doch für das Bewußtſeyn von der reellſten Bedeutung, wirkliche Weſen, weil ſie von einem reellen Proceß ſich herſchreiben. Alles Thieriſche iſt verſchwunden; dieſe Götter ſind, obwohl über das Loos der Menſchheit erhabene, doch durchaus menſchenähnliche Weſen; ſie ſtellen in der Geſchichte des mythologiſchen Proceſſes jenen Moment in der Geſchichte der Natur dar, wo das Princip der Natur nach dem grauſen Kampf im Thierreich den ſanften, entzückenden, wahrhaft vergötternden Tod im Menſchen — gleichſam den Verſöhnungstod für die ganze Natur — ſtirbt; denn erſt im Menſchen iſt die ganze Natur verſöhnt.

Unſere Aufgabe iſt es hier nicht in das ganze Syſtem der materiellen Götter der griechiſchen Mythologie einzugehen. Uns iſt es nur um die Bedeutung, um den Sinn und Verſtand der Mythologie zu thun. Dieſer Verſtand der Mythologie iſt aber zugleich ihr Geheimniß, und dieſes Geheimniß ruht in den verurſachenden Göttern. Nun iſt aber nach allem früher Entwickelten leicht einzuſehen, daß in demſelben Augenblick, wo das reale Princip, das die Urſache der Spannung iſt, völlig verſcheidet, daß in dieſem Augenblick die nur durch eben dieſes Princip auseinander- und in Spannung gehaltenen verurſachenden Potenzen dieſe Spannung gegeneinander aufheben, alſo im Bewußtſeyn ſich unmittelbar berühren und in ihre Einheit wiederherſtellen. Die erſte unter den nun wieder rein geiſtigen iſt eben das reale Princip ſelbſt — der reale während des Proceſſes außer ſich ſeyende, nun aber in ſein An-ſich, eben damit zugleich in ſeine Gottheit hergeſtellte Gott.

Der in ſein An-ſich (Geiſtigkeit) zurückgekehrte Gott iſt eben darum auch der unſichtbar gewordene, griechiſche Aides oder in der zuſammengezogenen Form Hades.

Der Aides kann jedoch auf eine doppelte Weiſe betrachtet werden. Einmal im Moment ſeines unſichtbar-Werdens, da er alſo auch bloß den Gott eines beſtimmten Moments repräſentirt und inſofern noch zu den materiellen Göttern gehört. So iſt er in der griechiſchen Mythologie als dritter, d. h. tiefſter unter Zeus und Poſeidon geſtellt. Auch als ſolcher jedoch iſt er der Grund der ganzen materiellen Göttervielheit. Nur indem er in ſeiner Starrheit, in ſeinem Widerſtand gegen die zweite Potenz überwunden wird, alſo nur indem er unſichtbar wird, kann jener ſimultane Polytheismus entſtehen, deſſen Gipfel der griechiſche Zeus iſt. Dieſe Göttervielheit, oder der ganze griechiſche Olympos (Zeus ſelbſt) ruht auf ſeinem latent-, unſichtbar-geworden-Seyn. Er iſt eben der in ihnen unſichtbar gewordene; würde er wieder ſichtbar, verſchwänden ſie. Darum heißt es auch in der Ilias mit Bezug auf die Behauſung dieſes Gottes (ſeine Behauſung iſt nichts anderes als locus, quo nunc est) — von dieſer Behauſung des Aides heißt es, daß vor ihr ſelbſt grauet den Göttern; denn wenn er aus jenem Ort ſich erheben und wieder hervortreten könnte, ſo würde die ganze äußerliche Götterwelt wieder vernichtet, wie in der Natur, wenn das anfängliche, aber jetzt beruhigte, zugedeckte, unſichtbar gewordene Princip — wenn jenes Prins der Natur, jenes Angeſicht, das keine Kreatur ſehen kann, und das jetzt abgewendet iſt, wieder ſich um- und der Natur zuwenden könnte — wie in dieſem Fall die ganze Mannichfaltigkeit der Natur und der voneinander unterſchiedenen Naturweſen wieder Zerſtörung und Verzehrung anheimfallen würde (Entſetzen der ägyptiſchen Götter[1]). Aber der Aides iſt nicht mehr der Gott bloß dieſes beſtimmten Moments, ſondern indem er nun der eben untergehende iſt, ſtellt er ſich dem Bewußtſeyn zugleich dar als der Gott, der in allen Göttern — das An-ſich von allen — iſt, der in Uranos, der in Kronos war, der in Zeus, dem Haupt der jetzigen ganz entfalteten Göttervielheit iſt; das Bewußtſeyn wird ihn mit Einem Wort inne als den allgemeinen Grund der Götter, als den realen Gott überhaupt, und eben damit erſt als reine Potenz, als reine Urſache, nämlich als die dem ganzen Proceß zu Grunde liegende, ihn anfangende Urſache; das Bewußtſeyn gelangt zum allgemeinen Begriff deſſelben, als des Gottes, der durch alle materiellen Götter hindurchgegangen — in ſeinem außer-ſich-Seyn der Stoff für ſie geworden, inſofern ſelbſt kein einzelner, ſondern ein allgemeiner iſt, dem in dieſer Allgemeinheit keiner von den materiellen, ſondern nur einer der formellen, zunächſt der, welcher A^2 iſt, entgegenſtehen kann. Indem er in ſeine Allgemeinheit, ſein An-ſich eingegangen iſt, ſchließt er die andern Potenzen nicht mehr aus, und auch dieſe erſcheinen jetzt als die weſentlichen, als die eigentlich verurſachenden, gegen welche ſich jene äußeren als die bloß accidentell-mitentſtandenen, und demnach überhaupt als die gewordenen verhalten (ſo wie in unſern Gedanken die Dinge der Natur gegen die drei Urſachen). Auf dieſe Art iſt es begreiflich, wie eben in der letzten Auseinanderſetzung, wo die völlig entfaltete Göttervielheit hervorbricht, in der griechiſchen Mythologie, zugleich das Bewußtſeyn jener geiſtigen oder rein verurſachenden Götter entſteht — oder: es iſt begreiflich, wie eben dasjenige Bewußtſeyn, für welches als äußeres Reſultat des früheren, aber überwundenen Zuſtandes die reinſte Göttervielheit ſich erzeugt, wie eben dasjenige Bewußtſeyn, das in den äußeren materiellen oder, wie wir auch ſagen können, partiellen Göttern ſich gleichſam entbunden und befreit hat, wie eben dieſes nach innen zum Bewußtſeyn der geiſtigen Götter ſich umwendet, der Götter, die reine Urſachen ſind.

---

[1] Siehe Philoſophie der Mythologie, S. 368. D. H.

Die materielle Göttervielheit iſt dabei das Exoteriſche, die geiſtigen Götter, die nach aufgehobener Spannung nur noch als Geſtalten Eines Gottes ſind, werden zum Inhalt eines eſoteriſchen Bewußtſeyns.

Die exoteriſche Göttervielheit iſt nur das Aeußere, die eſoteriſchen Götter ſind das Innere, aber eben darum auch das Verborgene — das Geheimniß, das eigentliche Myſterium der Mythologie. Auf dieſe Weiſe erklärt ſich alſo, wie eben mit der vollendetſten Mythologie (der griechiſchen) zugleich jene innere Götterlehre, alſo die Myſterien ſelbſt entſtehen mußten, wie beide, jene äußere, materielle und dieſe innere, geiſtige Götterlehre nothwendig gleichzeitige Erſcheinungen ſind. Es erklärt ſich aber nicht nur die gleichzeitige Entſtehung, ſondern auch die fortwährende Coexiſtenz beider, des exoteriſchen und eſoteriſchen Bewußtſeyns. Keines kann das andere aufheben; das Exoteriſche entſteht immer wieder mit dem Eſoteriſchen, und umgekehrt.

Ich habe nun ſchon erklärt, daß wir in dem gegenwärtigen Zuſammenhang in das Einzelne der materiellen Götterlehre nicht eingehen können; denn es iſt uns nur um die Bedeutung und den Sinn der Mythologie zu thun, dieſer aber findet ſich eben in den Myſterien. Man kann ſagen: die Myſterien enthalten eigentlich die Erklärung, die wahre Philoſophie der Mythologie, ſowie ſie eben darum für eine ſolche — für eine wahre Philoſophie der Mythologie — die höchſte Beſtätigung ſeyn müſſen. Schon aus dieſem Grunde alſo wäre es zu rechtfertigen, wenn ich in dem gegenwärtigen Zuſammenhang mich bei den griechiſchen Myſterien verweilte. Allein es iſt noch ein näherer Grund, der mich hiezu beſtimmen muß. Alles bis jetzt Vorgetragene war nur Vorbereitung zu einer Philoſophie der Offenbarung. Da es aber der Vorſehung gefiel, die Menſchheit erſt dieſen ganzen Weg der bloß natürlich ſich erzeugenden Religion durchlaufen zu laſſen, ehe die wahre Offenbarung erſchien — da die vollkommene Offenbarung überhaupt nur zu einer beſtimmten Zeit, oder, wie es in der Schrift heißt, nachdem die Zeit erfüllt war, der Menſchheit zu Theil werden ſollte, die Offenbarung alſo gleichſam auf das Ende, auf das Höchſte der bloß natürlichen Entwicklung gewartet hat, ſo wird es auch uns unmöglich ſeyn, die wahre Bedeutung der Offenbarung und ihren Unterſchied von der Mythologie ganz zu beſtimmen, ehe wir das Höchſte oder vielmehr Tiefſte der Mythologie — d. h. eben die Myſterienlehre — erkannt und geſehen haben, in welchem Umfang und in welcher Tiefe auch dieſe auf dem Weg des bloß natürlichen Proceſſes das religiöſe Bewußtſeyn wiederherzuſtellen vermochte. Von jeher wurde auch die griechiſche religiöſe Geheimlehre betrachtet als das dem Chriſtenthum Nächſte, als das ſich ihm am meiſten Annähernde im Heidenthum. Unleugbar iſt für jeden, der die griechiſchen Myſterien näher kennen gelernt und ſtudirt hat, daß der gelehrteſte der Apoſtel mehr als einmal bei chriſtlichen Ideen auf Ausdrücke, ja auf Gebräuche der griechiſchen Myſterien anſpielt. Der natürliche Uebergang vom Heidenthum zum Chriſtenthum, d. h. zur vollkommenen Offenbarung, ſind wirklich die griechiſchen Myſterien; es wäre unmöglich, die Offenbarung in ihrem Verhältniß zum Heidenthum, und demnach überhaupt richtig darzuſtellen, ohne vorher den Inhalt der griechiſchen Myſterien erforſcht zu haben.

Neunzehnte Vorleſung.

Als Uebergang zu der Erklärung der griechiſchen Myſterien möge folgende allgemeine Reflexion dienen.

In unſrer Entwicklung der Mythologie überhaupt haben wir zwei große Uebergangsmomente unterſchieden. Jenen, wo das reale Princip ſich der höheren Potenz nur eben erſt überwindlich macht — zur Materie einer möglichen Ueberwindung hingibt. Dann jenen, wo es zur Materie einer wirklichen Ueberwindung wird. Jeder ſolcher Uebergang ward durch eine weibliche Gottheit bezeichnet, der erſte durch Urania, der zweite durch Kybele. Sollte nun aber nicht ein dritter Moment noch unterſchieden werden, wo jenes Princip nicht mehr bloß Gegenſtand der wirklichen Ueberwindung, ſondern ſchon wirklich überwunden iſt, und das Bewußtſeyn dadurch in die Mitte zu ſtehen kommt zwiſchen jener Vergangenheit, von der es ſich im Entſtehen der freien Göttervielheit befreit und entbunden fühlt, und zwiſchen jenen ihm zugleich aufgehenden rein geiſtigen Potenzen? Und wie dort — in beiden früheren Momenten der Katabole — das Bewußtſeyn durch eine weibliche Gottheit repräſentirt wird (denn wenn in dem Proceß überhaupt immer zwei ſind, der Gott jedes Moments und das ihm entſprechende Bewußtſeyn, ſo kann man bemerken, daß jederzeit die einem Gott entſprechende weibliche Gottheit ſich als das Bewußtſeyn des Gottes verhält. Das Letzte iſt leicht einzuſehen, wenn man auf Folgendes reflektirt. Der Gott iſt in jedem Moment nur ein beſtimmter, und ſomit ein ſolcher, dem ein anderer zu folgen beſtimmt iſt. Das Bewußtſeyn aber iſt zwar in jedem Moment auch nur das Bewußtſeyn dieſes beſtimmten Gottes, allein es iſt außerdem ſeiner Natur nach das Gott ſchlechthin Setzende, und geht inſofern über den beſtimmten Moment hinaus. Dieſe Doppelſeitigkeit zeigt ſich nun auch an allen weiblichen Gottheiten. Gäa ſieht weiter als Uranos, ihr Gemahl, Rhea, Gemahlin des Kronos, weiter als dieſer, beide weiblichen Gottheiten ſind der Zukunft geneigt, von der die beiden Götter nichts wiſſen wollen) — wie nun alſo in der erſten Katabole das zur Anerkennung des höheren Gottes gelangte, in der zweiten das dem Gott zur wirklichen Ueberwindung ſich hingebende Bewußtſeyn durch eine weibliche Gottheit repräſentirt werden, ſo dürfen wir ja wohl auch am Ende des Proceſſes jenes zwiſchen der Mythologie und den Myſterien in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn durch eine weibliche Gottheit repräſentirt erwarten. Dieſe weibliche Gottheit iſt *Demeter*, die von der einen Seite noch in die Mythologie hereinfällt und in dieſer ihre Stelle hat, von der andern Seite aber ebenſo ein Hauptgegenſtand der Myſterien oder eigentlich der Mittelpunkt iſt, um den ſich in dieſem das Bewußtſeyn bewegt.

Demeter (dieſelbe Gottheit, welche von den Römern Ceres genannt wurde) iſt ihrem *erſten* Begriff nach nichts anderes als das Bewußtſeyn ſelbſt, das zwiſchen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte iſt, das dem erſten noch immer anhänglich, aber doch zugleich ſchon in der Ueberwindung durch den zweiten begriffen iſt.

Wenn Kybele den Uebergang zu der wirklichen Ueberwindung bezeichnet, ſo iſt Demeter das in der wirklichen Ueberwindung begriffene, aber doch nur erſt *begriffene*, inſofern dem realen Gott *noch immer* anhangende und gleichſam verhaftete Bewußtſeyn.

Unter die Fragen, welche eine Theorie der Mythologie zu beantworten hat, gehört eben auch dieſe: woher die Unterſcheidung männlicher und weiblicher Gottheiten in der Mythologie? Wir können antworten: die weibliche Gottheit iſt entweder immer das Bewußtſeyn des ihm parallelen, ihm gleichſtehenden und gleichzeitigen Gottes, oder das Bewußtſeyn eines höheren, eines eben kommenden. Im erſten Fall erſcheint ſie als Gemahlin, im zweiten als Mutter des Gottes. Auch Demeter werden wir in der Folge noch als die Mutter eines höheren Gottes kennen lernen. Aber ſie kommt zuerſt unter den Göttern der Kroniſchen Zeit vor als *Gemahlin* des Poſeidon; ſchon dadurch iſt ihre dem höheren Gott, nämlich dem Dionyſos, zugewandte Natur angedeutet. Denn dort, wo Dionyſos noch ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt (Kronos weiſt alle Wirkung der höheren Potenz ab) kann das Bewußtſeyn kein unmittelbares Verhältniß zu dem Gott haben. Hier iſt alſo Demeter Gemahl des Poſeidon, des noch bloß materiellen Vorbildes des künftigen geiſtigen Gottes. *In* der Zeit aber, von welcher jetzt die Rede iſt, (unſerer Periode = D) iſt Demeter das *unmittelbar* der Einwirkung des Dionyſos hingegebene, am Ende dieſer Zeit das durch ihn wirklich überwundene Bewußtſeyn; in dieſer Geſtalt bezeichnet ſie die letzte, der vollendeten Entſtehung der Göttervielheit gleichzeitige Katabole.

Nun aber kann das Bewußtſeyn ſich der Vielheit nicht hingeben, ohne dadurch zugleich von dem ausſchließlichen Gott zu ſcheiden, ohne dieſen — zwar nicht *abſolut*, aber doch als den ausſchließlich *ſeyenden* aufzugeben. Aber es iſt dieſem durch einen Zauber verhaftet, der ſich noch von der erſten, unvordenklichen That herſchreibt, und deſſen es ſich bis jetzt ſelbſt nicht bewußt war. Nun aber, immer ohnmächtiger und dem Andrang des höheren Gottes zu widerſtehen unvermögender, wird es ſich *dieſer* Seite ſeines Weſens, nämlich des an dem realen Gott blindlings Feſthaltenden — dieſes *Bandes*, wodurch es dem realen Gott verhaftet iſt, wird es ſich *zuerſt* als eines bloß Zugezogenen und Zufälligen bewußt, das es ſofort von dem *Weſentlichen* in ſich unterſcheidet. Weſentlich iſt ihm, das Gott ſeyende, zufällig, das den realen Gott ſetzende zu ſeyn.

Es wird ſich dieſes Bandes mit dem realen Gott als eines ihm Zufälligen bewußt, heißt: es wird ſich deſſelben als eines von ihm Abzuſondernden bewußt, und ſo ſondert es denn zuletzt dieſes Princip, durch das es dem realen Gott verhaftet iſt, *wirklich* von ſich ab, es für ſich, d. h. es als *beſondere* Perſon ſetzend, und auf dieſe Weiſe ſich von ihm befreiend. Das was in Demeter dem ausſchließlichen Gott verhaftet war, tritt, durch eine Art von Geburt, aus ihr heraus als Perſephone. Hier kommt alſo Perſephone zuerſt in die Mythologie, aber indem das Bewußtſeyn dieſes ihm bis jetzt ſelbſt ungegenſtändlich gebliebene und verborgene Princip inne wird, ſieht es in ihm zugleich den Anlaß des ganzen Proceſſes, dem es bis jetzt unterworfen war; hier, wo der Zauber ſich löst, von dem es gefangen war, wird es auch über den Anfang klar, und ſo wird nun in der Folge auch der erſte Anlaß des ganzen Proceſſes Perſephone genannt. — Demeter aber kann das, was in ihr von der Vergangenheit ſich herſchreibt, nicht von ſich abſondern, ohne es als der Vergangenheit angehörig zu ſehen. Sie ſieht es als der Vergangenheit angehörig, heißt: ſie ſieht es als dem Gott der Vergangenheit angehörig; ſie muß es ihm zum Raub dahingeben. Dieſes alſo iſt der wahre Sinn der Erzählung von dem Raub der Perſephone, die der ins Unſichtbare, ins nicht-Seyn zurückgetretene, davon Aides genannte Gott mit ſich in die Unterwelt, in das Reich der Vergangenheit hinabzieht. Denn natürlich muß dieſer Theil des Bewußtſeyns dem Gott folgen, dem es von Anfang an verfallen war, und wenn dieſer Gott — der einſt ausſchließlich ſeyende — zur Vergangenheit wird, muß in der letzten Kriſis auch das dieſem Gott anhängliche Bewußtſeyn, ſoweit es ihm nämlich anhänglich iſt, zur Vergangenheit werden.

Doch auch jetzt noch iſt dieſe Trennung für das Bewußtſeyn nicht ſchmerzlos, ſondern verletzend; darum wird die Trennung als Raub vorgeſtellt, den Aides verübt, und Demeter iſt die betrübte, die trauernde, ja die zürnende Mutter, die eben darum von der Göttervielheit, die nun an die Stelle des Einen, ausſchließlichen Gottes getreten iſt, nichts wiſſen will — ſo iſt ſie ausdrücklich im Homeriſchen Hymnus dargeſtellt — mit dieſer muß ſie erſt verſöhnt werden. So weit (nämlich bis zum Raub der Perſephone und bis zur Trauer und dem Zorn der Mutter) geht auch die bloß exoteriſche Mythologie; aber nun beginnt die Verſöhnung und Begütigung der trauernden und zürnenden, die nur dadurch geſchehen kann, daß ihr — gleichſam als Erſatz des untergegangenen Gottes und ihres mit demſelben untergegangenen

Bewußtſeyns — der höhere oder vielmehr der höchſte Gott, daß ihr an der Stelle des nicht ſeyn ſollenden der eigentlich ſeyn ſollende zu Theil wird, der aber nun nicht mehr zu jener äußeren Vielheit hinzutreten kann, die geſchloſſen und vollendet iſt, der nur in einem über ſie hinaus gehenden Bewußtſeyn, d. h. in den Myſterien, ſeine Stelle hat. Darum heißen auch die Myſterien, ſelbſt die höchſten und heiligſten, die attiſchen in Eleuſis gefeierten, vorzugsweiſe die Myſterien der Demeter.

Unſere Erklärung der Demeter und der Perſephone iſt allerdings verſchieden von den gewöhnlichen. Wenn man aber auch nur den Umſtand, daß Demeter der eigentliche Grund der Myſterien war, tiefer beachtete, ſo konnte man ſich mit dieſen Erklärungen nicht ſo leicht zufrieden geben. In dieſen Erklärungen iſt nichts richtig, als daß Demeter die Göttin des Ackerbaues iſt. Einige haben daraus ſogar den allgemeinen Begriff einer Göttin der Pflanzenwelt gemacht, was eine völlig grundloſe Erdichtung iſt. Perſephone aber ſey das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden müſſe, damit es keime und Frucht trage. Dieß ſey durch den Raub des Aides (des Gottes der Unterwelt) gemeint, oder wie es ein ſonſt verdienter Erklärer koſtbarer (wahrſcheinlich um die Alltäglichkeit zu verbergen) ausdrückt, daß die Samenkraft mit dem Erdenlicht vereint wirken müſſe, um die Frucht aus dem Samenkorn zu entwickeln. Dieß klingt freilich myſteriöſer, denn was der Erklärer bei dem Erdenlicht ſich gedacht hat — etwa ein inneres und verborgenes Licht der Erde, das Aides ſeyn ſoll — iſt ſchwer zu errathen. Mit ſolchen alltäglichen Wahrheiten, die durch einen koſtbaren Ausdruck nicht aufhören alltäglich zu ſeyn, — wenn ſie keine andere als ſolche enthielten, hätten die Myſterien gewiß kein Jahrzehend, geſchweige an die zwei Jahrtauſende dauern können.

Das Geheimniß der Myſterien zu errathen, hat man von jeher geſtrebt. Franzoſen haben zuerſt aufgeſtellt, die Eleuſiniſchen Myſterien ſeyen nur ein cours d'agriculture geweſen. Selbſt Sylveſtre de Sacy (in den Anmerkungen zu St. Croix) weiß am Ende auch nichts anderes als: „die Myſterien möchten vorzüglich nur Darſtellungen oder

Symbole der hauptſächlichſten Naturwirkungen, der Jahreszeiten u. ſ. w. enthalten haben". Aber ſo wenig der Mythologie, ebenſo wenig oder vielmehr noch weniger kann den Myſterien eine bloß phyſikaliſche Bedeutung zugeſchrieben werden. Die Sache verhält ſich ſo. Allerdings iſt Demeter Stifterin, Einſetzerin des Ackerbaus, und wird vorzüglich als ſolche verehrt, aber mit dieſer Verehrung ſelbſt iſt ein anderer als der bloß phyſikaliſche Sinn verbunden. Mit der Einſetzung des Ackerbaues nämlich ſchwand zugleich jenes unſtete, herumſchweifende, thierähnliche Leben der älteſten Zeit, und an ſeine Stelle trat das wahrhafte menſchliche, durch Sitte und Geſetz gefeſtigte Leben. Dieſe ſittliche Bedeutung des Ackerbaus iſt es, die in Demeter verehrt und geheiligt iſt. Dieſe Gottheit, welche den Ackerbau einſetzte, war auch die geſetzgebende, *θεσμοφόρος*, und nur in ſolchem Sinn konnte Iſokrates in der berühmten Stelle den Ackerbau und die Myſterien zuſammen erwähnen, wenn er ſagt[1]: Demeter gegen unſere Vorfahren wohlgeſinnt, hat ihnen doppelte Geſchenke, die zwei größten verliehen, *τούς τε καρπούς, οἳ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι, καὶ τὴν τελετήν*: die Früchte, welche Urſache, daß wir nicht mehr thierartig leben, und die Einweihung (in Eleuſis nämlich). In Demeter wurde alſo immer zugleich der Untergang jener älteſten, den Menſchen außer ſich ſetzenden Religion, immer zugleich der Sieg gefeiert, den mit oder in Demeter das menſchliche Bewußtſeyn über jene blinde Gewalt errungen, die es im Zabismus gleichſam befangen und bezaubert hielt[2]. Zabismus iſt die natürliche Religion aller nicht durch Ackerbau an feſte Wohnſitze gebundener Stämme. Selbſt von den Germanen ſagt dieß noch Cäſar (b. g. VI.), nämlich zuerſt (c. 21): Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, Solem et Vulcanum et Lunam (wonach er ſie als Sternverehrer gekannt), hierauf (c. 22): agriculturae non student, neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios. Wie ſich dieß mit einigen Nachrichten des Tacitus vereinigen laſſe, iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen[1]. Darum iſt der reine Zabismus älter als alle Völker im eigentlichen Sinn, älter als bürgerliche Geſellſchaft und die erſt mit beiden anhebende Geſchichte. Und umgekehrt iſt es unmöglich, daß er mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Geſetze beſchütztem Eigenthum noch beſtehe. Solang der Menſch dem allgemeinen Gott anhängt, den nicht Tempel noch Mauern umſchließen, dem nur der grenzenloſe Raum des Weltalls ſelbſt gleichkommt, ſo lang iſt auch das Feld ſeine Wohnung, der Himmel ſein Dach; ſowie er ſich von ihm abwendet, wird ihm das Zelt des allgemeinen, über ihn ausgeſpannten Himmels zu weit, er verlangt aus der Weite in die Enge, aus dem Schrankenloſen wieder ins Umſchloſſene zurück; denn noch immer lebt in ihm die Erinnerung jener erſten Umſchließung und göttlichen Befriedigung, aus der er herausgetreten iſt. Von der andern Seite freilich erſcheint dem Menſchengeſchlecht, nachdem es auch die Uebel des bürgerlichen Lebens erfahren hat, die nothwendigen Begleiter jeder höheren Entwicklung, da erſcheint ihm wohl wieder jener früheſte Zuſtand des freien, durch keine, weder räumliche, noch geſetzliche Grenzen beſchränkten Lebens als ein Zuſtand von Glückſeligkeit, den es als das goldene Weltalter bezeichnet, nach dem es mit Sehnſucht zurückblickt. In der ſpäteren Erinnerung war es Kronos, der, mit Uranos zuſammenfallend, wie weit entfernte Gegenſtände zuſammenfallen, den Griechen und Römern der Gott des goldnen Weltalters wurde. Damals, ſagten ſie, als Saturnus herrſchte, wurden keine geſchloſſenen Felder gebaut, noch war es erlaubt, das Feld mit Grenzen zu umziehen. (Ich erinnere an die früher ſchon angeführte Stelle aus Virgil[2]). So lange der Gott des noch ungetheilten Seyns herrſchte, der das Seyn ſelbſt noch ungetheilt beſaß, es mit keinem andern Gott theilte, ſo lang war auch die Erde ein allen gemeinſchaftſchaftliches Erbtheil — nihil privatae rei, omnia communia atque indivisa omnibus fuerunt, velut unum cunctorum patrimonium, wie Juſtinus ſich ausdrückte[1]. Selbſt die Erzählung der Geneſis, nach welcher der erſte Gedanke an einen feſten Wohnſitz, an eine Stadt, mit Sprachenverwirrung und Völkertrennung geſtraft wird, zeigt noch die verborgene Anhänglichkeit an jene Ungebundenheit des älteſten Lebens, wo die Menſchheit dem allgemein Einen, alles beſitzenden Gott noch näher war. Findet ſich doch ein ſolches Zurückſtreben ſtets zugleich mit höheren Entwicklungen ein, wie ſo viele aus der verwirrenden Mannichfaltigkeit und dem Geräuſch unſerer Zeit ſich iſt die dumpfe Enge, in die Stille des Mittelalters zurückgeſehnt. In Kronos wurde übrigens erſt die aſtrale Macht völlig beſiegt; nicht daß mit der Beſiegung des Kronos erſt Städtegründung und Ackerbau angefangen hätten; Urania ſchon war in einem früheren Moment, was ſpäter Kybele und Demeter; der Grieche, in der mythologiſchen Folge der Spätere, leitet von Demeter her, was der Babylonier ſchon von der Urania, der Phrygier von der Kybele herleitet. Unendlich merkwürdig aber iſt, wie, nachdem den Babyloniern zuerſt die Gründung größerer Städte zugeſchrieben wird, die Phönikier, die Tyrer, die Karthager, die Kroniſchen Völker, ſich aufs neue von der Erde und dem Ackerbau abwenden und die Wüſte des Meeres, dieſes kroniſche Element, durchſchiffen, während ſpäter, nachdem die Religion ganz vom Himmel auf die Erde gekommen, der Aegypter nun vielmehr an der Erde, an ſeinem Land feſthält, das er mit der goldnen Saat der Iſis bedeckt, indeß er das Meer als Typhoniſches Element ſcheut, ja, wie Plutarch ſagt[2], haßt. — In Kronos ſtellt ſich das Aſtrale, das Kosmiſche wieder her, mit Kybele kam die Religion aus der aſtralen Region erſt ganz zur Erde herab. Deßwegen wird in den phrygiſchen Religionen Kybele als Gründerin des Ackerbaus und feſter Städte verehrt, letzteres zeigt die ihr Haupt umgebende Mauerkrone:

---

[1] Pan. 3, 6.

[2] In einer bekannten Stelle des Cicero (de Leg. II, 14) wird dieß ſo vorgeſtellt, als ob die Myſterien ſelbſt von jenem früheren wilden Leben die Menſchheit befreit hätten: — nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus.

---

[1] Man vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 159. D. H.

[2] Georg. I, 125 ff.; ſiehe Philoſophie der Mythologie, S. 637. D. H.

— — — — Murali caput cinxere corona
Eximiis munita locis, quia sustinet urbeis[3].

---

[1] 43, 1. cf. 2, 2.

[2] De Isid. et Osir. c. 32, cf. c. 33 init.

[3] Lucret. II, 606, seq.

Die große phrygiſche Mutter hieß ſie nach der Erklärung des Lucretius, weil von dort, von Phrygien aus zuerſt der Fruchtbaum ſich verbreitet hat. Wenn ihr heiliges Bild die Städte durchzieht, wird Silber und Erz, Zeichen des bürgerlichen Vereins, auf ihren Weg geſtreut, wie von Kronos, inwiefern er ſelbſt ſchon als Gott des Uebergangs angeſehen wird, erwähnt wird, er habe zuerſt Münzen, die Zeichen des bürgerlichen Verkehrs und des privativen Beſitzes, eingeführt. Ein Roſenſchauer bedeckt das Gefolge der Kybele, unter welchem ein bewaffneter Haufe blutbetrieft kriegeriſchen Tanz aufführt, zum Zeichen, daß mit getheiltem Beſitz auch ſogleich Krieg und Zwietracht beginnt, wie eben darum die älteſten Münzen das Bild des getheilten, auseinandergehenden Janus tragen (der geſchloſſene Janus = Friede). Aber den Griechen, als dem jüngſten der mythologiſchen Völker, iſt Demeter die Einſetzerin des Ackerbaus. Es iſt aber der Zuſammenhang der zwiſchen dem Untergang jener älteſten, kosmiſchen Religion und der Einführung des Ackerbaus ſtattfindet, die Urſache, daß in Demeter zugleich die Gottheit verehrt wird, welche die Menſchen nährende Frucht über die Erde ausſtreut, ſowie die Myſterien einſetzt.

Der erſte Uebergang des nomadiſchen Lebens zum Ackerbau und feſten Wohnſitzen hat von jeher allen tieferen Forſchern das größte Räthſel geſchienen. Die Erklärung wird darum noch um vieles ſchwieriger, daß es aller angewandten Mühe ohnerachtet bis auf dieſen Tag unmöglich geweſen iſt, irgend eine unſerer Getreidearten auf eine unzweifelhafte Art wildwachſend (von ſelbſt erzeugt) nachzuweiſen. Faſt ſollte man glauben, daß auch während des mythologiſchen Proceſſes ein gewiſſes magiſches Verhältniß zwiſchen dem Menſchen und der Natur fortdauert, ſo daß gewiſſen Entwicklungen des Bewußtſeyns gewiſſe Entwicklungen der Natur parallel ſind; vielleicht iſt der Menſch überhaupt nur durch das bürgerliche Zuſammenwohnen von dieſem magiſchen Bezug auf die Natur gänzlich geſchieden worden. Der Spanier Don Felix Azara, den ich Ihnen wegen ſeiner geiſtvollen Beobachtungen über die ſüdamerikaniſchen Menſchenraçen früher öfters gerühmt habe[1], verſichert in ſeiner Reiſebeſchreibung, unzähligemal in Steppen des ſüdlichen Amerikas bemerkt zu haben, daß in der Nähe von Häuſern und überhaupt an jedem Orte, wo Menſchen ſich lange aufhalten, Malven, Diſteln und andere dergleichen Gewächſe, die in den Wildniſſen niemals angetroffen werden, emporwachſen. Daß gewiſſe Pflanzen, z. B. Sambucus u. a. dem Menſchen gleichſam nachziehen, kann man auch bei uns wahrnehmen, aber Azara fügt hinzu, es ſey ſchon hinreichend, daß der Menſch irgend einen Weg, ſey es auch nur zu Pferde, häufig hin und hergehe, um in kurzer Zeit an deſſen Rande einige von dieſen Pflanzen, die vorher nicht dort waren, und die auch in der ganzen umliegenden Gegend nicht zu erblicken ſeyen, hervorkommen zu ſehen; auch dürfe man nur irgend ein Stück Boden als Gartenland bearbeiten, und es werde ſich überall ſogleich Portulak in Menge einfinden. Man ſolle daher, ſetzt er hinzu, feſt glauben, daß die Anweſenheit des Menſchen und der vierfüßigen Thiere eine Veränderung im Pflanzenreiche bewirke, und daß in Folge einer ſolchen Veränderung anſtatt der freiwillig wachſenden Pflanzen andere ganz von ihnen verſchiedene hervorgebracht werden.

---

[1] S. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 72 und S. 114. D. H.

Dürfte man eine ſolche gleichſam anſteckende Kraft, die der Menſch durch ſein bloßes Daſeyn auf die Pflanzenwelt ausübt, mit völliger Zuverſicht vorausſetzen, ſo dürfte man auch wohl, was die Hellenen, und was mehr oder weniger alle Völker von dem Getreide als einer Gabe der Demeter oder einer Gottheit ſagen (auch eine Stelle des A. T. ſagt, daß Gott den Menſchen die Früchte gelehrt), man dürfte dieß wohl noch wörtlicher als gewöhnlich verſtehen. Derjenige, dem manche Thatſachen gegenwärtig ſind, aus denen eine allmähliche Verwandlung und ſtufenweiſes Anderswerden der Formen im Thier- und Pflanzenreich hervorleuchtet, könnte auch wohl möglich finden, daß an verſchiedenen Orten und zu verſchiedenen Zeiten, aber überall erſt mit dem Uebergang des Menſchen zu feſter Anſiedelung und zur bürgerlichen Geſellſchaft, durch irgend eine Metamorphoſe jetzt nicht mehr erkennbarer Gewächſe die Menſchen nährenden Früchte hervorgekommen ſeyen.

So wenig die Demeter in den Myſterien eine bloß phyſikaliſche Bedeutung hat, ebenſowenig iſt auch die Bedeutung der Perſephone eine bloß phyſikaliſche. Wenn man in der Idee der Perſephone eine gewiſſe Analogie oder Beziehung mit dem Samenkorn nicht überſehen kann, ſo iſt dieß nicht ſo zu deuten, als *wäre* Perſephone das Symbol und das Samenkorn das durch ſie Symboliſirte, weil es überhaupt unſtatthaft iſt, jene höheren, geiſtigen Weſen als Symbole ſichtbarer und materieller Gegenſtände zu denken; überall iſt vielmehr das Sichtbare und Materielle Symbol des Unſichtbaren, und ſo könnte man eher ſagen, das Samenkorn ſey ein Symbol der Perſephone[1]. In keinem andern Sinn kann man Perſephone mit dem Samenkorn vergleichen, als in dem Sinne, in welchem Chriſtus ſagt: Es ſey denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle, und erſterbe, ſo bleibet es allein, wo es aber erſtirbt, ſo bringet es viele Früchte. Denn Perſephone iſt urſprünglich nichts anderes als die bloße *Potenz* des Gottſetzens im Bewußtſeyn: die Potenz, weil ſie eben auch das Gegentheil, das Gott Negirende ſeyn kann. Sie iſt jene Urmöglichkeit, die, je nachdem ſie ganz innerlich bleibt oder heraustritt, etwas ganz Verſchiedenes iſt; ſie hat mit dem Samenkorn auch gemein, daß, ſobald ſie aus ihrer Keimlichkeit (Potentialität) herausgeht, ſie, wie das Samenkorn, einem Proceß unterworfen wird. Perſephone iſt der Keim des Gottesbewußtſeyns, der, wenn er nicht aus der umgebenden Hülle heraus in die Erde fiele, *allein*, d. h. unfruchtbar, bleiben würde, der in die Erde fallen (einem natürlichen Proceß, wie die Mythologie iſt) unterworfen werden muß, damit er viele Früchte trage, damit die ſtille und unausgeſprochene Erkenntniß des Urbewußtſeyns zur lauten, ausgeſprochenen würde, damit, ſtatt des im Urbewußtſeyn bloß *potentiell* geſetzten Monotheismus, für das Bewußtſeyn ein aktueller, verwirklichter werde, wenn gleich freilich auch in ſeiner höchſten Potenz dieſer ſo entſtandene Monotheismus noch immer ein bloß natürlich erzeugter iſt; der göttlich geſetzte iſt erſt durch das Chriſtenthum möglich.

Perſephone hat alſo in der Mythologie eine ganz andere als bloß phyſikaliſche Bedeutung, und iſt in einem tieferen als bloß phyſikaliſchen Sinn mit dem Samenkorn zu vergleichen.

---

[1] S. Philoſophie der Mythologie, S. 639. D. H.

Als Hauptinhalt der griechiſchen Myſterien iſt indeß die Verſöhnung der Demeter — der durch den Raub der Tochter verletzten — d. h. des durch die Trennung von dem realen Gott verwundeten Bewußtſeyns angegeben. Dieſe Angabe iſt durch die bereits früher[1] angeführte Stelle des homeriſchen Hymnos außer Zweifel geſetzt, wo Demeter zu den Eleuſiniern ſagt: Ich werde die Orgien, d. h. die Myſterien einſetzen, damit ihr ſie begehrend immerwährend mein Gemüth verſöhnt (ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε). Wodurch indeß dieſe Verſöhnung erfolgt, iſt zwar ſchon angedeutet worden, muß aber zu näherer Begründung und Ausführung der weiteren Unterſuchung vorbehalten bleiben. Wir haben die Entwicklung der Myſterien mit der Demeter und Perſephone angefangen, weil beide in der That die wahren Subjecte, die tiefſten Potenzen, das eigentliche Bewußtſeyn der Myſterien ſind. Gerade die höchſten der griechiſchen Myſterien, die attiſchen, werden vorzugsweiſe die Myſterien der Demeter genannt. Aber eben dieſe hießen nun auch Myſterien des Dionyſos. Wir müſſen alſo, ehe wir weiter fortſchreiten, uns über das Verhältniß des Dionyſos zu den Myſterien verſtändigen. Bis jetzt kennen wir den Dionyſos nur als den Einen Gott, den wir als den befreienden, als den Gott der zweiten Potenz beſtimmt haben. Wie verhält ſich nun dieſer zu den Myſterien? Um hierüber verſtändlich zu werden, muß ich einiges Allgemeine über die Erſcheinungen vorausſchicken, deren Urſache Dionyſos iſt.

Allgemein kündigt ſich in den ältern Religionen die Gegenwart des Dionyſos oder ſeine Wirkung auf das Bewußtſeyn zuerſt durch eine beſinnungsloſe Begeiſterung an, die Orgiasmus genannt wird. Das Bewußtſeyn, von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes ſich plötzlich frei fühlend, muß dadurch gleichſam taumelnd werden. Nur ſo erklären ſich jene Handlungen eines zügelloſen, ja mit äußern Zeichen des Wahnſinns begleiteten Benehmens, das beſonders die früheſte Erſcheinung des Dionyſos bezeichnet, die in die Uraniazeit zurückgeht. Von dieſer früheſten Erſcheinung deſſelben ſchreiben ſich namentlich die ſogenannten Sabazien her, in denen durch wilde, alle Schranken der Sittlichkeit durchbrechende Handlungen der erſte Untergang der älteſten, ſideriſchen Religion gefeiert wurde. Der Zuſammenhang dieſer Sabazien mit der erſten Erſcheinung des Dionyſos erhellt ſchon aus dem, was von dem Inhalt der ſabaziſchen Orgien durch die Unterſuchung bekannt iſt, die im J. d. St. 566. der römiſche Senat mit größter Strenge gegen die in Rom heimlich eingedrungenen Sabazier verhängte, worüber Livius im 39. Buch das Nähere enthält. Aber ſchon der Name Sabazien, der Name des Gottes Sabos, der Feſtruf Evoë Saboi deutet an, daß dieſe Orgien dem erſten Uebergang vom Zabismus zur eigentlich mythologiſchen Religion angehören. Dieſe Sabazien nun haben in Griechenland nie feſten Fuß gefaßt, und konnten ſich höchſtens nur als Winkelceremonien behaupten. In einer Komödie des Ariſtophanes, welche Cicero de Legibus [1] erwähnt, wurde Sabazius mit andern für fremd erklärten Göttern auf der Bühne ſelbſt aus dem Staat geworfen. Es gibt gewiſſe Schriftſteller, die abſichtlich oder unabſichtlich alles verwechſeln oder zuſammenwerfen, und zum Beiſpiel, was von den Sabazien gilt, ohne Weiteres gleich auch auf die Dionyſosfeſte Griechenlands übertragen; allein dieſe, die eigentlich ſchon griechiſch-nationalen — von der Nation anerkannten — Dionyſosfeſte hatten mit den Sabazien durchaus nichts gemein. In einer ſpäteren Epoche des mythologiſchen Proceſſes, der ägyptiſchen, wo die Befreiung von der Gewalt des realen Gottes theilweiſe als ein Sieg empfunden wurde — theilweiſe, denn das ägyptiſche Bewußtſeyn war noch ſo zwiſchen beiden getheilt, daß in einer Zeit des Jahrs Typhon verhöhnt und verſpottet, in einer andern mit Opfern geehrt und zu beſänftigen verſucht wurde [2] — aber in Aegypten eben wurde doch dieſer Untergang des realen Gottes ſchon zum Theil als Sieg empfunden und darum zuerſt durch jene Triumphzüge gefeiert, die, weil bei denſelben der Phallos als Siegeszeichen vorgetragen wurde, den Namen Phallagogien erhielten. Ob der Phallos

---

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 633. D. H.

S. 420

[1] II, 15.

[2] S. Philoſophie der Mythologie, S. 387. D. H.

dabei als Zeichen der Entmannung des früheren Gottes seyn sollte, oder ob er den Uebergang der wirkenden Kraft an den zweiten bedeutete, dieß kann hier als gleichgültig betrachtet werden. Genug, Dionyſos oder der Sieg des befreienden Gottes wurde durch feſtliche Aufzüge und beſonders durch Phallos-Proceſſionen gefeiert. Nun ſagt Herodotos ausdrücklich, bei den Hellenen ſeyen die *ἑορταί* und *πομπαί* erſt neu, neuerlich eingeführt (*νεωστὶ ἐσηγμέναι*)[1]. Von den Dionyſos-Aufzügen namentlich ſagt er, Melampus, der Sohn des Amythaon, habe die Hellenen den Namen des Dionyſos nebſt den Opfergebräuchen und dem Phallos-Aufzuge gelehrt. Weiterhin ſagt er, Melampus ſelbſt habe die den Dionyſos betreffenden Gebräuche von den Aegyptern gelernt, wiewohl er gleich hernach wieder äußert, ihm ſcheine Melampus das meiſte, was den Dionyſos angeht, von Kadmos, dem Tyrier, und den Phöniciern, welche mit ihm in das jetzt ſogenannte Böotien gekommen ſeyen, gelernt zu haben[2]. Das Weſentliche, was für uns in dieſen Aeußerungen des Herodotos liegt, iſt ſeine Behauptung, daß jene Feſtzüge, jene mit dem Phallos begangenen Dionyſosceremonien den Hellenen nicht eigenthümlich geweſen und bei ihnen erſt eingeführt worden ſeyen. In der That, jener Zuſtand, wo Dionyſos noch Taumel- und Orgiasmus-erregend auf das Bewußtſeyn wirkt, wo er noch in der völligen Spannung gegen den realen Gott iſt, dieſer Zuſtand des Bewußtſeyns gehört einem früheren Moment an, als den das helleniſche Bewußtſeyn in ſich darzuſtellen beſtimmt war, wie wir ja eben daraus ſehen, daß jene Feierlichkeiten in Aegypten bereits in vollem Gebrauch ſind. Es hätte alſo gar nichts unſrer ſonſtigen Anſicht Widerſtreitendes, wenn wir annähmen, daß dieſe Dionyſosfeierlichkeiten in Griechenland zuerſt nur Nachahmungen von Gebräuchen waren, deren Kunde die Hellenen entweder aus Aegypten oder aus irgend einem Theil des Morgenlandes erhalten hatten. Nur auf keinen Fall dürfte dieß ſo weit ausgedehnt, ſo verſtanden werden, als wäre der Begriff des Dionyſos ſelbſt für die Griechen ein bloß zufälliger, ihnen von außen her gekommener.

---

[1] II, 49, cf. 58.

[2] II, 49.

Wir haben hinlänglich bewieſen, daß der Begriff des Dionyſos ein aller Mythologie weſentlicher, inwohnender iſt, und ohne den ſie gar nicht gedacht werden kann, wie wir denn eben auch darum dieſe Potenz in allen Mythologien nachgewieſen haben, wenn gleich ihre Geſtalt und Erſcheinungsweiſe in verſchiedenen eine verſchiedene iſt. Der Dionyſos, und zwar dieſer, welcher der unmittelbare Ueberwinder des realen Gottes iſt, lag im helleniſchen Bewußtſeyn ſo gut als im ägyptiſchen, und wirkte zu dem letzten Reſultat des helleniſchen Bewußtſeyns eben ſo mit wie zu dem des indiſchen oder ägyptiſchen Bewußtſeyns. Nur war dieſer Dionyſos — Dionyſos im Gegenſatz und in der Spannung — in dem vollendeten helleniſchen Bewußtſeyn ſchon untergeordnet, und die ganze, die vollendete Idee ging über ihn hinaus, wie auch Herodotos ſelbſt zu verſtehen gibt, indem er ſagt, Melampus habe die Hellenen den Dionyſos und die Dionyſosproceſſionen gelehrt, aber er habe nicht alles oder das Ganze zuſammengefaßt, welches erſt ſpätere Weiſe vollſtändig ausgeſprochen, das Ganze (nämlich die Dionyſosidee) ſey erſt ſpäter großartiger an den Tag gekommen[1]. Alſo dieſen Dionyſos einſeitig für ſich zu feiern, und ihm jene beſonderen Feſte mit Phallosproceſſionen zu begehen, dieß, nicht aber die Dionyſosidee, mögen die Griechen von Melampus (unter dem wahrſcheinlich ſelbſt nur ein Aegypter zu verſtehen iſt, da Aegypten ſelbſt auch das ſchwarze Land hieß) gelernt haben. Dieß iſt der wahre Sinn des Herodotos, dem es auffiel, daß die Hellenen der Dionyſosidee, die er als eine weit höhere und gebildetere kannte, dennoch zugleich jene Feſte begehen. — Daß nun aber dieſe Dionyſosfeſtlichkeiten in Griechenland nicht alt, wenigſtens durchaus nicht gleichzeitig ſind mit dem erſten Daſeyn des Dionyſos im helleniſchen Bewußtſeyn, dieß läßt ſich auch aus dem, was die griechiſche Mythologie von der Geburt und den Schickſalen des Dionyſos enthält, ſehr beſtimmt ſchließen. Um dieß auseinanderzuſetzen, muß ich bemerken, daß dieſer Dionyſos (der, von dem hier die Rede iſt) nach der griechiſchen Mythologie der Sohn der Semele iſt, einer ſterblichen Mutter, deren ſterblicher Theil verzehrt wird, indem ſie ihn von Zeus empfängt, — von *Zeus*, denn Dionyſos wird im Bewußtſeyn ſelbſt erſt erkannt, oder er iſt für das Bewußtſeyn ſelbſt erſt verwirklicht, nachdem durch ihn die ganze Göttervielheit geſetzt iſt. Obgleich Urſache der materiellen Götter, iſt er doch, weil *als* Urſache erſt am Ende erkannt, für das Bewußtſeyn jünger als alle materiellen Götter, und ſo ſcheinbar, weil er erſt mit dieſen kommt, ſelbſt ein Sohn des Zeus. Semele iſt das Bewußtſeyn, das in der Annäherung des Zeus — indem alſo Dionyſos ſich ganz in ihm verwirklicht — verzehrt wird. Aber auch der jetzt durch Vernichtung der ſterblichen Mutter *geborene* Dionyſos wird noch in Zeus Lenden *verborgen*, d. h. er bleibt noch im Geheimniß des Bewußtſeyns bis zur letzten Kriſis, mit welcher die *ganze, vollkommene*, erſt wahrhaft helleniſche Dionyſosidee geſetzt iſt. Nur allmählich wächſt er heran, ſein früheres Hervortreten findet Widerſpruch. Mehrere, die ſich ihm widerſetzten, werden genannt a) Lykurgos, König der Edoner, von welchem Diomedes in der Ilias ſagt:

---

[1] Οὐ πάντα συλλαβὼν τὸν λόγον ἔφηνε, ἀλλ' οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν. II, 49.

> — — — — — — Nicht einmal — der ſtarke Lykurgos
> Lebete lang, als gegen des Himmels Mächt' er geſtrebet,
> Welcher vordem Dionyſos des raſenden Ammen verfolgte;
> — — — — — — — — — — — — — — Alle zugleich nun
> Warfen die laubigen Stäbe hinweg, da der Mörder Lykurgos
> Wild mit dem Stachel ſie ſchlug, auch floh Dionyſos und tauchte
> Unter die Woge des Meeres, und Thetis nahm in den Schooß ihn,
> Welcher erbebt angſtvoll vor der drohenden Stimme des Mannes[1].

Dieſe Erzählung ſelbſt weiſt in ein ſehr hohes Alterthum zurück. Damals, zur Zeit des grauſamen Lykurgos iſt Dionyſos noch nicht als Gott anerkannt, noch iſt er unter der Obhut von Ammen, noch fürchtet er ſich und flüchtet ſich vor Lykurgos in die Wogen des Meers, wobei vielleicht daran zu denken iſt, daß das Waſſer als der erſte ſichtbare Ausdruck des weich- oder weiblich-Werdens des ſtarren, des verzehrenden und inſofern feurigen Gottes betrachtet wurde, daß alſo das Waſſer unter ſich eigentlich den kommenden Dionyſos verbarg. Zu erwähnen wäre vielleicht noch, daß nach einer andern Stelle der Ilias (XXIV, 78) der gerade Weg zur Grotte der Thetis zwiſchen Samos und Imbros niedergeht, den beiden wegen ihrer Myſterien berühmten Inſeln. Wir ſehen alſo hier in die Vergangenheit zurück, wo Dionyſos noch ſchwach und verborgen war und gleichſam nicht hervorzutreten wagte, wo er durch ſeine feſtlichen Aufzüge verherrlicht wurde. b) Ein anderer, früherer Widerſacher des Dionyſos iſt Pentheus, König von Thrakien, der ebenfalls die Gottheit des Dionyſos nicht anerkennen will und ſeine Dienerinnen verfolgt, und der von Dionyſos ſelbſt dafür geſtraft wird (den Lykurgos ſtraft er nicht ſelbſt). Euripides machte dieſe Beſtrafung des Pentheus zum Gegenſtand einer Tragödie.

---

[1] Il. VI, 130 ff.

Der berühmteſte Widerſacher des Dionyſos war Orpheus, der, wie Pentheus, von den Mänaden (Dienerinnen des Dionyſos) zerriſſen wird. Was dieſes Zerreißen bedeutet, wird ſich erklären, wenn wir die Stellung des Orpheus überhaupt begriffen haben. Orpheus iſt Repräſentant des dem befreienden Gott ſich widerſetzenden Bewußtſeyns, Repräſentant der Vergangenheit im Widerſpruch gegen die neue, mit Dionyſos kommende Zeit. Dieſes Bewußtſeyn aber iſt es, was durch den dionyſiſchen Polytheismus zerriſſen wird. Orpheus wird aus gleichem Grund dem Homeros entgegengeſtellt, denn Homeros ſelbſt iſt nur die letzte Erſcheinung jener vollkommenen Kriſis des Bewußtſeyns, durch die der vollendete exoteriſche Polytheismus entſteht. So nimmt den Homer Herodotos in der berühmten ſchon öfter angeführten Stelle, wo er ſagt: Woher ein jeder Gott entſtanden, oder ob alle von jeher waren, und welcher Geſtalt die einzelnen, wurde nicht gewußt, als ſo zu ſagen von geſtern und ehegeſtern (ſo neu iſt nach Herodotos dieſer griechiſche Polytheismus). Denn, fährt er fort, von Heſiodos und Homeros glaube ich, daß ſie nicht mehr denn 400 Jahre vor mir gelebt haben, dieſe aber ſind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben[1]. Indem Herodotos dieß ſagt, ſchreibt er alſo den beiden nur zu, daß ſeit ihnen bekannt und gewußt werde, was zuvor — nicht überall nicht da war, sondern nur — nicht gewußt wurde (οὐκ ἠπιστέατο). Ausdrücke, die sehr unrichtig auf vorhomerische Mysterien bezogen würden. Die bei Herodotos unmittelbar vorhergehende Erzählung von den Pelasgern zeigt deutlich den dieser letzten Krisis vorausgegangenen Zustand des Bewußtseyns, wo nämlich zwar eine wirkliche Göttervielheit schon da ist, wo aber das noch immer nicht ganz besiegte, noch immer einschließende und verdunkelnde Princip ihre Sonderung und wirkliche Auseinandersetzung hindert, also auch die Unterscheidung der Namen und der Würden, sowie der Wirkungen und Gestalten unmöglich macht, eine Unterscheidung, die Herodotos in derselben Stelle auch erst dem Homeros beilegt. Homeros selbst ist nur das Erzeugniß der letzten Krisis, des ganzen mythologischen Processes, dessen freilich eben darum in ihm selbst nicht mehr gedacht wird, so daß zwar die Kraft jener ganzen dunkeln Vergangenheit in ihm dem Resultat nach bewahrt, sie selbst aber völlig verschwunden ist. Homer ist eben dadurch Homer, daß in ihm von den Tiefen, von dem Geheimniß des mythologischen Processes nichts mehr sichtbar wird, daß in ihm das reine Resultat erscheint, ohne der Vergangenheit zu gedenken. Die Gewalt jedes Lebens besteht in der Kraft, die es hat, eine Vergangenheit auszuschließen, die vor ihm nicht mehr zur Wirklichkeit hervorzutreten vermag; in dieser Kraft besteht seine Gesundheit und seine Stärke. Das Kind, wenn es geboren und vom ersten frohen Lebensgefühl durchdrungen ist, weiß nichts von dem Vorgang, durch den es in Mutterleibe gebildet worden; sein gegenwärtiger Anblick schließt für den Beschauer jede Erinnerung an den Proceß aus, durch den es auf eine wundervolle Weise bereitet worden.

---

[1] II, 53. — Vergleiche Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 16 u. folg. D. H.

Nie glänzt die Erde, nie der Himmel in schönerem Licht, als nach Sturm, Ungewitter und unendlichem Regen, wenn sie wie neu geschaffen aus einer zweiten Einwickelung hervortritt. So fühlen wir in Homeros, im Ganzen und in jedem Theil, die frische, gesunde Jugend der eben freigelassenen Menschheit; nachdem das Ungeheure, Formlose verdrungen ist, breitet sich die schöne Welt reiner Gestalten aus, aber schaal und leer ist jede Bewunderung des Homer, der nicht dunkel das Gefühl der in jenen Gestalten überwundenen Vergangenheit zu

Grunde liegt; denn nur aus dieſer ſtammt ihre Kraft und jene Allgemeingültigkeit, die an den griechiſchen Göttern haftet, vermöge der ſie *jeder* gleich als *allgemeinbedeutende* Weſen erkennen muß. Seitdem Wolf die *individuelle* Einheit des Homers zerſtört hat, iſt Homer ſelbſt als ein Problem hingeſtellt, deſſen Auflöſung die bis jetzt geltenden Begriffe nicht mehr gewachſen ſind. Vielleicht wünſchten eben darum neuerdings gewiſſe Gelehrte, beſonders Voß, ſich wieder den perſönlichen Homer zurück, oder, wie ſie mit einem von Franzoſen entlehnten Witz ſich ausdrücken, die Einhomererei (Monohomerie) ſtatt der wolfiſchen Vielhomererei. Vielleicht fühlten ſie, daß die höhere Erklärung, die nothwendig würde, ſowie die homeriſchen Gedichte nicht mehr als Werk Eines dichteriſchen Individuums betrachtet würden, bald auch für andere Erſcheinungen des Alterthums würde gefordert werden, denen ſie jetzt einen ganz zufälligen Urſprung zuſchreiben zu dürfen glauben. Die homeriſche Poeſie iſt nicht das Werk eines *Menſchen*, noch iſt ſie ihrem letzten Urſprung nach das Erzeugniß eines einzelnen Volks *als ſolchen*, ſie iſt, kann man ſagen, ein Werk der Menſchheit. Denn obgleich ſie in ein einzelnes Volk fiel, gehört ſie zu den letzten Reſultaten jenes gemeinſchaftlichen Proceſſes, in dem nicht ein einzelnes Volk, ſondern die *Menſchheit* begriffen war. Die homeriſche Poeſie gehört gerade der Zeit an, wo das helleniſche Volk ſich entſcheidet, d. h. aus der allgemeinen Menſchheit als *ſolches* heraustritt, wo es alſo eigentlich noch nicht *Volk*, ſondern noch Menſchheit iſt, wie es nicht ein einzelnes Volk, ſondern gleichſam die Menſchheit iſt, die ſich vor Ilium verſammelt und wie die Ilias ſelbſt noch keinen Unterſchied zwiſchen Hellenen und Barbaren kennt.

Wenn die früheren Momente des mythologiſchen Proceſſes ganz beſonders dem Orientalismus angehören, ſo iſt in Homeros der entſchiedene Uebergang zum Occidentalismus; in ihm, kann man ſagen, iſt jener völlig überwunden. Aber eben ihm ſtellt ſich nun die dunkle Geſtalt des Orpheus an die Seite, der auch das orientaliſche Princip repräſentirt. Wenn Herodotos in der oft erwähnten Stelle unter den Dichtern, die für älter als Homeros ausgegeben werden, nach *ſeiner*

Meinung aber jünger ſeyen, vorzüglich den Orpheus gemeint hat, ſo kann ſich dieß wohl auf orphiſche Gedichte beziehen, dergleichen zu Herodotos Zeit ſchon exiſtiren konnten. Aber wenn die angeblichen orphiſchen Gedichte ſpäter ſind, ſo folgt daraus nichts für Orpheus, der ſich ja ſchon der erſten Erſcheinung des Dionyſos widerſetzt; es beweist nicht, daß nicht, ehe die homeriſche Poeſie zum Durchbruch kam, ein ihm widerſtrebendes Princip vorhanden war, das ebenſo in Orpheus perſonificirt iſt, wie das entgegengeſetzte in Homeros, und wenn Ariſtoteles nach einer Stelle des Cicero[1] von Orpheus geſagt hat, daß er nie (nämlich als dieſe individuelle Perſon) in der Wirklichkeit exiſtirt habe, ſo können wir ja das heutzutag in demſelben Sinn von Homer ſagen. Homer iſt eine Idee, die vor Homer, d. h. ſchon vor der Zeit der homeriſchen Gedichte, iſt. Das Heidenthum vollendet ſich in ſich, und Homeros iſt der Meſſias (die Enderſcheinung) des Heidenthums. Ohne auf eine freilich gewagte orientaliſche Etymologie das geringſte Gewicht zu legen, nach welcher Homer den Ausſprechenden (hebräiſch הָאֹמֵר) bedeuten würde, nemlich den die zuvor eingeſchloſſene und verhüllte Göttervielheit ausſprechenden, muß man wenigſtens zugeben, daß der Name Orpheus, wenn man auch bloß an das griechiſche ὄρφνη, Dunkel, beſonders nächtliches, an das ὀρφναῖος des Homer, der dieſes als beſtändiges Beiwort der Nacht braucht, den Dunkeln, Verdunkelnden bedeute. Wollte man den Namen auch für orientaliſch halten, ſo würde er nach dem Arabiſchen ein Sternkundiger oder auch ein Myſtiker bedeuten können (die Araber benennen ihre myſtiſche Theologie von dieſem Wort). Jedenfalls iſt Orpheus nicht ſowohl eine Perſon als ein Princip.

In den früheſten Sagen, eben denen, die ſich auf den Dionyſoscultus beziehen, erſcheint Orpheus als Anhänger des Zabismus, als Repräſentant des aſtralen Princips. Er weigert ſich den Dionyſos (die zerſtörende Potenz dieſes Princips) zu erkennen, indem er den Helios, oder wie dieß ſpäter gedacht wurde, den Apollon für den größten Gott erklärte. Darum wird er nun von den Mänaden zerriſſen, d. h. der dionyſiſche

---

[1] De Nat. Deor. I, 38.

Taumel ſiegt über das retardirende Princip des Bewußtſeyns, das trotz ſeines Widerſtrebens, oder vielmehr eben ſeines Widerſtrebens wegen, zerriſſen, d. h. in eine Vielheit zerſetzt wird. Gleichwie aber eben das, was irgend einem Höheren feindlich entgegentritt, wenn es überwunden iſt, nun vielmehr zur Bejahung, zur Verherrlichung dieſes Höheren wird, ſo iſt es nicht zu verwundern, wenn, wie Pauſanias[1] erzählt, in Tempeln des alten Griechenlands Bilder des Orpheus neben Bildern des Dionyſos aufgeſtellt waren und hie und da Orpheus ſelbſt unter den Eingeweihten (oder gar als Stifter) dionyſiſcher Myſterien genannt wird, aber urſprünglich war er vielmehr im Gegenſatz mit Dionyſos der Widerſacher deſſelben[2], nämlich des Dionyſos, den wir bis jetzt allein kennen, des Dionyſos, der Semele Sohn, der eben darum der thebaniſche genannt wird, und dem, um auch dieß gelegentlich zu bemerken, der Name *Bakchos* eigenthümlich zugehört, ſo daß unter Bakchos immer nur dieſer, der thebaniſche Dionyſos, verſtanden wird.

Die Orphiker, Gegner alles bacchiſchen Orgiasmus, ſchreiben ſich aus der Zeit her, wo nur erſt Dionyſos, der Semele Sohn, bekannt war, Dionyſos im Gegenſatz und in der Spannung, wo er nur als Zerſtörer eines früheren Bewußtſeyns, noch nicht zugleich als der *Vermittler* eines höheren, geiſtigeren Bewußtſeyns erſchien. Die letzten, (d. h. die vollendeten) griechiſchen Myſterien hatten die bacchiſche Diſſonanz in ſich durch einen höheren Akkord aufgelöst, *jener* Bakchos, der zuerſt nur im Gegenſatz und als Zerſtörer erſchien, war hier ſelbſt einer höheren Einheit untergeordnet. Dieſe letzten griechiſchen Myſterien waren völlig rein von dem wilden bacchiſchen Orgiasmus, dem die Orphiker auf einer früheren Stufe ſich widerſetzt hatten. Nie war Bakchos, der thebaniſche Dionyſos, *für ſich* Gegenſtand der Myſterien, aber die Orphiker, indem ſie dem Bakchos abſolut widerſprachen, hinderten ſie eben damit zugleich die Entwicklung der höheren Idee, zu der Bakchos nur der Uebergang war. Als daher die Dionyſosidee in den Myſterien zuletzt allen Gegenſatz und Widerſpruch in ſich ſelbſt überwunden, die urſprüngliche Diſſonanz ganz aufgelöſt hatte, ſahen ſich die Orphiker durch die Myſterien gleichſam überflügelt, und konnten ſich, da ſie nun übrigens auch geſchloſſene Geſellſchaft gegenüber von dieſen zu bilden, geheime Weihen mitzutheilen ſuchten, ſie konnten ſich nur noch als mysteria privata (durch Privateinweihungen einzelner Abergläubiger, wie aus Theophraſts Charakter des Deiſidämon erhellt) behaupten, und waren ſchon zu Platons Zeiten in große Verachtung geſunken, der in der Republik[1] erwähnt, wie ſie mit Büchern des Orpheus, der Selene und der Söhne der Muſen umherziehen, und nicht bloß Privatperſonen, ſondern auch Städte bereden, durch gewiſſe Opfer Löſungen und Reinigungen von unrechtmäßigen Handlungen, ſowohl für Lebende als für Todte, bewirken zu können. Ein anderes Geſchäft, das ſie trieben, war die Wahrſagerei, die in einer andern Stelle des Platon, im Protagoras erwähnt wird, wo dieſer Sophiſt ſagt: die edle ſophiſtiſche Kunſt ſey ſehr alt, aber die erſten, die ſie ausübten, haben ſie, um die Mißgunſt zu vermeiden, nur verſtellt und verſteckt, Homeros, Heſiodos und Simonides hinter die Poeſie, andere, wie Orpheus und Muſäos, hinter Myſterien und Wahrſagereien, ausgeübt[2]. Um dieſe Zeit der höchſten griechiſchen Bildung erſcheinen die Orphiker nur noch als eine Art von Gauklern, als herumziehende oder Bettelprieſter (ἀγύρται) und Wahrſager (μάντεις). Dieſer Entartung ungeachtet hatte das orphiſche Weſen, inwiefern es beſonders mit einer eignen Lebensweiſe (βίος ὀρφικός) verbunden war und z. B. in der Enthaltung von thieriſcher Koſt ſowie von blutigen Opfern beſtand, einen ehrwürdigeren Urſprung. Das Orphiſche iſt in der griechiſchen Bildung eben das, was auf einer früheren Stufe die Mithrasidee oder der Buddhismus — alſo eigentlich das antimythologiſche Princip[3]. Was bei Horaz von Orpheus geſagt iſt, daß er die in Wäldern lebenden Menſchen blutiger Koſt und der Mordluſt entwöhnt, könnte ganz ſo auch von Budda geſagt werden:

---

[1] V, 26, 3.

[2] Man vergl. auch Plat. Sympos. p. 179 D.

---

[1] II., p. 364 E.

[2] p. 316 D.

[3] Man vergleiche die Philoſophie der Mythologie in der 11. und 22. Vorleſung. D. H.

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones[1].

Auch Orpheus wird unter den Wohlthätern genannt, die menſchliches Leben durch beſſere Sitte und beſonders durch Muſik geſänftigt. Dieſe ganze Richtung übrigens, die wir als orphiſch bezeichnen können, ſowie den Widerſpruch gegen Dionyſos verlegt die griechiſche Sage nach Thrakien. Lykurgos, Pentheus und Orpheus, die drei Widerſacher des Dionyſos, ſind Thraker. In den letzten Zeiten, wo das erſchöpfte Heidenthum ſich wieder mehr den orientaliſchen Religionen zuwendete, ſtieg auch das Anſehn der orphiſchen Lehre neuerdings, die nun mit Elementen pythagoriſcher und platoniſcher Philoſophie und ſelbſt mit Ideen der Myſterien ſich verband. Namentlich die Neuplatoniker ſuchten ſie wieder hervor, um ſie beſonders auch dem Chriſtenthum entgegenzuſetzen. Aus dieſer Zeit ſchreiben ſich die orphiſchen Theorien der Weltalter her, nach denen Dionyſos der letzte Weltherrſcher ſeyn ſollte. Auf dieſe werde ich ſpäter zurückkommen.

Eine Frage iſt, wiefern Grund vorhanden, die ſogenannten orphiſchen Geheimniſſe mit den bacchiſchen Orgien zu vermiſchen. Selbſt Creuzer, der ſo gern alles verbindet, weiß doch nichts aufzubringen als eine Stelle des Herodotos, der nämlich von den Aegyptern erzählt, daß ſie in wollenen Kleidern keinen Tempel betreten und auch nicht begraben werden dürfen; dieß werde für unerlaubt gehalten, und dieß ſtimme überein mit den orphiſch genannten Gebräuchen und den bacchiſchen, die aber ägyptiſch ſeyen, und den pythagoriſchen[2]. So nämlich nach der Lesart der gewöhnlichen Ausgaben. Wäre nun aber auch dieſe nicht zweifelhaft, ſo würde doch nur folgen, daß in dieſem Punkt (nämlich daß in wollenen Kleidern niemand weder Tempel betreten noch begraben werden dürfe) die orphiſchen Gebräuche mit den bacchiſchen, den ägyptiſchen und den pythagoriſchen übereinſtimmten. Dieſe ganz ſpecielle Uebereinſtimmung würde aber noch nicht berechtigen, mit Creuzer gleich allgemein auszurufen: Orphiſche Gebräuche oder gar orphiſche Myſterien ſind alſo bacchiſche! Auch der jüdiſche Prieſter (3 Moſ. 16, 4) durfte an dem jährlichen großen Verſöhnungsfeſte, wo allein ihm ins Allerheiligſte zu gehen verſtattet war, keine andern als leinene Bekleidungsſtücke anhaben. „Denn das, heißt es in dem moſaiſchen Geſetz, ſind *heilige* Kleider". Wollene alſo, als von einem thieriſchen Stoff gemachte, wurden als unheilige, unreine betrachtet. So wenig man nun *dieſer* Uebereinſtimmung wegen ſagen könnte, jüdiſche Gebräuche oder Myſterien ſeyen auch bacchiſche, ſo wenig dürften wegen eben derſelben orphiſche gleich als identiſch mit bacchiſchen erklärt werden. Allein die Worte, in welchen jene Stelle die *bacchiſchen* Gebräuche nennt, ſammt denen, worin geſagt iſt, daß die bacchiſchen eigentlich ägyptiſche ſeyen, finden ſich nur in einigen Handſchriften, und beſonders dieſer Zuſatz, durch den Herodotos ganz unnöthigerweiſe wiederholen würde, was er anderwärts ſchon ausführlich geſagt hat, daß die bacchiſchen Ceremonien von Aegypten herſtammen, läßt, wie mir *ſcheint*, keinen Zweifel darüber, daß dieſe ganze Stelle, ſoweit ſie die bacchiſchen Gebräuche erwähnt, ein unächter Zuſatz, ein bloßes Gloſſem ſey. Es war durchaus keine Möglichkeit hier, bacchiſche Gebräuche zu erwähnen. Das Gloſſem zeigt ſogar einen Unwiſſenden an. *Βακχικά* — bacchiſch — können nach dem genau beobachteten Sprachgebrauch unterrichteter Griechen (und zu dieſen gehörte doch wohl Herodotos) keine anderen Gebräuche heißen, als die des profanen oder orgiaſtiſchen Bakchos-Cultus; nie hätten ältere Griechen die Eleuſinien *βακχικά* genannt; nichts iſt dem Bacchiſchen entgegengeſetzter als das Contemplative des orphiſchen Lebens und die prieſterliche Würde des pythagoriſchen. Jene Sitte der ägyptiſchen Prieſter, die Tempel nie anders als in leinenen Kleidern zu betreten und ebenſo nicht anders als in ſolchen ſich begraben zu laſſen, hat allerdings etwas Orphiſches und Pythagoriſches und ſtimmt mit dem Geiſt dieſer beiden Lehren völlig überein. Dagegen iſt die Erwähnung der bacchiſchen Gebräuche bei dieſer Gelegenheit ganz widerſinnig. Pythagoras hat die bacchiſchen Orgien und was dazu gehört gewiß nicht weniger als Herakleitos verworfen (der erſte, beiläufig dieß zu ſagen, der phalliſche Bakchos-

---

[1] A. P., 391. Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 70.
[2] II, 81.

Proceſſionen erwähnt, zum Beweis, wie ſpät ſie in Griechenland ſind). Zu beſtimmt wird Orpheus als Widerſacher der bacchiſchen Orgien ſonſt bezeichnet, als daß man orphiſche und bacchiſche Myſterien vermiſchen dürfte. Ueberhaupt nicht ohne früheres Widerſtreben und nur erſt ſpät, als *νεωστὶ ἐσαγμένα*, nachdem die Dionyſosidee höher entwickelt und dadurch zugleich dem früheren wild- und orgiaſtiſch-Bacchiſchen eine Grenze geſetzt ward, erſt da fanden die eigentlichen bacchiſchen Myſterien Eingang in Griechenland. Aber auch alsdann waren ſie nicht etwa ein Theil der Myſterien, ſondern in deutlicher Unterſcheidung, ja im Gegenſatz mit den Dionyſos-Myſterien waren die dem Bakchos gefeierten Feſte vielmehr ganz öffentliche.

Das Reſultat von dem allem iſt alſo: der Dionyſos, der noch im Gegenſatz und in der Spannung erſcheint, der Orgiasmus erregende, Dionyſos als Bakchos, war nicht Gegenſtand der Myſterien, die Feſte, die ihm, obwohl erſt ſpät, in Griechenland auch mit Vortragung des Phallos gefeiert wurden, waren ganz öffentliche, durchaus nicht als myſteriöſe betrachtete. Hieraus folgt, daß dieſe bacchiſchen Feſte nicht in den Kreis unſerer gegenwärtigen Erörterung gehören. Da wir uns indeß einmal ſo weit über ſie erklären mußten, eben, damit ſie nicht verwechſelt werden, und da ſie übrigens doch mancher früheren Erklärung und Behauptung zur Beſtätigung dienen, ferner auch dieſer Dionyſos ein, übrigens untergeordneter, Theil der vollkommenen Dionyſosidee iſt, ſo will ich noch einiges über dieſe bacchiſchen Ceremonien bemerken.

Was alſo in dieſen zunächſt ſich darſtellte, war das reine Gefühl des die ſtrenge Nothwendigkeit des früheren Bewußtſeyns aufhebenden, mit dem freien Naturleben einverſtandenen Gottes. Denn jenes Princip des Anfangs, das Dionyſos überwindet, iſt eigentlich und an ſich das naturwidrige, dem Naturleben feindliche. Nur indem es ſich dem Dionyſos unterwirft, ihm ſich materialiſirt, entſteht wirkliches Naturleben. Die Veränderung, die im Bewußtſeyn mit dem Dionyſos vorgeht, iſt ganz der ähnlich, welche wir uns denken müſſen, als nach dem Urzuſtand des wüſten, leeren Seyns (des תֹהוּ וָבֹהוּ), in welchem die Erde in ihrer rein aſtralen Zeit war, die Mannichfaltigkeit der einzelnen

Gattungen und Arten der Dinge auf ihr zu entſtehen anfingen. Dieſer Gott der zweiten Potenz iſt alſo nichts weniger als, wie mehrere in Folge verkehrter Begriffe ſich vorgeſtellt, der verzehrende Gott, dieß iſt vielmehr der erſte Gott in ſeiner Reinheit, und inſofern er durch den zweiten nicht geſänftigt iſt; Dionyſos aber als zweite Potenz iſt vielmehr der Materialität, Leiblichkeit und leibliches Beſtehen verleihende Gott. Als der das Bewußtſeyn von der ſtrengen oder verzehrenden Gewalt des erſten Princips Erlöſende heißt er auch, wie früher bemerkt worden, der Löſer (*Λύσιος*), nicht etwa bloß der Löſer von Sorgen, wie man von dem Wein zu ſagen pflegt, daß er die Sorgen des Lebens vergeſſen laſſe — ſolche gemeine Beziehungen ſind der Mythologie in ihrem Urſprung fremd, wiewohl Dionyſos allerdings ebenſo der Geber oder Verleiher des Weins iſt, wie Demeter die Geberin des Saatkorns. Die von Demeter geſchenkte Frucht entſpricht gleichſam dem allgemeinen, dem exoteriſchen Bewußtſeyn, der Wein iſt keine ſo allgemeine Gabe wie die Saatfrucht und enthält ein wahres Geheimniß, er entſpricht der völligen Umwendung, d. h. der Vergeiſtigung, des erſt realen, materiellen Gottes. Von den Aegyptern erzählt Plutarch[1] oder eigentlich Eudoxos, daß ſie erſt von Pſammetichus Zeit angefangen haben, allgemein Wein zu trinken, früher aber haben ſie ihn weder getrunken noch zu Spendopfern (Libationen) als ein den Göttern angenehmes Getränk gebraucht, da ſie ihn vielmehr als das Blut der einſt gegen die Götter Kämpfenden (der Titanen) angeſehen; als dieſe geſtürzt worden, habe ihr Blut ſich mit der Erde vermengt und den Weinſtock erzeugt, deßwegen werden auch die Betrunkenen vom Wein ſinnlos, indem ſie des Bluts der Erdgeborenen voll werden. Hier iſt alſo der Wein Erzeugniß des vergoſſenen Bluts (d. h. der Ueberwindung) des Titaniſchen, d. h. des Ungeiſtigen. Dieſe Anſicht der Aegypter, nach welcher der Wein das Blut der erſchlagenen Titanen ſeyn ſollte, beweiſt auf jeden Fall, daß der Wein auf das untergegangene wilde, reale Princip bezogen wurde. Der Wein iſt kein unmittelbares Geſchenk der Natur, wie die Brodfrüchte; er iſt ein mit Gewalt ausgepreßter Saft, der durch eine Art von Sterben hindurchgehend ein geiſtiges Leben erlangt, in dem er (verſchloſſen und gleichſam als Geheimniß bewahrt) längere Zeit zu beharren vermag und fortwährend einen beſtimmten, ja individuellen Charakter behauptet, ſeine gleichſam dämoniſche oder geiſterhafte Natur aber durch jene Ahndung erweiſt, die ihn zur Zeit der blühenden Rebe anwandelt. Der Wein iſt alſo das Geſchenk des ſchon vergeiſtigten Gottes, wie die Saatfrucht die Gabe der dem höheren Gott nur erſt ſich hingebenden Demeter. Wie dieſe die den Leib nährende Frucht, ſo iſt jener die das höhere Geiſtesleben anregende, die verborgenen Wonnen wie die tiefſten Schmerzen des Lebens hervorrufende Gabe.

---

[1] De Isid. et Osir. c. 6.

Eine Art von ſeliger Trunkenheit, aber in der zunächſt nur das Wohlgefühl des von der erdrückenden Gewalt des früheren Princips ſich befreit fühlenden Bewußtſeyns ſich ausſprach, war der Charakter der bacchiſchen Aufzüge. In jenen taumelnden und trunkenen Feſtzügen, die zur Verherrlichung des Dionyſos oder Bakchos angeſtellt wurden, erſchienen als Gefolge des letztern vorzüglich die Tityri und Satyri. Unter beiden werden bockartig geſtaltete oder coſtümirte menſchliche Figuren verſtanden; einige halten τίτυροι für die bloße doriſche Form von σάτυροι. Indeß unterſcheidet ſie Strabo[1]. Buttmann, der in einer Zeit, wo phantaſtiſche Erklärungen aller Art ſich des größten Beifalls erfreuten, immer auf verſtändige Erklärung ausging, wenn dieſe auch mitunter etwas hausbacken ausgefallen ſeyn ſollte — dieſer hat die Satyri und Tityri erklärt als Caricaturen von Bauern oder von Landvolk, das den Zug des Bakchos begleitete. Es iſt auffallend, daß weder ihm noch einem andern Erklärer bis jetzt das weit näher Liegende eingefallen iſt, daß dieſe Satyri und Tityri vielmehr das Bild jenes θηριωδῶς ζῆν, jenes thierähnlichen Lebens vorſtellen, von welchem die Menſchheit durch Dionyſos befreit worden. Eben dahin, nämlich auf die erſte noch halb thieriſche Zeit, deuten ja auch die Hirſchkalbfelle, mit denen die Figuranten dieſes Zugs bekleidet waren, und die nachher wieder in den Myſterien mit gleicher Bedeutung vorkamen.

Als ein höherer Repräſentant dieſer Menſchheit oder vielmehr des in dieſer Menſchheit herrſchenden Princips iſt Silenos (Σειληνός), Bakchos treueſter Gefährte, anzuſehen. Daß er das Princip ſelbſt repräſentirt, iſt daraus abzunehmen, daß er als der erſte, älteſte und klügſte unter den Satyren vorgeſtellt wird. Er iſt das nun ſelbſt mild und zahm gewordene, eben darum ſeiner ſelbſt bewußte und ſich ſelbſt mit Ironie betrachtende wilde Princip. Denn Ironie iſt, wie er auch bei Plutarch genommen wird, der Grundzug ſeines Charakters. An die Stelle früherer Befangenheit tritt mit Silenos die gänzliche Unbefangenheit, die beſonders in ſeiner Liebe zum Scherz ſich darſtellt. Denn den Befangenen flieht der Scherz. Urſprünglich in ſeiner Blindheit ſinnlos (ſtupid) und im Widerſpruch mit Bakchos, iſt er nun vielmehr der klügſte und erfahrenſte unter den Satyrn, ſogar, als der, welcher ſchon einmal eine Zukunft erlebt hat, der in die Zukunft ſehende. In ſeiner äußern Geſtalt drückt ſich noch der frühere turgor des Naturprincips, aber in der Abſpannung aus. Sein ganzes äußeres Weſen iſt Abſpannung, Nachlaſſen, Läſſigkeit, wie er denn eben darum auch Χάλις hieß — nicht weil dieß Wort ungemiſchten Wein bedeutet, wie Creuzer ſagt, der zwiſchen Namen und Worten unſtatthafte Verbindungen, wie zwiſchen Sachen ſieht, ſondern von χαλάω, nachlaſſen, erſchlaffen, was gerade von jenem nachgiebig, weich werdenden Princip der Natur in der Mythologie ganz beſonders gebraucht wird. Wie die Satyrn mit Epheu und Weinblättern umwundene Spieße (denn dieß iſt der Thyrſus) tragen, Zeichen des Friedens und der friedlichen Eroberung (denn übrigens iſt es ein Siegeszug des Bakchos), ſo wird Silenos ſelbſt nicht von dem kriegeriſchen Roß, ſondern dem Eſel, dem Thier des Friedens, getragen. Dieſe Züge erinnern an ganz analoge Bilder des A. T., wie es denn eben darum in der bekannten, auf den Meſſias ſich beziehenden Weiſſagung heißt: Sage der Tochter Zion, ſiehe dein König kommt zu dir ſanftmüthig (friedfertig) und reitet auf einem Füllen der laſtbaren Eſelin.

---

[1] X, 3, 466 ff.

Daſſelbe, das in Bezug auf die Menſchheit Silenos iſt, daſſelbe als allgemeines Princip, als Princip der Natur, iſt der Pan, ebenfalls bockfüßig, gehörnt, und am ganzen Leibe reich behaart — ein wahrer Naturgott (hier iſt das Wort an ſeiner Stelle), das Inwohnende der nun gewordenen, beruhigten Natur, jenes unſichtbar Webende, das der Menſch in der Stille der Wälder, in dem Schweigen der Fluren um ſich empfindet, eben darum vorzüglich der Gott der Landleute, der Hirten und aller derer, die in freier Natur ein einſames Geſchäft verrichten. Er iſt der nun nicht mehr gefürchtete, mild gewordene, deſſen ehmalige Wildheit eben darum nur noch gleichſam ſcherzhaft, mit Ironie dargeſtellt wird, wie er ſelbſt durch ſeine Ironie alle Götter ergötzt. Wenn er ſichtbar wird, ſo erſcheint er als menſchenfreundlicher Gott in der vorhin beſchriebenen Geſtalt, die mehr zum Ergötzen als zum Schrecken der Menſchen iſt; er erſcheint nur in dieſer, denn eigentlich iſt er die jetzt unſichtbar gewordene, abgewendete Naturkraft, die dem Menſchen das Angeſicht nicht mehr zukehrt, aber wenn ſie ſich wieder umwendet, die Urſache grundloſer, d. h. durch nichts Einzelnes, das man als Grund davon angeben könnte, ſondern durch das Unſichtbare und Allgemeine der Natur ſelbſt erregter Schrecken iſt, die eben davon paniſche Schrecken heißen. Ganz beſonders wird Pan als die durch die ganze Natur dringende Stille empfunden, welche der tiefe Naturſinn des Alterthums für etwas Poſitives anſah. Dieß erhellt daraus, daß als ſein Sohn der Krotos, das Getöſe, genannt wird. Denn das Getöſe und der Lärm (unſtreitig gab es auch paniſchen, von keiner ſichtbaren Urſache erzeugten Lärm) entſteht nur durch eine Aufhebung oder vielmehr eine Spannung deſſelben Princips, das in ſeinem ungeſtörten Seyn die Urſache der Stille iſt. Die tiefe Naturanſchauung der Griechen erkannte, daß dieſe Naturſtille um Mittagszeit am größten, daß jenes Princip um dieſe Zeit am wenigſten zu erwecken und zu erregen iſt. Es iſt eine bekannte Sache, daß der Schall bei Nachtzeit viel weiter und höchſt wahrſcheinlich auch ſchneller ſich fortpflanzt. Man hat dieſen Umſtand ſonſt ſich daraus zu erklären geſucht, daß bei Nacht alles Geräuſch, das durch Bewegungen der Thiere oder die Handthierung der Menſchen verurſacht wird, verſtummt iſt. Aber Alexander v. Humboldt hat in den Einöden des nördlichen Amerikas, wo auch am Tage die tiefſte Stille herrſcht, die Bemerkung gemacht, daß der Donner der

Waſſerfälle des Niagara in der Nacht um mehrere Meilen weiter als bei Tag gehört wird. Man gibt von dieſer Erſcheinung künſtliche, auf Zufälligkeiten der Ausdünſtungsverhältniſſe gebaute Erklärungen. Aber ſo große Phänomene ſollten billig auch großartiger erklärt werden. Es iſt natürlich und allen Analogien gemäß, daß, wenn das äußere Licht alles mit ſeinem Glanz erfüllt, jenes innere Licht, wie ich das Schallprincip nennen möchte, abgeſpannt und gleichſam eingeſchläfert wird, wogegen, wenn das äußere Licht verſchwindet, jenes innere Licht um ſo lebendiger erwacht und um ſo leichter erweckbar iſt[1]. Die Abſtumpfung oder Dämpfung des Schalls vorzüglich um Mittagszeit kann jeder leicht in der Natur beobachten. Ich ſelbſt, dem andere Studien die Neigung zu Verſuchen nicht zu befriedigen erlaubten, daher ich mich auf Beobachtungen beſchränken mußte, habe in einſamer Jugend-Frühe ſehr beſtimmte Beobachtungen darüber gemacht, namentlich mit Echos, noch ehe ich die ſpäter erſt erfahrene Thatſache kannte, daß das berühmte Echo im Park zu Woodſtock in England bei Tage 17, bei Nacht 20 ſchnell nacheinander geſprochene Worte wiederholt. Ich bemerke hiebei, daß Pan auch bald Liebling, bald Gemahl der Echo heißt. Auch Dichter kennen ſie wohl dieſe Mittagsſtille, z. B. wenn es bei Aeſchylos[2] heißt:

— des Sommers Gluthen, wenn das Meer auf ſchweigendes,
Windſtilles Mittaglager ſank in Schlaf gewiegt;

ebenſo Oſſian, wenn er im Tod Oſkars, des Sohns Karuths, von den Gräbern der beiden Helden ſagt: Oft graſen des Berges äſige Söhne an ihren Gräbern, wenn der Mittag ſeine glühenden Strahlen verbreitet und Stille rings auf den Gebirgen liegt.

Um dieſelbe Zeit alſo ſchläft Pan ſeinen Mittagsſchlaf, und die Hirten bei Theokrit[3] ſcheuen ſich ihre Flöten zu blaſen aus Furcht ihn zu erwecken.

Ich habe übrigens hier von Pan nur reden wollen, wie er bei den Hellenen und in Verbindung mit Bakchos vorkommt, alſo z. B. nicht unterſuchen wollen, was es unter anderm mit dem Gott auf ſich habe, den bei den Aegyptern Herodotos auch Pan nennt, wiewohl er ſelbſt bemerkt, daß dieſer bei den Aegyptern zu den älteſten gehöre, während die Hellenen den Herakles, Dionyſos und Pan für die jüngſten Götter halten[1]. In welchem Sinne die Griechen den Dionyſos zu den jüngſten Göttern zählen, habe ich bereits erklärt.

---

[1] In Fühnen will man bemerkt haben, daß während der Sonnenfinſterniß (28. Juni 1851) der Schall mit größerer Stärke ſich verbreitet habe.

[2] Agamemnon v. 566. 567. (540. 541).

[3] I, 15 ff.

Nachdem einmal Pan mit Bakchos in Verbindung geſetzt war, kam man auch darauf, ihn zum Pfleger der erſten Kindheit des Dionyſos zu machen, eine Idee, die zu Bildwerken von verſchiedener Art Anlaß gab, die leicht zu den lieblichſten des Alterthums gehören möchten, unter die namentlich auch der öfters wiederholte Faun mit dem Bakchoskinde gehört (Faun wahrſcheinlich nur durch Aſpiration des Lauts aus Pan entſtanden). In eben dieſen Darſtellungen vorzüglich fand auch die griechiſche Kunſt Gelegenheit, die ganze harmloſe, gutmüthige oder, wie man heutzutag lieber ſagt, gemüthliche, unbefangene, und darum auch beſonders gegen die unbefangene Kindheit liebevolle und dem Scherz holde Natur des Gottes auszudrücken.

So viel alſo nun vom Gefolge des Dionyſos und den mit ihm in nächſter Beziehung ſtehenden Perſönlichkeiten. Aber dieſer Dionyſos war, wie geſagt, nicht Gegenſtand der Myſterien; die ihm gefeierten Feſte waren öffentliche, an denen das ganze Volk ohne Unterſchied Theil nahm. Auch konnte es nicht Bakchos ſeyn, der die Demeter verſöhnte, denn er eben war es, der das um den Gott ängſtliche Bewußtſeyn vorzüglich verletzt hatte. Dieſer alſo war nicht Inhalt der Myſterien, dieß iſt gewiß; aber ebenſo gewiß iſt, daß die Verſöhnung der Demeter Hauptgegenſtand der Myſterien war. Wie, durch welchen Inhalt der Myſterien wurde dieſe bewirkt? Dieſe Frage führt uns nun alſo auf die Unterſuchung über den eigentlichen Inhalt der Myſterien.

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, 18. Vorleſung. D. H.

Zwanzigſte Vorleſung.

Von der Fröhlichkeit und Heiterkeit der öffentlichen Dionyſos-Feſte in Griechenland wenden wir uns jetzt zu dem Ernſt und zu dem Dunkel der Myſterien.

Die Frage iſt: Was war eigentlich Inhalt der Myſterien? Keine Frage der Alterthumsforſchung hat wohl zu abweichenderen Antworten Anlaß gegeben. Zumal in der neueſten Zeit iſt zwiſchen diſſentirenden Parteien ein heftiger Streit über Urſprung, Bedeutung und Inhalt der Myſterien geführt worden. Auf dieſe neueſte Polemik uns einzulaſſen, ſind wir von unſrer Seite durch nichts genöthigt. Denn wogegen jene Polemik vorzüglich ſtreitet, z. B. gegen vorhomeriſche Myſterien, gegen Ableitungen der griechiſchen Dionyſoslehre von dem indiſchen Schiwa-Cultus, gegen die Meinung, es ſey in den Myſterien eine philoſophiſche Lehre über die Natur der Dinge vorgetragen, oder die Einheit Gottes im Gegenſatz der Vielgötterei gelehrt worden — nichts dergleichen wird von uns behauptet. Die Myſterien ſind uns ein natürliches und nothwendiges Erzeugniß des *mythologiſchen Proceſſes ſelbſt*, ſie ergeben ſich aus dieſem, und konnten alſo nicht ihm vorausgegangen ſeyn. Sie heben die Göttervielheit nicht auf, aber ſie enthalten, wie geſagt, den Verſtand, das eigentliche Geheimniß derſelben, — nicht ein Geheimniß, das im Widerſpruch mit ihr ſteht und *außer* ihr iſt, ſondern das Geheimniß, das eben dieſe Vielheit ſelbſt in ſich verbirgt. So wenig wir indeß Urſache haben, unſere Anſicht gegen jene Polemik zu vertheidigen, ebenſowenig können wir Neigung empfinden, den natürlichen Zuſammenhang, in dem uns die Myſterien als nothwendiges letztes Erzeugniß der Mythologie ſelbſt mit eben dieſer ſtehen — dieſen natürlichen und nothwendigen Zuſammenhang gegen die künſtlichen, gemachten und zuſammengeſtoppelten Vorſtellungen zu vertheidigen, die Voß und außer Lobeck, für deſſen philologiſche Gelehrſamkeit ich übrigens alle gebührende Verehrung hege, auch andere ſich von den Myſterien gemacht haben.

Zuerſt will ich nur in Anſehung der attiſchen Myſterien, mit denen wir uns vorzüglich beſchäftigen, ſo daß die andern, namentlich die ſamothrakiſchen, nur gelegenheitlich erörtert werden, bemerken, daß die großen und die kleinen (μεγάλα und μικρά) unterſchieden werden. Da die kleinen ſich aber auf die großen bezogen und nur eine Art von Vorbereitung zu den großen bildeten, ſo iſt dieſe Unterſcheidung hier, wo von dem Geſammtinhalt der Myſterien die Rede iſt, für uns ohne Folge. Wie ſich dieſer Geſammtinhalt zwiſchen den großen und kleinen vertheilt habe, wird ſich in der Folge von ſelbſt herausſtellen.

Vor allem nun iſt zu erinnern: Die Myſterien waren zunächſt etwas, das begangen wurde, res oder sacra quae fiebant, δρώμενα. Man muß alſo unterſcheiden a) die Myſterien ſelbſt, das was in ihnen vorging, gethan wurde, b) die dadurch erzeugte Erkenntniß, welche nun eigentlich erſt die Myſterienlehre zu nennen wäre.

Die Myſterien waren allerdings der öffentlichen oder exoteriſchen Mythologie entgegengeſetzt, jedoch iſt dieſe Entgegenſetzung nicht als Widerſpruch zu denken. Die Myſterien waren vielmehr ſelbſt nur das Innere, nur der Schlüſſel und gleichſam die letzte Erklärung der Mythologie ſelbſt, wie ſchon gezeigt worden. Demnach konnte der Hauptvorgang der Myſterien nur die letzte Kriſis ſeyn, die letzte Kriſis nämlich des mythologiſchen Bewußtſeyns ſelbſt. Die Myſterien waren nur eine wiederholte Darſtellung des Vorgangs, durch den das Bewußtſeyn ſich vollends zur letzten Erkenntniß überwindet und entſcheidet.

Die Myſterien ſelbſt waren noch Kampf, wie ſchon daraus erhellt, daß die, welche durch alle Stufen hindurchgegangen waren, zuletzt als

Sieger gekrönt wurden. Ihre (der Myſterien) Vorausſetzung war alſo allerdings die fortdauernde reale Gewalt jenes religiöſen Princips, durch das der Menſch außer ſich ſelbſt und in einen beſinnungsloſen Zuſtand geſetzt wird. Die Myſterien enthielten dieſelbe eſoteriſche Geſchichte der Mythologie, die wir in der Philoſophie der Mythologie durch alle ihre Momente hindurch beſchrieben haben. Dieſe Geſchichte wurde durch wirkliche Erſcheinungen (φαντάσματα), wie ſie ausdrücklich genannt werden, für das Bewußtſeyn der Einzuweihenden gleichſam reproducirt: zuerſt alle Schrecken der früheren Zuſtände des Bewußtſeyns, der Todeskampf des in dem realen Princip verfangenen Bewußtſeyns, endlich die vollkommene Befreiung. Alles, ſagt Demetrius von Phalerä[1], war in der Einleitung zu den Myſterien auf Schrecken, Beſtürzung und Schauer (πρὸς ἔκπληξιν καὶ φρίκην) angelegt. Wenn der Einzuweihende in den geheimnißvollen Tempel tritt, ſagt Themiſtios, ſo wird er zuerſt von Schrecken und wie von einem Schwindel befallen, von Kummer und einer gänzlichen Beſtürzung eingenommen, da er keinen Schritt vorwärts zu thun vermögend iſt, noch einen Weg zu finden, der ihn ins Innere führe, bis der Prophet den Vorhang von dem Tempel hinwegzieht. In einer Stelle ſeines Commentars über den erſten Alkibiades des Platon, auf die ich ſpäter zurückkommen werde, ſagt Proklos: Gleichwie in den heiligſten der Myſterien gewiſſe den Einweihungen vorausgehende Schrecken (καταπλήξεις τινάς), die theils durch Worte, theils durch gezeigte Gegenſtände erregt werden, die Seele dem Göttlichen unterwerfen oder fügſam machen (hier wird alſo zugleich der Zweck jener Schrecken erklärt): ſo, ſetzt er hinzu, verfährt zu gleichem Zweck auch die Philoſophie, um Jünglinge zum Weisheitliebenden Leben emporzurufen[2]. Erregt wurden dieſe Schrecken, wie aus einer Stelle des Dio Chryſoſtomus[3] erhellt, theils, indem der

---

[1] de Eloc. §. 101.

[2] ed. Creuz., p. 61.

[3] Orat. XII, 367. — Lobeck (Aglaoph., p. 116) meint, dieſe Stelle gehe wegen der θρόνωσις nicht auf die Eleuſinien, denn dieſe Ceremonie ſchreibe Platon, Euthyd., p. 277, D. den korybantiſchen Einweihungen zu, niemand aber

Einzuweihende eine Menge ſeltſamer, unerklärbarer Stimmen vernahm, theils durch *μυστικὰ θεάματα*, myſtiſche Erſcheinungen, wahrſcheinlich auch von Thiergeſtalten, die ihm begegneten, in denen die Schrecken des früheren Bewußtſeyns ſich darſtellten. Die Vorgänge in den Myſterien ſollten an die früheren Zuſtände wieder erinnern, die eben in dem helleniſchen Bewußtſeyn als ſolchem überwunden waren, gleichſam an jenen dumpfen ſchweren Traum, in dem die frühere orientaliſche Menſchheit gelegen hatte, an jenen zwiſchen Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit ſchmerzlich ringenden Zuſtand, wo wilde Phantaſien, regelloſe Geburten, unförmliche, wie aus einer ungeheuren Vergangenheit aufſteigende Geſtalten das Bewußtſeyn ängſtigend durchzogen. Am meiſten geeignet, jenen mittleren Zuſtand (zwiſchen Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit) darzuſtellen oder wieder hervorzurufen, war wohl der Umſtand, den derſelbe Redner am gleichen Orte erwähnt, daß abwechſelnd Licht und Finſterniß den Einzuweihenden empfing (*σκότος καὶ φῶς ἐναλλάξ*), denn das reale Princip, je mehr es noch in ſeiner Stärke iſt, ſetzt eine völlige Verdunkelung und Verfinſterung des Bewußtſeyns. Wenn es aber auch im Ganzen ſich noch behauptet, ſo gibt es doch Momente der Abſpannung und des Nachlaſſens, wo es, augenblicklich wenigſtens, gegen die höhere Potenz ſchwach wird; im Verhältniß aber, als es ſeine Kraft verliert, bricht aus dem Innerſten des Bewußtſeyns der Geiſt wie in einem verzehrenden Glanz hervor, aber eben durch den Anblick dieſes Geiſtes wird das blinde Princip wie wahnſinnig, indem es den Geiſt zu ergreifen und mit ihm zu wirken ſucht, woraus aber, weil es des Geiſtes nicht mächtig werden kann, nur das Ungeheure, Formloſe entſteht, das Bewußtſeyn aber in einem mittleren Zuſtand zwiſchen augenblicklicher Erleuchtung und auf dieſe folgender nur um ſo tieferer Verfinſterung ſich befindet, wie wir dieß bei der früheren Beſchreibung der kroniſchen Zeit ſchon auseinandergeſetzt haben[1]. Weßhalb denn nun hier wieder dieſe

---

den Eleuſinien. Aus Letzterem folgt nichts, es iſt argumentum a silentio. Sonſt geſteht Lobeck ſelbſt, das Uebrige paſſe auf die Eleuſinien, wovon man ſich noch mehr überzeugen kann, wenn man im Texte weiter lieſt.

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 288 ff. D. H.

Erſcheinungen bei den Myſterien eine Beſtätigung der Erklärungen ſind, die wir von den früheren Zuſtänden des mythologiſchen Bewußtſeyns gegeben haben.

Die Abſicht nun aber dieſer Schrecken hat uns ſchon die früher citirte Stelle des Proklos gelehrt. Sie ſollten die Seele dem Göttlichen unterwürfig machen und den folgenden ruhigeren Stand der Seele als deſto höhere Seligkeit empfinden laſſen. Wenn uns von dieſen Anſtalten der Myſterien vieles, und beſonders das Pſychologiſche derſelben, in einem gewiſſen Dunkel bleibt, ſo kommt dieß daher, daß jene reale Gewalt, in der ſich das Bewußtſeyn während des mythologiſchen Proceſſes befand und die noch lange Zeit eine fortwährend erregbare blieb — daß dieſe uns aus eigner Erfahrung nicht bekannt iſt, wie ſie den Hellenen bekannt war, die für dieſes mit dem Gott blind Behaftete des Bewußtſeyns ſo viel Ausdrücke haben. Sie nennen es z. B. τὸ θεόπληκτον, τὸ θεοβλαβές, τὸ θεόπληκτον τῆς ψυχῆς — das mit dem Gott gleichſam Geſchlagene der Seele. In einer merkwürdigen Stelle ſeiner Politik[1] ſagt Ariſtoteles, daß von gewiſſen Leidenſchaften zwar nur einzelne Seelen wirklich ergriffen werden, daß ſie aber in allen vorhanden ſeyen. Zu dieſen Leidenſchaften rechnet er aber neben Mitleid und Furcht auch den ἐνθουσιασμός. Wir müſſen das griechiſche Wort beibehalten, da wir unſer deutſches Begeiſterung nur im beſten Sinn zu nehmen gewohnt ſind. Der Zuſammenhang der Stelle zeigt aber, daß ἐνθουσιασμός sensu deteriori zu nehmen iſt, von einem das Bewußtſeyn der wahren Erkenntniß vielmehr verſchließenden, dem Bewußtſeyn keine Beſonnenheit, alſo auch keine freie Unterwerfung unter den höheren Gott zulaſſenden Zuſtand zu verſtehen iſt. Wir müßten das Wort durch Gottesbeſeſſenheit überſetzen. Ariſtoteles ſetzt nun in der obigen Stelle hinzu: dieſem πάθος des Enthuſiasmos ſeyen einige unterworfen. „Eben dieſe aber ſehen wir, wenn ſie der die Seele vom Orgiasmus befreienden Lieder ſich bedienen (ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι), wir ſehen ſie davon (von dieſen Liedern) wie von einer Arznei oder einem Reinigungsmittel, das man ihnen eingegeben hätte, zurechtgeſtellt (zurechtgebracht, beruhigt)“. Ich habe die Worte τά ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν μέλη überſetzt durch „Lieder, welche die Seele vom Orgiaſmos befreien“. Es kann aber auch ein zuſammengezogener oder ſogenannter prägnanter Ausdruck ſeyn, ἐξοργιάζειν τὴν ψυχὴν wäre dann ſo viel als ἐκκαθαίρειν τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ὄργια, die Seele zum Behuf der Orgien reinigen[1]. Denn es iſt zu bemerken, daß obgleich ὀργιασμός urſprünglich freilich jenen wilden und beſinnungsloſen Taumel bacchiſcher Begeiſterung bedeutet, das Wort ὄργια dennoch allgemein von allen Myſterien, auch z. B. denen zu Eleuſis gebraucht wird (in einer dem Hippokrates zugeſchriebenen Stelle wird ſogar von ὀργίοισιν ἐπιστήμης geſprochen, wie auch wir wohl von Myſterien der Wiſſenſchaft, von Einweihung in die Wiſſenſchaft reden). Ebenſo heißt das Verbum ὀργιάζειν Myſterien überhaupt begehen, z. B. alſo auch die eleuſiniſchen. Das Wort ἐξοργιάζειν kommt nur in dieſer Stelle des Ariſtoteles vor; inſofern zweifelhaft; indeß wie man es überſetze, die Sache kommt auf daſſelbe zurück. Auch wenn man die zweite Bedeutung annimmt, ſpricht Ariſtoteles von einem ἐνθουσιασμός, den er als ein πάθος beſchreibt, dem manche unterworfen ſeyen, von dem ſie aber durch den Gebrauch der heiligen, die Seele zum Behuf der Einweihung in die Myſterien reinigenden Lieder wie durch den Gebrauch einer Arznei befreit werden. Auf jeden Fall folgt alſo aus dieſer Stelle, daß es gewiſſe Lieder gab, durch welche die Einzuweihenden zu den Myſterien vorbereitet wurden, und auf deren Wirkung in den Myſterien wir aus ihrer Wirkung außer den Myſterien ſchließen können, die ſie nach jener Verſicherung des Ariſtoteles ausübten. Von ihrer Wirkung in den Myſterien durfte Ariſtoteles nicht reden. Wenn ſie aber außer den Myſterien jenen Enthuſiasmos, der ſich als eine Sucht oder Krankheit äußerte, beſänftigten, ſo werden ſie eben dieß noch viel mehr in den Myſterien geleiſtet haben.

---

[1] VIII, 7 (Sylb. p. 220, 2 sq.).

Was im Anfang der Einweihung die Schrecken bewirken ſollten, nämlich das im Bewußtſeyn noch immer ſich erhebende, dem wahrhaft Göttlichen widerſtrebende Princip niederzuſchlagen und das Gemüth, wie Proklos ſagt, dem Göttlichen zu unterwerfen, das vollendeten wahrſcheinlich dieſe heiligen Melodien, die jenes Princip vollends beſchwichtigten und wie durch eine Art von Zaubergeſang beſchwörend gleichſam einſchläferten. Dieſes ſcheint der Uebergang zum nächſten Moment, zur eigentlichen τελετή geweſen zu ſeyn, die mit dem Sterben verglichen wird (wozu ſchon der Gleichlaut mit τελευτή einlud). Hier kam es nämlich zum völligen Sterben jenes das Bewußtſeyn dem mythologiſchen Proceß unterwerfenden und es dadurch ſelbſt in die materielle Welt herabziehenden Princips. Wie das Freiwerden, die Löſung (λύσις) des Geiſtes von dem Leib Tod heißt, ſo konnte auch jene Löſung oder Befreiung des Bewußtſeyns von dem Materiellen des mythologiſchen Proceſſes ein Sterben genannt werden. Die τελετή war ſelbſt nur wieder Uebergang zur vollkommenen Einweihung, deren höchſte Stufe wieder die ἐποπτεία war, die als Zuſtand der allerhöchſten Seligkeit beſchrieben wird; daher die griechiſche Redensart ἐποπτεύειν μοι δοκῶ, ich ſcheine mir im Zuſtand des Epopten — des die Geheimniſſe nun Schauenden — zu ſeyn, ungefähr wie wir ſagen: ich bin wie im Himmel. Von der ἐποπτεία ſcheint ſich die μύησις (die Einweihung) dadurch unterſchieden zu haben, daß dieſe in Belehrung beſtand, in Mittheilungen, die bloß geiſtig aufgenommen wurden, die ἐποπτεία aber in der wirklichen Anſchauung der heiligen Geheimniſſe. Dieſe drei Stufen τελετή, μύησις und ἐποπτεία unterſcheidet wenigſtens Proklos[1], und Hermias in einem handſchriftlichen, von Sylveſtre de Sacy[2] citirten Commentar über den platoniſchen Phädros drückt ſich über den Unterſchied ſo aus, daß man ſagen kann, die μύησις ſey der theoretiſche Theil der Einweihung, die ἐποπτεία der praktiſche, an dem die Eingeweihten nun ſchon ſelbſt durch Handlungen Theil nahmen, oder wie er ſich ausdrückt, wo ſie in die göttlichen Myſterien ſelbſt eingeſetzt wurden. Von dieſer Seligkeit der Epopteia iſt die merkwürdigſte Beſchreibung in einem Fragmente enthalten, das bei Stobäus ſich findet und in der Pariſer Handſchrift dem Themiſtios zugeſchrieben wird, das aber von Wyttenbach dem Plutarch vindicirt worden als Bruchſtück aus deſſen Werk περὶ ψυχῆς, von der Seele. Merkwürdig iſt dieſe Stelle, weil ſie zugleich einen Ueberblick über die früheren Vorgänge gewährt. Plutarch ſpricht hier von dem Tode und fährt alsdann fort: Dann (im Tode) widerfährt ihr (nämlich der Seele) eben das, was dem in die großen Myſterien Eingeweihten widerfährt. Deßwegen — ſetzt er hinzu — entſpricht auch das Wort dem Worte (nämlich τελεῖσθαι, was eingeweiht werden heißt, dem τελευτᾶν, was ſterben bedeutet), wie die Sache der Sache entſpricht. Zuerſt langes Herumirren (es wird hier daſſelbe Wort πλάναι gebraucht, das von Demeter, die ihre Tochter, oder von Iſis, die den verlornen Oſiris ſucht), zuerſt langes Umherirren und beſchwerliche Wege und aus einem gewiſſen Dunkel (einem Dunkel beſonderer Art, das nach der früher angeführten Stelle durch abwechſelnde Lichterſcheinungen noch dunkler gemacht wurde) und aus einem gewiſſen Dunkel verdächtige (Argwohn oder Scheu erregende) und vergebliche (zu keinem Ausgang führende) Wege. Hierauf noch vor dem Ende ſelbſt alles Furchtbare, Schauer, Zittern, Angſtſchweiß und Entſetzen. Aus dieſem dann aber kommt ein wundervolles Licht dem Einzuweihenden entgegen oder glänzende Ebenen und Auen mit Stimmen und Chortänzen und ehrwürdigen, heiligen Lauten (ἱερὰ ἀκούσματα) und göttlichen Erſcheinungen (φαντάσματα ἅγια). Worauf der nun ganz Vollendete und Eingeweihte freigeworden (ἐλεύθερος γεγονώς) und entlaſſen umhergehend und gekrönt die geheimnißvolle Feier begeht — gekrönt (die Krone iſt überall Zeichen der Vollendung und des Siegs); wer wird hiebei nicht an die Stelle des Apoſtels erinnern: Ich habe den guten Kampf gekämpfet, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten, hinfort iſt mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, d. h. die Krone der Vollbringung, der Vollendung; ebenſo an das Wort eines andern Apoſtels: Selig der Mann, der Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret iſt, wird er die Krone des Lebens empfahen. Sofort, ſagt Plutarch ferner, gehet er mit heiligen und reinen Menſchen um, die uneingeweihte Menge der hier lebenden Ungereinigten von oben her ſehend, wie ſie in tiefem Schlamm und Qualm von ſich ſelbſt zertreten und umhergetrieben und aus Unglauben an jene höheren Güter mit der Furcht des Todes allen andern Uebeln preisgegeben bleibt. Man darf annehmen, daß dieſe Vorgänge bei den Myſterien, ſoweit ſie äußerlich, ganz richtig beſchrieben ſind, zumal auch andere Beſchreibungen damit übereinſtimmen. Aber die Hauptfrage für uns iſt, was in den Eingeweihten innerlich vorging, welchen inneren Gewinn ſie von dieſem Vorgang hatten, worin eigentlich jene gerühmte Seligkeit beſtand. Hier iſt denn zu bemerken, daß von dem durch alle Stufen Hindurchgegangenen und vollendet Eingeweihten geſagt iſt, daß er frei geworden ſey und entlaſſen (ἄφετος), doch wohl entlaſſen eines früheren Zwangs, einer früheren Nothwendigkeit. Die frühere Nothwendigkeit aber, von der er durch die Einweihung frei wird, *kann* nur die des mythologiſchen Proceſſes ſeyn. Alſo der Eingeweihte wird erlöſt von der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes. Vermöge dieſer Nothwendigkeit entſtanden ihm die materiellen Götter, und umgekehrt, ſolang das Bewußtſeyn mit den materiellen Göttern verkehrt, ſo lange iſt es nicht frei in ſeinen Vorſtellungen. Frei iſt es erſt, wenn es nicht mehr mit dieſen, ſondern mit den rein *geiſtigen* oder verurſachenden umgeht, und in der Gemeinſchaft mit dieſen ebenſo wie in ſeinem Urſeyn als in einem Paradieſe lebt; denn dort — an jenem Ort, in den der Menſch erſchaffen worden, und aus dem er durch eigne Schuld in die materielle Welt und in den materiellen mythologiſchen Proceß herabgeſunken — an jenem Ort war der Menſch, zwiſchen den rein göttlichen Potenzen eingeſchloſſen, auch nur mit dieſen im Verkehr. So verdankte denn das durch den mythologiſchen Proceß hindurchgegangene Bewußtſeyn es eben dieſem Proceß, daß ihm dieſe Stellung in der Mitte der göttlichen Potenzen, dieſes paradieſiſche Verhältniß, wie ich es der Kürze halber nennen will, zu einem im eigentlichen Sinn fühlbaren, ſenſibeln, empfindlichen wurde. Es war nicht bloß eine Seligkeit in Gedanken, dergleichen wohl auch der wahrhafte Philoſoph empfindet, es war eine *wirklich* erfahrene und reell empfundene Seligkeit. Anders weiß ich wenigſtens die Ausdrücke eines wahren und nicht bloß angenommenen

---

[1] Vergl. zu dem Ausdruck des Ariſtoteles Plat. de Legg. VII, p. 790 E.

---

[1] Theol. Plat., L. IV, c. 26.

[2] bei Saint-Croix, T. I, p. 302.

Entzückens, mit welchen die Griechen von der Wirkung ihrer Myſterien ſprechen, nicht zu erklären. Es war nach ihrer Beſchreibung ein wahrer Himmel, in dem ſich die Eingeweihten befanden. Das große, über alles herrſchende Weltgeſetz war ſo gerecht, daß es auch dem aufrichtigen Heidenthum ſeinen Himmel nicht verſagte, war es auch nicht der wahre, ſondern nur ein ſubjektiv empfundener. Wie die Mythologie, ſo waren auch die Myſterien nichts von Menſchen Gemachtes. Momente der Vergangenheit traten hier wieder hervor; es war ein reeller Proceß. Jeder ernſtliche Kampf findet ſeine Verſöhnung. Nur die Lüge, die innere Unwahrheit, iſt zur ewigen Qual verdammt.

Der Hauptbeweis nun für dieſe Anſicht liegt freilich im Ganzen unſrer Entwicklung, ſodann aber in der Myſterienlehre, von der nun erſt die Rede ſeyn wird, inwiefern ſich nämlich zeigen läßt, daß eben die reinen, geiſtigen oder verurſachenden Götter der Hauptinhalt der Myſterienlehre waren. Erſt Erfahrung, dann Lehre. Erſt aus dem wirklichen Erfahren bildet ſich die Lehre. Indeß glaube ich doch noch einen beſondern Beweis für dieſe Anſicht (von der Beſchaffenheit der in den Myſterien empfundenen Seligkeit) vorzüglich aus der Art führen zu können, wie Platon der Myſterien theils überhaupt erwähnt, theils wie er ſie mit dem vor- oder übermateriellen Zuſtand der Seele (in der von ihm angenommenen Präexiſtenz), ferner, wie er ſie mit dem Zuſtand des wahrhaften Philoſophen vergleicht. Wenn der Hymnus an Demeter in Bezug auf die eleuſiniſchen Weihen ausruft:

> Ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
> Selig, welcher das ſchaute der ſterblichen Erdebewohner!
> Aber wer dieſer Weihen nicht theilhaft, hat nicht ein gleiches
> Loos im Tode, ſobald er ins düſtere Dunkel hinabſtieg [1];

oder wenn Sophokles in einem Fragment (bei Plutarch) ausruft:

> O der Sterblichen
> Glückſel'ge, die, ſo dieſe Weihe ſchauend erſt
> Zum Hades wandeln! Denn ihr Theil iſt's dort allein
> Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

---

[1] v. 480 ff.

ſo ſieht man wohl, daß ſie die Seligkeit in den Myſterien als eine Vorbereitung, ja als ganz homolog oder gleich anſehen mit der, welche gereinigte Seelen nach dem Tode erwarte; es iſt mithin eine Seligkeit, wie ſie nicht mit dem Leibe, nicht in der materiellen Welt als ſolcher, ſondern nur in der Befreiung von dieſer empfunden wird[1]. Wenn nun aber Platon den Sokrates im Phädon[2] ſagen läßt: Es möchten die, welche die Weihungen oder Myſterien uns geſtiftet haben (οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες), nichts weniger als ſchlechte Leute geweſen ſeyn, ſondern wahrhaft ſchon längſt uns bedeutet haben, daß, wer ungeweiht und untheilhaft der Myſterien in den Hades gelangt, im Schlamm liegen werde (ἐν βορβόρῳ κείσεται), der Gereinigte aber und Geweihte, wenn er dorthin gelangt, mit den Göttern wohnen, ſo zeigt der Gegenſatz ganz deutlich, daß „im Schlamm liegen“ nichts anderes bedeutet als in die Materialität verſunken ſeyn, „mit den Göttern wohnen und umgehen“ aber nichts anderes heißt als mit den reinen Urſachen verkehren, in denen nichts Materielles mehr iſt. Nun kann aber jenes im Schlamm Liegen in der Unterwelt den Uneingeweihten nur darum begegnen, weil ſie nicht hier ſchon von der Materie ſich losgemacht haben, und im Gegentheil das Wohnen mit den Göttern den Geweihten nur darum bevorſtehen, weil ſie ſchon durch die Myſterien von dem Materiellen los und in Gemeinſchaft mit den reinen Urſachen gekommen ſind. Vergleichen wir damit die vorhin angeführte Stelle des Plutarch, ſo müſſen wir ſogar annehmen, daß in den Myſterien ſelbſt das verſchiedene Loos der Geweihten und Ungeweihten auf dieſe Weiſe dargeſtellt wurde, daß jene nämlich aus der Region des reinſten und lauterſten Lichts, in der ſie wandelten, herabſehen auf die in tiefem Schlamm und in Qual ſich ſelbſt zertretende und ſich herumtreibende Menge der Unbefreiten oder Ungereinigten.

Aus der Stelle des Phädon folgt alſo auf jeden Fall: Platon ſchrieb der Einweihung in die Myſterien die Löſung zu vom bloß Materiellen. Dieß kann nun freilich auch allgemein verſtanden werden.

---

[1] Man vergl. auch Hymnus in Cererem 486.

[2] p. 69 C.

Das menſchliche Leben überhaupt iſt ein Kampf zwiſchen Materie und Geiſt; durch denſelben unvordenklichen Vorgang, durch welchen das menſchliche Bewußtſeyn dem mythologiſchen, d. h. dem ſich *in ihm wiederholenden* Natur-Proceß unterworfen worden — durch denſelben Vorgang, der das menſchliche Bewußtſeyn in den materiellen Naturproceß zurückwarf, iſt auch der Materie überhaupt ein Uebergewicht über den Geiſt gegeben. *Seinem* Standpunkt gemäß macht nun auch Platon von dem, was in den Myſterien vorging, eine *allgemeine, philoſophiſche* Anwendung, aber wir dürfen uns dadurch nicht verleiten laſſen, die Myſterien etwa als Anſtalten von *bloß* ſittlicher Bedeutung anzuſehen, als ob in ihnen, wie Creuzer beſonders von den Eleuſinien meint, nur jener allgemeine Kampf zwiſchen Materie und Geiſt, den jeder Menſch zu kämpfen hat, dargeſtellt worden wäre. Wir dürfen nie den Bezug der Myſterien auf die *Mythologie* vergeſſen, mit der ſie in einem nothwendigen Zuſammenhang ſtanden.

Allerdings waren die Myſterien abgeſehen auf eine Befreiung von dem Materiellen, aber zunächſt von dem Materiellen der Mythologie, und die durch die Einweihung erlangte Seligkeit beſtand eben darin, daß die Eingeweihten durch ſie, von der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes befreit, in unmittelbaren Verkehr mit den *rein* geiſtigen Göttern geſetzt wurden. Indeß auch dieſes darf wieder nicht ſo verſtanden werden, als wäre in den Myſterien der materielle Polytheismus überall aufgehoben oder als nichtig erklärt worden, wie manche ſich vorgeſtellt haben, in den Myſterien ſey den Eingeweihten, der höchſten Stufe wenigſtens, die *Nichtigkeit* alles Götterglaubens, die Einheit des höchſten Weſens gelehrt, und es ſeyen ihnen zugleich gewiſſe Erklärungen mitgetheilt worden, aus denen ſich ergeben habe, daß die ſogenannten Götter keine wirklichen Götter, ſondern nur vergötterte Naturkräfte oder vergötterte Menſchen ſeyen. Damit wären alſo in den Myſterien nicht bloß die materiellen, ſondern auch die verurſachenden Götter als nichtig erklärt worden. Aber ſelbſt die materiellen wurden dem Eingeweihten nicht ſchlechterdings genommen oder als Nichtgötter erklärt. Ein ſolcher Widerſpruch zwiſchen dem öffentlichen Götterglauben und den Geheimlehren läßt ſich nicht denken. Ich habe ſchon bemerkt, daß die Myſterien vielmehr ſelbſt nur die Erklärung, nur der Schlüſſel der Mythologie ſeyn konnten. Erklärung kann man aber das nicht nennen, wodurch das zu Erklärende aufgehoben oder zerſtört wird. Wir müſſen uns vielmehr das Verhältniß ſo denken, daß auch die materiellen Götter auf zweierlei Art, nämlich einmal eben bloß materiell, d. h. ohne eigentlichen Verſtand und ohne ein wahres Bewußtſeyn über ihre Bedeutung, betrachtet werden können, alsdann ſo, daß man in ihnen ſelbſt nur die verurſachenden Götter, oder daß man ſie (die materiellen) ſelbſt als bloße Formen und gleichſam Verkleidungen der verurſachenden Götter erkennt. In dieſer Betrachtungsweiſe werden auch die materiellen Götter vergeiſtigt, ohne darum aufgehoben oder für nichtig erklärt zu werden. Die Mythologie blieb dabei etwas Reelles. Die Myſterien behielten die Mythologie immer zu ihrer Vorausſetzung, die höhere Erkenntniß entſtand ſelbſt nur aus der Mythologie, und da in den Myſterien alles ſtufenweiſe ging und das Ganze nie auf einmal mitgetheilt wurde (wie Seneca ausdrücklich ſagt[1]: Eleuſis theilt nicht alles auf einmal mit und behält ſich für den Wiederkehrenden noch immer etwas vor), da die höchſte Stufe, die Epopteia, nicht von allen erreicht wurde, ſo iſt es ſogar wahrſcheinlich, daß auf einer gewiſſen Stufe die rein geiſtigen oder verurſachenden Götter noch immer nur in der Hülle der materiellen, und daß nur in der eigentlichen Epopteia die verurſachenden Götter unmittelbar und an ſich ſelbſt gezeigt wurden. Alſo jedenfalls kein Verhältniß der Ausſchließung zwiſchen beiden.

So viel von jener Stelle des Platon, wo er unmittelbar einer Lehre der Myſterien erwähnt, und woraus unwiderſprechlich folgt: die Myſterien ſelbſt ſchrieben dieſe Wirkung ſich zu, daß nämlich durch ſie die Geweihten aus dem Schlamm erhoben und in das Reich der reinen, immateriellen oder als immateriell betrachteten Götter verſetzt wurden.

Eine fernere Anzeige, daß die Wirkung der Myſterien in einer Verſetzung des Bewußtſeyns aus dem Reich bloß materieller

---

[1] Senec. Nat. quaest. VII, 31.

Geſtalten in das Reich der reinen, geiſtigen Potenzen beſtand, geht aus einer andern Stelle des Platon im Phädros hervor, wo er nämlich die Seele in ihrem früheren Zuſtande, und ehe ſie in die materielle Welt herabſank, Orgien, Myſterien begehen läßt. Wenn dieß, ſo mußte wohl umgekehrt in den Myſterien eine Wiedererhebung der Seele zu ihrem Urſtand geſchehen ſeyn. Es iſt hier nicht der Ort, zu unterſuchen, in welchem Sinn Platon die Präexiſtenz der menſchlichen Seelen ſich gedacht habe, ob ſo, wie er gewöhnlich verſtanden wird, nämlich, daß jede einzelne menſchliche Seele als dieſe vor ihrer Herabkunft in die materielle Welt in einer rein intelligibeln und in der Anſchauung der reinen Urbilder der Dinge exiſtirt habe, oder in dem Sinn, daß der Eine Menſch, der in uns allen lebt, urſprünglich allerdings außer und über aller Materialität, im reinen, geiſtigen Centrum war, aber aus dieſem heraustrat und ſelbſt dem materiellen Proceß wieder anheimfiel, über den er in der Schöpfung erhoben worden — eine Vorſtellung, die, im Vorbeigehen zu ſagen, ganz übereinſtimmend theils mit der altjüdiſchen Lehre von dem Adam Kadmon, dem Urmenſchen, theils mit der chriſtlichen, welche ſagt: wir haben in Adam alle geſündigt, was nichts anderes heißt als: der Eine Menſch, der geſündigt, lebt in uns allen, wir alle ſind nur Glieder, Geſtalten dieſes Einen. Umgekehrt, inwiefern dieſer in einer urbildlichen Welt gelebt, hätten auch wir in dieſer exiſtirt. Wie alſo Platon in dieſer Beziehung auszulegen ſey, kann hier füglich dahingeſtellt bleiben. Damals aber, ſagt er im Phädros, — nämlich eh' wir in die materielle Welt herabgeſunken — damals war die Schönheit leuchtend, nämlich ohne Flecken, ohne materielle Zuthat, in ihrer Reinheit oder an ſich ſelbſt zu ſchauen, als mit dem beglückten Chor ſeligem Anblick folgend wir mit Zeus, andere mit einem andern Gott ſchauten und eingeweiht wurden in diejenige Weihe, welche die ſeligſte von allen zu nennen ſich gebührt[1]. (Ich muß hier zu den Worten: wir mit Zeus u. ſ. w. eine Bemerkung machen. Zeus wird als der Vater der materiellen Götter und als der die verurſachenden Götter unmittelbar in ſich Aufnehmende, inſofern als

---

[1] p. 250 B.

Band zwiſchen dieſen und den materiellen Göttern betrachtet, und wird inſofern auch noch den geiſtigen beigezählt, über dem δῆμος der andern materiellen Götter erhaben geachtet. Er iſt πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Viele Spuren zeigen, daß auch von Zeus eine höhere Erklärung in den Myſterien gegeben wurde. Wenn Sokrates ſagt: Wir mit Zeus, ſo konnte er unter dem „wir“ nicht bloß ſich und ſeine Mitunterredner meinen; offenbar will er ſagen: Wir zur Sterblichkeit beſtimmte, wir Menſchen, denen beſtimmt war, in die materielle Welt einzutreten. Dieſe waren alſo ſchon damals an Zeus gewieſen, den Vermittler zwiſchen der rein geiſtigen Welt (der Welt der rein geiſtigen Götter) und der materiellen Welt; die andern aber, von denen er ſagt, daß ſie mit einem andern der Götter gingen, können nur die Mitglieder jenes εὐδαίμονος χοροῦ ſeyn, den er kurz vorher genannt, die ſeligen Dämonen: dieſe alſo gingen mit einem andern der Götter, nicht einem der unter Zeus ſtehenden, ſondern mit einem der Götter an ſich, der rein intelligibeln Götter. Es iſt wohl begreiflich, daß Platon hier den Sokrates nicht ſich deutlicher ausdrücken läßt). Dieſe Weihe alſo, von der er ſo eben geſagt, daß ſie mit Recht die ſeligſte genannt werde, dieſe Weihe, ſagt er, dieſe τελετή begingen wir (ὠργιάζομεν — er braucht das von den Myſterien gewöhnliche Wort) als ſelbſt unverſehrte (ὁλόκληροι, in der Ganzheit, Integrität unſeres noch in ſeiner Einheit unzerſtörten Bewußtſeyns, eh' es durch das Hervortreten des einen ſeiner Principien — des materiellen — zerſtört worden) wir begingen dieſe Weihe ſelbſt ganz (oder unverſehrt) und unbetroffen von den Uebeln, die unſerer in dem nachfolgenden Leben warteten, und (wir begingen ſie) keine andern als vollkommene, lautere, einfache und ſelige Geſichte ſchauend (ἐποπτεύοντες, das eigentliche, von der höchſten Stufe der Myſterien gebräuchliche Wort. Offenbar ſind dieſe reinen, lauteren und ſeligen Geſichte den unförmlichen, durch den wilden Streit der Kräfte erregten, eben darum erſchreckenden, unheimlichen und unſeligen Phantomen entgegengeſetzt, welche die Eingeweihten vor der Epopteia, in der Vorbereitung zu dieſer ſehen mußten, Phantome, in welchen eben die Ausgeburten des bloß materiellen Proceſſes gezeigt wurden). Wir begingen jene Orgien, fährt er fort, in reinem Glanz (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, nicht zwiſchen Licht und Finſterniß kämpfend, wie die, welche noch im Vorhof der Myſterien ſtehen) als ſelbſt Reine und noch nicht mit dieſem Mal Bezeichnete, das wir unſern Leib nennen, der uns wie eine Art von Schalthier gefeſſelt hält. — Außerdem, daß dieſe Stelle, indirekt wenigſtens, ein Licht auf die Vorgänge in den Myſterien ſelbſt wirft, dürfen wir, glaube ich, mit Recht noch den beſondern Schluß aus derſelben ziehen, daß nach der Kenntniß, welche Platon von den Myſterien hatte, die wahre Seligkeit der Epopteia in der Wiederherſtellung jenes reinen, urbildlichen, noch gleichſam himmliſchen und paradieſiſchen Bewußtſeyns beſtand. Platon vergleicht mittelſt der Ausdrücke, deren er ſich bedient, die Anſchauung in den Myſterien mit jener Anſchauung, der der Menſch in einem vormateriellen Daſeyn theilhaftig geweſen.

Es iſt hier auch der Ort, zu fragen, wie man ſich wohl vorſtellen könnte, daß Platon, um das, was nach ſeiner Denkart das Höchſte und Ehrwürdigſte war, auszudrücken, Gleichniſſe von Myſterien herzunehmen im Stande geweſen wäre, wenn dieſe keinen höheren Gehalt, wenn ſie wirklich nur den verächtlichen und futilen Inhalt gehabt hätten, den ihnen Voß, Lobeck und ähnliche Erklärer zuſchreiben. Solche Anſpielungen auf die Myſterien ſeinem Lehrer in den Mund zu legen, wäre eine wahre Impietät geweſen, zumal es bekannt iſt, daß Sokrates ſelbſt nicht in die Myſterien eingeweiht war, was Er auch nicht bedurfte; ſolche Anſpielungen im Munde des Sokrates werden durch dieſen Umſtand nur um ſo unverdächtiger, ſie beweiſen mehr als alle Aeußerungen der ſpäteren Platoniker, denen man allerdings ein beſonderes Intereſſe bei Aufrechthaltung der Myſterien zutrauen könnte, aber welches Intereſſe konnte Sokrates haben, ihnen einen ſo tiefen Gehalt zuzuſchreiben?

Einen ferneren Beweis für unſere Anſicht vom höchſten Zweck der Einweihungen gibt die Art und Weiſe, wie Platon das Glück der Myſterien mit dem Glück vergleicht, das dem Philoſophen zu Theil wird. Ich meine hier beſonders wieder den Phädon, dieſes Geſpräch, das man wohl ſelbſt mit einer jener Melodien vergleichen könnte, von denen Ariſtoteles ſagt, daß ſie die Seele zur Begehung der höchſten Orgien geſchickt mache, oder mit einem Zaubergeſang, durch den die Furcht vor dem Sterben (d. h. vor der Trennung von der Materie), die in uns, wie Sokrates ſagt, beſtändig gleichſam beſprochen werden muß, beſchwichtigt und beſchworen wird, oder den man einen umgekehrten Sirenengeſang nennen dürfte, der, anſtatt wie der Geſang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über ſie hinaufzieht und erhebt. Hier iſt es, wo im Zuſammenhang mit jener ſchon angeführten Stelle, in der von den Myſterien ausdrücklich die Rede iſt, Sokrates beſonders auseinanderſetzt[1], daß, wenn wir je etwas rein (καθαρῶς) erkennen wollen, wir den Leib gleichſam laſſen müſſen, um mit der Seele ſelbſt die Sachen ſelbſt zu ſehen, woraus denn folge, daß wir deſſen, was wir zu lieben uns rühmen, nämlich der rechten Einſicht, erſt dann theilhaftig werden, wenn wir geendet oder vollendet haben, wie ja ſelbſt dieſes Wort andeute (das griechiſche Wort iſt τελευτᾶν, das, wie unſer deutſches enden oder vollenden, zugleich ſterben bedeutet); — wie man alſo das, was dem Eingeweihten in den Myſterien widerfährt, mit dem vergleichen kann, was dem Sterbenden widerfährt, ſo kann man auch das, was dem wahrhaften Philoſophen zu Theil wird, oder wonach er, obgleich vielfach vom Leibe gehindert, wenigſtens ſtrebt, mit dem vergleichen, was dem in den Myſterien Eingeweihten zu Theil wird. In der That, alles Philoſophiren iſt ein Aufſtreben der Seele aus dem Vermiſchten und aus verſchiedenartigen Wirkungen Zuſammengewachſenen zu dem Unvermiſchten, Einfachen, zu den reinen Urſachen, die, weil ſie allein mit der Seele ſelbſt (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) erkannt werden und nur im reinen Gedanken ſich darſtellen, auch allein, jede, ganz, vollkommen und lauter zu erkennen ſind, indeß in allem Abgeleiteten und Gemiſchten für uns neben einem Theil von Wiſſen ein ebenſo großer oder noch größerer Theil von Unwiſſen iſt, da wir alles Concrete zum Theil zwar wiſſen, zum größeren Theil aber eigentlich nicht wiſſen. Auch der Philoſoph ſtrebt in jene *αὐγὴν καθαράν*, in jenes unvermiſchte Licht, und wie nach Plutarch der Geweihte und Gereinigte die ungereinigte Menge von oben her betrachtet, wie ſie im Schlamm ſich wechſelſeitig zertritt und umhertreibt, ſo kann man wohl auch ſagen, daß der in die wahre Philoſophie Eingeweihte von oben her die Menge betrachtet, die in das bloß Materielle verſenkt, ohne in irgend einer Sache je zu den reinen oder an ſich ſelbſt erkennbaren Urſachen gelangt zu ſeyn, im Pfuhl der bloßen Meinungen ſich abarbeitet, in denen es ſtets nur ein Mehr oder Weniger der Wahrheit gibt, keine aber die ganze und volle beſitzt.

---

[1] p. 66 D.

Der Zuſammenhang oder vielmehr die Aehnlichkeit der wahren Philoſophie mit der Einweihung in die Myſterien, die Platon angedeutet, die ſpäteren Platoniker aber vielfach ausgeführt haben, läßt ſich unter anderm auch daraus abnehmen, daß bei den Römern die Myſterien initia genannt wurden. Initia iſt aber ſoviel als principia, die Myſterien ſteigen alſo zu den Principien, zu den Urſachen ſelbſt auf. Mit dieſer Bemerkung mache ich den Uebergang zu der Myſterienlehre, nachdem ich die Vorgänge in den Myſterien ſelbſt — quae in iis fiebant — ſo viel möglich zu erklären geſucht habe.

Einundzwanzigſte Vorleſung.

Nächſt den beſondern Beweiſen, durch welche ich unſere Anſicht von der Natur der Epopteia, alſo unſere Anſicht von dem höchſten Zweck der Myſterien, begründet habe, iſt der Hauptbeweis für die Richtigkeit jener Anſicht die Myſterienlehre, deren Inhalt nämlich völlig dieſer Anſicht gemäß iſt. Ich muß jedoch bemerken, daß übrigens auch die Myſterienlehre nie abſtrakt exiſtirt hat. Auch dieſe wurde vielmehr geſchichtlich, durch wirkliche Vorgänge — ſceniſche Darſtellungen — gezeigt, *δεικνύναι* iſt der gewöhnliche Ausdruck, der von dem Lehren, *ὁρᾶν*, (*ὀπτεῖν*), *ἐποπτεύειν*, der von dem Lernen in den Myſterien gebraucht wird. Ob und inwiefern bei dieſem Zeigen wirkliche Vorträge ſtattfanden, läßt ſich nicht genau ausmitteln. Die Entwicklung der Myſterienlehre glaube ich übrigens nicht beſſer anfangen zu können, als indem ich eine auch ſchon von Sainte Croix und Creuzer bemerkte, wenn gleich nicht eigentlich benutzte Stelle des Pauſanias vorausſchicke, der von der eleuſiniſchen Telete ſagt[1]: Die älteſten Hellenen haben die eleuſiniſche Weihe über alles, was zur Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) oder Religion gehört, um ſo viel höher geachtet, als ſie die Götter über die Heroen ſetzen. So hoch alſo die Götter über den Heroen, ſo hoch ſtehen die in Eleuſis verehrten Gottheiten, die Gottheiten der Myſterien, über den andern, den mythologiſchen. Die Heroen ſind als ſolche zwar höhere als menſchliche, aber doch dem Loos der Sterblichkeit unterworfene, mit einem materiellen Leib umhüllte Weſen. Die Götter aber ſind nicht bloß frei von der Sterblichkeit, ſondern auch von einem eigentlichen materiellen Leib. Heroen und Götter verhalten ſich alſo, wie relativ-materielle und immaterielle Weſen, und ähnlich werden nach den Worten des Pauſanias die andern Götter zu den in Eleuſis gefeierten ſich verhalten, nämlich die andern werden gegen dieſe wieder relativ materielle, dieſe dagegen werden nun die abſolut immateriellen, die rein geiſtigen, kurz, wie wir behaupteten, die verurſachenden Götter ſeyn. Mit dieſer Erklärung und daher auch mit der Behauptung, daß dieſe verurſachenden Götter der vorzügliche Inhalt der Myſterien-Erkenntniß waren, ſtimmt überein, daß namentlich die Götter der ſamothrakiſchen Geheimniſſe nicht Dii, ſondern Deorum Dii genannt wurden (die Götter welcher andern Götter als eben der materiellen oder mythologiſchen?), was nur ſoviel heißen kann, als die jene Götter (die materiellen) verurſachenden Götter. Eben dieſe, die Götter von Samothrake, wurden von den Römern (die ſich häufig und zahlreich dort einweihen ließen) Dii potes genannt, nicht wie man dieß gewöhnlich erklärt, im bloßen Sinn mächtiger Götter (da hätte man ja wohl potentes geſagt, und das Mächtigſeyn iſt ein Prädicat aller Götter), Dii potes hießen ſie vielmehr im Gegenſatz der materiellen, exoteriſchen, als die, die reine Potenzen, lautere Mächte, lautere Urſachen ſind[1].

---

[1] X, 31. fin.

So viel zum einſtweiligen Beweis meines erſten Satzes, daß die Götter der Myſterienlehren diejenigen waren, die als die rein wirkenden, verurſachenden, und eben darum auch geiſtigen gedacht wurden.

Dieſe Götter wurden nun aber 2) zugleich in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung gedacht, als ſolche, von denen keiner für ſich ſeyn könne und alle ſich wechſelſeitig vorausſetzen, ſo daß, wenn einer hinweggenommen werden könnte, alle zu Grund gingen. Dieß ſtimmt ganz überein mit dem Verhältniß, das wir unſern drei Potenzen zueinander gegeben haben, von denen jede für ſich, um einen anderweitig gebrauchten Ausdruck zu entlehnen, nur eine subsistentia incompleta haben würde, die nur zuſammen etwas ſind. In meiner früheren, ſchon im Jahr 1815 erſchienenen Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, von der ich übrigens bemerken muß, daß ſie die ſamothrakiſchen Myſterien nicht vollſtändig umfaßt, es war in jener Abhandlung vorzüglich nur um Erklärung einer Stelle zu thun, in welcher die Hauptgötter von Samothrake mit myſteriöſen Namen genannt ſind, überhaupt konnte ich, zum Theil aber wollte ich damals noch nicht alles ſagen, — in jener Schrift glaube ich jetzt noch mit ſoviel Wahrſcheinlichkeit, als in ſolchen Dingen nur irgend ſich erreichen läßt, bewieſen, daß der Geſammtname jener ſamothrakiſchen Götter — der Name Kabiren — nichts anderes bedeutet als eben die unauflöslich Vereinigten, Mehrere, die alle wie Einer, oder wie man ſprüchwörtlich ſagt, wie Ein Mann ſind, wenigſtens ziehe ich dieſe vor nun ſchon ſo vielen Jahren aufgeſtellte Etymologie den ſeitdem verſuchten weit vor.

---

[1] Sie heißen auch θεοὶ μεγάλοι. Macrob. III, 4.

Der Gelehrteſte unter den Römern M. T. Varro erklärt die Kabiren für dieſelben oder als identiſch mit den Diis penetralibus der Römer. Dii penetrales ſind aber die eſoteriſchen, innerlichen, bloß wirkenden Götter, auch nach Varro: qui sunt introrsus, denen als reinen Urſachen nichts undurchdringlich, die das Innerſte aller andern ſind; und von dieſen, den Diis penetralibus, ſagt Varro dann ferner, ſie ſeyen diejenigen, welche die Etruſker consentes et complices nennen. Dieſe beiden Wörter drücken eben ganz den Begriff aus, den wir ſchon in dem Namen Kabiren nachgewieſen, den Begriff der unauflöslich Verketteten. Complices bedarf keiner Erklärung. Consentes iſt nicht von consentire, ſondern, wie absentes von absum, ſo iſt consentes von consum abzuleiten. Consentes ſind alſo die nur zuſammen Seyenden, von denen keiner ein Seyn für ſich hat, die nur zuſammen leben und ſterben können. Aber ganz ſo verhalten ſich unſere drei Potenzen, von denen wir ganz richtig ſagen würden, ſie ſeyen complices unius ejusdemque existentiae[1]. Wir haben ſomit die Principien, aus denen die ganze Mythologie abgeleitet iſt, in den Myſterien ſelbſt nachgewieſen. Dann aber iſt eine Erklärung vollendet zu nennen, wenn die Urſachen zuletzt im Gegenſtande ſelbſt als erkannte nachgewieſen ſind. Die Myſterien ſind nicht anderes als das Bewußtſeyn, nämlich das höhere, begreifende Bewußtſeyn der Mythologie, und *Inhalt* dieſes Bewußtſeyns der Mythologie ſind, wie jetzt bewieſen, eben jene Potenzen, aus denen ſich uns als Urſachen die ganze Mythologie abgeleitet.

---

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 293. D. H.

Aber 3) nicht bloß in ihrer unauflöslichen Verkettung, ſondern zuletzt auch als ein und derſelbe *Gott* oder als ſucceſſive Perſönlichkeiten eines und deſſelben Gottes ſind dieſe verurſachenden Götter Inhalt der Myſterienlehre. Deutlicher: *das* war unter den Lehren der Myſterien die höchſte, daß jene verurſachenden Götter nicht bloß unauflöslich vereinigt, ſondern daß ſie nur ein und derſelbe — wir können ſagen, aus ſich, durch ſich, in ſich ſelbſt gehende — *Gott*, nur verſchiedene Geſtalten oder vielmehr Momente dieſes Einen ſeyen. *Dazu* gelangte das Bewußtſeyn auf folgende Art. Der blinde oder reale Gott, indem er vom Dionyſos ganz überwunden in ſein An-ſich zurückgebracht iſt, iſt er dem, von dem er überwunden, *gleich* und ſelbſt Dionyſos, wie im ägyptiſchen Bewußtſeyn der überwundene Typhon ſelbſt zum Oſiris wird; nur iſt er Dionyſos der erſten Potenz, gleichwie der bisher allein ſo genannte als Dionyſos^2 (der zweiten Potenz) erſcheint. Der dritte aber, der als Geiſt *ſeyende* Gott, der betrachtet wird als das eigentliche Ende, als der von Anfang ſeyn *ſollte*, dieſe dritte Perſönlichkeit, die der erſte Dionyſos, indem er von dem Seyn abſcheidet, gleichſam an *ſeiner* Statt im Seyn zurückläßt, dieſer iſt eben darum nur eine andere Geſtalt des erſten, alſo iſt er ebenfalls Dionyſos, nur Dionyſos^3 (der dritten Potenz). Damit das Bewußtſeyn völlig beruhigt werde über den in der Vielheit untergegangenen (zur Vielheit überwundenen) Einen — und damit der Proceß als theogoniſcher im höchſten Sinn empfunden werde — muß dieſer dritte zugleich mit dem Bewußtſeyn geſetzt werden, daß dieſer *geiſtig* ein und derſelbe ſey mit dem unſichtbar gewordenen, ſubſtantiell Einen, und daß es nur eben dieſer ſey, der in jenem dritten wieder auflebe. Nur ſo iſt denn jetzt *alles* Dionyſos. Nur ſolange die Spannung beſtand, waren die Potenzen different. Das *beſondere* Seyn einer jeden beruhte nur auf der Spannung; mit aufgehobener Spannung iſt das zuvor getrennte nur noch ein und daſſelbe Seyn. Dieſes war nun allerdings nur die höchſte Anſicht, die nur in den Myſterien vollſtändig ausgebildet wurde. Herodotos, überall, wenn man ihn nur verſteht, einſichtsvoll, treu und wahr, hat dieß in der früher angeführten Stelle[1], wo von Melampus die Rede iſt, trefflich eingeſehen und auch ausgedrückt. Herodotos ſagt von Melampus, er habe die Hellenen den Dionyſos kennen gelehrt (nämlich den zweiten Dionyſos, den thebaniſchen, oder den Bakchos): οὐ, ſetzt er hinzu, οὐ πάντα συλλαβών, nicht alles, nicht das Ganze zuſammennehmend (es gab alſo — das wußte Herodotos — etwas zuſammenzunehmen), ἀλλά, fährt er fort, οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν, aber die auf ihn oder nach ihm gekommenen Weiſen haben dieß größer, d. h. in größerem Umfang, ausgeſprochen oder an den Tag gebracht, d. h. ſie haben die ganze, vollkommene Dionyſosidee ausgeſprochen, von welcher nach ſeiner Meinung Melampus nach Griechenland nur einen Theil, nur die vermittelnde Potenz, nur den zweiten Dionyſos als ſolchen, gebracht hatte.

Wenn wir nun dieſem dreifachen Dionyſos die dreifache ihm entſprechende weibliche Gottheit, d. h. (wie wir früher dieß ſchon erklärt haben) das entſprechende dreifache Bewußtſeyn, an die Seite ſtellen — jedem Moment der Dionyſosidee entſprechend ein Moment des Dionyſosbewußtſeyns, der durch eine weibliche Gottheit bezeichnet iſt — ſo haben wir damit den ganzen und vollſtändigen Inhalt der höchſten in den Myſterien begriffenen Lehre. Die drei, den drei Momenten der Dionyſosidee entſprechenden weiblichen Geſtalten behalte ich mir indeß vor, ſpäter namhaft zu machen und nachzuweiſen. Denn die Stelle des Herodotos abgerechnet, die indeß ſelbſt erſt verſtändlich wird, wenn man die vollſtändige Dionyſosidee ſchon hat, haben wir dieſe Idee ſelbſt eigentlich noch durch keine ausdrückliche Thatſache, wir haben ſie wohl etwa philoſophiſch dargethan — denn ſie iſt allerdings eine nothwendige Folge unſerer ganzen Entwicklung —, aber wir haben ſie noch nicht hiſtoriſch nachgewieſen, was ich in dieſer ganzen Unterſuchung ſtets mir zur Pflicht gemacht habe. Bei dieſer Gelegenheit alſo denke ich dann auch die entſprechenden weiblichen Gottheiten aufzuführen.

---

[1] II, 49. Vergl. oben S. 425.

Was nun jene Nachweiſung ſelbſt betrifft, ſo habe ich vorläufig ſchon bemerkt, daß auch die Myſterienlehre nicht abſtrakt dargeſtellt, ſondern im eigentlichen Sinn gezeigt wurde. Jene letzte geiſtige Einheit, in der alle frühere Spannung ſich löſte und aufhob, war nicht eine unmittelbare, eine ungeſchichtliche, eine in dieſem Sinn abſolute, ſie war eine gewordene, vermittelte, erzeugte, und konnte daher nur als eine ſolche auch dargeſtellt werden. Dieſe letzte Einheit, in der nun nichts Materielles mehr, die eine rein geiſtige war, beruhte aber allein darauf, daß der erſte Dionyſos vom Seyn abgeſchieden, aus dem äußeren Seyn wieder zurückgetreten war in ſein An-ſich. Als ſolcher war er nun nicht unmittelbar der geiſtige Gott, er war der erſt ins Seyn gekommene und aus dem Seyn wieder abgeſchiedene, und nur ſo — d. h. nur mittelbar, nur durch jene geſchichtliche Vermittlung — geiſtige Gott. — Als dieſer nur zuerſt in das Seyn hervorgetretene, aber in der Folge unſichtbar gewordene, mußte er durch einen eignen Namen bezeichnet werden. Dionyſos war er nur als der ſchon vergeiſtigte, dieß war bloß Eine Seite der Idee. Auch als Hades war er nur als der unſichtbar gewordene bezeichnet, und nur ſo läßt ſich erklären, was Herakleitos ſagt: Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός, Hades und Dionyſos ſeyen derſelbe[1]. Allein Hades war er nur als der unſichtbar gewordene. Aber unſichtbar war er nicht ſchlechthin, ſondern als der einſt ins Seyn hervorgetretene. Um alſo zugleich als dieſer bezeichnet zu werden, oder dieſe Seite auszudrücken, bedurfte es eines beſonderen Namens. Dieſer findet ſich auch. Der erſte Dionyſos, der Dionyſos der erſten Potenz hieß in den Myſterien Zagreus, vollſtändig Zagreus-Dionyſos.

Daß Zagreus der erſte, älteſte Dionyſos iſt, erhellt a) daraus, daß er ausdrücklich ſo genannt wird, gewöhnlich und regelmäßig bei Nonnos, der ein eignes Epos unter dem Namen Dionysiaca geſchrieben — freilich ein ſehr ſpäter, ſchon tief in die chriſtliche Zeit hereingehender Schriftſteller, aber voll gelehrter Kenntniß der Mythologie und der

---

[1] Plut. de Isid. et Osir. c. 28. (Vergl. Philoſ. der Myth., S. 376. D. H.)

Myſterien, und der noch viel Quellen hatte, die uns fehlen. Gewöhnlich heißt Zagreus bei Nonnos παλαιότερος Διόνυσος, ebenſo ἀρχέγονος Διόνυσος, zuerſt geborener, im Gegenſatz mit dem ὀψίγονος (ſpät geborener). Daß Zagreus der erſte Dionyſos, der reale Gott überhaupt iſt, erhellt b) daraus, daß er bei Heſychios als Διόνυσος χθόνιος erklärt wird, der unterirdiſche, d. h. der unſichtbare, der vom Seyn abgeſchiedene Dionyſos. Schon übrigens in einem Fragment des Aeſchylos iſt Zagreus mit dem Hades identiſch[1]. Als der alte Dionyſos iſt Zagreus c) durch ſeine Geburt bezeichnet. Er wird nämlich als Sohn des Zeus und der Perſephone erklärt. Um dieß begreiflich zu machen, bitte ich Sie, Folgendes zu bemerken. Da die verurſachenden — die eigentlich theogoniſchen — Potenzen dem Bewußtſeyn nur eben durch Vermittlung des mythologiſchen Proceſſes entſtehen — das eſoteriſche Bewußtſeyn, wie ich früher ſchon gezeigt, entſteht immer wieder nur aus dem mythologiſchen Proceß und ſetzt dieſen beſtändig voraus, es kann ſich von dieſem nie völlig losreißen — da es alſo doch nur der theogoniſche Proceß iſt, durch den für das Bewußtſeyn die Erkenntniß der verurſachenden Potenzen vermittelt iſt, ſo entſtehen dem Bewußtſeyn nun auch dieſe ſelbſt wieder durch Zeus (denn Zeus iſt nur Ausdruck des theogoniſchen Proceſſes überhaupt), und ſo iſt denn auch Zagreus für das Bewußtſeyn ein Sohn des Zeus und der durch Zeus bezwungenen, d. h. dem theogoniſchen Proceß unterworfenen Perſephone, worin jedoch zugleich eben das ausgedrückt iſt, daß der Begriff des Zagreus im Bewußtſeyn ein jüngerer und ſpäterer iſt, als der des Zeus, daß er im Bewußtſeyn erſt in Folge jener letzten Kriſis entſteht, in Folge welcher Zeus nun das Ende und das letzte Erzeugniß des ganzen theogoniſchen Proceſſes iſt. Aber — er iſt Sohn des Zeus von der Perſephone. Denn nachdem am Ende des Proceſſes in Perſephone zugleich der erſte Anlaß deſſelben, jene verhängnißvolle Möglichkeit erkannt iſt, durch welche, inwiefern ſie in die Wirklichkeit übergeht oder heraustritt (προϊέναι iſt ein ganz gewöhnlicher Ausdruck, der von Perſephone gebraucht wird) der ganze Proceß geſetzt iſt, nachdem in Perſephone einmal das ſubjektive Princip, der ſubjektive Anfang der ganzen Mythologie erkannt iſt, ſo kann folgerechter Weiſe auch nur Perſephone die Mutter, d. h. das Setzende des erſten Dionyſos ſeyn, desjenigen, der der objektive Anlaß des Proceſſes und in dem ganzen Verlauf des Proceſſes Gegenſtand der Ueberwindung iſt: ſowie umgekehrt, daß Perſephone Mutter des Zagreus iſt, beweist, daß eben dieſer der erſte (alſo der Anlaß gebende) Dionyſos iſt. Perſephone — die in dem erſten Bewußtſeyn verborgene Möglichkeit — wird in dem unzugänglichen Ort, wo die Mutter ſie verborgen hat, von Zeus in Schlangengeſtalt beſchlichen und empfängt von ihm den älteſten Dionyſos, denſelben, dem ſie nachher als Hades ſich vermählt. Dieß war für das mythologiſche Bewußtſeyn und ſelbſt für die Myſterien nicht etwa, wie man denken möchte, ein Widerſpruch. Denn die Perſephone, welche den Zagreus gebiert, iſt die hervorgetretene, die, welche ſich dem Hades vermählt, iſt die wieder verborgene, zur Verborgenheit zurückgebrachte, alſo eine andere, und ſo iſt Zagreus Sohn der Perſephone nicht als Hades, d. h. als der unſichtbare, ſondern als der ſichtbare, und umgekehrt iſt er Gemahl der Perſephone nicht als Zagreus, ſondern als Hades. Uebrigens gehört die Perſephone als Mutter des Zagreus ganz allein der Myſterienlehre an, die ſelbſt kein anderes Mittel hatte, ihre Vorſtellungen auszudrücken, als das Mythologiſche der Zeugung, der Geburt u. ſ. w. Die Myſterien hörten nicht auf, die Sprache der Mythologie zu reden, die einzige für ihre Zeit, für das damalige Bewußtſeyn verſtändliche.

---

[1] Siehe unten S. 470, wo dieſes Fragment mitgetheilt iſt

Daß alſo Zagreus der erſte oder älteſte Dionyſos iſt, glaube ich hinlänglich bewieſen zu haben; auch iſt darüber nirgends ein Zweifel. Nur weil dieſer myſteriöſe Gott begreiflicherweiſe ſelten genannt wird, ſo iſt es nicht unwichtig, alle Züge aufzuſuchen, die ſich von ihm zerſtreut vorfinden. Von ſolchen will ich folgende anführen. — Einer der Beinamen des Zagreus iſt ὠμηστής, der erbarmungsloſe (eigentlich der rohes Fleiſch ißt, daher blutgierig, von Achilleus gebraucht in der Ilias[1], wo hinzugefügt iſt: οὔ σ' ἐλεήσει, er wird ſich dein nicht erbarmen). Für Διόνυσος ὠμηστής ſcheint man auch Διόνυσος ἀγριώνιος geſagt zu haben, der wilde, der menſchenfeindliche Dionyſos. Letzteres Epitheton iſt unſtreitig gleichbedeutend mit ἄγριος, wild, das beſonders von den Titanen gebraucht wird und an das früheſte, thierähnliche, im freien Feld umherſchweifende Leben erinnert. Hieran ſchließt ſich bequem eine Stelle des Diodor von Sicilien, den ich, wo er für ſich oder allein ſteht, nicht gerne citire. Dieſer ſagt[1], nachdem er zuvor von dem thebaniſchen Dionyſos geſprochen: Sie erzählen aber auch von einem andern Dionyſos, πολὺ τοῖς χρόνοις προτεροῦντα τούτου, der der Zeit nach weit vor dieſem geweſen ſey; denn, ſetzt er hinzu, von Zeus und Perſephone ſey ein Dionyſos gezeugt worden, der welcher von einigen Sabazios genannt werden. Hiemit wird alſo dieſer ſo viel ältere Dionyſos als ſich herſchreibend aus der wilden Zeit des Zabismus bezeichnet. Es iſt der Gott des Zabismus, der bei den Griechen ſchon der Διόνυσος ὠμηστής geworden iſt.

---

[1] XXIV, 207.

Das Prädicat ὠμηστής paßte durchaus nicht für den zweiten Dionyſos, den wohlthätigen, menſchenfreundlichen, wohl aber paßt es auf den Zagreus, denn dieſer iſt allerdings der wilde, von dieſem erzählt Plutarch im Leben des Themiſtokles[2] Folgendes: dieſem ſeyen vor der ſalaminiſchen Seeſchlacht drei von Ariſtides gemachte Gefangene gebracht worden, ſehr ſchön anzuſehende, mit Gold und Kleidern koſtbar geſchmückte Jünglinge, Schweſterſöhne des Xerxes. Dieſe ſehend, habe der Wahrſager Euphrantides, da zugleich gewiſſe andere Wahrzeichen hinzugekommen, den Themiſtokles inſtändig aufgefordert, die Jünglinge dem wilden Dionyſos unter Gebeten zu weihen, ſo werde Heil und Sieg den Hellenen werden. Themiſtokles ſey erſchrocken, aber die Menge, wie ſie ſtets gewohnt ſey, in großen Gefahren oder ſchweren Kämpfen mehr Heil von vernunftloſen als vernünftigen Dingen zu erwarten, habe, den Gott anrufend, die Gefangenen zum Altar getrieben und den Themiſtokles gezwungen, das Opfer vollbringen zu laſſen. Dieß erzähle ein vernünftiger und gelehrter Geſchichtſchreiber Phanias aus Lesbos. Die Erzählung iſt auch aus mehreren Gründen nicht unwahrſcheinlich: 1) ſpätere

---

[1] IV, 4.

[2] c. 13 (cf. c. 12).

Wahrſager[1] berufen ſich in Plutarchs Pelopidas (c. 21) auf dieſen Vorgang, der jedoch dieſes barbariſche Opfer zurückweiſt, denn nicht, ſagt er, jener Typhon, noch die Giganten (in dieſe wilde Zeit gehören ſolche Opfer), ſondern der Vater aller Götter und Menſchen herrſche. Auch darum 2) hat dieſe Erzählung Wahrſcheinlichkeit, weil die Hellenen während der Perſerkriege, wo Xerxes, der Anhänger einer unmythologiſchen Religion, ganz beſonders die Tempel der mythologiſchen Götter zerſtörte, weil, ſage ich, während dieſes ganzen Krieges die Hellenen ihr Heil hauptſächlich auf jene höheren Götter geſetzt zu haben ſcheinen, durch die vorzüglich ſie über die Götter der Barbaren ſich gehoben glauben mußten, oder die ſie dieſen ebenfalls als geiſtige entgegenſetzen zu können glaubten (unter ihren geiſtigen Göttern aber war Zagreus der dem realen Gott entſprechende), wie denn überhaupt der perſiſche Krieg nicht ohne die größten Folgen blieb für die Vergeiſtigung der helleniſchen Religion, der erſte Beweis iſt die freie zugleich und tiefſinnige religiöſe Denkart des Aeſchylos, der ſelbſt bei Marathon geſtritten, und die ohne den perſiſchen Krieg vielleicht nie entſtanden wäre oder nicht ſich hätte zeigen dürfen. So erzählt ja derſelbe Plutarch[2], daß während der Seeſchlacht bei Salamis ein großes Feuer von Eleuſis her aufgeleuchtet habe, zugleich habe ein Schall und Laut, wie wenn eine Menge Menſchen den myſtiſchen Jakchos-Geſang anſtimmten, das thriaſiſche Feld erfüllt. Analoges iſt auch bei Herodotos[3], der unter anderm erzählt, wie ſchon vor der Schlacht bei Marathon, als die atheniſchen Feldherren den Läufer Pheidippides nach Sparta ſchickten, ſchleunigen Zuzug und Hülfe von den Lacedämoniern zu begehren, dieſem auf dem Wege dahin bei dem Partheniſchen Gebirg oberhalb Tegea Pan, Dionyſos Freund, begegnet ſey, und ihm befohlen habe, die Athener zu fragen, warum ſie ihn, der ihnen ſo geneigt wäre, ihnen ſchon manchen Dienſt erwieſen hätte und auch ferner erweiſen wollte, ſo wenig achteten. Die Athener haben ſofort nach Sicherſtellung des Staats ihm einen Tempel gebaut und ihn ſeitdem durch jährliche Opfer und Fackelrennen verehrt. — Im Leben des Antonius[1] wird der *Διόνυσος ὠμηστής* noch einmal erwähnt. Dort wird erzählt, daß bei deſſen Einzug in Epheſus die Weiber ſich in Bacchantinnen, Männer und Knaben aber in Satyre und Pane verkleidet und ihm (dem Antonius) als *Διόνυσος χαριδότης καὶ μειλίχιος* zugerufen hätten. Plutarch ſetzt hinzu: Ein ſolcher, nämlich ein wohlthätiger und milder, ſey er einigen geweſen, den meiſten aber *ὠμηστὴς καὶ ἀγριώνιος*. Hiernach ſcheint es gebräuchlich geweſen zu ſeyn, dem wilden Dionyſos einen holdſeligen und milden entgegenzuſetzen (denn dieß bedeutet *μειλίχιος*). Aber der milde war nicht ein anderer als der wilde, ſondern derſelbe, der erſt wilde und grauſame wird in der Folge zum milden, wohlwollenden.

---

[1] Die Wahrſager (μάντεις) galten nur darum für Wahrſager, weil ſie in dem tiefſten Rapport mit der Vergangenheit geblieben waren.

[2] Them. c. 15.

[3] VI, 105.

Ich bemerke nur noch, daß in älteren Schriftſtellern der Name — Zagreus — nicht vorkommt. Soviel ich ſehe, wird er nicht eher als von Plutarch, dann von Heſychios, der ihn als *Διόνυσος χθόνιος* erklärt, und endlich von Nonnos genannt, ſo wie allerdings, wie ſchon erwähnt, in Fragmenten des Aeſchylos[2]. Plutarch nennt ihn in einer ſeiner philoſophiſchen Schriften[1] Zagreus; ſonſt bezeichnet er ihn bloß als Δ. ἀγριώνιος und ὠμηστής. Ich glaube nun zwar nicht, daß hieraus ſtreng genommen gefolgert werden kann, dieſer Name ſey ihm erſt in den ſpätern Jahrhunderten beigelegt worden. Denn es war eben ſein myſteriöſer Name, und *in* der Myſterienlehre ſelbſt war unſtreitig wieder dieſer erſte und älteſte Dionyſos der geheimnißvollſte, unheimlichſte, den man am wenigſten gern bei ſeinem, nur in den Myſterien bekannten, Namen nannte. Ich habe auch in den Vorleſungen über die Mythologie ſchon bemerkt, daß am wenigſten da, wo es auf Myſterien und Geheimlehren ankommt, der ſpätere Schriftſteller ſchon darum, weil er dieß iſt, verdächtig oder weniger glaubhaft iſt. Denn gar manche Myſterien, nicht bloß politiſcher, ſondern auch verheimlichter religiöſer und anderer Geſellſchaften, ſind nicht gleichzeitig mit ihrem Urſprung, ſondern meiſt erſt ſpäter, aber darum nicht weniger auf eine glaubhafte Weiſe bekannt geworden. Allein es iſt auch für die *Sache* durchaus nichts daran gelegen, ob dieſer beſondere Name ſo alt iſt als die höhere Dionyſoslehre ſelbſt. Ich wäre ſogar nicht abgeneigt, den Namen für einen jüngeren, erſt ſpäter eingeführten zu halten, da in der griechiſchen Sprache ſich durchaus keine mögliche

---

[1] c. 24.

[2] Dieſe Fragmente ſind für unſere Anſicht in hohem Grade beſtätigend. Ich theile ſie deßhalb mit aus Larcher, Remarques critiques sur l'Etymologicum Magnum (angehängt der Ausgabe von Orionis Thebani Etymologicum ed. Sturz Lips. 1820. 4°), p. 213.

(Stelle des Etym. Magn.: *Ζαγρεύς ὁ Διόνυσος, παρὰ τοῖς ποιηταῖς· δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διόνυσος.* **Καλλίμαχος**, *υἷα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη παρὰ τὸ ΖΑ, ἵν' ᾖ ὁ πάνυ ἀγρεύων· τινὲς τὸν αὐτὸν φασιν εἶναι τῷ Πλούτωνι.*)

L'Etymologique, manuscrit impérial, rapporte sur ce mot des choses curieuses. Voici comment il s'exprime:

Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε πανυπέρτατε πάντων,

ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ·

Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξείνῳ χαίρειν.

ἐν δὲ Αἰγύπτῳ· ὃν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλοῦτον καλεῖ τὸν Ἀγρεῖον τὸν πολυξενώτατον· διὰ τῶν κεκμηκότων.

Larcher lieſt *Ξαντρίαις* ſtatt *Σισύφῳ*,
πολυξένῳ „ *πολυξείνῳ*.

Αἰγυπτίοις ſtatt Αἰγύπτῳ.

den letzten Satz: ὅν τε αὐτὸν δεῖ τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν Ἀγρέα:
τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων.
c'est le vers 163 des Suppliantes d'Eschyle.

Aus Dindorf zum Thesaurus l. gr. Stephan. erſehe ich, daß dieſe Fragmente auch anderwärts vorkommen mit manchen Veränderungen: voce Ζαγρεύς: Etymol. Gudian. p. 227, 37. et Gramm. Crameri Anecdot. vol. 2. p. 443, 8: Ζαγρεύς ὁ μεγάλως ἀγρεύων, ὡς
Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων.
ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ (al. Σεδίρῳ),
Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ χαίρειν.
Ἐν δὲ Αἰγυπτίοις (i. e. Suppl. 156) οὕτως αὐτὸν τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν ἀγραῖον (corrigendum Ζαγρέα, quod in cod. Dorvillii posuisse videtur Blomfield in Gloss. ad Aeschyli Septem 858, vel saltem Ζάγρεον) τὸν πολυξενώτατον Δία (corrig. Ζῆνα) τὸν κεκμηκότων.

[1] de Ei ap. Delph., c. 9.

Etymologie für ihn findet, eine ſehr einleuchtende dagegen, wenn man ihn für einen urſprünglich orientaliſchen nimmt. Er könnte alſo gar wohl zu einer Zeit erſt eingeführt worden ſeyn, da mit orientaliſchen Ideen, denen ſich das ſpätere Heidenthum überhaupt wieder zuwendete, auch orientaliſche Namen in die griechiſche Myſterien Eingang fanden, und wo man überhaupt aufgelegt, geneigt wurde, in allen Religionen Eine zu ſehen. Hier konnte man leicht einen Werth darauf ſetzen, einen griechiſchen Gott z. B. mit einem ägyptiſchen, und ſo etwa den älteſten Dionyſos mit dem in Aegypten ebenfalls erſt ſpäter ſo genannten Serapis als identiſch zu erklären, und ihm deßhalb auch einen mit dieſem übereinſtimmenden Namen beizulegen, denn der Name des Serapis ſcheint mir wirklich mit dem Namen Zagreus vergleichbar (natürlich kommt dabei bloß die erſte Sylbe in Betracht). Denn Serapis oder Sarapis nach einer andern ebenſo gewöhnlichen Angabe iſt offenbar zuſammengeſetzt aus Sar und Apis; jenes Sar aber, wenn man es mit dem ſemitiſchen Ain geſchrieben denkt, kann ebenſowohl Sar als Sagar ausgeſprochen werden. Aus dem letzten könnte nun Zagreus oder in der mildern Ausſprache Sagreus entſtehen, und, ſo erklärt, erhielte der Name Zagreus eine ſeinem Begriff ganz entſprechende Bedeutung. Doch dieß kann völlig dahingeſtellt bleiben, es iſt für meine Anſicht vollkommen gleichgültig, was man über den Namen Zagreus denken will, nur die Sache, der Begriff dieſes erſten Dionyſos iſt nothwendig ſo alt als die vollkommene oder vollſtändige Dionyſoslehre, die doch ſchon Herodotos als eine vorhandene, längſt vor ſeiner Zeit aufgekommene kennt, gleichwie ſchon zur Zeit der Perſerkriege der *Διόνυσος ὠμηστής* ein bekannter und angenommener Begriff iſt.

Das mythologiſche Bewußtſeyn hält in dem ſpäteren Moment ſtets die früheren feſt. Tief in ſeiner Erinnerung haftet die Geſtalt des Gottes in ſeinem alles verzehrenden, noch ausſchließlichen Seyn. Hier heißt der Gott *ἀγριώνιος*, der wilde, unholde, dem menſchlichen Leben feindliche. Aber eben dieſer iſt in einem ſpäteren Moment, da er ſchon dem höheren und beſſeren Selbſt nachgiebig, fügſam geworden iſt, nur ſelbſt der milde, der wohlthätige, der Freudenſpender (*μειλίχιος καὶ χαριδώτης*), in dieſer

Beziehung auch ἰσοδαίτης, unſtreitig von ἴσος, gleich, und δαίω, im Sinn von austheilen, alſo der gleich austheilende, der jedem das ihm zukommende Seyn ertheilt. Eben derſelbe nämlich, welcher der allein oder ausſchließlich Seyende war, iſt in der Folge der Herr des getheilten Seyns, indem er, ſelbſt auf das Seyn verzichtend, ſich zum bloßen Grunde des Seyns macht. Er ſelbſt iſt, wie ich oft geſagt, der Gegenſatz alles Concreten, der Verzehrende jedes einzelnen Seyns. Er ſelbſt muß untergehen, damit das Einzelne lebe. Von dieſem gleich ausgetheilten, jedem Ding nach Gebühr zugemeſſenen Seyn heißt er alſo ἰσοδαίτης. Der untergehende Dionyſos wird in demſelben Sinn zum Austheiler des Seyns, wie ein Sterbender ſein Erbe zurückläßt, in das ſich andere theilen, und wie der Hades ſonſt auch πλουτοδοτήρ, der Reichthum gebende, genannt wird, und wie der ſpätere (ohngefähr zu Euripides Zeit) aufgekommene Name des Πλούτων (ſtatt Hades) als πλοῦτος, Reichthum, gedeutet wurde. Zu dieſem nun wohlthätig und dem reichen, d. h. mannichfaltigen, Leben hold gewordenen Gott iſt der zweite Dionyſos (der zuerſt nur in der Spannung mit ihm erſcheinen konnte) ganz verwirklicht, mit ihm völlig identiſch, daher nun dieſer, der außerhalb der Myſterien in den bacchiſchen Feſten beſonders gefeiert wurde, in den Myſterien gleichſam verſchwindet und nicht mehr als beſonderer Gott, ſondern nur noch in dem überwundenen erſten gedacht wird.

Aber eben dieſer Gott, der als realer in die Vergangenheit zurücktritt, gibt ſich ſelbſt als dieſer nun auf, um ſich in einer dritten Geſtalt als den ſeyenden und bleibenden, als den über Verwandelung und Untergang erhabenen Geiſt zu ſetzen. Zur Erläuterung Folgendes. Das Reale, in ſein An-ſich zurückgebracht, iſt Seele. Seele bedeutet nicht etwas Abſolutes; ſonſt käme ſie nicht dem einen mehr, dem andern weniger zu. Die Seligkeit des jetzt vollendeten Gottes beruht eben darauf, zur reinen Seele überwunden zu ſeyn, die in dem Verhältniß, als ſie Seele — reines An-ſich — iſt, ſich ſelbſt als Geiſt ſetzt und beſitzt. In der Natur erſcheinen die Dinge, in welchen das blinde, außer ſich ſeyende Princip noch wirkend, hervorſtehend oder extant iſt, ſeelenlos; in dem Verhältniß aber, als jenes Princip latent, in ſein urſprüngliches

An-ſich umgewendet wird, erſcheinen *beſeelte* Weſen; daher wir zu ſchließen berechtigt ſind, daß das völlig in ſich ſelbſt, in ſein An-ſich zurückgebrachte Princip das ſey, was wir *Seele* nennen, die, wenn ſie ganze und vollkommne Seele iſt, den Geiſt gleichſam zu ihrer Frucht und Vollendung hat. Die *zweite* Potenz verhält ſich hiebei als die bloß vermittelnde zwiſchen Seele und Geiſt. Die Seele, die den Geiſt nicht erzeugen kann, iſt die nicht wahrhafte, alſo die unſelige Seele; die, welche ſich als Geiſt zu erzeugen vermag, iſt die ſelige. Daher die mittlere Potenz der Leiter der Seele im Tode, der ſie nämlich zu dem beſeligenden Tode führt. Daher das Neue Teſtament: Selig ſind, die „in dem Herrn“, d. h. in der zweiten Potenz ſterben.

Die vollſtändige Dionyſosidee iſt uns nun entwickelt. Wem ſie mitgetheilt würde ohne die ſchlagenden Zeugniſſe, auf denen ſie beruht, möchte ſie leicht für etwas Gemachtes, nach Analogie oder gar zu Gunſten anderweitiger Ideen Erfundenes halten.

Es iſt nun bewieſen: 1) der Gott, welcher die Urſache der Spannung war, wird — überwunden durch die zweite Potenz, die uns bis dahin allein Dionyſos war — ſelbſt zum Dionyſos, nämlich zu jenem unterirdiſchen Dionyſos, der der große Gott der Abgeſchiedenen, der Herr der unſichtbaren Welt iſt, und ſelbſt ſchon von Aeſchylos mit dem beſondern Namen *Zagreus* genannt worden iſt, derſelbe, dem Themiſtokles jenes Opfer brachte, von dem oben die Rede war (das ſpätere, ſchon mehr erſtarkte helleniſche Bewußtſeyn wies die Zumuthung eines ähnlichen Opfers ab). Bewieſen iſt 2), wie der Gott, welcher urſprünglich allein Dionyſos hieß, nachdem er den ungeiſtigen überwunden, mit ſich identificirt hat, nun ſelbſt als der Gott, nur in einer zweiten Geſtalt erſcheint; ſeine erſte Geſtalt hat er eben *in* dem überwundenen, den wir darum Dionyſos^{1} genannt haben. Das geiſtig- oder eigentlich (wie ich zuletzt erklärte) das zur reinen Seele Werden des erſten Gottes wird in den Myſterien als ein *Sterben* dieſes Gottes vorgeſtellt. Allein er kann nicht auf dieſe Weiſe dem Bewußtſeyn untergehen, ohne ſich ſelbſt in einer höheren Geſtalt als ſeyenden, bleibenden, über die Mannichfaltigkeit wie über den Wechſel der Sinnenwelt erhabenen Geiſt zurück zu laſſen. Dieſe dritte Geſtalt nun oder dieſes dritte Moment des Gottes, womit erſt die Vollendung geſetzt, dieſer dritte Dionyſos alſo iſt der Jakchos der Myſterien, ein dritter Name.

Daß dieſer zuvörderſt von dem zweiten Dionyſos verſchieden iſt, darüber iſt nirgends ein Zweifel und wird von allen ausdrücklich behauptet. So ſagt Arrian in ſeinen Expeditiones Alexandri M.[1], der myſtiſche Jakchosgeſang werde nicht dem thebäiſchen Dionyſos, dem zweiten, ſondern einem andern, angeſtimmt. Dieſer dritte wird aber auch ausdrücklich vorgeſtellt als der, in welchem der erſte Dionyſos wieder auflebe, nur in einer höheren Geſtalt wiederhergeſtellt werde; dadurch iſt er mit dem erſten Eins und zugleich auch von ihm unterſchieden. Man muß dieß Verhältniß, nach welchem der dritte Dionyſos ebenſowohl als derſelbe mit dem erſten wie als ein von ihm anderer und verſchiedener gedacht werden kann, wohl ins Auge faſſen, um ſich durch die ſcheinbar widerſprechenden Ausſagen der Alten hindurchzufinden. So gibt es einige Stellen, in welchen Jakchos ebenſo wie Zagreus als Sohn der Perſephone angegeben iſt. Doch iſt es unrichtig, was Sainte Croix ſagt: suivant la tradition générale, nach der allgemeinen Ueberlieferung ſey der dritte Dionyſos der Sohn der Perſephone. Dieß kommt ihm bloß ſo vor, weil er von vornherein ſchon den erſten Dionyſos mit dem dritten gänzlich verwechſelt und für Eins hält, was mehr oder weniger auch Creuzer begegnet. Daher führt Sainte Croix auch die Stellen, in denen von Zagreus geſagt iſt, er ſey Sohn der Perſephone, als Beweiſe für Jakchos als Sohn der Perſephone an. Wären aber Zagreus und Jakchos wirklich eine und dieſelbe Geſtalt, ſo gäbe es überhaupt nur zwei Dionyſe. Nun gibt es aber, kann man ſagen, keine allgemeinere Ueberlieferung als daß drei Dionyſe ſeyen. Selbſt Diodor von Sicilien, wenn er an einer Stelle[2] ſagt: Einige lehren, es gebe nur Einen, andere aber, es gebe drei Dionyſe, weiß nicht von zweien, ſondern nur entweder von Einem oder von dreien. Die nur von Einem wußten, waren entweder diejenigen, die zugleich wußten, daß es nur ein und derſelbe Gott iſt der durch die drei Geſtalten hindurchgeht; in dieſem Sinne konnten ſie allerdings ſagen, es gebe nur Einen Dionyſos, oder — was nach der Beſchaffenheit der Quellen, aus denen Diodor ſeine Nachrichten gewöhnlich ſchöpft, wahrſcheinlich iſt — die nur von Einem Dionyſos wußten, waren die, welche nur den exoteriſchen, öffentlich gefeierten, nämlich nur den thebaniſchen Dionyſos kannten. Daß aber der Jakchos der Myſterien nicht bloß von dem thebaniſchen Dionyſos, ſondern auch von Zagreus unterſchieden wurde, erhellt daraus, daß er aufs beſtimmteſte nicht als Sohn der Perſephone, ſondern der Demeter erwähnt wird, auf welche wir demnach hier zurückgeführt werden.

---

[1] II, 16.

[2] III. 62.

Suidas ſetzt als Erklärung zu dem Wort Ἴακχος: ὁ ἐπὶ τῷ μαστῷ Διόνυσος, der Dionyſos an der Mutterbruſt. Daß die Mutter, an deren Bruſt liegend er gezeigt wurde, Demeter war, erhellt aus der Stelle des Lucretius [1]; wo dieſe — indirekt wenigſtens — als mammosa ab Jaccho bezeichnet wird, als die den Jakchos ſtillende. Warum Jakchos an der Mutterbruſt als Kind gezeigt wurde, wird ſich in der Folge erklären. Von dieſem Verhältniß zu Jakchos heißt Demeter κουροτρόφος, die den Knaben ernährende. Ebenſo wird Jakchos von Zagreus überall bei Nonnos unterſchieden, am beſtimmteſten in einer Stelle am Ende ſeines epiſchen Gedichtes (des 48. Buchs), wo erzählt wird, wie die marathoniſchen Nymphen um den eben geborenen Knaben Jakchos Reigen aufführen; die Gegend von Eleuſis war nahe bei dem Schlachtfeld von Marathon, ich habe ſchon erwähnt, daß nach Plutarch während der Schlacht von Salamis von Eleuſis her ein großes Feuer aufgeleuchtet habe, zugleich von dorther der myſtiſche Jakchosgeſang gehört worden ſey, und wie ſie den Gott (den Jakchos) verehren μεθ' υἱέα Περσεφονείης καὶ Σεμέλης μετὰ παῖδα, nach dem Sohn der Perſephone (dem Zagreus) und nach dem Sohn der Semele (dem thebaniſchen Dionyſos), ferner wie ſie Opfer einſetzen zu Ehren des nachgeborenen Dionyſos, und wie ſie dem drittgeborenen Jakchos einen brauſenden Hymnus anſtimmen (καὶ τριτάτῳ νέον ὕμνον ἐπισφραγίζουσαν Ἰάκχῳ). Dagegen gibt es nun Stellen, wo Zagreus und Jakchos allerdings verwechſelt ſind, weil Jakchos wirklich nur der in *anderer* Geſtalt wieder auflebende, wiederhergeſtellte erſte war. So wird von dem einen geſagt, was nur von dem andern gilt. Ein Beiſpiel ſolcher Verwechslung enthält die vorhin angeführte Stelle des Arrianos, wo er den, ſorgfältig vom thebaniſchen Dionyſos unterſchiedenen, Jakchos zum Sohn der Perſephone und des Zeus macht. Wie wenig aber die meiſten *genau* Beſcheid wußten, erhellt z. B. aus zwei Scholien, dem einen zu Ariſtophanes, dem andern zu Pindar. Dort, in einem Scholion zu Ariſtophanes Fröſchen (326), heißt es: Einige ſagen, Jakchos ſey ein anderer (es ſteht nicht dabei von wem, aber der Zuſammenhang erfordert doch zu denken „ein anderer von dem Sohn der Perſephone") andere aber, er ſey *derſelbe*. Ebenſo drückt ſich das Scholion zu Pindars ſiebenter iſthmiſcher Ode aus: der aus Perſephone geborene Zagreus, der *nach einigen* Jakchos iſt — immer ſind es nur einige — dieſe „einige" konnten, wie geſagt, in gewiſſem Sinn Recht haben und ſogar beſſer unterrichtet ſeyn, weil in der That Jakchos nur eine andere Geſtalt des Zagreus iſt, oder, wie das Verhältniß in Stellen, die ich einer ſpäteren Ausführung vorbehalte, beſtimmt ausgedrückt wird, in Jakchos nur Zagreus wieder aufſteht. Aus demſelben Grunde, *weil* in Zagreus eigentlich ſchon Jakchos exiſtirte, findet dieſe Verwechslung vorzüglich ſtatt in einer der berühmteſten myſtiſchen Erzählungen, nämlich der von der Zerreißung und dem Tod des Dionyſos, indem bald von Zagreus, bald von Jakchos erzählt wird, er ſey von den Titanen zerriſſen worden, gerade ſo, wie nach einigen der Aegypter Oſiris zerriſſen wird, nach einigen, wie aus einer Stelle des Diodor v. S.[1] zu erſehen iſt, ſogar *Heros*, der dem dritten Dionyſos entſprechende Gott, es iſt, der von den Titanen überfallen und getödtet wird, da es doch eigentlich Typhon war, der zerriſſen wurde. Bei Plutarch[2] iſt es Oſiris (er ſpricht aber auch von Typhon) und bei Nonnos[3] iſt es Zagreus, dagegen ſcheint es in der Erzählung des Clemens von Alexandrien[1] Jakchos, der zerriſſen wird. Ueberhaupt hat dieſe Zerreißungsgeſchichte des Dionyſos zu manchen kritiſchen Zweifeln und Erörterungen Anlaß gegeben, und ich glaube, dieſe kritiſche Frage auch hier wenigſtens berühren zu müſſen.

---

[1] IV, 1161.

---

[1] Lib. III, 62.

[2] De Isid. et Osirid. c. 72. cf. c. 73. (Vergl. Phil. d. Myth., S. 368. D. H.)

[3] V. 564.

Die ſpecielle Uebereinſtimmung mit einer ägyptiſchen Vorſtellung kann die Frage veranlaſſen, ob dieſe Zerreißung des Zagreus nicht erſt, nachdem ägyptiſche Vorſtellungen auf bekannten Wegen ſich auch nach Hellas verbreitet hatten, in die griechiſchen Myſterien eingeführt worden ſey. Einen andern Zweifel könnte eine Stelle des Diodor von Sicilien[2] erregen, der nämlich von Dionyſos und zwar dem von Zeus und Perſephone geborenen ſagt: *ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων*, der nach der Erzählung des Orpheus bei den Weihen von den Titanen zerfleiſcht wurde. Hier kommt alſo Orpheus ins Spiel, und es möchte daher ſcheinen, als ſey dieſer Mythos von der Zerreißung durch die Titanen nur durch Orphiker in die Myſterien gebracht worden. Weiteres Bedenken erregt eine dritte Nachricht. Zur Zeit der Peiſiſtratiden lebte in Athen ein mit Wahrſagen ſich abgebender Mann, Onomakritos, der ſich insbeſondere mit Auslegung der Orakel des Muſäos beſchäftigte[3]. Daſſelbe thaten, wie Sie aus der unlängſt[4] angeführten Stelle der platoniſchen Republik wiſſen die Orphiker zu Platons Zeiten. Onomakritos war alſo ein Orphiker. Der Peiſiſtratide Hipparchos hatte ſich ſelbſt ſeiner früher häufig als Wahrſager bedient. Dann wurde er aber überwieſen, Orakel des Muſäos durch untergeſchobene verfälſcht zu haben; dieß gab dem Hipparchos Anlaß, ihn aus Athen zu verweiſen. Wie er ſich alsdann ſpäter mit dem Vertriebenen wieder verſtanden, und gemeinſchaftlich mit ihm nach Perſien gegangen, um den Xerxes zum Krieg gegen die Athener aufzumuntern, gehört nicht hieher. Dieſes ſelben Onomakritos thut nun aber auch Pauſanias Erwähnung[5]. Er ſagt nämlich, Homeros habe zuerſt die Titanen in die Poeſie eingeführt, indem er ſie zu Göttern gemacht, die in dem Tartaros wohnen, wie in dem Schwur der Hera zu leſen, von dem es nämlich in der Ilias XIV, 278 heißt:

---

[1] Protrept. p. 11.
[2] V, 75.
[3] Herod. VII, 6.
[4] S. 432.
[5] Lib. II, c. 37. §. 3.

— — — Sie ſchwur und rief mit Namen die Götter
All' im Tartaros unten, die man Titanen benennet.

Von Homer aber hätte Onomakritos den Namen der Titanen genommen, und indem er die Orgien des Dionyſos beſungen, die Titanen als die eingeführt, welche bei den Leiden des Dionyſos ſelbſt Hand angelegt (τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς). Dieſe Angabe des Pauſanias könnte nun leicht die des Diodor erklären: Nämlich eben dieſes Gedicht des Onomakritos, das er höchſt wahrſcheinlich unter dem Namen des Muſäos, der mit Orpheus faſt dieſelbe Perſon iſt, bekannt gemacht hatte (Pauſanias konnte überflüſſig finden, dieſen Umſtand hier anzuführen, da er ſchon bei mehreren andern Gelegenheiten epiſche Gedichte erwähnt hatte, die Onomakritos unter dem Namen des Muſäos bekannt gemacht hatte) — es könnte alſo leicht eben dieſes durch Onomakritos für orphiſch ausgegebene Gedicht, in welchem die Zerreißung des Dionyſos durch die Titanen beſungen war, die Meinung veranlaßt haben, dieſe Erzählung ſey überhaupt orphiſch, und ſey durch Orpheus in die Myſterien eingeführt worden. Einen andern Gebrauch von dieſer Stelle haben aber einige Neuere gemacht, indem ſie aus derſelben ſchließen wollten, jene ganze Geſchichte von der Zerreißung des Dionyſos durch die Titanen ſey erſt von Onomakritos erfunden worden, und da dieſer ſchon von einer andern Seite als Verfälſcher und Betrüger bekannt war, ſo war dieß eine nicht wenig erwünſchte Sache für die, welche überall gern in den Myſterien nur — ſpäter — durch Trug Eingeſchwärztes oder Eingeſchmuggeltes (wie Voß ſich ausdrückt) ſehen wollten. Allein was Pauſanias dem Onomakritos zuſchreibt, iſt nicht, daß er die Leidensgeſchichte des Dionyſos ſelbſt erfunden, ſondern nur, daß er die Titanen darin eingeführt habe, und zwar, wie ſie ſelbſt (in Perſon) Hand angelegt haben. Er will nur bemerken, Onomakritos habe dieſe Zerreißungsgeſchichte homeriſirt, mythologiſirt. Es ſcheint aber, daß Onomakritos nicht einmal der einzige geweſen, der dieſe

Zerreißung epiſch beſungen hat. Dieſe Geſchichte ſcheint vielmehr ein ziemlich allgemein mythologiſch und poetiſch behandelter Stoff geweſen zu ſeyn. Wenigſtens ſagt Plutarch[1] in Bezug auf ägyptiſche Erzählungen von der Zerreißung und dem Tode des Oſiris: Was von den Giganten und Titanen (oder ihren Unthaten) bei den Hellenen geſungen werde, und ebenſo gewiſſe Unthaten des Kronos, ferner die Flucht des Dionyſos (wahrſcheinlich des vor den Titanen fliehenden) und die Irrfahrten der (den verlornen Gott nämlich ſuchenden) Demeter, dieß alles weiche nicht ab von den Oſiriacis und Typhonicis (d. h. von den Begebenheiten des Oſiris und Typhon) und anderm, was als mythologiſch Erzähltes jeder reichlich oder ungehindert hören könne. Hier ſpricht alſo Plutarch von *μυθολογουμένοις*, die jeder hören könne, worin die Flucht des Dionyſos, und was er von den Giganten, Titanen und andern kroniſchen Mächten zu leiden gehabt, beſungen werde. Die Zerreißungsgeſchichte des Dionyſos war alſo keineswegs ein ausſchließlicher Stoff der Myſterien. Doch kam ſie auch in dieſen vor, denn Plutarch ſagt gleich nach der eben angeführten Stelle — noch immer in Bezug auf die analogen ägyptiſchen Vorſtellungen — „was aber in myſtiſchen Feſten verhüllt, oder in geheimen Weihen unausgeſprochen und für den großen Haufen ungeſehen überliefert wird, hat auch ganz gleiche Bewandtniß“, nämlich mit jenen ägyptiſchen Traditionen. Hieraus erhellt alſo, daß jene Leidensgeſchichte des Dionyſos nicht bloß in Gedichten für jedermann beſungen, ſondern zugleich auch in gewiſſen Myſterien wahrſcheinlich ſceniſch dargeſtellt wurde, die wegen der nächtlichen Feier Nyktelien[2] genannt wurden. In der Abhandlung de Ei apud Delphos[3] ſagt eben derſelbe Plutarch von Dionyſos: das Leiden ſeiner Umwandlung in Luft und Waſſer und Erde und Geſtein, ferner in Pflanzen und Thiere, kurz, das Leiden ſeiner Umwandlung in die mannichfaltigen Naturweſen werde als eine Art von Zerreißung, *διασπασμός* und *διαμελισμός* vorgeſtellt; man nenne aber den Gott, dem dieß widerſahre, Dionyſos und Zagreus und Nyktelios und auch Iſodaites, ein Name, den ich ſchon erklärt habe. (Orphiſch iſt vielleicht die Auslegung des διασπασμός als Umwandlung in Natur, wie ſie in dieſer Stelle des Plutarch ſich findet.)

---

[1] De Isid. et Osirid., c. 25.

[2] Vergl. Plutarch a. a. O., c. 35.

[3] c. 9.

Wenn nun jemand behauptete, es habe auf die Darſtellung der Leiden des Dionyſos in griechiſchen Myſterien der ägyptiſche Oſiris-Mythos einen Einfluß gehabt, es ſey hierin etwas Aegyptiſches nach Griechenland verpflanzt, ſo würde ich dieß ſofort zwar nicht als bewieſen annehmen, indeß auch nicht aus dem Grunde widerſprechen, aus welchem ich ſonſt eine Verpflanzung der mythologiſchen Begriffe von einem Volk zu dem andern nicht zugebe. Ich erkläre mich nämlich gegen eine ſolche bloß äußere Ueberlieferung, weil man dabei die mythologiſchen Begriffe als bloß zufällige anſicht, die eben darum nicht leicht zweimal entſtehen. Uns ſind ſie nothwendige Begriffe, und daraus erklären wir die Uebereinſtimmungen. Mit den griechiſchen Myſterien aber hat es immerhin eine andere Bewandtniß. Dieſe ſind zwar in Folge des mythologiſchen Proceſſes und durchaus conſequent mit dieſem, aber doch ſchon mit Freiheit entwickelt, und unſtreitig nicht auf einmal, ſondern allmählich ausgebildet worden. Dieß gilt insbeſondere von den äußern Einrichtungen bei denſelben, z. B. von den Schauſpielen, die der Einweihung vorausgingen, dann von den in den Myſterien ſelbſt gegebenen ſceniſchen Darſtellungen. Dieſe können der Natur der Sache nach nur allmählich ihre vollkommene Ausbildung erhalten haben.

Die nothwendige und unwillkürliche Kriſis am Ende der Mythologie war für das Bewußtſeyn eine Art von Offenbarung über die Urſachen des mythologiſchen Proceſſes, die ihm zu Theil wurde, aber an der Auslegung, an dem immer tieferen Verſtändniß dieſer Offenbarung hatte doch auch ſchon das freie Denken ſeinen großen Antheil, wie ſchon allein aus der mehrmals angeführten Stelle des Herodotos erhellen würde, der diejenigen, welche der Myſterienlehre ihre volle Ausbildung gegeben, ſie in ihrem ganzen Umfang ausgeſprochen haben, als σοφιστάς, als weiſe oder denkende Männer, bezeichnet. Auch in der früher angeführten Stelle des Phädon ſpricht Platon von denen, die die Myſterien eingerichtet, als einzelnen (οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες). Insbeſondere aber für äußere Einrichtungen und ſceniſche Darſtellungen könnten die Hellenen immer etwas von den Aegyptern entlehnt haben. Wogegen ich mich allein ſtets erklärt habe und fortfahren werde mich zu erklären, iſt, daß die Begriffe, die Sachen ſelbſt, z. B. der Begriff des Dionyſos im Bewußtſeyn des Hellenen ein zufälliger ſey, und ich dehne dieß ſelbſt aus auf den Begriff eines erſten, eines zweiten, eines dritten Dionyſos.

Ueber dieſe ganze, höchſt dunkle Seite der griechiſchen Myſterienlehre, nämlich über die in derſelben vorgeſtellte Leidensgeſchichte und den Tod des Dionyſos, muß ich mir übrigens die letzte Erklärung vorbehalten; bis jetzt iſt es uns bloß darum zu thun, die einzelnen Elemente, aus denen ſich die Geſammtanſicht zuſammenzuſetzen hat, kennen zu lernen. Wie man über dieſen beſonderen Theil der Myſterien denken möge, ſo viel iſt ausgemacht und nach den vorliegenden Zeugniſſen unwiderſprechlich, daß in denſelben jene dionyſiſche Trias gelehrt wurde, die mit dem Namen Zagreus, Bakchos und Jakchos bezeichnet wurde. Der letzte hat uns wieder auf den erſten zurückgeführt, weil er als mit ihm Eins betrachtet und zum Theil mit ihm völlig verwechſelt wurde, auf eine Weiſe, die allgemein ſchon dadurch begreiflich wird, daß das Ende überall wieder dem Anfang gleich und eigentlich nur der nun als ſolcher herausgeſetzte und feſtgeſtellte Anfang iſt, während das Anfängliche eigentlich nur das noch nicht als ſolches geſetzte, und darum einem Umſturz, einem Proceß und einem Wiedergebrachtwerden ausgeſetzte Ende iſt. Auch bloß formell oder dialektiſch nimmt nach der Ihnen aus vielen Beiſpielen bekannten Folge von Begriffen das Dritte immer wieder das Erſte auf; es iſt inſofern eigentlich nur das wiedergefundene, aber nun als ſolches feſtgehaltene und feſtgeſtellte Erſte, wie ja auch Jakchos vorgeſtellt wird als der wiedergefundene, wiederhergeſtellte Zagreus.

Der theogoniſche Proceß beruht auf den drei Momenten, a) das ungeiſtige Princip, b) das das ungeiſtige negirende und daher relativ geiſtige, c) das durch Negation des ungeiſtigen geſetzte geiſtige.

Damit der Proceß als theogoniſcher Proceß im höchſten Sinn empfunden werde, müſſen die drei Momente nicht nur als unauflöslich verkettete, ſondern auch als Momente eines und deſſelben Gottes empfunden werden. Der in allen Momenten als der Eine und Selbe erkannte heißt nun — Dionyſos, oder Dionyſos iſt der gemeinſchaftliche Name für die drei Geſtalten, durch welche hindurchgehend der Gott für das Bewußtſeyn entſteht und ſich ſelbſt erzeugt. Doch wurde zugleich jede dieſer Geſtalten durch einen beſonderen Namen bezeichnet, den wir jetzt kennen.

Nachdem wir aber den Jakchos bis jetzt bloß in ſeinem Verhältniß zu jener Trias betrachtet haben, ſo müſſen wir ihn nun ſelbſt, und beſonders in ſeinem Verhältniß zu Demeter näher ins Auge faſſen.

Was iſt Demeter? Wie Sie bereits wiſſen[1], das zwiſchen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte ſtehende und zweifelhafte Bewußtſeyn, beiden anhänglich. Aber endlich muß ſie ihr Band mit dem realen Gott aufgeben. Der Theil ihres Weſens, der dieſem verhaftet iſt, muß dem realen Gott in die Verborgenheit folgen. Aber nun beginnt die Trauer der Göttin, dieſe iſt das gleichſam leer und unerfüllt gebliebene Bewußtſeyn. Sie ſucht die Tochter, denn ſie ſucht den Gott, der erſt der Eine, der ausſchließliche, ihr ganzes Bewußtſeyn erfüllende war; an deſſen Stelle iſt ihr jene Göttervielheit getreten, durch die ſie ſich nur verletzt fühlt, denn ſie ſieht in ihr nur die Ueberbleibſel des verlorenen Gottes, die ſie gern zur Einheit wieder ſammeln und verbinden möchte. Auch der befreiende Gott (der zweite Dionyſos) kann ſie nicht heilen; denn eben dieſer iſt die Urſache des jetzt zwiſchen viele getheilten Seyns. Darum hofft die Trauernde noch immer auf die Wiederkehr der Tochter, noch weigert ſie ſich, ſie als bleibend bei Aides, als deſſen Gemahlin anzuerkennen, zugleich grollt ſie dem Zeus und allen olympiſchen Göttern. Sie kann nicht aufhören das Gottſetzende zu ſeyn, denn dieß iſt das Unzerſtörliche an ihr; ja ſie erſcheint erſt jetzt, nachdem das Zufällige, bloß Zugezogene ihres Weſens (Perſephone) von ihr getrennt iſt, als das weſentlich Gottſetzende; aber ſie kann weder den Aides noch den befreienden Gott als Gott erkennen, ehe ihr beide wieder in einem dritten verbunden ſind, in dem ſie den erſten, der ihr ein geiſtiger, aber nicht ſeyender, geworden iſt, jetzt als den ſeyenden, wirklichen hat, und nicht eher beruhigt ſich Demeter, nicht eher gibt ſie das ausſchließliche Verhältniß zu dem realen Gott auf, als bis ſie in demſelben Akte zum Setzenden, d. h. zur gebärenden Potenz, zur Mutter des dritten geworden iſt, der als ſolcher ſeyender und über alle Vielheit erhabener Geiſt iſt, in welchem die Vielheit wieder geiſtig Eins wird, der die Vielheit ſelbſt nur als Moment unter ſich hat und begreift. Damit aber die Beruhigung und Verſöhnung eine vollkommene ſey, muß dieß zugleich mit dem Bewußtſeyn geſchehen, daß dieſer geiſtig Eine, deſſen Mutter ſie wird, derſelbe ſey mit jenem real oder ſubſtantiell Einen, oder daß nur eben dieſer, dem ſie zuerſt ausſchließlich verpflichtet und anhänglich war, daß nur eben dieſer untergegangene in dem geiſtig Einen wieder auflebe und auferſtehe; ſo wurde das Verhältniß in den Myſterien vorgeſtellt, wie daraus erhellt, daß auf eine, wie Plutarch[1] ſagt, in den ägyptiſchen und helleniſchen Myſterien ganz übereinſtimmende Weiſe dem Verſchwinden und Untergehen des erſten Gottes (ταῖς φϑοραῖς καὶ τοῖς ἀφανισμοῖς) unmittelbar ein Wiederaufleben, eine Wiedergeburt (ἀναβίωσις καὶ παλιγγενεσία) deſſelben folgt. Auch in der übrigens verworrenen Erzählung des Diodor von Sicilien iſt der Gedanke noch zu erkennen, daß die dritte Potenz nur die wiederhergeſtellte erſte iſt, indem er ſagt, der von den Erdgebornen oder Titanen zerriſſene Dionyſos ſey von Demeter ganz von vorn und neu wieder geboren[2]. Eine andere Spur, daß die Geburt des Jakchos es eigentlich iſt, wodurch Demeter begütigt und verſöhnt wird, findet ſich in einem Nebenzug, in der Erzählung nämlich, daß zum erſtenmal wieder der Blick der Betrübten und Zürnenden ſich erheitert habe, als eine ihrer Dienerinnen ſie erinnert, daß ſie noch einmal gebären, noch einmal Mutter werden könne, nämlich eben

---

[1] Vergleiche oben S. 412. Ebenſo vergleiche Philoſophie der Mythologie, S. 629 ff. D. H.

---

[1] De Isid. et Osirid., c. 35.

[2] πάλιν ὑπὸ Δήμητρος ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι. Lib. III, c. 62.

Mutter des Jakchos. Dieſer Zug wurde durch eine Handlung angedeutet, die auch jedenfalls nur zu den äußeren Umgebungen der Demeterfeſte gehörte. Denn die Myſterien hatten auch wieder ihre öffentliche oder exoteriſche Seite. Ein Theil der dabei ſtattfindenden Proceſſionen oder Umgänge war ganz öffentlich; jeder konnte daran Theil nehmen, und von jedem konnten ſie geſehen werden, wenn gleich nicht allen der Sinn verſtändlich war. Hier konnten die inneren Verhältniſſe nur ſymboliſch angedeutet ſeyn. Eine ſolche ſymboliſche Andeutung war nun auch jene Handlung, über deren Unanſtändigkeit, wie ſie in angeblich orphiſchen Verſen beſchrieben iſt, welche Clemens von Alexandrien anführt, und die ſich der afrikaniſche Kirchenvater Arnobius die Mühe genommen in noch derbere lateiniſche Verſe zu überſetzen, ſich die guten Kirchenväter nicht genug ereifern können. Es mußte übrigens im Intereſſe der erſten Anordnung dieſer Feſtlichkeiten liegen, in dieſe auch etwas für den großen Haufen zu legen, etwas wodurch dieſer befriedigt und erheitert wurde. Es kann die Anordnung der Myſterien in dieſer Hinſicht kein größerer Tadel treffen, als unſere Vorfahren, die gerade in den Zeiten und mit denjenigen Feſten, in welchen, ſo zu ſagen, die höchſten Myſterien der chriſtlichen Religion gefeiert wurden, beluſtigende Aufzüge, mit derben Volksſcherzen untermiſcht, verbanden, unſtreitig in der Meinung oder im Gefühl, es müſſe, oder wenigſtens es dürfe, weil das menſchliche Gemüth eine lange Einförmigkeit nicht wohl vertrage, und für jede ernſte Stimmung oder Anſpannung einen mäßigenden Gegenſatz verlange, den es ſich, wo er ihm nicht freiwillig gewährt wird, meiſt auf Koſten des einſeitig Ernſten ſelbſt zu verſchaffen weiß, es müſſe darum neben dem Ernſten und Heiligen als äußere Einfaſſung oder Umgebung auch wohl das Erheiternde, Beluſtigende, ja zum Theil ſelbſt das Poſſenhafte geduldet werden. Gerade in einer ſolchen äußeren Umgebung, wenn ſie mit einer gewiſſen, fröhlichen Ausgelaſſenheit verknüpft iſt, drückt ſich die innere Sicherheit und Gewißheit des religiöſen Gefühls, die völlig beruhigte Ueberzeugung von der unantaſtbaren, durch nichts in Zweifel zu ſetzenden und ſelbſt ihren Gegenſatz vertragenden Realität der eigentlichen religiöſen Myſterien aus. Eine ſolche innere Sicherheit und Beruhigung gewährte aber gerade der letzte Aufſchluß, der dem religiöſen Gefühl mit der Erſcheinung des Jakchos zu Theil wurde. Der berühmte Jakchosgeſang iſt nur der Ausbruch des von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes ſich nun auf immer, und nicht bloß vorübergehend, befreit fühlenden Gemüths. Der Gott ſelbſt hat ſeinen Namen nur von dieſem Jubel; es iſt rein ungeſchickt, wenn Voß für möglich hält, daß der Name Jakchos vom hebräiſchen יָהּ (dem abgekürzten יְהֹוָה) herkomme. Das griechiſche Verbum *ἰάκχω* oder *ἰάχω* iſt nichts anderes als unſer deutſches jauchzen, jubeln, das Subſtantivum *ἰαχή* bedeutet Gejauchze, Jubel; *ἴακχος*, und zwar *ὁ μυστικὸς ἴακχος*, heißt zunächſt der dem dritten Dionyſos angeſtimmte Jubelgeſang, und dann erſt bedeutet es auch den Gott ſelbſt. Wie das volle Jauchzen des befreiten Gemüths erſt mit Jakchos ſtattfand (man darf wohl auch an ähnliche chriſtliche Ausdrücke erinnern: z. B. an die Freude im heiligen Geiſt, der dritten Potenz), ſo erhielt auch die Dionyſosidee ſelbſt ihre vollkommene Beſtimmtheit und gänzliche Entwicklung erſt mit der Idee des dritten Dionyſos. Nicht, wie es nach dem bisherigen Vortrag (der nur ſucceſſiv ſeyn konnte) ſcheinen mochte, konnte z. B. die Idee des erſten Dionyſos ohne die des dritten vollkommen und wahrhaft da ſeyn. Nur indem der dritte, der nun als Geiſt ſeyende Dionyſos da iſt, tritt auch der erſte in ſein An-ſich zurück, und wird zum *Διόνυσος χθόνιος*, zum unſichtbaren, verborgenen Dionyſos. Aus demſelben Grunde, weil nur erſt mit Jakchos der ganze Gott in allen ſeinen Potenzen da iſt, iſt es begreiflich, wenn nun die ganze Geſchichte des Gottes zum Theil als Geſchichte und Schickſal des Jakchos erzählt wird.

Was wird nun aber weiter mit Demeter, nachdem ſie verſöhnt iſt?

Nachdem ſie den realen Gott aufgegeben, und durch den dritten Dionyſos, deſſen Mutter ſie iſt, verſöhnt und beruhigt iſt, gehört Demeter nun ganz dem zweiten Dionyſos an, als deſſen Beiſitzerin (*πάρεδρος*) ſie von nun an gilt, d. h. mit dem ſie gleicher Ehren genießt. Da aber Dionyſos die Urſache der Vielheit iſt, die in Zeus repräſentirt iſt, ſo iſt Demeter damit auch der Vielheit und dem Zeus verſöhnt, wir können ſagen, ſie repräſentire jetzt das beruhigte (das über die Vielheit und über den Untergang des ſubſtantiell Einen Gottes beruhigte) mythologiſche Bewußtſeyn. Aber Demeter war urſprünglich das zwiſchen dem realen und befreienden Gott in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn, in welchem eben darum auch ſchon die Potenz oder der Keim des dritten Dionyſos lag. Sie war alſo im Grunde die gemeinſchaftliche Potenz der drei Geſtalten, ſie war urſprünglich das ſubjektive Princip oder das — wiewohl nur erſt ſubſtantielle — Bewußtſeyn der vorläufig unentwickelten Dionyſosidee. Die Entwicklung dieſer Idee beginnt, indem ſie dasjenige in ihr, was dem realen Gott angehört, Perſephone, von ſich ausſcheidet, die Entwicklung vollendet ſich, indem ſie auch das, was in ihr dem dritten, dem als Geiſt ſeyenden Gott, angehört, ausſcheidet — ſo kommt ſie ſelbſt ganz in die Mitte und dadurch in gleiche Linie mit dem zweiten Dionyſos zu ſtehen, was eben in der παρεδρία ausgedrückt iſt. Damit alſo erhält ſie ihre letzte Beſtimmung.

Wie alſo nun dem realen Gott eine weibliche Potenz — Perſephone — entſpricht, ferner Demeter jetzt die dem zweiten Gott entſprechende Potenz iſt, ſo wird eine dritte, dem dritten Dionyſos oder dem Jakchos entſprechende weibliche Potenz gefordert. Wie aber die drei Dionyſe nur drei Momente eines und deſſelben Gottes repräſentiren, ſo ſind auch die drei weiblichen Gottheiten nur drei Momente eines und deſſelben Bewußtſeyns, wie ja auch daraus erhellt, daß die dem erſten wie dem dritten Dionyſos entſprechende weibliche Gottheit beide nur Kinder der Demeter, des Einen Urbewußtſeyns ſind. Denn vor dieſer Auseinanderſetzung oder Scheidung der Momente iſt Demeter das Urbewußtſeyn, das beſondere Bewußtſeyn des Dionyſos erſt nach dieſer Scheidung. Das Eine, zuerſt noch unentwickelte Bewußtſeyn, das wir darum Urbewußtſeyn nennen, hat ſich jetzt ebenſo in drei Momente geſchieden, wie der Gott ſelbſt in drei Momente ſich geſchieden hat. Demeter, nachdem ſie die beiden anderen von ſich ausgeſchieden, bleibt nun ſelbſt zurück als nur dem einen, nämlich dem vermittelnden Moment entſprechende Potenz, und umgekehrt, um als dieſe, um als das mit der Vielheit und daher mit dem zweiten Dionyſos einverſtandene Bewußtſeyn zurückzubleiben, muß ſie auch das in ihr dem dritten Dionyſos Entſprechende (die in ihr ſeyende Potenz des dritten Dionyſos) außer ſich ſetzen durch Geburt. Dieſe dem Jakchos gleichzeitige Geburt iſt nun die der Kore, welche dem Jakchos ebenſo beigeſellt iſt wie die Perſephone dem Hades oder dem untergegangenen Dionyſos. Die Kore verhält ſich zu der Perſephone gerade ſo, wie ſich Jakchos zu Zagreus verhält. Sie iſt die nur in höherer Potenz wieder auferſtandene, in ihre Jungfräulichkeit zurückgeſetzte Perſephone. Sie iſt, wie ſie ausdrücklich auch genannt wird, die obere, himmliſche Perſephone, wie dagegen Perſephone nur die unterirdiſche oder untere Kore iſt. Kore bedeutet nicht anderes als Mädchen, Jungfrau. Kore insbeſondere heißt ſie aber als dem κοῦρος Ἴακχος, als dem Knaben Jakchos beigeſellte. Die höchſte Feier in den Myſterien war eben die Vermählung des Jakchos und der Kore. Am dritten Tag der Eleuſinien wurde ein großes Brautbett aufgeſchlagen, beſtimmt zur Vermählung des nun völlig verklärten Bewußtſeyns mit dem völlig verklärten Gott. Dieſes Bild der Vermählung mit dem Gott ſtammt aus den älteſten Zeiten, es geht durchs ganze A. T., und wenn es erlaubt iſt, das Heiligſte neben das Profane zu ſetzen, ſo heißt ja auch die Kirche die Braut Chriſti. Jene Veranſtaltung in den Myſterien hieß ἱερὸς γάμος, die heilige Vermählung, durch die nun alles beendet, das Bewußtſeyn ganz der Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes entnommen iſt, und eine neue, aber nur im tiefſten Geheimniß der Myſterien als bloß zukünftig vorgeſtellte Welt für das Bewußtſeyn beginnt.

Nach dem ſchon angegebenen Verhältniß, dem zufolge die Kore nur die obere, himmliſche, die verklärte Perſephone iſt, Perſephone dagegen nur die untere Kore, nach dieſem Verhältniß iſt es nicht zu verwundern, daß die Kore und Perſephone ebenſo verwechſelt worden, wie Zagreus und Jakchos, darum bitte ich Sie, in dem Fall, daß Sie z. B. Creuzers Darſtellung mit der meinigen vergleichen, es ſich nicht irren zu laſſen, wenn dieſer z. B. auch die obere Kore als Todeskönigin vorſtellt oder ihr zuſchreibt, was nur von der Perſephone als ſolcher gilt. Dieſe Verwechslung fällt übrigens ganz auf Rechnung der Neueren, denn die Alten ſind ganz klar über den Unterſchied. In Bildwerken beſonders ſah man Demeter und die Kore mit dem Jakchos zuſammen, beide ſind die Wonne und der Stolz der Demeter. So erwähnt Pauſanias gleich im Anfang ſeiner Beſchreibung von Attika[1] eines Tempels der Demeter, in dem ſich Bildſäulen befinden: αὐτή τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾷδα ἔχων Ἴακχος. Die Fackel des Jakchos kann die hochzeitliche bedeuten, oder iſt ſie allgemeines Symbol der in ihm aufgehenden neuen Zeit. Ebenſo finden ſich in Rom immer Ceres mit Liber und Libera zuſammen. Den Namen Liber et Libera erklärt Cicero in einer berühmten Stelle[2]. Liber und Libera ſind, wie man aus dieſer Stelle erſieht, wirklich nur Ueberſetzungen der griechiſchen Namen **Κοῦρος** und **Κόρη**. Jakchos iſt der Liber, das männliche, die Kore iſt die Libera, d. h. das weibliche Kind der Demeter. Cicero ſagt nämlich: quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libera servant, in libero non item. Der offenbare Sinn iſt: Weil wir die von uns Geborenen liberos (Kinder) nennen, ſo ſind die von der Ceres Geborenen Liber et Libera genannt worden — im Singularis, ein Sprachgebrauch, den man in liber (von einem männlichen Kind) noch beibehält, der aber in libera ungewöhnlich iſt, d. h. für ein weibliches Kind wird libera nicht mehr gebraucht. In der That kommt liber im Singularis für ein männliches Kind wenigſtens noch in den Pandekten vor, und zu Ciceros Zeit mag es in der Umgangsſprache noch ganz gewöhnlich geweſen ſeyn, während libera für ein weibliches Kind nicht gebräuchlich war. Es iſt nicht begreiflich, wie man eine ſo klare Stelle mißverſtehen konnte, und dieſer Lesart, die durch mehrere Handſchriften beſtätigt iſt, die umgekehrte einiger anderer: quod in Libera servatur, in Libero non item, vorziehen konnte, und dieß nun ſo vorſtellen will: von der Kore ſage man wohl allein noch Libera, nicht aber von Jakchos, weil Liber insgemein vielmehr von dem Sohn der Semele (oder eigentlich promiscue) gebraucht werde. Dieß wird ſchon dadurch widerlegt, daß gerade in hiſtoriſchen Schriften Liber genau von dieſem Dionyſos gebraucht wird, z. B. bei Livius[1]: ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque, und ein andermal: supplicatum ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit. Ebenſo heißt es bei Tacitus[2]: aedem dedicavit Libero, Liberaeque et Cereri juxta Circum maximum. Ebenſo findet man Libero und Liberae, zuweilen aber auch Corae auf Inſchriften z. B. von Grabmälern, wodurch Verſtorbene ihre Einweihung in dieſe höchſte Stufe der Myſterien bezeugen wollten, von denen ſie auch in der andern Welt ein beſſeres Loos erwarteten. Am häufigſten dargeſtellt findet ſich der Jakchos in Verbindung mit der Kore auf jenen bemalten Vaſen, die bekanntlich vorzüglich aus Gräbern ans Licht gezogen worden ſind, denn die Myſterien galten zugleich als Einweihung für das Leben nach dem Tode, — für den Verkehr mit den geiſtigen Göttern.

---

[1] II, 4

[2] De Nat. Deor. II, 24.

Wir hätten nun alſo die myſtiſche Trias von der männlichen und weiblichen Seite vollſtändig entwickelt. Dieſelben Momente, die dort durch Zagreus, Bakchos und Jakchos, ſind hier in ebenſo vielen weiblichen Geſtalten als Perſephone, als Demeter und Kore dargeſtellt.

Dieſe Dreiheit in ihrer Einheit war der höchſte Gegenſtand des ſeligen Anſchauens und Begreifens in den heiligſten Myſterien Griechenlands.

---

[1] Hist. III, 55.

[2] Annal. II. 49.

Zweiundzwanzigſte Vorleſung.

Ich kehre nun auf den Satz zurück, den ich gleich anfangs aufgeſtellt, und den ich auch ſchon nach dem bisher Vorgetragenen als bewieſen annehmen darf: die Götter der Myſterien waren die im Bewußtſeyn haftenden Urſachen des mythologiſchen Proceſſes, die eben in der Kriſis, und indem das Bewußtſeyn in die äußere Göttervielheit ſich ergeben hatte, als Inneres ſtehen blieben.

Das Bewußtſeyn mußte die Kenntniß, welche es auf dieſe Art von den verurſachenden Göttern erlangt hatte, es mußte dieſe wohl als eine ihm zu Theil gewordene tiefere, inſofern ſelbſt eſoteriſche Erkenntniß anſehen und heilig halten. Soweit waren die Myſterien nichts Künſtliches, künſtlich Gemachtes, denn die in ihnen gehegte und gepflegte Erkenntniß war eine an ſich ſelbſt innerliche, verborgene.

Iſt es aber nun entſchieden, daß die Myſterien ein Reſultat für die Erkenntniß, eine Lehre enthielten, und nicht etwa bloß äußere Ceremonien, Luſtrationen, Reinigungen und dergleichen vorſtellen ſollten, ſo iſt das Nächſte, ſich zu überzeugen, daß dieſe Erkenntniß auch nicht eine irgendwie beſchränkte und bloß ſpecielle war, z. B. eine Erkenntniß von bloß phyſikaliſcher Bedeutung. Eher könnte man denken, ihr Inhalt ſey eine verhüllte Metaphyſik, eine transſcendentale Weltentſtehungslehre geweſen. Wirklich ſind die in den Myſterien erkannten Urſachen keine andern als die allgemeinen Welterzeugenden Urſachen; dieſe allgemeine Weltentſtehungslehre liegt alſo gleichſam unmittelbar hinter der Myſterienlehre verbergen; es war inſofern leicht, ſie als eine ſolche zu deuten, wie ſchon zu Plutarchs Zeiten von dieſem ſelbſt, noch mehr aber von ſpäteren, beſonders Neuplatonikern geſchehen iſt. Daß aber in den Myſterien von den Potenzen eine ſolche allgemeine Anwendung gemacht worden iſt auf eine transſcendentale, philoſophiſche Welterklärung, läßt ſich wenigſtens nicht beweiſen; wäre es aber auch zu beweiſen, ſo gehörte es nicht mehr in den Kreis unſerer Unterſuchung; wir können die Myſterienlehre nur ſoweit betrachten, als ſie das nothwendige Erzeugniß des vorhergegangenen Proceſſes iſt, nicht aber könnten wir ſie in die ſpäteren, zum Theil zwar möglichen, aber doch ſchon wiſſenſchaftlichen Deutungen verfolgen.

Es geht im mythologiſchen Bewußtſeyn im Verlauf des ganzen Proceſſes daſſelbe vor, was in der Natur vorgegangen iſt. Man kann inſofern gewiſſermaßen ſagen: die Mythologie ſey eine ideale oder idealiſche Hülle, die um jene Geſchichte der Natur gezogen ſey, was gleichbedeutend ſeyn würde mit dem früheren Ausdruck: die Mythologie ſey nur die in einer höheren Potenz ſich wiederholende Geſchichte der Natur. Dieſer Schleier, daß ich ſo ſage, oder dieſe Hülle war freilich ſo zart, daß ſie leicht durchbrochen werden konnte, daß es ſpäteren Forſchern leicht war, die Mythologie auf jenes allgemeine Gebiet zu verſetzen, nämlich ſie auf die Weltentſtehung ſelbſt zu deuten. Aber in den Myſterien war die rein religiöſe Bedeutung ſo vorherrſchend, daß für eine allgemeine philoſophiſche, ſo zu ſagen, kein Raum war.

Nur dieß iſt gewiß: als allgemeine Religionen wurden die Myſterien gedacht. Sie wurden von den Hellenen ſelbſt nicht mehr als eine bloß ihnen eigenthümliche, ihr Inhalt wurde als wahrhaft allgemeine, als Weltreligion angeſehen, wie Cicero[1] von Eleuſis ſagt, oder vielmehr aus einem älteren Dichter anführt: Eleusis sancta et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae. Die Götter der Myſterien waren allerdings als die allgemeinen und höchſten Urſachen und demnach auch als Inhalt der höchſten und wahrhaft allgemeinen Religion erkannt.

Die beſchränkteſte Anſicht außer der zuerſt erwähnten bloß phyſitaliſchen wäre als Inhalt der Myſterien eine bloße Moral ſich zu denken. Eine Moral enthielten ſie freilich, aber ſo wie jede tiefe, die Seele zurechtſtellende, zu ſich ſelbſt bringende Lehre ſtets auch von moraliſcher Wirkung iſt. Ideen der Moral waren außer den Myſterien zu allgemein verbreitet, als daß ſie bloß mit ſolchen auch nur eine kurze Zeit ſich hätten behaupten können. Sie hätten wenigſtens von dem Augenblick an aufhören müſſen, als Philoſophen öffentlich ganz analoge moraliſche Lehren vortrugen. Man muß überhaupt ſich immer zuerſt die Frage aufwerfen: welche Quellen konnten die Myſterien haben, die nicht — auch — der Philoſophie zugänglich waren? Denn ſolche Quellen mußten ſie haben, um ſich auch im Zeitalter der ſchon mächtig entwickelten Philoſophie, in Zeitaltern, die ſchon einen Sokrates, einen Platon und Ariſtoteles kannten, in ihrem Werth zu behaupten.

---

[1] De nat. Deor. I, 42.

Wenn man indeß nun auch ausſpricht, daß die Bedeutung der Myſterien eine rein religiöſe war, muß man ſich hüten, dieſe Erklärung wieder auf einzelne Dogmen, z. B. etwa auf das Dogma von der Unſterblichkeit der Seele zu beſchränken. Zum Theil würde davon daſſelbe gelten, was ſo eben von den Ideen der Moral bemerkt worden. In welchem Grade die Seelenunſterblichkeit, und nicht nur dieſe im Allgemeinen, ſondern der Zuſtand des künftigen Lebens zu einer Zeit, wo die Myſterien noch in hohem Anſehn ſtanden, Gegenſtand philoſophiſcher Forſchung geworden war, würde ſchon allein der platoniſche Phädon beweiſen. Die Myſterien ſtimmten hinſichtlich der Fortdauer nach dem Tode überhaupt, hinſichtlich der Strafen, die dort den Ruchloſen erwarten (in einer Stelle der platoniſchen Geſetze[1] wird dieß ausdrücklich als Lehre der Myſterien angeführt), ſo wie hinſichtlich der Belohnungen der Frommen mit den Lehren der Philoſophie überein. Die Seligkeit, welche die Eingeweihten in den Lehren der Myſterien empfanden, wurde als ein Vorbild der künftigen Seligkeit ausdrücklich erklärt. Dieſe Seligkeit beſtand, wie gezeigt, vorzüglich in der Befreiung von dem Bande der Materie, die Strafe zum Theil auch, wie es ſcheint, in der Rückkehr in die materielle Welt, oder dem Nichtſekommen von derſelben, wie aus der angeführten platoniſchen Stelle zu ſchließen, wo geſagt iſt, daß nach der Ueberlieferung in den Myſterien der, welcher eine Blutſchuld auf ſich geladen, auf die Erde zurückkehren müſſe, um dort Gleiches zu erdulden. Die Einweihung in die Myſterien, zu denen keiner Zugang fand, auf dem vorſätzliche Blutſchuld lag — Beichte in Samothrake — wurde als das ſicherſte Mittel angeſehen, auch in der Unterwelt ſelig zu leben. Die Myſterien nahmen gleichſam voraus, was kein Aug geſehen, kein Ohr gehört, was nur diejenigen ſehen, welche ſterben. Nach dem pſeudo-platoniſchen Axiochos[1] war den Eingeweihten dort der Vorſitz, die προεδρία, beſtimmt, ja die Meinung, daß durch die Myſterien allein die Furcht vor dem Tode vollkommen beſchwichtigt werde, war ſo allgemein, daß in dem eben genannten Geſpräch ſogar von Herakles und Dionyſos (der dabei noch als Mittelweſen, nicht als Gott, gedacht wird) geſagt iſt: ihre Kühnheit, in die Unterwelt hinabzuſteigen, haben ſie nur durch die eleuſiniſchen Weihen erhalten. Indeß auch dieſe Lehre von dem Zuſtand nach dem Tode war in den Myſterien nur Corollarium der allgemeinen Lehre, und ſie war eben darum eines poſitiveren Inhalts als die bloß rationale der Philoſophen. Was war denn nun alſo dieſe allgemeine Lehre? Antwort: Nichts anderes als die Geſchichte des religiöſen Bewußtſeyns, oder, objektiv ausgedrückt, die Geſchichte des Gottes ſelbſt, der aus urſprünglicher Ungeiſtigkeit zur vollkommenen Vergeiſtigung ſich überwunden und verklärt hat. Der letzte Inhalt der Myſterien iſt alſo allerdings der ganz geiſtige und zugleich einige Gott (nicht etwa bloß A^3, ſondern der, deſſen Grund [potentia ultima] das reine An-ſich, und der eben darum auch A^3 war). Aber eben dieſer vollkommen vergeiſtigte war zuvor der blind ſeyende, und nur inſofern er durch das blinde Seyn hindurchgegangen, und in dieſem alles Nothwendige erduldet hat, endlich von dieſem Seyn abgeſchieden iſt — alſo nicht unmittelbar, nicht abſolut, ſondern nur, als der vom Seyn abgeſchieden iſt — iſt er der geiſtige Gott. Alſo dieſe Lehre (von dem geiſtigen Gott) war in den Myſterien nicht als Lehre, ſondern als Geſchichte, und konnte als ſolche auch nur durch wirkliche Vorgänge dargeſtellt werden. Ein unzweifelhafter Inhalt der Myſterien war alſo gewiß dieſe Darſtellung der Leiden des Gottes in ſeinem Durchgang durch das blinde Seyn.

---

[1] IX. p. 870. D E.

---

[1] pag. 371 D.

Da der ganze mythologiſche Proceß nur auf der ſucceſſiven Ueberwindung des blind ſeyenden Gottes oder vielmehr des Gottes als blind ſeyenden beruht, ſo waren dieſe Leiden nicht ein zufälliger, ſondern nothwendiger Inhalt der Myſterien, welche, wie wir gleich anfangs gezeigt, nur eben die innere, die eſoteriſche Geſchichte der Mythologie ſelbſt ſeyn konnten, oder in denen die Mythologie nur eben ſich ſelbſt bewußt wurde, ſich ſelbſt begriff. Die Uebereinſtimmung, welche hier zwiſchen ägyptiſchen und helleniſchen Gebräuchen wahrgenommen wird, iſt ſchon darum nicht zu verwundern, weil im Ganzen ägyptiſche und griechiſche Mythologie nur einen und denſelben Moment des Bewußtſeyns darſtellen (das Griechiſche war eben einmal ägyptiſch geweſen, das Aegyptiſche ein früherer Moment des griechiſchen Bewußtſeyns ſelbſt). Indien, deſſen mythologiſche Bildung eine völlig excentriſche iſt, hat nichts den ägyptiſchen und griechiſchen Lehren Aehnliches aufzuweiſen. Es war der unglücklichſte Gedanke, griechiſche Mythologie gerade mit indiſcher zu vergleichen, aber zwiſchen ägyptiſcher und griechiſcher Religion iſt eine natürliche, eine Art von Blutsverwandtſchaft unverkennbar; die griechiſche Bildung nahm das Moment der ägyptiſchen Mythologie wieder in ſich auf[1]. Die Leiden des Oſiris (denn nachdem einmal die Einheit des durch die drei Geſtalten nur als durch drei Momente hindurchgehenden Gottes erkannt war, ſo wurden die Leiden als die Leiden des Einen Gottes dargeſtellt, nicht als Leiden des einzelnen Gottes), die Leiden des Oſiris waren in Aegypten ein Theil der öffentlichen und gemeinen Mythologie. Aber auf dem cirkelrunden See zu Sais, in deſſen Nähe auch das Grabmal des Oſiris zu ſehen war, ſtellten die Aegypter (ſo berichtet

---

[1] Es ließe ſich namentlich auch die Aehnlichkeit zwiſchen der griechiſchen Myſterienlehre mit der Ammonſchen Lehre in der Weiſe hervorheben: Dionyſos^1 = dem Gott in der Spannung, Dionyſos^2 = dem Gott im Auseinandergehen, Dionyſos^3 = dem Gott in der Wiedereinheit. (Vergleiche Philoſophie der Mythologie, S. 392. D. H.)

Herodotos[1]), Bilder der Leiden des Gottes dar (δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ), die ſie, wie er ſagt, Myſterien nennen. Herodotos, der die Identität dieſer geheimen Feier mit gewiſſen griechiſchen Orgien vollkommen einſah, fügt darum hinzu: Obgleich ich größtentheils weiß, worauf dieſe ägyptiſchen Myſterien Bezug haben, muß ich doch ein heiliges Stillſchweigen darüber beobachten. In Griechenland bemächtigten ſich, wie wir geſehen, auch Dichter, aber bloß orphiſche, die nie eine wahre, allgemeine Gültigkeit erlangten, der Schickſale des Dionyſos als eines mythologiſchen Stoffes, den ſie poetiſch auf homeriſche Weiſe ausführten. Solche orphiſche Gedichte erhielten indeß, wie geſagt, nie eine große oder allgemeine Verbreitung, ſie gingen nur von Hand zu Hand, blieben innerhalb des Kreiſes der Orphiker ſelbſt, und erhielten erſt zu den Zeiten des Plutarchos und Pauſanias eine neue Wichtigkeit. Wenn ſie dieſe Leiden als eine Zerreißung durch die Titanen darſtellten, ſo konnte dabei der Gedanke zu Grund liegen, daß der Gott durch das Titaniſche ſeiner eignen Natur zu leiden hatte. Denn das Wort τιτάν kommt, wie wir früher[2] bemerkt, von τείνω, τιταίνω, ſpannen, her. Nun iſt aber der erſte Dionyſos die Urſache aller Spannung, alſo die Urſache und das Princip alles Titaniſchen. Es iſt inſofern nicht undenkbar, daß titaniſche Mächte und beſonders Kronos in den Myſterien ſelbſt als thätig bei den Leiden und dem Tod des Dionyſos vorgeſtellt wurden; der Kronos iſt dabei abſtrakt gedacht als das den materiellen (ſich ſchon zu materialiſiren geneigten) Gott zurückhält, und damit zur Zerreißung bringt. Zagreus verhält ſich als dieſer ſchon zum Nachgeben bereite Gott, oder Kronos: Zagreus = Typhon: (dem zerriſſenen) Oſiris. Vielleicht erwähnt Pauſanias in der ohnlängſt angeführten Stelle bei Gelegenheit des Onomakritos nur darum des Homeros, um damit anzudeuten, die orphiſchen Dichter haben die Titanen nicht aus den Myſterien entlehnt, ſondern aus Homeros genommen. Wie in Aegypten auf dem See zu Sais, ſo wurde höchſt wahrſcheinlich bei den großen Dionyſien, welche zu Athen in den Limnais gefeiert wurden, die Geſchichte des Gottes mit ſceniſchem und tragiſchem Pomp dargeſtellt. Die Limnai waren eine Gegend von Athen, die wahrſcheinlich von dort befindlichen Teichen oder Weihern den Namen hatte. Es ſcheint alſo, daß zu jenen ſceniſchen Darſtellungen durchaus eine Waſſerfläche erforderlich war. Wir haben früher geſehen, wie Dionyſos (der zweite) vor dem wilden Lykurgos ſich ins Waſſer zurückzieht. Dieſe Limnai waren ein Theil des *älteſten* Athens, wie aus Thukydides[1] erhellt, der ſagt, vor der Anordnung des Theſeus, welcher den an Athen angrenzenden kleinen Städten die eignen Rathsverſammlungen und Obrigkeiten genommen, und dadurch ſie genöthigt habe, Athen als Mittelpunkt zu erkennen — vor dieſer Vergrößerung der Stadt alſo, ſagt Thukydides, habe die Akropolis mit dem unter ihr gegen Mittag gelegenen Theil die Stadt Athen ausgemacht. Dieß beweist er daraus, daß die Tempel theils auf der Akropolis ſelbſt ſtehen, theils vorzüglich nach der eben erwähnten Gegend der Stadt angelegt ſeyen. Unter dieſen Tempeln nennt er nun auch den des *Διόνυσος ἐν Λίμναις*, in welchem, wie er ſagt, zu Ehren des Dionyſos die alten Dionyſia am zwölften Tage des Antheſterion gefeiert werden. Demnach gehörte dieſer Tempel zu dem älteſten Theile der Stadt, und gehört unſtreitig auch die dort begangene Feier in die älteſte Zeit Athens. Thukydides nennt ſie ausdrücklich die alten Dionyſien (ihr Gegenſtand war auch der älteſte Dionyſos). Sie nebſt den am lernäiſchen See, ebenfalls bei Nacht gefeierten[2], zeigen das Gepräge der älteſten und dunkelſten Zeit des griechiſchen Bewußtſeyns. Sie ſcheinen noch unmittelbar aus dem mythologiſchen Proceß — nämlich als Produkt der anfangenden Kriſis deſſelben — hervorgegangen. Die Eleuſinien, von denen ſie getrennt und verſchieden waren, gehören ſchon einer ſpäteren und höher gebildeten Zeit (wie einem ſpäteren und höheren Moment der Mythologie) an. An dieſen haben offenbar jene *σοφισταί* Antheil, von denen Herodotos ſagt, daß ſie die Dionyſosidee größer ausgeſprochen oder an den Tag gebracht. Die Vorſtellung von dem *Tod* des erſten, des älteſten Gottes ſchreitet ſich von dem erſten Eindruck, von dem früheſten Erſchrecken über den Untergang des realen Princips her. Wie tief nothwendig dieſe Vorſtellung war, zeigt ſich durch eine andere in das dunkelſte Alterthum zurückgehende religiöſe Ueberlieferung. An die Stelle des dreifachen Dionyſos trater in der völlig parallelen Formation der etruskiſchen Götterlehre die drei Kabiren-Brüder, von denen ein ἱερὸς λόγος (eine heilige Ueberlieferung) erzählte, daß zwei von ihnen gemeinſchaftlich den dritten erſchlagen[1]. Sainte Croix, und ihm folgt auch hier Creuzer, ſetzt von ſeinem Eignen hinzu: ſie haben den jüngſten erſchlagen. Davon ſteht aber in den Texten, aus denen wir dieſe Ueberlieferung kennen, nicht ein Wort. Es heißt nur, zwei der Brüder haben den dritten erſchlagen. Der dritte bedeutet aber hier nicht den dritten dem Alter nach, ſo wenig, als wenn z. B. erzählt wird, zwei Brüder haben bei der Erbtheilung den dritten übervortheilt, daraus folgt, daß dieſer dritte der jüngſte iſt. Der dritte, den die beiden Kabiren-Brüder erſchlagen, iſt offenbar der älteſte, er iſt in der Sprache der andern — der helleniſchen — Ueberlieferung Zagreus, der dem zweiten und dritten Dionyſos erliegt. — In der Erzählung liegt nichts, was nicht die Auslegung erlaubte, nach welcher der, der den blutigen Tod erleidet, der älteſte iſt. Aber dieſe Anſicht wird noch beſtätigt dadurch, daß die beiden Brüder zugleich die männlichen Theile des erſchlagenen Bruders in einer heiligen Kiſte verwahren, die ſie nach Tyrrhenien bringen. Immer iſt es der vorhergehende Gott, der von dem folgenden, der ältere, der von dem jüngeren entmannt wird. In Theſſalonich wurde dieſer dritte, wie Julius Firmicus erzählt, mit blutigen Händen angebetet zur Erinnerung an ſeinen blutigen Tod. Hier haben wir nun ganz dieſelbe Vorſtellung, wie in der Leidensgeſchichte des Zagreus, nur in ihrer roheſten, aber gewiß ſehr alten Geſtalt. — Dieſe Tragödie, die in Athen zum Myſterium ſich ausgebildet und abgeſchloſſen hatte, wurde anderwärts, wie es ſcheint, in Griechenland öffentlich aufgeführt, jedoch in der Art ſymboliſch, daß die Leiden des Gottes nicht als ſolche, was man öffentlich nicht wagte, ſondern als Leiden eines Menſchen dargeſtellt wurden.

---

[1] II, 170. 171.

[2] Philoſophie der Mythologie, S. 618. D. H.

---

[1] II, 15.

[2] Pauſanias II, 37. Clemens Alex. Protrept., p. 22.

---

[1] Clem. Protrept., p. 16.

Herodotos erzählt wenigſtens, daß die Einwohner von Sikyon in früherer Zeit das Andenken und die Leiden ihres Königs Adraſtos mit tragiſchen Chören gefeiert haben[1], den Dionyſos dagegen haben ſie *nicht* verehrt. Offenbar iſt alſo Adraſtos hier an die Stelle des leidenden Gottes getreten, wie auch daraus erhellt, daß, wie Herodotos hinzufügt, ſpäter alsdann Kleiſthenes die Chöre, mit denen Adraſtos war gefeiert worden, dem Dionyſos gab. Der Name Adraſtos ſelbſt aber, den ich für keinen hiſtoriſchen halten kann, iſt ſo gewählt, daß er die urſprüngliche Vorſtellung durchſchimmern läßt. Er erinnert an den Namen Adraſteia, der der Nemeſis beigelegt wurde. Nemeſis ſollte dieſen Namen von Adraſtos erhalten haben. Dieß iſt, wie ſchon früher[2] erwähnt, ſpätere Deutung. Mag man nun unter Adraſteia die Unentfliehbare, Unvermeidliche verſtehen, wie gewöhnlich, ſo iſt Ἄδραστος der paſſende Name für den Gott, der eigentlich nicht *wollend* geſetzt wird, der in der That nur der unvermeidliche, nur die conditio sine qua non des Proceſſes iſt. Verſteht man unter Ἀδράστεια die Macht, welche das Ungeſchehene (τὸ ἄδραστον), was eben darum aber eigentlich nicht geſchehen *ſollte* (dieſe Bedeutung liegt auch oft in dem α privativum, wie z. B. wenn man ſagt ἀβίωτος βίος), ſo würde Adraſtos der Nichtſeynſollende, die verhängnißvolle, fatale, ſiniſtre Perſönlichkeit bedeuten. Eine ſolche *iſt* aber der Gott, dem unterzugehen beſtimmt iſt, ſolang er der reale iſt. Es iſt nichts Ungewöhnliches, daß die göttliche Geſchichte, wo ſie nicht zum Myſterium ſich ausbildete, in eine menſchliche verwandelt wurde, ſey es aus Scheu, Götter als leidend zu zeigen, oder zum Theil auch um die Leere der älteſten Geſchichte auszufüllen. So iſt die Geſchichte von Remus, Romulus und Numa, mit der die Hiſtorie Roms beginnt, offenbar, wie ich ſchon früher[3] erklärte, nichts anderes als die ins Menſchliche herabgeſetzte Geſchichte der drei Kabiren-Brüder. Remus iſt offenbar der ältere (nach der

---

[1] τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον. Lib. V, 67. Vergl. hiezu Creuzer a. a. O. I, 306 Anm.

[2] Philoſophie der Mythologie, S. 146. D. H.

[3] Ebendaſelbſt, S. 609. D. H.

Quantität der erſten Sylbe zu ſchließen, iſt Remus = Removus, der Hemmende, Widerſtrebende). Remulus iſt als der jüngere ſchon durch die Diminutivform des Namens bezeichnet.

Alſo der Hauptinhalt der Myſterien iſt allerdings der in ſeinen drei Potenzen einige und nun (nach aufgehobener Spannung) in allen gleiche geiſtige Gott, aber dieſe Geiſtigkeit des Gottes konnte nicht abſtrakt, ſie konnte nur als ein Abſcheiden von dem Seyn dargeſtellt werden. Der Inhalt der ſceniſchen Darſtellung mußte alſo die Thaten, die Leiden und endlich der Tod des Gottes ſeyn. Auf keinen Fall konnte daher das eigentliche Geheimniß ein ſogenannter geläuterter Theismus ſeyn, worunter man zu unſerer Zeit einen von allem Geſchichtlichen losgeriſſenen, rein rationellen verſteht. **Etwas** mußte in den Myſterien ſeyn, das aushielt, deſſen Anziehungskraft nicht geſchwächt, das auch mit zunehmender Cultur nicht gemein wurde; dieß konnte nur wirkliche Geſchichte ſeyn, nicht Lehren einer bloß ſogenannten allgemeinen Religion, welche die Myſterien im beſten Falle mit den Schulen der Philoſophen gemein gehabt hätten. Wodurch ſie, auch nachdem die Philoſophie längſt erwacht war und die lebhafteſte Theilnahme in Griechenland erhalten hatte, von den Schulen der Philoſophen ſich fortwährend unterſchieden, war eben das Geſchichtliche in ihnen, das ſich von einem Urereigniß, von einem Urvorfall herſchrieb. Hierin, daß ich nach meiner ganzen Theorie den geſchichtlichen Charakter und Inhalt der Myſterienlehre feſtzuhalten vermag, liegt der Unterſchied meiner Theorie von allen älteren und neueren philoſophiſchen Deutungen, beſonders aber von denen der Neuplatoniker, welche, wie ich oft bemerkt, von denjenigen am häufigſten citirt werden, welche ſie am wenigſten kennen. Nach unſerer Erklärung iſt in den Myſterien alles Faktum, alles beruht auf einem erſten bis in ſein Ende wie in einer Tragödie fortgeführten Ereigniß. Bei den Neuplatonikern iſt alles Reflexion und Lehrſatz, bei uns alles die Sache ſelbſt. Perſephone bedeutet uns nicht bloß, ſondern iſt das Princip ſelbſt, für das wir ſie ausgeben, ein wirklich exiſtirendes Weſen, und eben dieß gilt von allen andern Göttern. Nun hören Sie dagegen die Erklärung der Neuplatoniker. Nach ihnen iſt die Perſephone ſelbſt nichts Exiſtirendes, wenigſtens nichts

Beſtimmtes, Individuelles, ſondern die menſchliche Seele überhaupt; ihre Entführung durch den Hades iſt eine Vorſtellung von dem Herabſteigen der Seele, wenn dieſe, die oberen Regionen verlaſſend, ſich in das Reich der Materie ſtürzt und ſich mit dem Körper vereinigt. Perſephone iſt nicht wirkliche Königin der Todten, unter dieſen Todten ſind vielmehr die todten und lebloſen Dinge der Natur zu verſtehen, welche ſie beſeelt, Aides raubt ſie nur, damit auch τὰ ἔσχατα τῆς φύσεως, die unterſten Theile der materiellen Welt nicht ohne Beſeelung ſeyen. Dieß ſind alſo *bloße* allegoriſche Erklärungen, indeß die Eigenthümlichkeit *meiner* Erklärung eben dieſe iſt, in den Myſterien ebenſowohl als in den Vorſtellungen der Mythologie die durchgängige Eigentlichkeit zu behaupten.

Insbeſondere iſt es nun auch nach unſerer Anſicht nicht möglich, unter dem eigentlichen Geheimniß der Myſterien einen *Monotheismus* zu denken (wie ſeit Warburton), einen **Monotheismus** in jenem abſtrakten und negativen Sinn, in welchem dieß Wort heutzutag allein genommen wird — im *abſtrakten* Sinn, wo er nämlich ein abſolut ungeſchichtlicher iſt — die Einheit des Gottes, welche in den Myſterien gelehrt wurde, war eine *geſchichtlich* vermittelte — im *negativen* Sinn, wo dieſer Begriff den Polytheismus nicht überwunden enthält, ſondern nur von ſich ausſchließt. Als geſchichtlich vermittelte, durch eine Vielheit hindurchgegangene konnte die in den Myſterien gelehrte Einheit nicht eine dem Polytheismus abſolut entgegengeſetzte ſeyn, ſie hatte dieſen vielmehr zur Vorausſetzung. Zu verſchiedenen Zeiten, hauptſächlich ſeit des engliſchen Biſchofs Warburton Buch über die göttliche Sendung Moſis, wurde angenommen, das eigentliche Geheimniß der Myſterien habe in der Lehre von der Einheit Gottes beſtanden, dabei habe man Eingeweihten, wenigſtens der höchſten Stufen, vertraut, daß die mythologiſchen Götter nur menſchliche Erfindungen, und entweder nur vergötterte Menſchen nach der euemeriſtiſchen Erklärung oder nach der anderen, noch froſtigeren Deutung nur Perſonificationen von Naturkräften ſeyen. Dieſe Meinung würde ſcheinbar zwar erklären, warum die Myſterien Myſterien waren, d. h. warum auf dem eigentlichen

Inhalt derſelben ein ſo großes Geheimniß ruhte. Unbegreiflich aber bliebe, wie neben und mit dieſen geheimen Aufklärungsanſtalten, wofür man die Myſterien nimmt, der öffentliche, der mythologiſche Götterglaube ſo lange Zeit hätte beſtehen können. Nach dem ſonſt bekannten Gang menſchlicher Dinge darf man behaupten, daß in kurzer Zeit eins von beiden, entweder der öffentliche Götterglaube, oder die Myſterien von der Oberfläche Griechenlands verſchwunden wären, während ſie, wenn man auch nur von der Zeit der wahrſcheinlich letzten Ausbildung der Myſterien an rechnen will, wenigſtens 500 Jahre nebeneinander beſtanden, ohne daß eines das andere aufhob, oder auch nur, wie es ſcheint, gefährdete[1].

In einem bloß *negativen*, den Polytheismus nicht überwunden enthaltenden, ſondern nur ausſchließenden Monotheismus, konnten die Lehren der Myſterien nicht beſtehen. Auch nicht durch einen *ſolchen* Monotheismus hat das Chriſtenthum über das Heidenthum geſiegt. Wenn in den Myſterien ein Monotheismus gelehrt wurde, ſo konnte es nur ein ſolcher ſeyn, der die Vielheit ſelbſt als *Weg* zu ſich erkannte und ſie eben darum ſtehen ließ. Die Entſtehung der Göttervielheit war nur der Untergang des real- oder ſubſtantiell-Einen; mit dem untergehenden real-Einen ging aber der geiſtig-Eine, der freie Gott auf. Monotheismus war alſo nur inſofern Inhalt der Myſterien, als in ihnen die Göttergeſchichte zur Geſchichte des *Gottes* wurde, wodurch, *anſtatt* zur Fabel oder *als* Fabel *erklärt* zu werden, die Göttergeſchichte vielmehr zur *Wahrheit* wurde. Sie hatte ihre Wahrheit eben in der Geſchichte des Gottes, welche in den Myſterien dargeſtellt war. Was äußerlich als Geſchichte der Götter erſchien, war innerlich nur die Geſchichte des durch verſchiedene Momente hindurchgegangenen Gottes.

Von dieſer Geſchichte des Gottes leitete ſich dann erſt auch alles andere her, was in den Myſterien gelehrt wurde. In dieſer war zugleich die Sitten-, war zugleich die Unſterblichkeitslehre mitgegeben. Alles, was das menſchliche Leben Schmerzliches und ſchwer Ueberwindliches hat, hatte auch der Gott beſtanden; daher ſagte man: kein Eingeweihter iſt betrübt [1]. Denn wer konnte noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schickſal des Ganzen und den unausweichlichen Weg geſehen, den der Gott ſelbſt wandelte — zur Herrlichkeit, und was Ariſtoteles von der Tragödie ſagt, daß ſie durch Mitleid und Furcht, die ſie nämlich in einem großen und erhabenen Sinn erregt, von eben dieſen Leidenſchaften (wie ſie nämlich die Menſchen in Bezug auf ſich ſelbſt und ihre perſönlichen Schickſale empfinden) reinige und befreie, eben dieſes konnte in noch höherem Maß von den Myſterien geſagt werden, wo dargeſtellte Götterleiden über alles Mitleid und über alle Furcht vor Menſchlichem erhoben. Gleichwie unleugbar iſt, daß die griechiſche Tragödie ſelbſt nur aus jenen tragiſchen Chören hervorgegangen iſt, in denen die Leiden des Dionyſos beſungen wurden — was auch daraus erhellt, daß die tragiſche Schaubühne fortwährend unter dem beſonderen Schutz des Dionyſos ſtand, daß die Aufführung der großen Tragödien an den Dionyſos-Myſterien ſtattfand — wie alſo die griechiſche Tragödie ſelbſt den Myſterien ihren Urſprung verdankte, ſo iſt wohl möglich, daß Ariſtoteles durch die Wirkung, welche die Myſterien ausübten, auf die Behauptung einer ähnlichen Wirkung der Tragödie geführt wurde, wie er denn in der früher angeführten Stelle [2] von den zur Beſchauung der Orgien vorbereiteten Geſängen daſſelbe Bild einer Reinigung wie von der Tragödie gebraucht, indem er ſagt: dieſe Geſänge wirken als eine κάθαρσις.

---

[1] Vergl. Gottheiten von Samothrake, S. 28. D. H.

Durch das bisher Vorgetragene glaube ich nun umfaßt zu haben, was immer, nach den Angaben der Alten, in den Myſterien gelehrt oder dargeſtellt wurde. Aber mit allem dem bleibt immer etwas unerklärt — ein Umſtand, den man einen äußeren nennen kann, der aber doch unmittelbar eine gewiſſe Beſchaffenheit des Innern vorausſetzt, der Umſtand des formell abſoluten Geheimniſſes, in dem die Myſterien wirklich bewahrt wurden. Freilich enthielten ſie das Eſoteriſche der Mythologie, aber doch nur in dem Sinne, wie man auch exoteriſche und eſoteriſche

---

[1] *Οὐδεὶς μυούμενος ὀδύρεται.* Siehe die Nachweiſungen bei Creuzer IV, 507, Anm.

[2] Pol., p. 229, 6; cf. p. 228, 24 (ed. Sylburg).

Vorträge der Philoſophie unterſcheidet, ohne daß darum auf dieſen auch ein unverbrüchliches äußeres Geheimniß ruhte. Die Myſterien enthielten das Geheimniß der Mythologie, aber man ſieht nicht, warum ſie ſelbſt deßhalb ein abſolutes Geheimniß waren, man ſieht es um ſo weniger, als z. B. der Raub der Perſephone, ihre Vermählung mit Hades, das Zürnen und die Verſöhnung der Demeter, als dieß alles auch öffentlich beſungen wurde, ausführlich z. B. in dem bekannten, homeriſch genannten Hymnus. Jene geiſtigen, bloß intelligibeln Götter, die wir die verurſachenden genannt haben, waren im Allgemeinen jedem bekannt, ja ſie waren auch als ſolche, als Dii potes, als ſolche, die reine Potenzen ſind (im Gegenſatz der concreten Götter), als Consentes, als die unauflöslich Vereinigten genannt[1]. Die drei Dionyſe im Beſondern waren zwar Götter der Myſterien, aber an ſich keineswegs unbekannt; jeder z. B. kannte den Jakchosgeſang, wenn er aus der Ferne ertönte, ſelbſt auf der Schaubühne z. B. in ſeinen Komödien ſcheute ſich Ariſtophanes nicht, Geſänge der Eingeweihten hören zu laſſen, und der berühmte Chor des Sophokles in der Antigone feiert verſtändlich genug Dionyſos, der Semele Sohn, und Jakchos als Einen Gott. Wo iſt denn nun alſo das Geheimniß? So waren auch beide, Jakchos und Kore, Gegenſtand unzähliger bildlicher Darſtellungen. Aber ſelbſt, was man für das Geheimſte halten konnte, die Leiden und der Tod des Gottes, ſelbſt dieß, wie wir aus der früher angeführten Stelle des Plutarch geſehen, konnte jeder nach Luſt beſungen hören, wenn auch nur in Gedichten der Orphiker, wie es wahrſcheinlich iſt, aber dieſe Orphiker wurden darum nicht verfolgt. Von der andern Seite, welch ein Haß erhob ſich gegen den Liebling der Athener, Alkibiades, als man ihm die in einer Nacht bis auf eine durch ganz Athen umgeſtürzten Hermen Schuld gab, eigentlich aber, weil er in ſeinem Hauſe Myſterien gefeiert haben ſollte; und als Aeſchylos — wir wiſſen nicht was, aber — irgend etwas, was das eigentliche Geheimniß der Myſterien zu offenbaren ſchien, unvorſichtig berührt hatte, konnte ihn vor der unmittelbar ausbrechenden Wuth des Volks nur die Zuflucht ſchützen, die er zu dem Altar des Dionyſos nahm in der Orcheſtra — ein ſolcher Volksſturm ſetzt ein ſehr beſtimmtes Volksgefühl, und alſo auch ein ſehr beſtimmtes Geheimniß voraus — er mußte es als Glück betrachten, vor den Areopag geſtellt zu werden, wo ihn nicht ſeine in der Schlacht bei Marathon bewieſene Tapferkeit, nicht ſeines Bruders eben daſelbſt davongetragenen Wunden, ſondern nur die Erklärung rettete, daß er niemals eingeweiht geweſen. Zwar der ſchon einigemal angeführte Gelehrte, der den Myſterien nichts zugeſtehen will, was irgend des Verſchweigens oder des Ausſagens werth geweſen wäre, meint, Aeſchylos hätte nur irgend einen myſtiſchen Chortanz auf die Bühne gebracht, wie Schiller und Zacharias Werner non minore invidia, jener die Beichte und Communion, dieſer, ich weiß nicht was, auf die Bühne gebracht haben. Von einem Sagen, von Worten ſey dabei gar nicht die Rede geweſen. So Lobeck[1]. Und doch ſagt in der von ihm ſelbſt angeführten Stelle Clemens von Alexandrien: τὰ μυστικὰ ἐπὶ σκηνῆς ἐξειπών, und der Scholiaſt des Ariſtoteles, Euſtratios, der denſelben Vorfall erwähnt, ſagt, Aeſchylos habe dieſen Volksunwillen erregt, weil er περὶ Δήμητρος λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἅπτεσθαι ἔδοξε, weil er von Demeter redend das höchſte Geheimniß der Myſterien vorwitzig zu berühren ſchien[2].

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 609 und Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 293. D. H.

Todesſtrafe ſtand auf der Profanation, d. h. auf der Veröffentlichung der Myſterien; ja dieß genügte nicht, ſie wurde durch Confiscation der Güter geſchärft, und auch dieß ſchien nicht genug; ſelbſt durch Inſchriften auf Tafeln von Erz wurde das Andenken eines ſolchen Frevlers noch dem Fluch der Nachwelt überliefert, und mit außerordentlichem Argwohn wachte, wenigſtens bis zur Unterjochung durch die Römer, das atheniſche Volk über der Ausführung dieſer Geſetze. Aber noch Horaz[3] ſagt:

— — Vetabo, qui Cereris sacrum
Vulgarit arcanae, sub isdem

---

[1] Aglaophamus p. 82. 83.

[2] Zur letzteren Stelle vergl. Creuzer IV, 517, Anm.

[3] Carm. Lib. III. Od. II.

Sit trabibus, fragilemve mecum
Solvat phaselon.

Iſokrates in einer ſeiner Reden ſagt, die Stadt ſey, in dem, was ſich auf die Götter beziehe, am meiſten erzürnt geweſen, wenn jemand gegen die Myſterien zu ſündigen geſchienen, in allem andern aber, wenn jemand den δῆμος, d. h. die demokratiſche Verfaſſung, aufzulöſen gewagt haben würde. Jenes alſo war höchſtes Staatsverbrechen. Dieß alles verhindert nicht, daß Sachen, Perſonen, Handlungen, Gebräuche, ja ſelbſt einige Worte der Myſterien überall erwähnt werden. Platon fürchtet nicht, der Entweihung angeklagt zu werden, wenn er jene Sentenz aus der Myſterienlehre anführt, daß die Uneingeweihten in der Unterwelt im Schlamm liegen werden, die Eingeweihten aber mit den Göttern wohnen. Mehrere Kirchenväter, z. B. Clemens von Alexandrien, ſind über Vorgänge, Sprüche, Worte der Myſterien ſehr wohl unterrichtet, und doch läßt ſich nicht beweiſen, daß ihre Wiſſenſchaft von wirklicher Einweihung ſich herſchreibt. Das alles alſo, was wir bisher unter dem Namen der Myſterienlehre kennen gelernt, war freilich Geheimlehre, inwiefern es eben nur in den Myſterien überliefert werden, aber es erklärt das ſtrenge Geheimniß der Myſterien ſelbſt nicht. Irgend etwas mußte in dieſen ſeyn, das abſolut verhinderte, daß ſie je öffentlich werden konnten. Dieſes eigentliche Geheimniß iſt nirgends ausgeſprochen. Etwas daher mußten die Myſterien immerhin enthalten, das im Gegenſatz, ja im Widerſpruch mit dem öffentlichen Syſtem, mit dem öffentlichen Götterglauben war, denn ſonſt brauchten ſie ja nicht Myſterien zu ſeyn. Von der andern Seite konnten die Myſterien auch nicht etwas enthalten, das den öffentlichen Glauben unmittelbar und geradezu aufhob, denn ſonſt konnten ſie nicht neben und mit demſelben beſtehen. Widerſpruch und nicht Widerſpruch, dieß ſcheint ſelbſt der höchſte Widerſpruch. Oder umgekehrt ausgedrückt: etwas mußte in den Myſterien ſeyn, das ſich mit dem öffentlichen Syſtem vertrug, und das doch nicht an ſeine Stelle treten konnte. Das erſte (daß es ſich mit dem beſtehenden Götterglauben vertrug) iſt nothwendig, weil es ſonſt nicht mit ihm coexiſtiren konnte, das andere, weil es ſonſt ſelbſt öffentlich wurde, und ſeinerſeits den Götterglauben verdrängte. Wie läßt ſich nun dieſer Widerſpruch ausgleichen?

Wir haben früher zwar die Lehre von dem dreifachen Dionyſos auseinandergeſetzt, und, wie ich glaube, ſie unwiderſprechlich nachgewieſen; aber wir haben dabei eine Seite, wenn nicht überſehen, doch nicht ausdrücklich hervorgehoben. Freilich waren die drei Potenzen als die drei Momente eines und deſſelben Gottes im letzten Bewußtſeyn vereinigt und ſoweit in dieſem Bewußtſeyn ſimultane, zugleich geſetzte Potenzen. Dadurch war aber ihr Verhältniß als ſucceſſiver Potenzen nicht aufgehoben. Der eine Dionyſos wurde ſogar ausdrücklich der älteſte, der andere der jüngſte und am ſpäteſten geborene genannt. Aber nicht nur dieß; ſondern es war auch wohl möglich, daß jenes Zugleichſeyns ohnerachtet — in dieſem Zugleichſeyn ſelbſt — der erſte Dionyſos als Potenz, als Herrſcher einer vergangenen Zeit, der zweite Dionyſos als Potenz oder Herrſcher der Gegenwart, der dritte Dionyſos als Potenz oder als Herrſcher einer zukünftigen Zeit gedacht wurde. Unvermeidlich war in den Myſterien der Gedanke einer Vergangenheit, mit ihm auch der Gedanke einer Gegenwart und einer Zukunft. Daß die Herrſchaft des wilden, des unholden Dionyſos als Vergangenheit, als Herrſchaft einer früheren, jetzt nicht mehr ſeyenden Zeit gedacht wurde, war nothwendig. Aber die Gegenwart gehört ebenſo nothwendig dem zweiten Dionyſos. Denn die Gegenwart iſt von der äußeren, materiellen, Göttervielheit erfüllt, welche eigentlich die Schöpfung dieſes Dionyſos iſt (ich muß noch einmal[1] an das Bild des Polykleitos aus der gebildetſten und bewußteſten Zeit Griechenlands erinnern, das entweder den Zeus, das Haupt der materiellen Göttervielheit, mit Attributen des Dionyſos, oder den Dionyſos mit Attributen des Zeus darſtellte). Die Gegenwart, als ſolche, gehörte alſo dem zweiten Dionyſos. Der dritte Dionyſos war zwar auch in jenem eſoteriſchen Bewußtſeyn, aber er konnte in ihm nur als Gott der Zukunft, nur als künftiger, nicht als gegenwärtiger Herrſcher ſeyn. Damit aber, daß der dritte Dionyſos als noch nicht herrſchender, als erſt zukünftiger Herrſcher beſtimmt war, damit war zugleich der

---

[1] Siehe Philoſophie der Mythologie, S. 642. D. H.

Gedanke gegeben, auch dem zweiten Dionyſos, und eben darum auch der nur mit und in ihm gegebenen und zugleich mit ihm geſetzten Götterwelt — auch dem zweiten Dionyſos und der mit ihm und durch ihn beſtehenden Götterwelt ſey beſtimmt in die Vergangenheit zurückzutreten und gegen den rein geiſtigen Gott als letzten Herrſcher zu verſchwinden. Schon ſah das Bewußtſeyn eine ältere Götterwelt, die vordionyſiſche, die Welt der Titanen, in die Finſterniſſe des Tartaros hinabſteigen; wie glaublich, daß auch dieſe dionyſiſche Götterwelt zugleich mit dem Gott verſchwand, der ſelbſt nicht der letzte war und als Herrſcher der Gegenwart eben damit ſelbſt eine Zukunft außer ſich hatte!

Dieſe Lehre von einem noch bevorſtehenden dritten Weltherrſcher und einer mit ihm kommenden geiſtigen Religion, welche das Bewußtſeyn von dem Reſultat des mythologiſchen Proceſſes erſt völlig befreite — dieſe Lehre vertrug ſich nur mit dem öffentlichen Syſtem, mit dem Syſtem des öffentlichen Götterglaubens, weil ſie dieſes als Syſtem der Gegenwart anerkannte, und nicht daran denken konnte, es zu verdrängen, oder ſich ſelbſt an ſeine Stelle zu ſetzen, weil ſie ſich ſelbſt ausdrücklich nur als Syſtem der Zukunft, als Syſtem einer noch bevorſtehenden Zeit betrachtete.

Dieſes Zukünftige alſo war es, was den Mund der Eingeweihten verſchloß, deſſen Wiſſen man gern ſogar vor ſich ſelbſt geheim gehalten und den jetzt herrſchenden Göttern verborgen hätte[1], was man höchſtens dem Auge durch bildliche Darſtellungen zu zeigen, nicht dem Ohre durch Worte zu vertrauen wagte, daher das bloße Schauen, das ὁρᾶν, das bloße Zeigen, δεικνύναι, in den Myſterien, daher der höchſten Feierlichkeiten bloß nächtliche Begehung. Hierin, in dieſer nächtlichen Feier ihres höchſten Geheimniſſes einer noch nicht ſeyenden, erſt zukünftigen Religion, verhielten ſich die Myſterien ganz wie ſpäter die unterdrückte, die verfolgte, inſofern auch noch zukünftige Kirche, welche die Orgien ihrer Religion (Kirchenväter ſelbſt brauchen dieſen Ausdruck von den Myſterien des Chriſtenthums) nur nächtlicher Weiſe in unterirdiſchen Gemächern und Katakomben zu feiern wagte. Heraustretend aus dieſer nächtlichen Entzückung und dem Licht des Tages wiedergegeben, mußten die Eingeweihten um ſo mehr und gleichſam um ſo zärtlicher ſich wieder den Göttern der Gegenwart, des noch lichten Tages, zuwenden, ſo daß die Myſterien, anſtatt die dieſen Göttern geweihte Verehrung und Anhänglichkeit zu ſchwächen, dieſe vielmehr noch erhöhten. Sie ſehen ſelbſt, wie dieſe Vorſtellung alle Schwierigkeiten löst, ja noch manches außerdem begreiflich macht, nämlich ſelbſt dieſe Anhänglichkeit an Götter, über welche der freie Geiſt des Hellenenvolks (nicht einmal bloß der Denker) auf jeden Fall doch hinausſehend gedacht werden muß. Dieſes Geheimniß war nun auch allein von einer Art, daß es, laut geworden und ausgeſprochen, jenes allgemeine Erſchrecken und Entſetzen hervorbringen konnte, dem nur der Tod des Schuldigen und eine ewige Verwünſchung ſeines Andenkens genugthun zu können ſchien. Weit wahrſcheinlicher war es dieſes, eine Anſpielung auf jene künftige Welt, auf den bevorſtehenden Untergang der gegenwärtigen Götter, als irgend ein anderes bei weitem weniger bedeutendes Geheimes (z. B. daß Perſephone und Artemis eine und dieſelbe ſeyen, was Herodotos[1] ganz unbefangen von Aeſchylos anführt, und wobei er gewiß nicht unterlaſſen hätte, jenes Volksſturms zu erwähnen, wenn die Berührung dieſer Identität dazu Anlaß gegeben hätte, wie Creuzer u. a. meinen), ohne Zweifel war es ein ganz anderes und tieferes Geheimes, auf das Aeſchylos anzuſpielen geſchienen hatte, und was ſo unmittelbar das Volk gegen ihn empörte. Eine Anſpielung auf jene künftige Welt, auf den bevorſtehenden Untergang der Götterwelt läßt ſich auch von Aeſchylos begreifen, wenn man nur bedenkt, welche Worte er[2] dem Prometheus in den Mund gelegt, der mit bitterer Ironie unter anderm dem Chor mitleidiger Okeaniden antwortet:

---

[1] Macrob. Sat. (1, 7) ſagt: Occultas et manantes ex meri veri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrare fas fuisse.

Fleh', ruf und ſchmeichle dem, der ewig herrſcht;
Ich frage weniger als nichts nach Zeus.
Er walt', er herrſche dieſe kleine Zeit,

---

[1] II, 156.

[2] Prometh. 936 ff.

Wie's ihn gelüſtet. Lang beherrſcht er nicht
Die Götter;

oder wie er[1] dem Diener des Zeus, Hermes, der kommt, ihn dieſer Worte wegen zur Rede zu ſtellen, durch Prometheus antworten läßt:

Hochfahrend, wie's den Götterknechten ziemt,
Iſt deine Rede, eiteln Stolzes voll.
Kurz herrſcht ihr neuen Herrſcher nur, und wähnt,
Daß eure Burg nicht zu bezwingen ſey.
Sah ich denn nicht ſchon zwei Beherrſcher draus
Vertrieben? Schmählicher und bald werd' ich
Auch dieſen dritten draus vertrieben ſeh'n.

Wenn dieſe Worte auch nicht gerade im Sinn der Myſterien gemeint ſind, wie hätte Aeſchylos ſolche Worte vor einem Volk wagen dürfen, deſſen Bewußtſeyn überall nicht über Zeus und ſeine Götterwelt hinausging?

Die Götter des gemeinen mythologiſchen Bewußtſeyns als Götter der bloßen Gegenwart zu denken, war den Griechen um ſo weniger ſchwer, als ſie ſelbſt innerhalb der Mythologie vergangene Götter hatten, die doch nicht abſolut vergangene waren, ſondern *nur für die Gegenwart*, die eine gewiſſe Geltung alſo noch immer hatten. So läßt Sophokles[2] den Oedipus im Augenblick ſeines Todes (d. h. ſeines Hinaustretens aus der gegenwärtigen Ordnung der Dinge) Olympos (doch wohl hier = Uranos) und Gäa anrufen.

Auch das Zurückſtreben zu den älteſten Religionen, zumal im römiſchen Reich, verkündigt das Suchen nach der allen Völkern (der ganzen Menſchheit) gemeinſchaftlichen Religion. Wenn die Gegenwart ſich mit der Vergangenheit wieder eint, ſo iſt die Gegenwart als ſolche überwunden, man hat ſich in das Reich allgemeiner Religion erhoben.

---

[1] Prometh. 953 ff.
[2] Oed. Col. 1654. 1655.

Dreiundzwanzigſte Vorleſung.

In jenem letzten Bewußtſeyn, in dem der ganze mythologiſche Proceß endigte, waren die drei verurſachenden Potenzen vereinigt und *zugleich* geſetzt. Aber dieſes Zugleichſeyn oder dieſe Einheit, eben weil ſie eine entſtandene, erzeugte war, verhinderte nicht die drei Potenzen ſelbſt als *ſucceſſive* zu beſtimmen, ſie zugleich als Anfang, Mittel und Ende zu begreifen. Als Reſultat der Vergangenheit, und demnach als unmittelbarer Inhalt des *gegenwärtigen* Bewußtſeyns blieb zwar in dieſem die äußere, exoteriſche Göttervielheit ſtehen, aber das *eſoteriſche*, mit den Urſachen vertraute Bewußtſeyn ſah über die Gegenwart in die Zukunft hinaus; es ſah alſo auch eine *folgende* Zeit, in welcher der dritte Dionyſos ebenſo herrſchen würde, wie jetzt der zweite herrſchte, eine neue Welt, die mit dieſem *letzten* Herrſcher aufgehen, vor der die gegenwärtige ſelbſt erblaſſen, in eine neue Schattenwelt zurücktreten würde, die man vielleicht mit der großen Götternacht der ſkandinaviſchen Lehre, oder noch näher mit den analogen Ideen der tiefſinnigen und ſchwermüthigen Etruſker vergleichen dürfte.

Mit dieſem letzten Gedanken des helleniſchen Bewußtſeyns, der, je weniger er ausgeſprochen wurde, deſto tiefer in die Gemüther ſich einſenkte, erklärt ſich, wie mir ſcheint, erſt die ganze Eigenthümlichkeit des helleniſchen Charakters. Ich meine damit insbeſondere jenen tieftragiſchen Zug, der durch das ganze religiöſe Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtſeyn, das ſie in der ausgelaſſenſten Luſt nicht verläßt, daß all dieſer Glanz einſt erlöſchen, daß dieſe ganze ſchöne Welt des Scheins einſt verſinken und einer höheren, trugloſen Klarheit weichen werde. Dieſer Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein ſüßes Gift die trefflichſten Werke der Hellenen, beſonders die der bildenden Kunſt durchzieht, in denen die höchſte Anmuth und Lebendigkeit ſelbſt vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daſeyns durchdrungen zu ſeyn und ihre eigne Vergänglichkeit ſtill zu betrauern ſcheint. Dieſer geheime Schmerz verklärt, veredelt und heiligt gleichſam die Schönheit griechiſcher Bildungen, er iſt der Talisman, der auch uns mit ſo ganz andern Empfindungen begabten, in ſo völlig andern Begriffen lebende Menſchen noch immer unwiderſtehlich anzieht. Dieſes Tragiſche, das in die religiöſen Empfindungen Griechenlands gemiſcht iſt, leitet ſich eben von dieſer Mitte her, in welche der Hellene zwiſchen eine ſinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen iſt, und eine rein geiſtige, die ihm nur in der Zukunft gezeigt wurde, geſtellt iſt. Eben dieſe Mitte gewährt bei aller Abhängigkeit von einer Religion, die durch eine unbegreifliche Vergangenheit ihm geworden iſt, ihm jene unendliche Freiheit, mit der er — keiner dieſer zwei Seiten ſeines religiöſen Geſammtbewußtſeyns allein unterworfen — bald gegen die mythologiſche Religion ſelbſt ſich richtet und mit freier Ironie ſie behandelt, und nicht weniger auch von jener geiſtigen, nur in geheimen Weihen mitgetheilten Religion ſich unabhängig fühlt. Nirgends war weniger religiöſer Zwang als in Griechenland. Frei äußert ſich der Grieche über die Verhältniſſe, über die Eigenſchaften, beſonders die moraliſchen ſeiner Götter; niemand iſt zu den Myſterien genöthigt; weder Sokrates, noch Epaminondas gereicht es zum Vorwurf, nicht eingeweiht zu ſeyn, und nichts wehrt ſelbſt dem den Myſterien Abgeneigten dieſe Abneigung zu äußern und, wenn nur das eigentliche Geheimniß nicht entweiht wird, über die bekannten Einzelheiten derſelben ſogar zu ſpotten. Nur im Angeſicht der noch waltenden und gegenwärtigen Götter durfte die zukünftige, abſolut befreiende Religion nicht ausgeſprochen, nicht gegenüber vom öffentlichen Leben berührt oder geltend gemacht werden; denn dieſes und mit ihm die ganze Exiſtenz des Staats beruhte auf der für die

Gegenwart unantaſtbaren Realität der angenommenen Götter. Aus dieſem Grunde wurde die Veröffentlichung des Myſteriengeheimniſſes als ein Angriff auf den Staat ſelbſt angeſehen.

Es kommt nun aber alles darauf an, ob ſich die von uns gemachte Vorausſetzung ſelbſt, zwar nicht durch direkte Zeugniſſe, denn dieſe ſind unter den angeführten Umſtänden begreiflicherweiſe nicht zu erwarten, aber doch durch indirekte Anzeigen der Gewißheit näher bringen laſſe.

Das Erſte, was hiebei zu unterſuchen kommt, iſt unſtreitig, ob die drei verurſachenden Potenzen in der That auch als Weltherrſcher gedacht worden. Wäre dieß zu zeigen, ſo würde wohl von ſelbſt folgen, daß ſie als ſucceſſive Herrſcher gedacht wurden. Es liegt ſchon im Begriff des Herrſchers, daß jederzeit nur Einer herrſchen kann. Wenn die erſte in ihr An-ſich, mithin in die Vergangenheit, zurücktritt, ſo kann ihr in der Herrſchaft nur die zweite folgen. Dieſe iſt aber an ſich ſelbſt nur eine vermittelnde, ſie überwindet die erſte nicht, um ſelbſt die Herrſchaft an ſich zu reißen, ſondern um ſie der dritten zu geben. Die dritte aber, wenn ſie zur Herrſchaft gelangt, hat das unterſcheidende von der erſten, daß ſie die andern nicht ausſchließt, ſondern unter ſich begreift; mit ihr alſo oder unter ihrer Herrſchaft iſt zugleich die wahre All-Einheit geſetzt, oder ſie iſt die herrſchende Potenz der wirklich vollendeten, das Bewußtſeyn, das ſich mit der erſten Spannung dem Proceß öffnet, wieder abſchließenden und vollkommen beruhigenden Einheit. Es wird alſo thatſächlich darauf ankommen, zu zeigen, daß die drei Dionyſe wirklich als Weltherrſcher gedacht werden. Dafür nun findet ſich glücklicherweiſe der beſtimmte Beweis. Es werden nämlich unter den myſteriöſen Gottheiten drei zuſammen erwähnt, die nicht *θεοί* (das ſind auch die andern, auch die materiellen), ſondern *Ἄνακες* genannt werden. Einen beſondern Namen hat der Grieche gewiß nicht ohne beſondern Begriff. Dieſes Wort *Ἄνακες* iſt nur als ein alterthümlicher Pluralis von *ἄναξ* anzuſehen, wie denn eben dieſelben von andern auch Anaktes genannt werden. *Ἄναξ* aber iſt, wie Sie wiſſen, der Titel der Könige, der Regenten, wie ſchon aus Homer bekannt iſt. Das Wort wird freilich mehr oder weniger von andern Göttern gebraucht, aber doch beſonders von Zeus, wie in dem bekannten Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε, und merkwürdig genug wird Apollon einige Mal ſchlechthin ὁ ἄναξ genannt. Aber es iſt eine Trias von Göttern, deren gemeinſchaftlicher, aber beſonderer Name Ἄνακες iſt, wie Κάβειροι der gemeinſchaftliche Name der ſamothrakiſchen Gottheiten. Sie werden damit als Regenten ſchlechthin, alſo als Weltregenten, als Weltherrſcher bezeichnet.

Welche Götter ſind es nun, denen dieſer Name insbeſondere zugeeignet wird? Hören wir darüber zuerſt Pauſanias, der in der Beſchreibung des lokriſchen Landes von der berühmten Stadt Amphiſſa ſagt: Es feiern aber auch die Amphiſſäer eine Weihe (eine τελετή), genannt die Weihe der Jünglinge Anaktes. Welcherlei Götter aber die Knaben oder Jünglinge Anaktes ſeyen, wird nicht von allen gleich erklärt, ſondern einige ſagen, ſie ſeyen die Dioskuren, andere die Kureten, die aber am meiſten davon zu wiſſen glauben, ſagen, ſie ſeyen die Kabiren[1]. Daß im Grunde zwiſchen dieſen verſchiedenen Angaben kein Unterſchied iſt, wiſſen Sie zum Theil ſchon. In Anſehung der Dioskuren aber will ich es noch beſonders erklären. Dioskuren (Διὸς κοῦροι, die Jünglinge oder Knaben des Zeus) heißen die zwei immer zuſammen erſcheinenden, unzertrennlichen Jünglinge, die auch Caſtor und Pollux genannt werden; ſie ſind nur zwei, denn ſie ſind die zwei Brüder, die den dritten, und zwar den älteſten, verſchwinden ließen oder erſchlugen; als die jüngeren auch ſind ſie wie Jünglinge gebildet. Der Begriff der Dioskuren ſtammt alſo von dem der Kabiren her, aber ſehr früh gingen ſie in den Volksglauben über, und verwandelten ſich hier in die Heroen Caſtor und Pollux, wie ſie Homeros kennt. Sextus Empirikus ſagt: Die Tyndariden Caſtor und Pollux haben ſich in die Ehre, die die Dioskuren von jeher als Götter genoſſen, eingeſchlichen[2]. Wenn aber jemand das Umgekehrte behauptete, daß urſprünglich menſchliche Heroen, wie die beiden bei Homeros ſind, in der Folge den zwei Kabirenbrüdern gleichgehalten worden, würde ich nicht widerſprechen, und laſſe dieß als nicht nothwendig zu unſerer Entwicklung unentſchieden. Genug, daß ſie als zwei unzertrennlich vereinigte, als Kabiren galten, und beſonders als θεοὶ σωτῆρες, als errettende Götter gedacht wurden, namentlich als Seefahrenden hülfreiche, daher fratres Helenae lucida sidera, denn die ſternähnlichen Flämmchen, welche an der Spitze der Maſtbäume erſcheinen, wenn der Sturm ſich legt, und die davon (nämlich von fratribus Helenae) noch heutzutag St. Elensfeuer heißen, wurden ihnen zugeſchrieben oder als Erſcheinung der Dioskuren betrachtet. Die, welche die Anaktes als Kabiren erklärten, waren allerdings am beſten unterrichtet, denn ſie gaben ihnen den allgemeinſten und umfaſſendſten Namen, denn die Dioskuren waren nur zwei von den Kabiren, die Kureten nur die Kabiren in einer gewiſſen Verrichtung. Die Kureten ſind die über Zeus bei ſeiner Geburt wachenden, ihn beſchirmenden, umſtehenden, umſchließenden Potenzen. Die Ἄνακες ſind alſo im Allgemeinen = den verurſachenden Göttern, aber die Idee der Ἄνακες iſt ſchon eine höhere Form der Kabiren. Daß die Kabiren die Anaktes oder Anakes waren, erhellt auch daraus, daß die, welche in die kabiriſchen Geheimniſſe einweihten, von Clemens von Alexandrien ἀνακτοτελέσται genannt werden.

---

[1] X, 38, cf. II, 22.

[2] Vergl. Creuzer a. a. O. II, pag. 335.

Daß aber namentlich, ja ſogar vorzugsweiſe, die in Eleuſis gefeierten Götter Ἄνακες, Könige, Regenten genannt wurden, erhellt daraus, daß ein Theil des Tempels zu Eleuſis Anaktoron genannt wurde. Plutarch im Leben des Perikles (c. 13) beſchreibt den Wiederaufbau des von den Perſern verbrannten (Herod. IX, 65) Tempels zu Eleuſis und nennt den Tempel im Ganzen τελεστήριον, einen Theil deſſelben aber Ἀνάκτορον Nach Heſychios und Euſtathios aber iſt Anaktoron oder, wie es ſonſt auch lautet, Anaktorion, gerade der Name des eigentlichen Heiligthums.

Jedoch die bedeutendſte und die wichtigſte Stelle über die Anakes, welche uns auch die Namen derſelben bringt, iſt die berühmte Stelle des Cicero de Natura Deorum III, 21, welche ich wörtlich vorleſe: Dioscuri etiam apud Grajos multis modis nominantur. Primi tres (hier alſo die Dreizahl), qui appellantur Anaces Athenis (alſo den attiſchen Myſterien gehörten ſie urſprünglich an, und Anaces war der atheniſche Name) ex Jove, rege antiquissimo et Proserpina nati, Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. — Cicero geht hiebei von den Dioſkuren aus: die älteſten (primi), ſagt er, ſeyen drei. Von dieſen dreien unterſcheidet er gleich nachher die zwei, welche Söhne des Jupiters und der Leda, Caſtor und Pollux genannt werden. Die erſten und älteſten aber, ſagt er, ſeyen die drei, welche in Athen Anaces genannt werden, und von Zeus, dem älteſten König, und Proſerpina geboren ſeyen. Die Lesart iſt hier zweifelhaft. Mehrere Handſchriften haben nur: vom König Zeus. Der „älteſte“ würde ſich darauf beziehen, daß Cicero in dieſer Stelle tres Joves unterſcheidet, einen älteſten, einen ſpäteren und einen jüngſten. Er würde alſo ſagen, die Anaces ſeyen Söhne des älteſten, d. h. des bis in die älteſte Zeit zurückgedachten Jupiters. Inwiefern die verurſachenden Potenzen in der mythologiſchen Sprache, welche auch die Myſterienlehre noch immer redet, Söhne des Zeus genannt werden, habe ich ſchon erklärt. Daß die Anaces Söhne der Proſerpina genannt ſind, macht keine Schwierigkeit, obgleich eigentlich nur der erſte Dionyſos, Zagreus, Sohn der Perſephone iſt. Da von einer myſteriöſen Lehre die Rede iſt, ſo dürfen wir nicht verlangen, daß Cicero gerade auch in allen Nebenbeſtimmungen völlig genau ſey. Der Name Proſerpina iſt hier hauptſächlich nur, um das hohe Alter dieſer Herrſcher und das Dunkle ihrer Geburt anzuzeigen. Die Hauptſache iſt, daß die Namen genannt ſind: Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. Der letzte Name zeigt, in welchem Kreis wir uns mit dieſen Namen befinden. — Der berühmte Helleniſt Tib. Hemſterhuis hat aus Gründen, deren Bündigkeit mir nicht einleuchtet, vermuthet, ſtatt Tritopatreus müſſe Tritopatores geleſen werden, welche Vermuthung auch Creuzer angenommen hat. Dieß „die drei Väter“ wäre dann ein anderer Name für die Anaces. Weil aber alsdann nur noch die zwei Namen Eubuleus und Dionyſus übrig bleiben würden, während Cicero von drei Anakes ſpricht, ſo conjekturirte Hemſterhuis ferner, der Name Zagreus ſey ausgefallen. Allein vielmehr iſt nicht zu zweifeln, daß Eubuleus eben ſtatt Zagreus geſetzt iſt. Ausdrücklich ſagt Heſychios, Εὐβουλεύς ὁ Ἅιδης. Auch andere Gloſſen und anderwärts Vorkommendes beweiſt, daß Eubuleus der Name des erſten

Dionyſos iſt, der alſo hier nicht eingeſchaltet zu werden braucht. Denn eben derſelbe, welcher als Zagreus der wilde, unbarmherzige iſt, iſt in ſeiner Ueberwindung als Hades der wohlwollende (dieß heißt Εὐβουλεύς), weitherzige, wie er auch anderwärts genannt wird. Es iſt merkwürdig, daß Zagreus hier unter den Anakes den Namen Eubuleus hat. Dieß beweist, daß der Begriff, in dem die drei als Regenten, als Anaces beſtimmt ſind, die höchſte Zuſammenfaſſung iſt. Eben darin, daß Zagreus ſchon Eubuleus iſt, liegt die Andeutung der höchſten, der vollendeten Einheit. Von den drei Namen bedeutet alſo Eubuleus den erſten, Dionysus den zweiten Dionyſos, Tritopatreus iſt alſo eben der dritte Dionyſos ſelbſt, wie ſchon der Name anzeigt, durch den alſo dieſer als *dritter* Regent ſogar bezeichnet iſt. Wenn nun die drei Dionyſe in den attiſchen Myſterien als drei Herrſcher oder Regenten angeſehen waren, ſo folgt von ſelbſt, daß ſie auch als *ſucceſſive* Herrſcher, als Herrſcher verſchiedener Zeiten gedacht waren. Ἄναξ heißt immer nur der oberſte Herrſcher. Der oberſte Herrſcher kann aber immer nur Einer ſeyn. Drei oberſte Herrſcher in Einer Idee vereinigt, ſind alſo nothwendig drei ſucceſſive Herrſcher. Es ſtellen ſich dadurch die Myſterien überhaupt als der Durchbruch ins Objektive dar, ſo daß, was bis jetzt nur ſubjektive Bedeutung fürs Bewußtſeyn hatte, zugleich als *Welt*geſchichte nun erſchien.

Sollten nun aber nicht in den eleuſiniſchen Feſtgebräuchen ſelbſt ſich die Anzeigen finden, daß in ihnen wirklich, wie es unſerer Vorausſetzung nach ſeyn müßte, der dritte Dionyſos, zwar nicht als ſchon wirklicher, gegenwärtiger, aber doch als *zukünftiger* Weltherrſcher gefeiert werden? Allerdings gibt es ſolche. Erinnern Sie ſich, daß der dritte Dionyſos, der Jakchos, als *Kind* an der Bruſt der Demeter gezeigt und vorgeſtellt wurde. Warum als Kind, als Säugling? In keiner andern Abſicht, als um ihn als den noch nicht herangewachſenen, noch zukünftigen Weltherrſcher zu bezeichnen. In keinem andern Sinn war es, wie ſchon einmal[1] erwähnt, daß in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneſte Zeus als Kind lag, um ihn als den noch nicht herangewachſenen, aber unausbleiblichen künftigen Weltherrſcher zu bezeichnen. So haben wir ja auch den zweiten Dionyſos, ſolang er noch ſchwach und nicht erſtarkt iſt, unter der Pflege von Ammen oder in den Armen des ihn freundlich pflegenden Pan geſehen. Dieſe Symbolik bleibt ſich überall gleich: ſie findet ſich namentlich auch in einem der neuentdeckten Wandgemälde zu Pompeji, deſſen Idee aus der ſchönſten griechiſchen Zeit ſich herſchreibt (ich habe die Erklärung deſſelben zum Gegenſtand einer eignen Abhandlung gemacht[1]).

---

[1] Oben S. 294. Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 681. D. H.

Eine Hauptrolle in den Jakchosproceſſionen ſpielte die myſtiſche Wanne, von der ſo viele, zum Theil lächerliche Erklärungen gegeben werden, z. B. ſie ſolle bedeuten, daß die Uneingeweihten von den Eingeweihten wie Spreu von den Körnern geſchieden werden; nach Servius zu Virgil[2] ſollte ſie andeuten, der Eingeweihte werde in den Myſterien ebenſo gereinigt, wie das Getreide durch die Wanne. Man kann dieſes Symbel auch nicht etwa noch auf die Einſetzung des Ackerbaus beziehen, denn Jakchos war der Urheber anderer, höherer und geiſtigerer Wohlthaten. Aber es iſt bekannt, daß das Kind Jakchos ſelbſt in der Wanne getragen wurde, und daß Jakchos ſelbſt von der Wanne auch den Namen *Λικνίτης* hatte. Die Wanne war alſo die Wiege des auch dadurch als Kind bezeichneten. Wenn Sie mich fragen, warum zu dieſer Wiege eine Wanne gewählt worden, ſo weiß ich in der That darauf nichts zu antworten als: auch Jakchos ſollte dadurch als der Fürſt des Friedens bezeichnet werden, die Wanne iſt ein Bild friedlicher Beſchäftigung; zugleich aber ſollte dadurch das Unſcheinbare ſeiner Geburt, daß er noch nicht erſchien als der er ſeyn ſollte, bezeichnet ſeyn, und durch eine wunderbar ſcheinende, im Grunde aber doch natürliche Prolepſis iſt die Wanne das, was in Bezug auf eine höhere und viel heiligere Geburt in der Folge die Krippe geworden iſt.

Eine andere, ſehr gewöhnliche Vorſtellung der Kindheit des Jakchos iſt, daß er mit Spielwerk umgeben vorgeſtellt wird, aber dieſes Spielwerk deutet auf den künftigen Weltherrſcher, die Kugel bedeutet die Weltkugel, das Scepter ſpricht von ſelbſt. Doch iſt ſchon darin ein Fortſchritt wahrzunehmen. Noch mehr wird dieſer Fortſchritt oder daß das Kind heranwachſe und der künftigen Weltherrſchaft immer näher komme, dadurch angedeutet, daß am ſechſten Tage der Eleuſinien (dem feſtlichſten von allen) Jakchos nun ſchon als Knabe erſchien, der, das Haupt bekränzt mit Myrten (dem Zeichen der friedevollſten Zeit, Gegenſatz des kriegeriſchen Lorbeers und jenes Eichlaubs, das [Gemälde in Pompeji] die wilde Urzeit andeutet), mit feierlichem Gepräng und unter feſtlichem Zuruf vom Kerameikos nach Eleuſis gebracht wurde[1]. Auch durch dieſen Zug — dieſes Kommen nach Eleuſis war er ja eben als der Kommende bezeichnet, und ſo nehme ich zum Schluß keinen Anſtand zu behaupten, daß ſelbſt der Name Eleuſis nur das Kommen, die Zukunft, oder um den alten, feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Kunft, den Advent des Gottes bezeichnete. Durch eine bloße Veränderung des Accentes iſt das Wort ἔλευσις, das Kommen bedeutet, in das Nomen urbis Ἐλευσίς verwandelt. Ich leugne nicht, daß der Name auch auf die erſte Ankunft der Demeter in Eleuſis bezogen wurde, gebe aber, da dieſe nichts Feierliches hatte, zu bedenken, ob dieß nicht bloß die öffentliche Deutung war, die wahre ἔλευσις aber, das Kommen, die Zukunft des Jakchos gemeint war, und ſo war denn auch der höchſte Gegenſtand der Myſterien zu Eleuſis kein anderer als eben dieſes Kommen des Gottes. Daß alſo Jakchos in dieſen als der Herrſcher einer künftigen, einer noch bevorſtehenden Zeit dargeſtellt wurde, glaube ich ſo evident, als es in ſolchen Sachen nur immer möglich iſt, bewieſen zu haben.

---

[1] Abgedruckt als Anhang zur Philoſophie der Mythologie. D. H.

[2] Georg. I, 166.

Wenn ich in Folge der zuletzt angeführten Thatſache nun als bewieſen annehmen darf, daß die drei Dionyſe als ſucceſſive Weltherrſcher gedacht worden ſind, ſo folgt von ſelbſt, daß Jakchos der letzte Herrſcher, der Herr einer noch zukünftigen Zeit war. Von den dreien iſt eben darum dieſer der am meiſten myſteriöſe. Er fällt über das mythologiſche Bewußtſeyn in einem Sinn hinaus, wie keiner der früheren. Der erſte, der überwundene, in ſein An-ſich zurückgetretene, der inſofern

---

[1] Vergl. Creuzer IV, 528.

= Hades iſt, dieſer alſo, inwiefern er als Dionyſos gedacht wird, iſt freilich auch nicht materieller, ſondern rein verurſachender Gott, reine Potenz $= A^1$; aber inwiefern er doch urſprünglich materiell war und erſt zur reinen Potenz wieder überwunden worden, behält er gleichwohl auch eine Stelle unter den materiellen Göttern, den rein mythologiſchen, nämlich unter den Kronosſöhnen, die mit Zeus hervortreten; aber — hier iſt er dann nicht Dionyſos; daß Hades = Dionyſos iſt, gehört immer nur zu dem eſoteriſchen Wiſſen. Als jener, als materieller Gott, iſt er der mythologiſche Hades, als dieſer, als reine Potenz, iſt er der Hades der Myſterien. Der andere Gott aber, der zweite Dionyſos, bleibt zwar immer reine Urſache, aber er tritt doch in den Kreis der materiellen Götter inſofern mit herein, als er die Urſache der Umwendung oder Umwandlung des Einen, d. h. die Urſache der Göttervielheit ſelbſt iſt. Inſofern iſt er, ohne ſelbſt materieller Gott zu ſeyn, doch nicht ausgeſchloſſen vom mythologiſchen Bewußtſeyn, vom Bewußtſeyn der mythologiſchen Götter; er ſpielt auch in dieſes herein, wie die Berührung bei Homeros zeigt, wo er in der Vergangenheit als noch ſchwach, furchtſam und ebenfalls erſt heranwachſend und der Pflege bedürftig erſcheint. Aber mit der vollendeten Göttervielheit, da iſt er erſtarkt und erwachſen. Der dritte Dionyſos aber wird erſt nach jenen materiellen Göttern geſetzt, dieſe ſind in Bezug auf ihn eine Vergangenheit, etwas ſchon Daſeyendes, etwas, das er vorfindet, und das die Gegenwart erfüllt. Indem alſo der dritte erſt jenſeits jener Vielheit und nach ihr geſetzt wird, erſcheint er ſchon darum in Bezug auf die ſchon daſeyenden und herangewachſenen als Kind, als der in Bezug auf ſie erſt kommende, als künftiger. Dieſer alſo kommt in dem mythologiſchen Bewußtſeyn als ſolchem nicht mehr vor, er fällt über daſſelbe hinaus, und gehört allein jenem innern, eſoteriſchen Bewußtſeyn an, das eben durch die aus ſich hinausgeſetzte Göttervielheit ſich ſelbſt befreit hat. Deßwegen iſt Jakchos vorzugsweiſe der Dionyſos der Myſterien, wie er eben darum auch der eleuſiniſche κατ' ἐξοχήν genannt wird. Nur in den Myſterien wurde die Zeit gezeigt, in welcher dieſer dritte nun herrſchen würde. Auf jenen ſechsten Tag, wo er, ſchon zum Knaben herangereift, feierlich nach Eleuſis gebracht wurde, auf eben dieſen Tag fiel auch die eigentliche Epopteia.

Als Gegenſtand der Myſterienfeier iſt, wie mir ſcheint, die Herrſchaft oder Herrlichkeit des Jakchos ausdrücklich bezeichnet in dem bekannten Chor der Antigone, wo es am Ende heißt: Erſcheine mit den Thyiaden, deinen Begleiterinnen, die nächtlicher Weile in wilder Begeiſterung durch Chöre dich feiern als den Herrn Jakchos, *σὲ μαινόμεναι χορεύουσι, τὸν ταμίαν Ἴακχον*[1]. Das Wort *ταμίας* bedeutet zwar insgemein Schaffner, Haushalter, Wirthſchafter, aber es wird ſchon von Homeros auch für den gebraucht, der völlig Herr iſt, der ſchaltet und waltet. So heißt Zeus bei Homer *ταμίης πολέμοιο ἀνθρώπων*, der über den Krieg der Menſchen waltende; *ταμίας Κυράνας* heißt bei Pindar der Gebieter, der Herr Kyrenes. Daß hier aber (im Chor des Sophokles) die künftige Herrlichkeit des Jakchos gemeint ſey, erhellt daraus, daß das Subjekt, welches in dem Chor angeredet wird, durchaus der thebaniſche Dionyſos iſt, ſo daß jene Worte faſt nicht anders erklärt werden können als: ſie feiern dich, den thebaniſchen Dionyſos, als den Herrn Jakchos, der du ſeyn wirſt, der du noch nicht biſt. Deutlicher ſich auszuſprechen, war dem Sophokles nicht erlaubt. Daß *ταμίας* hier unbeſtimmt Herr, Herrſcher iſt, erhellt auch aus folgendem Umſtand. Ein dem Wort *ταμίας* ganz paralleles iſt *αἰσυμνήτης*, welches urſprünglich auch heißt: der jedem ſein Theil gibt, daher Richter z. B. bei Kampfſpielen. Das Zeitwort bedeutet dann aber auch ſchlechtweg herrſchen, z. B. *αἰσυμνᾶν χθονός* bei Euripides: die Erde beherrſchen, und Ariſtoteles[2] nennt die älteſten Könige *αἰσυμνήτας*. Pauſanias aber kennt in ſeiner Beſchreibung von Achaia[3] einen Tempel, wo ein in heiliger Lade verſchloſſenes (geheimes) Bild des Dionyſos verehrt, der Gott ſelbſt ein *αἰσυμνήτης* genannt wird. Dieſem Gott verdankte jene Gegend, daß ein früher der Artemis gebrachtes jährliches Opfer, wozu ein Knabe und ein Mädchen beſtimmt war, aufgehört hatte. In derſelben Stadt (Paträ) war ein Tempel des Dionyſos, in dem *drei* Bildſäulen des Gottes ſich befanden, die am Dionyſosfeſt in den Tempel des Aiſymnetes feierlich gebracht wurden — denn der dritte war einer von ihnen, aber zugleich der alle vereinigende, ſie *unter* ſich begreifende.

---

[1] v. 1151. 1152.

[2] Pol. III, 9 (Sylb. p. 97).

[3] VII, 18 ff.

Es iſt nun wohl natürlich, daß wir von der Vorſtellung, welche die Stifter der Myſterien, und dann eben darum auch die in dieſelben Eingeweihten von jener *zukünftigen* Zeit ſich bildeten, daß wir von dieſer Vorſtellung auch uns einen Begriff machen zu können wünſchen. Ebenſo begreiflich aber iſt, daß hierüber vollends nur Vermuthung möglich iſt. Doch können wir uns auch damit begnügen, wenn dieſe Vermuthung nur in *nothwendigem* Zuſammenhang ſteht mit den Principien, die ſich uns früher durch eine lange und große Folge von Thatſachen hinlänglich und bis zur Ueberzeugung bewährt haben. Wenn daher nun die Frage iſt, wie jener dritte Zeus gedacht wurde, ſo bemerke ich darüber Folgendes.

Wir haben geſehen, wie der eigentliche Polytheismus in der Menſchheit durchaus nicht anders als unter den heftigſten und ſchmerzlichſten Kämpfen entſtand, und mit welcher Kraft das Bewußtſeyn an der erſten, wenn auch an der falſchen Einheit feſthielt. Der Schmerz, den das Bewußtſeyn über den Polytheismus empfand, konnte vollkommen nur verſöhnt werden, wenn es ihn ſelbſt als einen *bloßen* Uebergang begriff, als etwas, das nur dienen ſollte, um zu einer beſſern, das ganze Bewußtſeyn wieder heilenden Religion durchzudringen, die einſt in der Zukunft dieſelbe Einheit auf einer höheren Stufe und in einem höheren Sinne wiederherſtellte, welche in der Vergangenheit auf einer tieferen und in einem jetzt aufgegebenen Sinn das Menſchengeſchlecht vereinigt hatte. Am gewiſſeſten alſo läßt ſich wohl annehmen, daß jene zukünftige Religion, auf welche die Myſterien hinzeigten, eine *allgemeine*, das ganze, durch Polytheismus jetzt zertrennte und veruneinigte Menſchengeſchlecht wieder vereinigende, zuſammenbringende und zuſammenbindende ſeyn ſollte. Durch mythologiſchen Polytheismus waren die Völker zertrennt worden; die mythologiſche iſt *an ſich* eine partielle Religion; die jenſeits aller Mythologie iſt an ſich die allgemeine, alle Völker vereinende. Als um die Mitte des vierten Jahrhunderts Kaiſer Valentinian I. unter anderm auch die nächtlichen Ceremonien verbot, weil ſie zu ſo vielem Unlöblichen Anlaß geben, machte ihm der damalige römiſche Proconſul in Griechenland, Prätextatus, dem Zoſimus das Zeugniß eines in allen Tugenden hervorragenden Mannes gibt, Vorſtellungen dagegen, indem er ſagte, durch dieſes Geſetz würde den Hellenen das Leben ganz unerträglich werden, wörtlich: **τοῦτον τὸν νόμον ἀβίωτον τοῖς Ἕλλησι καταστήσαι τὸν βίον**, d. h. dieſes Geſetz würde den Hellenen ihr Leben zu einem ganz troſt- und freudeloſen machen, wenn ihnen verwehrt ſeyn ſollte, die heiligſten, das menſchliche Geſchlecht zuſammenhaltenden Myſterien (**τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια**) nach ihren Gebräuchen zu begehen[1]. Dieſe Vorſtellung erwirkte für die eleuſiniſchen Myſterien einen Aufſchub bis auf die Regierung Theodoſius d. Gr., wo ſie gänzlich abgeſchafft wurden. Hier werden alſo die Myſterien nicht als eine den Griechen eigne und beſondere, ſondern als allgemeine, die ganze Menſchheit vereinigende Religion erklärt, wie in der ſchon angeführten Stelle des Cicero: Omitto Eleusina illam sanctam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae.

In allen Religionen iſt eine spes temporum meliorum — ſelbſt das Chriſtenthum hatte ſeinen Chiliasmus, die Hoffnung auf das tauſendjährige Reich, wo Chriſtus als ſichtbarer Herrſcher auf Erden erſcheinen und mit ſeinen Heiligen regieren, aller Widerſtand aber, alle Macht des Böſen überwunden ſeyn ſollte. Auch dem vollendeten Heidenthum, das unter dem Druck ſeiner religiöſen Gebräuche und der immer noch ſchmerzlichen Opfer ſeufzte, welche ihnen der Polytheismus auferlegte, auch dem griechiſchen Heidenthum war ein ſolcher Troſt durch die Myſterien gegeben, und wir müſſen deßwegen einen Hauptgrund der langen Fortdauer des Heidenthums eben in den Myſterien ſuchen, gleichwie es aus demſelben Grunde auch die Myſterien waren, welche dem Chriſtenthum am meiſten widerſtanden.

---

[1] Zoſimus IV, c. 3. Vergl. das *αἱ ἁγιώταται τελεταί*, bei Proclus, Comm. in Alcib. I, pag. 61. ed. Creuzer.

Das goldene Zeitalter der Einigkeit, das als Anfang gedacht wurde, ſollte auch wieder das Ende des Menſchengeſchlechtes ſeyn. Wie tief das Schickſal der Zertrennung in Völker und Sprachen empfunden wurde, zeigt unter anderm ein Zug aus der perſiſchen Lehre, den Plutarch[1] anführt, es ſtehe eine Zeit bevor, wo Ahriman ganz verdrängt werde und verſchwinde, dann werde die Erde gleich und eben werden, und Ein Leben und Eine Verfaſſung die ſeligen und gleichredenden Menſchen vereinigen: ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι. Bekanntlich iſt Aehnliches im A. T. von dem Meſſias geweiſſagt: „Alle Thale ſollen erhöht, alle Berge und Hügel ſollen geniedrigt, was ungleich iſt, ſoll eben, und was krumm iſt, ſoll ſchlecht, d. h. gerade werden", und der Vorläufer Johannes wiederholt eben dieß in ſeiner Rede an das jüdiſche Volk. Die Berge ſind wohl überhaupt nur die trennenden Hinderniſſe, aber wichtiger iſt der εἷς βίος, die μία πολιτεία und beſonders die ὁμογλωσσία, die gleiche Sprache aller Menſchen, die erwartet wird, wenn Ahriman ganz außer Wirkſamkeit geſetzt und verſchwunden ſeyn werde. Auch die ἑτερογλωσσία gilt als ein Werk des alles veruneinigenden Princips, des Ahriman. Ich brauche nicht zu bemerken, wie gleichſam nothwendig am Eingang der Geſchichte des in die Welt tretenden Chriſtenthums das Wunder des Pfingſtfeſtes iſt, die Gabe der Sprache, die, wie man ſie auch übrigens ſich denke, die Wirkung hatte, daß Menſchen von verſchieden redenden, durch Sprachen zertrennten Völkerſchaften jeder dieſelbe Rede in ſeiner Sprache zu hören glaubte[2].

Ich nehme daher keinen Anſtand zu erklären, daß der letzte Inhalt der Myſterien allerdings eine völlige Ueberwindung des Polytheismus, eine vollkommene Befreiung von dieſem, und daher Monotheismus vorzüglich in dem Sinn war, daß eine dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftliche Religion als zukünftig, als gewiß einſt kommend gezeigt wurde. Zur wahren Religion ſelbſt konnten ſie freilich nicht durchdringen, aber bis zu dem Punkte, wo ſie dieſelbe als zukünftig erſahen. Nächſt dem Intereſſe, was der Menſch an ſeiner eignen Zukunft, an dem individuellen Zuſtande nimmt, der ihn, beſonders nach dieſem Leben erwartet, gibt es gewiß kein höheres, als das jeder beſſere Menſch an der Zukunft ſeines ganzen Geſchlechts nimmt. Derjenige müßte gleichſam die Menſchheit ausgezogen haben, der bei den Fragen gleichgültig bleiben könnte: wohin zielt die ganze Geſchichte, welcher endliche, letzte Zuſtand iſt dem ganzen Geſchlecht beſtimmt, oder iſt auch hier nur der traurige, immer wiederkehrende Cirkel von Erſcheinungen? Man hat daher gewiß die Anſicht der Myſterien ſich ſehr beſchränkt, indem man gar nicht auf dieſen Gedanken fiel, daß ſie auch über die Zukunft des menſchlichen Geſchlechts gleichſam eine Offenbarung enthielten.

---

[1] de Isid. et Osir., c. 47.

[2] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 108 ff. D. H.

Faſſen wir nun alles zuſammen, ſo waren alſo in den Eleuſinien vereinigt die Myſterien der Demeter und des Dionyſos. Die Myſterien des Dionyſos waren das natürliche und nothwendige Ende von den Myſterien der Demeter. Dionyſos in ſeiner höchſten Potenz war das Ziel, der letzte Sinn der ganzen Myſterienlehre, wozu Demeter nur der Anfang war. Ueberhaupt alſo (um mit dem Allgemeinſten unſere Betrachtung zu ſchließen) auf Vergangenheit und Zukunft bezogen ſich die Myſterien; ſchon darum eben waren ſie Myſterien. Einerſeits bezogen ſich die eleuſiniſchen Weihen auf jene Potenzen, die als die alles anfangenden betrachtet wurden, die in das Dunkel der Vergangenheit zurückgetreten ſind, welche der gegenwärtigen Ordnung der Dinge zu Grunde liegt. Dahin gehörte nun beſonders die ganze Perſephonelehre. Der andere und höhere Theil der Weihen bezog ſich auf die Zukunft des religiöſen Bewußtſeyns und des Menſchengeſchlechtes ſelbſt; dahin gehörte die Dionyſoslehre in ihrer höchſten Potenz, wo als der zukünftige Weltherrſcher ſchon der dritte gefeiert wurde. Demeter, Mutter einerſeits der Perſephone, andererſeits des Jakchos, bildete die Mitte und den Uebergang. Daher allerdings die Myſterien auch vorzugsweiſe Myſterien der Demeter heißen. Wenn in der Mitte zwiſchen Anfang und Ende und den auf beide ſich beziehenden Gottheiten die Götter ſtanden, welche vorzugsweiſe auf die Gegenwart, die eigentlich geſchichtliche Zeit, ſich beziehen — die als im engern Sinn geſchichtlichen Götter auch die vorzugsweiſe poetiſchen, in das menſchliche Leben unmittelbar eingreifenden, in menſchliche Begebenheiten ſich einmiſchenden ſind — und wenn dagegen die Götter der Myſterien vorzugsweiſe Götter der Vergangenheit und der Zukunft waren, ſo iſt es ſchon daraus begreiflich, und es braucht keine beſondere Abſicht, kein Vorſatz deßhalb angenommen zu werden, wenn dieſe — theils in die Nacht der Vergangenheit zurückreichenden, theils im Dunkel der Zukunft ſchwebenden Götter, die ſchon darum nicht dem allgemeinen und täglichen Bewußtſeyn des in und mit der Gegenwart lebenden Volks angehörten, wenn dieſe in den populären, für das allgemeine Verſtändniß beſtimmten Gedichten wenig oder gar nicht vorkommen. Man hat in allen Zeitaltern bemerkt, daß Dichter, die nach der möglich allgemeinſten Gunſt ſtreben, gern das Tiefere beiſeit laſſen, oder es höchſtens leicht berühren. Die homeriſchen Gedichte aber ſind ſo ſehr volksmäßig, daß man eben darum ſie kaum als das Werk eines Individuums anſehen kann. Dieſe Gedichte ſchließen aber von ihrem Kreis nicht etwa nur die Götter der Myſterien aus, ſondern laſſen auch manches andere bei Seite liegen, oder erwähnen es nur mittelbar und vorübergehend, wie z. B. den von Zeus in den Tartaros verſtoßenen Kronos; gar manches findet ſich bei Heſiodos, was, von einem richtigen Gefühl geleitet, die homeriſchen Sänger umgingen.

Um jedoch auf die Myſterien zurückzukommen, will ich zuletzt noch etwas über die Namen der Myſterien bemerken. In Griechenland hießen ſie τελεταί, auch τέλη, Pluralis von τέλος, das Ende; τελεῖσθαι hieß eingeweiht werden. Wäre es wohl gewagt zu nennen, wenn man vermuthete, ſie haben τελεταί geheißen, weil ſie eben das Ende oder die zukünftige Vollendung zeigten? Es hat alle Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß die großen Myſterien urſprünglich allein, die kleinen nur durch Mitbegreifen τελεταί genannt wurden.

Aber ſie bezogen ſich ja ebenſowohl auf Anfang und Vergangenheit als auf Ende und Zukunft. Sollte es daher nicht natürlich ſeyn zu denken, der römiſche Name initia drücke nur die andere Seite von τελεταί aus? Wie in Athen die kleinen Myſterien nur per synecdochen auch τελεταί hießen, ſo wären in Rom auf gleiche Weiſe die großen ebenfalls initia genannt worden. Der Unterſchied zwiſchen den kleinen und den großen Myſterien ſcheint in der That ganz damit übereinzuſtimmen; die kleinen waren die initia der großen, die großen die τελετή der kleinen[1]. Es ſcheint, daß in dieſen (den kleinen) vorzüglich nur die Perſephonelehre, in jenen dagegen und zwar in der eigentlichen Epopteia die zukünftige Verherrlichung des dritten Dionyſos gezeigt wurde. Allgemein werden die kleinen Myſterien als eine Vorweihe zu den großen angegeben. Plutarch führt die geiſtreichen Worte an: τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια, der Schlaf ſey die kleinen Myſterien des Todes[2].

Zu den kleinen Myſterien hatte jeder Hellene ohne Unterſchied des Standes und der Bildung Zutritt; in der Folge wurden dieſe auch Ausländern oder Barbaren eröffnet. Wie der Uebergang von den kleinen zu den großen geſchah, und was von dem gefordert wurde, der die Einweihung in dieſe erhielt, ob und welcher Zwiſchenraum zwiſchen der Theilnahme an den kleinen und der an den großen war, übergehe ich hier; denn ich habe nicht mit dem Aeußerlichen der Myſterien zu thun, als nur ſo weit es das Innerliche ſehen läßt; das Aeußere kann den bloßen Myſteriographen überlaſſen bleiben.

Wie man nun übrigens die von uns vorgetragene, und, ſo viel ich mir bewußt bin, in ihren einzelnen Behauptungen und Erklärungen ſtets durch Thatſachen begründete und nachgewieſene Anſicht — wie man dieſe im Ganzen beurtheilen möge, ſo wird man ihr wenigſtens zugeſtehen, daß ſie in den Myſterien nichts annimmt oder vorausſetzt, was nicht durch bloße natürliche und nothwendige Evolution ohne alle künſtliche Veranſtaltung oder Erfindung aus demſelben urſprünglichen Keim hervorgehen konnte, aus welchem auch die Mythologie ſich entwickelt hat.

---

[1] Dieſer Erklärung des Namens initia für die Myſterien bei den Römern ſcheint demnach der Verfaſſer vor der oben S. 459 angedeuteten den Vorzug zu geben. D. H.

[2] Consol. ad Apollon. c. 12.

Was in dieſer Unterſuchung am leichteſten verwirren kann und auch viele verwirrt hat, iſt die Einmiſchung der orphiſchen Ideen, die man beſonders bei ſpäteren Schriftſtellern findet, und die übrigens ſehr begreiflich iſt. Nach der Stellung, die wir früher dem Orpheus gleichſam als einem Gegenſatz des Homeros gegeben haben, ſtand orphiſche Wiſſenſchaft und Denkart auch von Anfang an im Gegenſatz mit der exoteriſchen Mythologie. Dieß gab alſo die natürliche Veranlaſſung, daß die Orphiker, die ſonſt, und von Seiten der öffentlichen Mythologie, keinen Einfluß auf die allgemeine griechiſche Denkart finden konnten, ſich ſo viel möglich an die Myſterien anzuſchließen ſuchten. Zwar auf das Innere der Myſterien ſelbſt haben ſie (ich bin davon überzeugt, und glaube es auch im Einzelnen nachgewieſen zu haben) keine Einwirkung ausgeübt. Die Myſterien entſtanden aus der natürlichen Entwicklung der Mythologie ſelbſt. Dieß ging ſo natürlich zu, daß zuerſt immer eben das, was ſpäter exoteriſch wurde, eſoteriſch war. Zeus wurde eine Zeitlang namentlich zu Dodona im Geheimniß verehrt. Aber indem ſich das Bewußtſeyn dieſer bis dahin bloß inneren und daher chaotiſchen Vielheit entledigte, ſie aus ſich heraus- und demnach zuerſt auseinanderſetzte, blieben nun im Bewußtſeyn die reinen Urſachen, die reinen Principien zurück, und dieß war der einfache und nothwendige Uebergang zu einem fortdauernden eſoteriſchen Bewußtſeyn, und ſomit zu den Myſterien. Dieſe als das nothwendige und natürliche Erzeugniß eines vorhergegangenen Proceſſes, und immer wieder aus dieſem entſtehend, hatten in ſich ſelbſt eine zu lebendige und ſelbſtändige Triebkraft, als daß eine Wirkung von außen ſie hätte weſentlich alteriren können. Worauf das orphiſche Weſen Einfluß haben konnte, waren alſo nur die Auslegungen oder Erklärungen, die man von dem Inhalt und beſonders von den Vorgängen der Myſterien machte. Der theogoniſche Proceß war allerdings zugleich ein kosmogoniſcher. Dieſer lag unter jenem verborgen. Es war den Orphikern nicht ſchwer, dieſen Schleier hinwegzuziehen, und ſo die rein theogoniſchen Vorſtellungen der Myſterien in allgemein kosmogoniſche hinüberzuziehen. Dieſe orphiſchen Erklärungen verbreiteten ſich um ſo mehr, als nach der Auflöſung und Zerſtörung der pythagoriſchen Geſellſchaften viele Pythagoreer ſich unter dem Namen der Orphiker verbargen.

Jene Auslegungen alſo, die man als orphiſche an ihren rein und bloß philoſophiſchen Deutungen erkennt, muß man ſich fern halten, und alles, was von den Myſterien bekannt iſt, immer ſo viel möglich wieder auf ſeine mythologiſche Wurzel zurückführen, um den reinen und ächten Inhalt derſelben zu finden und jene Vorwürfe zu vermeiden, welche nicht ganz mit Unrecht manchen Erklärungen wegen Vermiſchung und unkritiſcher Anwendung verſchiedenartiger und in Anſehung ihrer Authenticität höchſt ungleicher Ausſagen und Erklärungen gemacht worden ſind.

Gleichwie nun aber die griechiſchen Myſterien das wahre Ende der Mythologie ſind, ſo ſind die begriffenen Myſterien auch erſt das wahre Ende einer Philoſophie der Mythologie. Erſt in den Myſterien, behaupte ich, iſt der mythologiſche Proceß wahrhaft geendigt. Denn jedes Leben, das, obgleich innerlich mit Nothwendigkeit verlaufend, dennoch abſolut betrachtet ein zufälliges iſt, wird nur dadurch wahrhaft abgeſchloſſen, daß es ſein eignes Ende, ſeinen Tod in ſich begreift. So iſt das gegenwärtige menſchliche Leben nur ein Theil des menſchlichen Geſammtlebens; zu einem Ganzen und darum von ſich ſelbſt Begriffenen wird es aber erſt dadurch, daß der Menſch das Ende dieſes Lebens — nicht bloß fürchtet, wie das Thier, ſondern — als den nothwendigen Ausgang erkennt und mit der Einſicht in dieſes nothwendige Ende zugleich den Begriff einer Zukunft verbindet. In den Myſterien ſah das mythologiſche Bewußtſeyn ſein eignes Ende, ſeinen völligen Tod, aber eben damit auch eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch dieſe Zukunft nur etwa ſo weit erkannte und ſich darzuſtellen vermochte, als wir in dieſem Leben die Beſchaffenheit des zukünftigen vorauszuſehen vermögen. Dieſes Bewußtſeyn ſeines nothwendigen Endes ſchließt alſo erſt das mythologiſche Leben ab, und wirft auf die bunten und mannichfaltigen Geſtalten deſſelben jenen wohlthätigen, verſöhnenden Schatten, der es auch uns noch möglich macht, mit den Hellenen gleich zu fühlen und zu denken. Nicht in dem Geräuſch, nicht in der wilden, taumelnden Luſt bacchiſcher Aufzüge, in der Stille jener ernſten Nächte wo der Hellene mit der Nothwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität, d. h. der Vergänglichkeit der mythologiſchen Vorſtellungen ſich bewußt wurde, und aus der tiefen, alles einhüllenden Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, in der Stille dieſer Nächte und dem Ernſt ihrer Gedanken lag die Verſöhnung der Mythologie, ſoweit ſie innerhalb dieſer ſelbſt möglich war. Aber eben damit ſind wir nun auch an die Grenze gekommen, wo der Uebergang zu der wahren, zu der abſoluten Verſöhnung ein unmittelbar möglicher iſt. Dieſelben Urſachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältniß den mythologiſchen Proceß bewirken und erklären, dieſelben erklären in ihrem höheren und perſönlichen Verhältniß die Offenbarung. Es iſt aber, um die Offenbarung zu begreifen, nothwendig, die ſie erklärenden Principien ſchon unabhängig von ihr erkannt zu haben (ſonſt Cirkel), und wenn in der gewöhnlichen Darſtellungsweiſe der Offenbarungsglaube ſich ſelbſt nur unvollkommen oder überall nicht zu begründen vermag, ſo liegt die Urſache davon eben darin, daß die Offenbarung nichts außer ſich ſelbſt und zumal ihren Gegenſatz nicht erkennt. Die Realität — ich bitte Sie, dieß wohl zu bemerken — die Realität der Principien, aus welchen ſich die Offenbarung begreift, iſt uns ſchon unabhängig von derſelben durch die große Erſcheinung der Mythologie gewiß. Das iſt der Vortheil einer Philoſophie der Mythologie für eine Philoſophie der Offenbarung.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Vierter Band.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1858.

Philoſophie

der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schelling.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1858.

4. 2. 4592
Philosophie 300 b

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Inhalts-Ueberſicht.

Drittes Buch.

Der Philoſophie der Offenbarung zweiter Theil.

Vierundzwanzigſte Vorleſung. Ueber den Unterſchied von Mythologie und Offenbarung, S. 3. Ueber den Begriff einer Offenbarung, S. 4. Wiefern in der Philoſophie ſelbſt ein Wiſſen a posteriori (analog dem Erfahrungswiſſen, zu dem die Offenbarung im Allgemeinen gehört) ſtatt finde, S. 6. Reſultat: die Offenbarung nicht etwas a priori zu Begreifendes, S. 11. Bemerkungen über das Verhältniß der Wiſſenſchaft zum Glauben, S. 12. Wie die Philoſophie dazu gekommen, zuerſt die Natur, dann die Mythologie, zuletzt die Offenbarung als Objekte ihres Begreifens aufzunehmen, S. 17. Allgemeines über das Verhältniß der Vernunft zum Inhalt der Offenbarung, S. 13. Ein reales (nicht bloß ideales) Verhältniß des Menſchen zu Gott als Hauptvorausſetzung zum Begreifen der Offenbarung, S. 28.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung. Verhältniß der Philoſophie der Offenbarung zu den bisherigen Methoden, die Offenbarung wiſſenſchaftlich zu behandeln, der ſcholaſtiſchen, der äußerlich hiſtoriſchen, der myſtiſchen, S. 30. Anfang der philoſophiſchen Entwicklung mit der Hervorhebung der Grundidee des Chriſtenthums, S. 35. Hauptbedingung zum Verſtändniß derſelben (was Chriſti **Perſon** betrifft) die Freiheit (Selbſtherrlichkeit) Chriſti vor ſeiner Menſchwerdung, Begriff der μορφὴ θεοῦ, S. 37. Exegetiſcher Nachweis aus **Phil.** 2, 6—8, S. 39. Anwendung dieſer Anſicht von dem Stand Chriſti vor ſeiner Menſchwerdung auf weitere Stellen des N. T., S. 45. Wiefern beſonders die **Verſuchung** Chriſti die Möglichkeit einer von Gott unabhängigen Herrlichkeit Chriſti vorausſetze, S. 49.

Sechsundzwanzigſte Vorleſung. Fortſetzung der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung: die Vorausſetzung für das **Werk** Chriſti und für deſſen Verſtändniß, a) die Realität des zu überwindenden Princips ſowohl gegenüber dem Menſchen als in ſeiner Beziehung auf Gott, S. 51. b) die im Heidenthum geſchehene äußere Ueberwindung dieſes Princips, S. 54, c) der Wille zur

Selbſtentäußerung von Seiten der vermittelnden Potenz, des Sohns, S. 57, und das gänzliche Ueberlaſſen der Welt an den Sohn von Seiten des Vaters — letzteres bewieſen aus 1 Kor. 15, 27. 28, S. 61, wobei weitere Anwendung derſelben Stelle auf die Chriſtologie und Trinitätslehre (erreichter Standpunkt der chriſtlichen Dreieinigkeit), S. 62. Allgemeines über das Dogma der Trinität und deſſen geſchichtlicher Entwicklung mit beſonderer Rückſicht auf die Lehre der Tritheiten, S. 66.

Siebenundzwanzigſte Vorleſung. Näheres über die Bedeutung der von Chriſto ſchon im Heidenthum geübten Wirkung gegenüber von ſeiner ſpäteren, perſönlichen, S. 74. Völlige Aufhebung der Spannung in Folge der Menſchwerdung und des Opfers Chriſti, womit der Eintritt (das Kommen) der dritten Potenz, des Geiſtes, verbunden iſt (bei der Taufe Chriſti), S. 80. Reſultat der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung, S. 87. Die Präexiſtenz Chriſti nach dem Johanneiſchen Prolog. Vorfrage über die Bedeutung des λόγος, S. 89.

Achtundzwanzigſte Vorleſung. Uebergang zur Erklärung des Johanneiſchen Prologs durch allgemeine Bemerkungen über das Unzureichende a) einer auf bloßer Sprachkenntniß beruhenden Auslegung, S. 97, b) einer bloß philoſophiſchen (Fichtes Erklärung des Johanneiſchen Logos), S. 101. Erläuterung des Prologs ſelbſt unter Nachweiſung der in ihm enthaltenen chriſtologiſchen Momente (insbeſondere auch des Verhältniſſes derſelben zur Genealogie der Zeit), S. 104.

Neunundzwanzigſte Vorleſung. Die (perſönliche) Wirkung der zweiten Potenz während der altteſtamentlichen Oekonomie, — Beſtimmung der Art und Weiſe der Offenbarung im A. T., S. 119. Dieſe erläutert an der Verſuchung Abrahams, ſowie an Anderem aus der jüdiſchen Religionsentwicklung, S. 121. Das Succeſſive in der altteſtamentlichen Offenbarung (der Begriff des Malach Jehovah ein ſich (objektiv) fortentwickelnder), S. 128. Das Heidniſche in der moſaiſchen Geſetzgebung aus dem zu Grunde liegenden mythologiſchen Stoff zu erklären: die Beſchneidung, S. 135, die Speiſegebote, S. 135, die Opfer (der hircus emissarius, S. 137, die Reinigung vom Ausſatz, S. 140). Kritik der Spencerſchen Theorie und der typiſchen Erklärung, S. 142. Weitere Beweiſe für das Durchwirken des mythologiſchen Princips im Judenthum, S. 143, und weitere Erklärung über das Typiſche ſowohl im Heidenthum als im Judenthum, S. 145. Ueber die weltgeſchichtliche Beſtimmung des jüdiſchen Volks und ſein Verhältniß zum Chriſtenthum überhaupt, S. 148.

Dreißigſte Vorleſung. Das Römerthum das erklärte Ende des Heidenthums, ebendamit der Zeitpunkt der Geburt Chriſti, S. 152. Allgemeine Bemerkungen über die Begreiflichkeit der Menſchwerdung, S. 153. Kritik der bisherigen Theorie über die Menſchwerdung, S. 156. Uebergang zur poſitiven Beſtimmung über die Art der Menſchwerdung durch die (in der gewöhnlichen Theorie ſchwer zu beantwortende) Frage nach dem Subjekt der Erniedrigung, S. 161. Nähere Erklärung der Menſchwerdung a) nach der ſittlichen Seite, S. 162, b) nach der phyſiſchen Seite, S. 170. Die Bedeutung der Geburt Chriſti als eines äußeren (gemein-geſchichtlichen) Faktums, S. 173.

Einunddreißigſte Vorleſung. Weiteres über die (phyſiſche Seite der)

36

Menſchwerdung — die Mitwirkung des heil. Geiſtes bei derſelben — mit Rückſicht auf neuteſtamentliche Ausdrücke, S. 176. Wiefern nach der Theorie der Philoſophie der Offenbarung Chriſtus ebenfalls als von David abſtammend erklärt iſt, S. 177. Die Unſündlichkeit Chriſti, S. 180. Ueber den Begriff des „Fleiſches Chriſti“ und die eigenthümliche körperliche Beſchaffenheit Chriſti überhaupt. Das Chriſtus-Ideal in der Kunſt, S. 182. Die Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur im Menſchgewordenen (Verhältniß der hier entwickelten Anſicht zum Eutychianismus, zum Neſtorianismus und zur kirchlichen Lehre), S. 184. Die Wunder Jeſu (über Möglichkeit der Wunder überhaupt), S. 187. Wiefern die natürlich-demiurgiſche Wirkung Chriſti mit ſeiner Menſchwerdung nicht in Widerſtreit kommen könne, S. 190. Die Bedeutung des Todes Chriſti, S. 193. Ueber die äußeren Umſtände bei der Kreuzigung, S. 197. Ueber die Verſöhnungs- (Satisfaktions-) Lehre und deren Vorausſetzung im Allgemeinen, S. 198. Warum insbeſondere die Unterwerfung Chriſti bis zum Tod nöthig war, wenn Verſöhnung zu Stande kommen ſollte, S. 202.

Zweiunddreißigſte Vorleſung. Ueber die Veränderung, die mit Chriſto im Tode vorging, wobei zuerſt über die Natur des Todes überhaupt (der Tod nicht ſowohl Scheidung als eine Eſſentification), S. 206. Der descensus Christi. Erklärung von 1 Petri 3, 18 ff. Uebergang zur Auferſtehung Chriſti durch eine (ausführliche) Entwicklung der Theorie von den drei Zuſtänden des menſchlichen Geſammtlebens (wobei auch über die Unſterblichkeitsbeweiſe der alten Metaphyſik), S. 209. Die Auferſtehung Chriſti: a) Wirkung derſelben, unſere Rechtfertigung, der Begriff der letzteren, S. 217. b) Hergang der Auferſtehung, S. 218. Bedeutung des Faktums der Auferſtehung für die Geſchichte. S. 221. Ueber den Zuſtand der Erhöhung Chriſti, Schwierigkeit der gewöhnlichen Lehre in Betreff des eigentlichen Subjekts der Erhöhung, S. 222. Anwendung verſchiedener Schriftſtellen zur Erklärung des Zuſtandes der Erhöhung, S. 224.

Dreiunddreißigſte Vorleſung. Reflexion über dieſe ganze Erklärung der Offenbarung, insbeſondere darüber, warum eben nur dieſe (eigentliche) Erklärung des Chriſtenthums möglich iſt, S. 228, warum namentlich keine mythiſche, S. 231. Berechtigung und Bedeutung eines wiſſenſchaftlichen Begreifens des Chriſtenthums überhaupt, S. 234. Ein Wort über die Himmelfahrt Chriſti und die hierbei in Frage kommende Lehre vom Weltſyſtem, S. 235. Die nächſte Wirkung der Erhöhung Chriſti, das allgemeine Kommen des heil. Geiſtes (die Succeſſion der drei Perſönlichkeiten), die Befreiung des menſchlichen Bewußtſeyns von jeder kosmiſchen Gewalt, die in Chriſto ſtirbt (Erwähnung einer bedeutungsvollen Erzählung bei Plutarch), S. 236. Fortgang zur Dämonologie, S. 241. Kritik der bisherigen (kirchlichen) Vorſtellung vom Satan, wobei a) über den Namen Satan, S. 243, b) warum der Satan kein bloßes Geſchöpf und ebenſowenig ein ewig-böſes Princip ſeyn könne, S. 244. Beweiſe aus der Schrift, S. 245. c) Anſchauung der poſitiven Anſicht vom Satan unter Anknüpfung an Hiob, S. 247. Der Lehrbegriff des zweiten Briefs Petri, S. 251. Der Satan bei der Verſuchungsgeſchichte Chriſti, S. 254.

Vierunddreißigſte Vorleſung. Die Geneſis des Satan nach den Prämiſſen der Philoſophie der Offenbarung, S. 256. Einwurf gegen dieſe Theorie, wobei das Verhältniß des Satan zum Sündenfall und die Frage wegen Zulaſſung des Böſen überhaupt, S. 258. Nachweis der Uebereinſtimmung dieſer Lehre vom Satan mit der heil. Schrift, beſonders dem Johanneiſchen Lehrbegriff (Exegeſe von 1 Joh. 3, 8 und Joh. 8, 44), S. 262. Ueber das Verhältniß des Satans zum ganzen Menſchengeſchlecht, S. 269. Ueber ſein Verhältniß zum einzelnen Menſchen (das radikale Böſe. Die Kräfte und der Einfluß des Satan, Matth. 12, 43), S. 270. Warum Chriſtus den Satan nur als den böſen Geiſt bezeichnet, S. 275. Die Daemoniaci zur Zeit Chriſti, S. 276.

Fünfunddreißigſte Vorleſung. Der Begriff der Engel überhaupt, Analogie dieſes Begriffs mit dem der Potenzen, S. 279. Geneſis der böſen Engel, S. 281. Erklärung der guten Engel und ihrer Funktion, S. 284. Warum das Bewußtſeyn der Apoſtel von der Idee der Engel noch ſo ſehr erfüllt iſt. Ueber die mythologiſche Art mancher Ausdrücke der Apoſtel, beſonders Judä 6, ferner 2 Petr. 2, 4, S. 287. Ueber die Theophanien des A. T. und deren Erklärung, S. 290. Der Begriff einer eigentlichen Geiſterwelt. Allgemeine Bemerkungen. Uebergang zur Theorie über die Entwicklung der chriſtlichen Kirche, S. 292.

Sechsunddreißigſte Vorleſung. Das Chriſtenthum den natürlichen Entwicklungsgeſetzen unterworfen (Aufhören der geiſtlichen Gaben), S. 294. Nothwendigkeit des Heraustretens aus dem erſten idealiſchen Zuſtand, S. 297. Nachweiſung eines Geſetzes in der Entwicklung der chriſtlichen Kirche (einer Succeſſion von Zeiten), vorgebildet in den drei Apoſteln Petrus, Jakobus (Paulus) und Johannes. Die Beſtimmung des Petrus als des Grundes oder Anfangs (Erklärung von Matth. 16, 18), S. 300. Vergleichung der beiden Apoſtel Petrus und Paulus, wobei in Bezug auf Petrus über 2 Petr. 2, 5 (Bemerkungen über die Taufe und das Nachtmahl), S. 303. Die Spuren des Gegenſatzes zwiſchen Petrus und Paulus im N. T. (wobei beſonders über die Stelle 2 Petri 3, 15 ff.), S. 306. Sieg des pauliniſchen Princips in der Reformation. Allgemeine Betrachtung über die römiſche Kirche, S. 310.

Siebenunddreißigſte Vorleſung. Die Miſſion der Kirche der Reformation im Gegenſatz der römiſchen, S. 313. Verſchiedene Stellung der germaniſchen und der romaniſchen Nationen zum Chriſtenthum (die griechiſche Kirche), S. 316. Ueber die Apoſtel als Schriftſteller, wobei über die (neueſte) Kritik des N. T., S. 317. Ueber das Verhältniß der Confeſſionen in Deutſchland und die Aufgabe des Proteſtantismus, S. 320. Die Kirche des Apoſtels Johannes. Vergleichung des letzteren mit Petrus und Paulus. Das Johannes-Evangelium, S. 324. Die Beſtimmung des Johannes als Apoſtels der wahrhaft allgemeinen Kirche, S. 326. Das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis, S. 328. Zeitpunkt der Funktion des Johannes, S. 331. Schlußbemerkungen, S. 332.

Andere Deduktion der Principien der poſitiven Philoſophie, S. 335.

Erſte Vorleſung in Berlin, S. 357.

Drittes Buch.

Der

Philoſophie der Offenbarung

zweiter Theil.

Vierundzwanzigſte Vorleſung.

Den (ſpeciellen) Vortrag über Philoſophie der Offenbarung glaube ich nicht beſſer als mit einer allgemeinen Reflexion anfangen zu können über den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen den Gegenſtänden unſrer bisherigen Betrachtung und derjenigen, zu welcher wir jetzt fortgehen. Obgleich nämlich die Principien, welche der Mythologie zu Grunde liegen, ſie erklären, im Allgemeinen, d. h. bloß materiell betrachtet, auch Principien der geoffenbarten Religion ſeyn müſſen — ſchon darum, weil die aus der Mythologie hervorgehenden Religionen (die wildwachſenden) und die geoffenbarte beide Religionen ſind —, ſo muß doch der große Unterſchied beider erkannt werden, daß die Vorſtellungen der Mythologie — Erzeugniſſe eines nothwendigen Proceſſes ſind, einer Bewegung des natürlichen, bloß ſich ſelbſt überlaſſenen Bewußtſeyns, auf welche, wenn ſie einmal gegeben iſt, keine freie Urſache außer dem Bewußtſeyn einen weitern Einfluß hat, während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen Actus außer dem Bewußtſeyn und ein Verhältniß vorausſetzt, das die freieſte Urſache, Gott, nicht nothwendig, ſondern durchaus freiwillig ſich zum menſchlichen Bewußtſeyn gibt oder gegeben hat. — Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten ſich zueinander wie exoteriſcher Proceß und wie innere Geſchichte. Im Proceß iſt bloße Nothwendigkeit, in der Geſchichte iſt Freiheit. Die Mythologie hat zwar in ſich ſelbſt auch ein Eſoteriſches erzeugt (in den Myſterien), aber auch dieſes iſt nur ein Erzeugniß des äußeren Proceſſes. Die Wiſſenſchaft, indem ſie von der Mythologie zur Offenbarung übergeht, geht alſo damit in ein völlig anderes Gebiet über. Dort hatte ſie mit einem nothwendigen Proceß zu thun, hier mit etwas, das nur da iſt in Folge eines abſolut-freien Wollens.

Eine ſehr natürliche Frage wird alſo ſeyn: wie ſich das Wiſſen in dem einen Gebiet zu dem Wiſſen in dem andern verhält.

Um die Antwort auf dieſe Frage zu finden, wollen wir den Unterſchied noch von einer andern Seite betrachten.

Wir ſprechen von einer Philoſophie der Offenbarung. Nun verſtehen aber die meiſten unter Philoſophie eine Wiſſenſchaft, welche die Vernunft rein und bloß aus ſich ſelbſt erzeugt, nach dieſem Begriff wäre es natürlich, wenn ſie unter Philoſophie der Offenbarung einen Verſuch verſtünden, die Ideen der geoffenbarten Religion als nothwendig, als reine Vernunftwahrheiten darzuſtellen oder auf ſolche zurückzuführen. Dagegen verbinden nun aber die wahren Offenbarungsgläubigen mit dem Begriff der Offenbarung die Vorſtellung, daß die Gegenſtände derſelben ſolche ſeyen, von welchen man nicht nur keine Wiſſenſchaft habe, ſondern die man ſchlechterdings nicht wiſſen könnte ohne die Offenbarung. Und darin können wir ihnen nicht Unrecht geben, wollen wir anders aufrichtig ſeyn, und dieß iſt das Erſte, was in jeder Wiſſenſchaft, zumal aber in einer Frage, wie die gegenwärtige, ein jeder an ſich ſelbſt fordern muß — es zwingt mich niemand von Offenbarung zu reden; wenn aber einmal davon geredet wird, ſo geziemt es ſich, aufrichtig und in dem Sinn davon zu reden, wie ſie allein genommen werden kann. Wozu gäbe es eine Offenbarung, oder zu welchem Ende würde der Begriff einer ſolchen nur noch überhaupt beibehalten, wenn wir durch eine ſolche am Ende nichts weiter erführen oder inne würden, als was wir auch ohne ſie und von ſelbſt wiſſen oder doch wiſſen könnten?

Diejenigen ſelbſt, welche die Offenbarung gern auf bloße Vernunftwahrheiten zurückführen, alſo den Unterſchied zwiſchen dem Inhalt der Offenbarung und dem, was ſie Vernunft nennen, ganz aufheben möchten, etwas, das ihnen freilich nicht möglich iſt, ohne zu ſehr gewaltſamen Mitteln zu greifen, ganz ähnlich denen mancher Erklärungen der Mythologie, die gerade das, was das Eigenthümliche und Unterſcheidende derſelben iſt, zum bloß Zufälligen machen, indem ſie es für bloße Einkleidung oder Hülle ausgeben, welche man abzuſtreifen ſuchen müſſe, — dieſe ſelbſt alſo, die als den *weſentlichen* und *bleibenden* Inhalt der Offenbarung bloße Vernunftwahrheiten gelten laſſen, dieſe ſelbſt, wenn ſie etwa noch Urſache finden, das *Wort* Offenbarung beizubehalten, und z. B. den Stifter des Chriſtenthums wenigſtens als einen von der Vorſehung beſonders auserſehenen und mit ungewöhnlichen Gaben ausgeſtatteten Lehrer zu beſchreiben, — auch dieſe, die im Chriſtenthum doch ein Werk der Vorſehung zugeben, würden auf die Frage: wozu es einer ſolchen beſonderen Veranſtaltung der Vorſehung bedurft habe, doch nur antworten können, die Menſchheit ſey auf dieſe Weiſe *früher* zum Beſitz gewiſſer reinerer oder beſſerer Vorſtellungen gelangt. Da nun aber dieſelben Perſonen hiemit die Behauptung verbinden, dieſe Vorſtellungen ſeyen bei der erſten oder früheren Mittheilung noch in unweſentliche und verdunkelnde Hüllen eingewickelt worden, welche abzuſtreifen es nach ihrer Meinung Jahrhunderte bedurft hatte, ſo geben ſie ja eben damit den einzigen Vortheil jener beſonderen Veranſtaltung, nämlich das *frühere* Bekanntwerden gewiſſer Wahrheiten, wieder auf, und conſequenter Weiſe müßten ſie vielmehr eben dieſe Veranſtaltung anſehen als eine *der* Urſachen, durch welche die reine Vernunftentwicklung in der Menſchheit aufgehalten worden; ja ſie müßten das, was ſie Offenbarung nennen, ſogar als die hauptſächlichſte und mächtigſte Urſache dieſer Retardation — dieſer aufgehaltenen Entwicklung — anſehen. Es iſt alſo leicht einzuſehen, daß der Begriff einer Offenbarung entweder gar keinen Sinn hat und völlig aufgegeben werden muß, oder daß man genöthigt iſt, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müſſe ein ſolcher ſeyn, der *ohne* ſie nicht nur nicht gewußt würde, ſondern nicht einmal gewußt werden *könnte*.[1]

---

[1] Ein gewiſſer H.....g in ſeinem Schriftchen: „Myſticismus, der wahrhaft hiſtoriſche und der heutzutag fälſchlich ſo genannte" (der übrigens ſelbſt den wahren, hiſtoriſchen Begriff von Myſticismus ganz ſo, wie es von mir immer

Hier wird alſo die Offenbarung zunächſt als eine eigne und beſondere Erkenntnißquelle beſtimmt. Sollte es nicht aber gleichwohl noch einen *allgemeinen* Begriff geben, unter den ſie ſich als beſondere Art ſubſumiren ließe? Jeder, auch der übrigens nach der höchſt möglichen Einheit der Erkenntniß ſtrebt, geſteht doch, daß nicht alle Dinge auf gleiche Weiſe erkannt werden, und namentlich, daß die Vernunft keineswegs die *einzige* Erkenntnißquelle iſt. Der reinen Vernunft wird die *Erfahrung* entgegen oder doch an die Seite geſtellt. Es iſt aber leicht einzuſehen, daß die durch Offenbarung erlangte Wiſſenſchaft unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung uns zu Theil werdenden Wiſſens gehört. Aber es gibt auch anderes, das wir nur durch Erfahrung, oder, wie man zu ſagen pflegt, a posteriori wiſſen können. Auf welche Weiſe die Philoſophie zur Erkenntniß, daß Gott *Iſt*, oder zur Entdeckung fortſchreitet, daß in ihm eine Möglichkeit iſt, Hervorbringer eines von ihm verſchiedenen Seyns (Schöpfer) zu ſeyn, will ich jetzt nicht wiederholen, aber wie immer die Philoſophie zu dieſer Einſicht

geſchehen iſt, erklärt), drückt ſich S. 36 ſo aus: „Eine Offenbarung, die keinen andern Inhalt hätte, als was der Menſch aus bloßer Vernunft auch wiſſen kann, hörte eben damit auf Offenbarung zu ſeyn. Wollte man ſagen, das Verdienſt der Offenbarung beſtehe nur in einer gewiſſen Anticipation der Vernunfterkenntniß, indem die Vorſehung ſich ihrer als eines Mittels bediene, gewiſſe Wahrheiten den Menſchen früher mitzutheilen, als die ſich entwickelnde Vernunft aus ſich ſelbſt zur Kenntniß derſelben gelangt ſeyn würde, ſo würde man dadurch durchaus nichts gewinnen. Denn da dieſe Erklärung mit der Behauptung verbunden auftritt, die erſte Offenbarung ſey in unweſentliche Hüllen eingekleidet geweſen, welche erſt nach Jahrhunderten wieder abgeſtreift werden konnten, ſo wird eben damit der angebliche Vortheil der Offenbarung wieder aufgegeben, indem es klar iſt, daß ſie nach dieſer Anſicht nicht als Beſchleunigungsmittel, ſondern vielmehr als die Haupturſache der Retardation in der Entwicklung der menſchlichen Vernunft zu betrachten wäre. Entweder hat das Wort Offenbarung gar keinen Sinn und man muß den Begriff von ihr ganz aufgeben, oder man muß einräumen und anerkennen, daß ſie einen Inhalt habe, der ohne ſie nicht gewußt werden konnte". Derſelbe ſagt dann (zum Dank) S. 67: „Der Charakter der myſtiſchen Theologie iſt der contemplative, der ſpeculative. Nicht zu verkennen iſt ihre (der myſtiſchen Theologie) Aehnlichkeit mit der neueren auf Jacob Böhme ſich ſtützenden deutſchen Philoſophie, und beſonders mit der phantaſtiſchen neueſten Naturphiloſophie".

fortſchreitet, daß Gott Schöpfer ſeyn wollte, dieß würden wir uns doch niemals einbilden anders zu wiſſen als eben dadurch, daß er wirklich geſchaffen hat, durch die That, durch das wirkliche Vorhandenſeyn eines von ihm verſchiedenen Seyns. Wir werden zwar auf jenem Punkt der Philoſophie, wo wir dieſes Seyn noch als ein bloß mögliches und daher zukünftiges betrachten, Gründe aufbringen, nach welchen es uns ſcheint, daß Gott geneigter ſeyn werde, jenes mögliche Seyn in Wirklichkeit zu ſetzen, als es nicht zu ſetzen, aber einestheils werden dieſe Gründe ſelbſt ſchon, bei genauerer Unterſuchung, als von Eigenſchaften Gottes hergenommen erſcheinen, die wir ſelbſt eben nur a posteriori kennen gelernt haben („τὸ γνωστὸν τοῦ ϑεοῦ“ ſetzt ſchon ſelbſt eine moraliſche Natur voraus; unterſcheidet man zwiſchen poſitiven und negativen Eigenſchaften, ſo ſind dieſe die aprioriſchen, jene die apoſterioriſchen), anderntheils würden uns dieſe vorausgeſetzten Beweggründe doch nimmer Gewißheit irgendwie gewähren, Gewißheit gibt erſt die Thatſache der Welt-ſelbſt. Von dieſem Punkt an ſind wir dann freilich auf dem Weg nothwendiger Fortſchreitung. Nachdem einmal durch jenen Entſchluß die Spannung der Potenzen und damit ein theogoniſcher Proceß, der ſich zugleich als ein koſmogoniſcher verhält, geſetzt iſt, befinden wir uns im Gebiet einer zwar immer nur relativen und hypothetiſchen Nothwendigkeit, aber doch in der Linie eines in dieſem Sinn nothwendigen Fortſchritts. Wir können als nothwendig einſehen, daß jener Proceß, und zwar als Proceß einmal geſetzt, dieſe und jene Momente durchlaufen wird; vom Standpunkt des allgemeinen Begriffs, der uns einmal von dem Proceß gegeben iſt, wird unſer Wiſſen von den einzelnen Momenten gleichſam ein Vorausſehen, ein Wiſſen a priori ſeyn. Dieſe innere Nothwendigkeit des Proceſſes ſelbſt führt uns indeß abermals auf einen Punkt, wo alles auf eine freie That geſtellt erſcheint. Das nothwendige letzte Erzeugniß des Proceſſes iſt ein Bewegliches, das, was es Iſt, ſeyn und nicht ſeyn Könnende, der urſprüngliche Menſch, bei dem es ſteht, das ihm (dem Menſchen) durch die Schöpfung Unterworfene — dieſes Seyn entweder ewig und unauflöslicher Weiſe mit dem göttlichen zu verbinden, oder es für ſich zu nehmen, und ſo es dem göttlichen Seyn zu entfremden. Auch hier hört alles Wiſſen a priori wieder auf; nur der Erfolg, nur der Zuſtand, in dem wir das menſchliche Bewußtſeyn erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, *was* geſchehen iſt, zeigt uns z. B., daß das Seyn, das dem Menſchen ein inneres, ein ihm untergebenes, unterworfenes ſeyn ſollte, daß dieſes für ihn ein äußeres geworden, und ihn vielmehr *ſich* unterthan gemacht hat.

Einen jenem früheren theogoniſchen Proceſſe — der mittelbar auch ein kosmogoniſcher iſt — einen *dieſem* analogen, ja ihn im menſchlichen Bewußtſeyn wiederholenden Proceß haben wir in der *Mythologie* erzeugenden Bewegung erkannt. Auch *dieſe* Bewegung, die nun eine ganz ſubjektive, *bloß* im Bewußtſeyn vorgehende iſt, ſchreitet wieder in ſich durch gewiſſe nothwendige Momente fort. Aber dieſe Bewegung ſelbſt iſt eine hypothetiſche, ſie iſt nur möglich unter einer gewiſſen Vorausſetzung. Es iſt nämlich bei dieſer Bewegung angenommen, daß jene vermittelnde Potenz, durch welche ſchon in der erſten Schöpfung das alles verzehrende Seyn zum *Grund* der Kreatur gemacht wurde, daß dieſe vermittelnde Potenz im Proceß bleibe und aushalte. Denn ohne dieſe würde alles menſchliche Bewußtſeyn verzehrt und als menſchliches vernichtet werden. Nun haben wir aber dieſes Bleiben der vermittelnden Potenz nur aus dem *Faktum* des mythologiſchen Proceſſes geſchloſſen. Aber *warum* bleibt denn die vermittelnde Potenz im Bewußtſeyn, warum zerſtört ſich das menſchliche Bewußtſeyn nicht unaufhaltſam, nachdem einmal die ihm feindliche Macht ſich wieder erhoben hat? *Sie* ſehen hieraus, daß die Mythologie uns wieder an eine andere Ordnung verweist und ihrer Exiſtenz nach nicht bloß aus ſich ſelbſt begreiflich iſt, daß durch die Philoſophie der Mythologie letztere (die Mythologie) zwar ihrem Inhalt nach begriffen, aber nicht ihrer Exiſtenz nach *erklärt* iſt, daß die Philoſophie die Mythologie ſelbſt wieder auf einen höheren Zuſammenhang hinweist und ihn fordert, der in letzter Inſtanz erſt ſie ſelbſt erklärt. Dieſer höhere Zuſammenhang *kann* nun nicht mehr in der Philoſophie der Mythologie, er kann nur in der Philoſophie der Offenbarung gefunden werden, von der alſo jene ſelbſt umſchloſſen iſt. Es iſt keine *Nothwendigkeit* vorhanden, daß das menſchliche Bewußtſeyn in ſeinem Auseinandergehen ſich behaupte, ſich nicht zerſtöre. Dieß kann nur das Werk eines freien Willens ſeyn, der es nicht will verloren oder untergehen laſſen, und dieſer freie Wille, das menſchliche Bewußtſeyn zu erhalten und zu retten, kann nur in demſelben geſucht werden, der auf die Gefahr dieſes Umſturzes hin dennoch die Welt gewollt hat. Von dieſem Willen kann die Mythologie jedenfalls nur eine accidentelle Folge — eigentlicher Zweck konnte ſie nie ſeyn. Gott hat, ſagt der Apoſtel, die Zeiten der Unwiſſenheit (des Heidenthums) überſehen, d. h. er hat ſie nicht als Zweck betrachtet, ſondern was in ihnen geſchah, nur als etwas Mitgeſchehendes betrachtet und zugelaſſen (als Mitgeſchehendes von etwas Höherem). Die Mythologie iſt daher zwar eine Folge, aber ſie iſt keineswegs die eigentliche Offenbarung jenes göttlichen Willens (daß das menſchliche Bewußtſeyn nicht verloren ſeyn ſoll). Dieſer göttliche Wille geht über die Mythologie hinaus, und wird daher auch erſt offenbar in dem, was in der Ordnung der Zeiten auf das Heidenthum folgt. Wir können wohl auch aus der Mythologie auf jenen göttlichen Willen ſchließen (und es ließe ſich vielleicht nachweiſen, daß auch die Denkendſten und Erweckteſten unter den Heiden etwas ganz anderes — irgend ein ihnen unerforſchliches Geheimniß — hinter der Mythologie vermuthet), alſo wir können aus der Mythologie auch wohl auf jenen göttlichen Willen ſchließen, aber der eigentliche Effekt dieſes Willens iſt ſie nicht.

Wie iſt denn alſo dieſer Wille erkennbar, der eigentlich nicht als ſolcher Urſache der Mythologie, darum in ihr auch nicht eigentlich erkennbar iſt, und deſſen wir doch bedürfen, um die Mythologie auf ihren letzten Grund zurückzuführen?

Nachdem wir einmal jene Kataſtrophe, durch welche das in der Natur unterworfene Princip ſich wieder erhob, um des ſchon vorhandenen menſchlichen Bewußtſeyns ſich zu bemächtigen, als eine gegen den göttlichen Willen erfolgte erkannt haben, ſo iſt es allerdings nur natürlich zu denken, daß Gott, indem dieſes Seyn, worauf er alles geſetzt, ſich ihm entzog, daß Gott in dieſem Augenblick ſchon Gedanken zu einer Wiederherſtellung dieſes Seyns faßte, ja, wie ſchon früher bemerkt, da er jene Kataſtrophe nothwendig vorausſah, ſo müſſen wir annehmen, daß er dieſen Gedanken und den ihm gemäßen Entſchluß ſchon vor der Grundlegung der Welt gefaßt habe. Noch mehr: dieſer Gedanke, dieſer Entſchluß mußte angemeſſen ſeyn dem außerordentlichen Ereigniß, dem Ereigniß, das, vom menſchlichen Standpunkt zu reden, keine Vernunft hätte vorausſehen, ja auch nur für möglich halten können. Denn welche Vernunft hätte für möglich gehalten, daß der Schöpfer einem Geſchöpf die Macht gegeben, ihm ſein eignes Werk wieder in Zweifel zu ſtellen? — ich ſage: überhaupt einem *Geſchöpf*, nicht einem Geſchöpf, das, wie ſentimentale Philoſophen ſich ausdrücken, doch nur für dieſes winzige Erdſphäroid Bedeutung hat, denn die Meinung, welche den Menſchen a priori ſchon nicht ſchlecht und gering genug machen kann (denn freilich a poſteriori iſt er ſchlecht genug) und die übrigens gern auf allen Sternen Menſchen ſähe, iſt längſt in die Romane verwieſen und für den ernſten Philoſophen kein Gegenſtand der Beachtung — alſo wer einmal *dieſes* Außerordentliche zugegeben hat (und dieſes zuzugeben, kann jeder Menſch von tieferer Erfahrung in ſich und außer ſich hinlänglich nöthigende Gründe finden), wer einmal jenes Außerordentliche zugegeben hat, der ſollte ſich auch dann über das Außerordentliche des göttlichen Entſchluſſes, ſo weit er auch über menſchliche Faſſungskraft hinausgehen mag, nicht weiter verwundern. Indem er jenes Erſte zugibt, hat er jedes Recht, gegen das andere, ſo erſtaunenswerth es immer ſeyn möge, ungläubig zu ſeyn, aufgegeben. So weit iſt noch zu gehen, wenn wir den Schöpfer und wenn wir die Kataſtrophe vorausſetzen. Dieſer göttliche Wille nun aber, den wir auf keinen Fall umhin können uns als mit dem erſten Umſturz ſchon geſetzt und gefaßt zu denken, dieſer göttliche Wille als wirklich iſt im eminenteſten Sinn das — *ohne* Offenbarung — ſchlechterdings nicht zu Wiſſende, dieſer Wille iſt das Geheimniß κατ' ἐξοχήν, und die Offenbarung im höchſten Sinn, von der wir allein reden, iſt die Offenbarung dieſes Willens. Kein Wille aber offenbart ſich anders als durch die That, durch die Ausführung. Die höchſte Offenbarung beſteht alſo nur eben in der *Ausführung* jenes zugleich mit der Kataſtrophe des Menſchen gefaßten Willens oder göttlichen Entſchluſſes.

Solange ein Wille nur Wille und nicht in That übergegangen iſt, ſo lange iſt er Geheimniß, aber die That iſt ſeine Manifeſtation, durch dieſe hört er alſo auf Geheimniß zu ſeyn und kann nicht bloß erkannt, ſondern nun ſogar durch Nachdenken und Combination begriffen werden. Es iſt daher eine offenbar falſche Vorſtellung, die man ſich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man ſich darunter Wahrheiten oder Thatſachen denkt, die auch, nachdem ſie geoffenbart, alſo offenbar geworden ſind, noch Geheimniß, d. h. unerkannt oder doch wenigſtens unbegriffen, bleiben müſſen. Der Apoſtel Paulus ſpricht von einem ſeit Weltzeiten verſchwiegenen Plan Gottes, der aber nun durch Chriſtus offenbar geworden ſey, und überall ſpricht er in den Ausdrücken der lebhafteſten Freude davon, daß, was allen frühern Zeiten und ſelbſt den Vätern verborgen geweſen — das Geheimniß Gottes und Chriſti, d. h. was zwiſchen dem Vater und Chriſtus geheim geweſen, nun durch die Erſcheinung Chriſti aller Welt offenbar geworden ſey.

Nach allem dieſem iſt wohl einleuchtend, daß die Philoſophie der Offenbarung nicht, wie die der Mythologie, einen nothwendigen Proceß darſtellt, da die Offenbarung vielmehr ein völlig Freigeſetztes, nur aus dem Entſchluß und der That des freieſten Willens zu Begreifendes iſt. Es kann wohl, da der Endzweck der Offenbarung eine Wiederbringung des Menſchen und dadurch zuletzt der ganzen Schöpfung, alſo, wie dieß auch im Neuen Teſtament ausgedrückt wird, eine neue oder zweite Schöpfung iſt, es kann wohl durch die Offenbarung ein neuer oder zweiter Schöpfungsproceß eingeleitet werden, wie denn in der Theologie ſelbſt von einem Proceß der Wiedergeburt geredet wird, aber die Offenbarung ſelbſt iſt kein nothwendiger Proceß, ſondern eine Sache des allerlauterſten und freieſten Willens. Es wird alſo niemand, der nur weiß, wovon die Rede iſt, wenn er von Offenbarung ſpricht, ſich einbilden, als wäre dieſe etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegentheil wird die Philoſophie der Offenbarung vor allem ſich beſcheiden, daß alles, was ſie von der Offenbarung zu ſagen weiß, nur in Folge des wirklich Geſchehenen zu ſagen iſt. Sie wird ihr Geſchäft darein ſetzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges

Ereigniß, ſondern die Manifeſtation des allerfreieſten, ja perſönlichſten Willens der Gottheit ſey. So von der einen Seite. Gleichwie es nun aber zwar keine Philoſophie gibt, die beweiſen könnte, daß Gott eine Welt habe erſchaffen müſſen, wohl aber, wenn erkannt iſt, daß die Schöpfung das Werk des freieſten Entſchluſſes ſeyn kann, eine Philoſophie ſich im Stande glauben kann, Beweggründe dieſes Entſchluſſes zu denken, und die That, die Ausführung ſelbſt begreiflich zu machen, ſo läßt ſich allerdings eine Philoſophie denken, welche zwar, jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung ſich ausgeführt hat, a priori und in dieſem Sinn aus reiner Vernunft zu erkennen, ſich beſcheidet, dagegen aber für möglich achtet, eben dieſen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar iſt, theils begreiflich, theils in den weſentlichen Theilen ſeiner Ausführung verſtändlich zu machen, ſo weit er auch an ſich über menſchliches Begreifen hinausgehen mag. Er übertrifft menſchliche Begriffe, aber er iſt inſofern doch wieder begreiflich, als die Größe dieſes Willens doch nur = der Größe Gottes, der in dieſer Beziehung von ſich ſagt: Ich bin nicht ein Menſch. Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken und eure Wege ſind nicht meine Wege, ſondern ſo viel der Himmel höher iſt als die Erde, ſo ſind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Alles was der Menſch in dieſer Hinſicht zu thun hat, iſt, die Enge und Kleinheit ſeiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Abſicht der bisherigen Bemerkungen war, Sie nur überhaupt erſt auf die Linie, auf den Standpunkt zu ſtellen, welche die Philoſophie der Offenbarung vorausſetzt. In gleicher Abſicht werde ich nun noch eine Reihe ähnlicher einzelner Bemerkungen folgen laſſen.

Es iſt ein bekanntes Wort Platons[1]: der Affekt des Philoſophen (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου) iſt das Erſtaunen, τὸ θαυμάζειν. Iſt dieſer Ausſpruch wahr und tief, ſo wird die Philoſophie, anſtatt auf das bloß als nothwendig Einzuſehende beſchränkt zu ſeyn, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was ſie als nothwendig einzuſehen im Stande iſt, und was inſofern kein Erſtaunen erregt, zu dem fortzuſchreiten, was außer und über aller nothwendigen Einſicht und Erkenntniß liegt; ſie wird ſogar keine Ruhe finden, eh' ſie zum abſolut Erſtaunenswerthen fortgeſchritten iſt [1]. — Jede Bewegung iſt eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wiſſenſchaft, und dauert daher nur ſo lange, als dasjenige nicht gefunden iſt, in dem der Geiſt abſolut ruhen kann, das durch ſeine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende iſt. Die Idee eines nie aufhörenden Fortſchrittes iſt eigentlich die Idee eines Progreſſus ohne Ziel, was aber ohne Ziel, iſt auch ohne Sinn, ein ſolcher unendlicher Progreſſus alſo zugleich der troſtloſeſte und der leerſte Gedanke. Schon Salomo oder der Weltweiſe, der unter deſſen Namen ſeine Erfahrungen mittheilt, ſagt: Ich gab mein Herz daran, die Urſache der Dinge zu ergründen und alles zu erforſchen, was unter dem Himmel geſchieht. Solche unſelige Mühe hat Gott den Menſchenkindern gegeben, daß ſie ſich darinnen quälen. Aber da ich alles, was unter der Sonne geſchieht, auf ſolche Weiſe betrachtet hatte, fand ich, daß alles eitel ſey, und eine Verzehrung des Geiſtes [2]. Denn in nichts, was ihm bekannt war, hatte er ein Ziel der Ruhe gefunden, und eitel iſt alles, was ohne beſtimmtes Ziel iſt oder geſchieht, und jedes Denken, das nicht ein ſolches Ende findet, iſt nur ein ſich ſelbſt Verzehren des Geiſtes.

---

[1] Theaetet, p. 155 D.

Das letzte Ziel des Wiſſens kann nur ſeyn, etwas zu erreichen, wodurch es ſelbſt in Ruhe geſetzt wird. Zweifel findet ſtatt, ſolange noch Bewegung ſtattfindet, weil innerhalb der Bewegung, was ſich auch finde, immer ebenſo wohl iſt, als nicht iſt — iſt als Moment, nicht iſt, weil es eben nur Moment, nur Durchgangspunkt iſt, und alſo nothwendig auch wieder zur Vergangenheit wird. Aller Zweifel hört daher nur bei einem Letzten auf, von dem ich nur noch ſagen kann, daß es Iſt. Will man einen ſolchen Zuſtand der Ruhe alles Denkens, einer Gewißheit, die eben damit aller Arbeit des Wiſſens ein Ende macht, Glauben nennen, ſo mag man es thun, aber 1) muß man alsdann den Glauben nicht als eine ſelbſt unbegründete Erkenntniß anſehen. Das Letzte, in dem alles Wiſſen ruht, kann nicht ohne Grund ſeyn, denn widerſpricht ſchon, daß es das Letzte, inſofern alſo vielmehr das Allerbegründetſte iſt; nur ſelbſt kann es nicht wieder zum Grund eines Fortſchritts werden, denn ſo wäre kein Ende. Das eben iſt die Mühe der Wiſſenſchaft in ihrem Fortſchreiten, daß, wenn ſie irgend einen Punkt, der ein letzter ſcheinen kann, erreicht hat (und in jeder fortſchreitenden Bewegung iſt jeder in der Linie dieſes Fortſchritts liegende Punkt einmal ein letzter) — daß ſie dann zwar zuerſt ungemein erfreut iſt, und einen Augenblick ſich vorſtellt, da wäre nun ihres Bleibens, indem ſie aber das Erlangte oder Gefundene ſcharf ins Auge faßt, ſo entdeckt ihre Dialektik wieder an ihm ein Nichtſeyn, eine Negation, die nur wieder durch eine folgende Poſition aufzuheben iſt, an welcher (der folgenden Poſition) ſie vielleicht wieder dieſelbe Entdeckung macht, die Möglichkeit eines neuen Fortgangs, ja eines Umſturzes. Dieſe Möglichkeit darf ſie ſich nicht verbergen. Denn alle Möglichkeit muß Wirklichkeit werden, damit alles klar, offenbar und entſchieden ſey, kein geheimer Feind zurückbleibe, auch der letzte Feind überwunden ſey.

---

[1] Man vergl. hierzu Denkmal, S. 191. D. H.

[2] Pred. 1, 13. 14.

Um dieß etwas näher an der Wirklichkeit zu zeigen, ſo ſcheint es wohl, die Wiſſenſchaft könne nichts Höheres erreichen, als jenen Moment, wo Gott ſelbſt ruht — in der Hervorbringung des Menſchen. Aber nicht lange, ſo erblickt ſie eben hier die höchſte Gefahr eines völligen Umſturzes, indem das Schickſal des göttlichen Werks in die Freiheit eines Geſchöpfes geſtellt iſt. Die Vernunft — man ſage, wenn man will: die gemeine Vernunft, aber immer iſt es die Vernunft, die ſchon hier geneigt ſeyn wird, den Schöpfer interveniren zu laſſen und die ſo oft wirklich aufgeworfene Frage aufzuwerfen, warum Gott dieſen Umſturz nicht verhindert. Aber Gott iſt größer, als wir denken, und hat nichts zu fürchten, er weiß auch dem Aeußerſten, das geſchehen kann, durch ein anderes Aeußerſtes zu begegnen, die Welt wird darum doch nicht verloren gehen, ſondern da ſie durch einen bloß kreatürlichen Willen nicht feſtzuſtellen war, auf einer höheren Stufe durch eine allen Zweifel aufhebende That, durch die That eines überkreatürlichen und doch zugleich menſchlichen Willens — durch einen zweiten Menſchen feſtgeſtellt werden.

Der Glaube, um darauf zurückzukommen, darf alſo nicht als ein unbegründetes Wiſſen vorgeſtellt werden, man müßte vielmehr ſagen, er ſey das allerbegründetſte, weil er allein das hat, worin aller Zweifel beſiegt iſt, etwas ſo abſolut Poſitives, daß aller weitere Uebergang zu einem andern abgeſchnitten iſt. Eben daraus erhellt aber zugleich 2), daß man die Wiſſenſchaft nicht mit dem Glauben anfangen kann, wie ſo viele lehren und predigen. Denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur dieſe iſt Glaube zu nennen) iſt nur das Ende der Wiſſenſchaft. Zuerſt das Geſetz und dann das Evangelium. Die Vernunft iſt = dem Geſetz, der Glaube = dem Evangelium. Aber wie der Apoſtel ſagt, daß das Geſetz der Zuchtmeiſter geweſen auf Chriſtum, ſo muß die ſtrenge Zucht der Wiſſenſchaft dem Glauben vorausgehen, ob wir gleich erſt durch den Glauben, d. h. durch den Beſitz der allen Zweifel aufhebenden Gewißheit, gerecht, d. h. eigentlich vollendet werden. Der Apoſtel ſagt: Alle Schätze der Weisheit ſind in Chriſto verborgen, das heißt aber: ſie ſind in ihm aufgenommen, in ihm enthalten, alſo er wird nur begriffen, wenn zugleich alle Schätze der Erkenntniß in ihm begriffen werden. „Suchet, ſo werdet ihr finden". Der Glaube hebt alſo das Suchen nicht auf, ſondern fordert es, eben weil er das Ende des Suchens iſt. Ein Ende des Suchens aber muß es geben.

Man kann freilich in einem gewiſſen Sinn, nämlich in dem Sinn, in welchem jeder Anfang oder jedes Anfangen eigentlich ein Glaube an das Ende iſt, das noch nicht geſehen wird (denn glaubte ich nicht, ſo würde ich ja gar nicht anfangen), in dieſem Sinn allerdings kann man ſagen, daß ſchon der Anfang der Wiſſenſchaft Glaube ſey; aber dieſer Glaube treibt ſelbſt zum Wiſſen, und erweiſt ſich eben im wirklichen Wiſſen, ſo daß der Gläubigſte der Wiſſendſte und umgekehrt der am meiſten dem Wiſſen Vertrauende der Gläubigſte. So weit gibt es alſo einen Glauben als Anfang (der aber ſelbſt nur Glauben an Wiſſen iſt) und einen Glauben als Ende, der aber nur das zur Ruhe gekommene Wiſſen iſt. Gegen das Letzte könnte man einwenden: die Erfahrung zeige, was auch die Schrift ausſpreche, daß der Glaube nicht jedermanns Ding ſey, daher müſſe alſo auch jenes Letzte doch nicht ein allen Zweifel Aufhebendes ſeyn, wie wir behauptet haben. Allein in welchem Sinn haben wir dieß behauptet? Nur in dem Sinn, daß jenes Letzte in ſich ſelbſt, alſo objektiv genommen, kein Zweifelhaftes (den Grund zu einem weiteren Fortſchritt Enthaltendes) ſey. Damit iſt aber nicht geſagt, daß nicht gar viele zweifelhaft ſeyn können, jenes allen Zweifel Aufhebende anzunehmen. Allerdings wird es, wenn jemand auch zur letzten Erkenntniß durchgedrungen, auch dann wird es in Frage ſtehen, ob er ſie zu ergreifen und anzunehmen fähig iſt, ob er ein Herz zu ihr faſſe, denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Ueberſchwänglichkeit des Gegenſtandes, und es muß ein Ueberſchwängliches ſeyn, eben um allen Zweifel aufzuheben. Es gibt Fälle im menſchlichen Leben, ſeltene zwar, aber es gibt doch ſolche, wo der Menſch an dem plötzlichen und unerwarteten Glück, das ihm vor Augen ſteht, zweifelt, es nicht zu ergreifen, nicht für gewiß anzunehmen wagt. Hier entſteht alſo der Zweifel aus der Größe der Sache auf der einen und der Enge des Gemüths auf der andern Seite; denn es gibt zaghafte und kleinmüthige Seelen, und es gibt großmüthige und heroiſche Seelen, wie Schiller, wenn ich nicht irre, einem ſolchen engherzigen Zweifler zuruft:

— — — — Glaube,
Was dein kleines Gemüth dir zu begreifen erlaubt.

Hier iſt alſo der Glaube allerdings etwas Subjektives, er iſt das Vertrauen, die Zuverſicht, das Herz, der Muth, das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unſere gewohnten Begriffe zu transſcendent iſt. Das angeführte Beiſpiel zeigt, daß Zweifel möglich iſt nicht nur an Dingen, die man nicht ſieht, ſondern auch an Dingen, die man ſieht. In einem Leben des Marſilius Ficinus, aus dem auch Joh. Müller dieſes anführt, wird erzählt: dieſer habe mit ſeinem Freunde Angelus Politicus (einem der Männer, welche am Hofe Kosmus von

Medici die gemeinſchaftliche Verehrung Platons zur innigſten Freundſchaft verband), mit dieſem habe er ſich verabredet, daß, wer zuerſt ſterbe, dem andern ein Zeichen ſeiner Fortdauer geben ſolle, nun ſey Angelus Politicus zuerſt geſtorben und ſey dem Zurückgebliebenen wirklich erſchienen, und habe ihm zugerufen: glaube nur, glaube nur, es iſt gewiß. Er ſetzte alſo (die Geſchichte als wahr angenommen) voraus, daß ſein Freund des Glaubens bedürfe, ob er ihn gleich ſehe und vernehme. In dieſem Sinn alſo iſt Glaube allerdings nicht jedermanns Ding. In dieſem Sinn ruft die Offenbarung ſelbſt dem Menſchen zu: glaube nur, glaube nur, d. h. wage es, für wahr zu halten; in dieſem Sinn fordert ſelbſt die Wiſſenſchaft, ſowie ſie das höhere Gebiet betritt, Glauben, d. h. den Muth und die Fähigkeit, auch Außerordentliches, wenn es ſich darſtellt, für wahr halten zu können.

Einigen Seelen (ſo müſſen wir denken) wird dieſer Glaube unmittelbar gegeben — ſie ſelbſt ſehen es nur als Glück, als unverdiente Gnade an, die ihnen zu Theil geworden. Andere werden durch Lebenserfahrungen dahin gebracht, indem ſie keine andere Ruhe finden für ihre Seele. Hier ſoll nun aber dieſer Glaube mit der Wiſſenſchaft in Verbindung, d. h. mit unſerer anderweitigen Erkenntniß natürlicher, göttlicher und menſchlicher Dinge in Zuſammenhang gebracht werden.

Da aber jeder einſieht, und die Erfahrung zeigt, daß nicht von jeder Philoſophie aus dieſer Zuſammenhang zu finden iſt, ſo will ich der weiteren Erörterung noch einige Bemerkungen vorausſchicken über die Beſchaffenheit der Philoſophie, welche einen Uebergang von der Wiſſenſchaft zu der Offenbarung, von dem Reich der Natur, wie Leibniz ſagt, d. h. vom Reich der Nothwendigkeit, zum Reich der Gnade vermitteln ſoll. Denn davon iſt eigentlich hier die Rede.

Es gab eine Zeit — und ſie hat lange gedauert —, wo man die Philoſophie um ſo reiner und vollkommener darſtellen zu können glaubte, je reiner ſie aus dem bloßen Subjekt mit Beiſeitſetzung alles deſſen, was man Objekt nannte, entwickelt würde. Noch Fichte, wie wir im Anfang dieſes Vortrags geſehen, fing damit an, die Natur oder das Nicht-Ich, wie er es nannte, und was jetzt auch die Franzoſen adoptirt haben, die ſich mit dem moi und non-moi nicht wenig zu wiſſen ſcheinen, — dieſes ganz als nicht-exiſtent zu ſetzen und es erſt hintennach wieder, in der praktiſchen Philoſophie, wo es als nothwendiger Gegenſtand des vernünftigen Wirkens nicht zu entbehren war, gleichſam ex speciali gratia wieder einzuführen. Schon Kant hatte in der theoretiſchen Philoſophie nach einem guten Einfall Jacobis das Ding an ſich „ehrenvoll penſionirt“, in einen honorabeln Ruheſtand verſetzt. In dieſer Zeit war denn auch die Philoſophie, wie man ſich leicht überzeugen kann, wenn man nur etwa Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft oder Fichtes Kritik aller Offenbarung leſen will, in ihrer eigentlichen Sonnenferne in Bezug auf die Offenbarung, am weiteſten entfernt vom Reich Gottes. Eine andere Zeit kam, als man anfing zu erkennen, daß die Philoſophie eben nur an der Wirklichkeit ſelbſt ſich entwickeln könne, daß ſie nur an der wirklichen Welt den Stoff und das Mittel ihrer eignen Entwicklung und Steigerung beſitze. Dieß konnte nun aber freilich nicht miteinemmal und gleichſam in Einem Zug realiſirt werden. Das Erſte, was als Element des Lebens und der Bewegung in die Philoſophie aufgenommen werden mußte, war das Aelteſte von allem Wirklichen, die Natur. Aber ſchon damals, als von allem Wirklichen nur erſt die Natur in die Bewegung der Philoſophie aufgenommen worden, und ein Theil den Untergang aller Religion, ja Atheiſmus darin ſah, ſah ein anderer Theil der Zeit gleichſam inſtinktmäßig die gegentheilige Folge voraus. Schon die Naturphiloſophie wurde bald von manchen Seiten angefeindet, weil man fürchtete, ſie könnte auf Religion, und zumal auf eine andere Anſicht der Geſchichte zurückführen. Hatte nun die Natur ſelbſt, ohnerachtet der Unabhängigkeit, in der ſie ſich vom Menſchen behauptet, jene ſubjektive Philoſophie nicht irre gemacht, ſo vermochte dieß um ſo weniger die Geſchichte, in der man nur das Erzeugniß — allein ſelbſt dieſes Wort iſt noch zu gut, man muß ſagen: das Machwerk der menſchlichen Freiheit, d. h. der ſchrankenloſen, durch nichts geregelten menſchlichen Willkür ſah oder ſehen zu können glaubte. Wendete ſich nun aber die Philoſophie der Geſchichte zu, ſo mußte ſie auch hier wieder von dem Erſten und Aelteſten ausgehen, d. h. von dem, was auf dieſer Seite wieder das Erſte und Aelteſte iſt — und dieß war die vollends ganz beiſeit gelaſſene Mythologie, ohne welche man weder der Geſchichte einen Anfang, noch einen Uebergang zum Chriſtenthum finden konnte. Hierüber noch Folgendes.

Auch in der Geſchichte gibt es Erſcheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakeſpeares anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon ſich unſere Schulweisheit nichts träumen läßt, — jene Weisheit nämlich, die von geſtern iſt, die für die Vergangenheit keinen andern Maßſtab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältniſſe des Menſchen als ewige, immer geweſene anſieht. Wenn daher eine wahre Philoſophie der Geſchichte vorzüglich und vor allem auch jenen großen Gegenſatz des Alterthums und der neueren Zeit theils zu erkennen, theils zu erklären hat, ſo wird ſie den Schlüſſel zu dieſer Erklärung nur erſt in jenen Tiefen finden, aus welchen allein auch die Entſtehung der Mythen ſich herleiten läßt. Aber nicht bloß der Schlüſſel für die Vergangenheit — für das uns im Ganzen ſo fremd anlaſſende Alterthum — liegt in der Mythologie, ſondern da die Gegenwart nur auf den Grund der Vergangenheit erbaut iſt, ſo iſt auch für die Beſtimmung des gegenwärtigen geiſtigen Zuſtandes der Menſchheit die Mythologie ein nothwendiges, nicht zu übergehendes, nicht auszuſchließendes Moment. Unſtreitig iſt der gegenwärtige Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns ganz und gar durch das Chriſtenthum beſtimmt. Aber auch das Chriſtenthum iſt eine geſchichtliche Erſcheinung. Möge man annehmen, daß es ſeiner Quelle, ſeinem letzten Urſprung nach in das gemeinhin für ganz unbegreiflich Erachtete zurückgehe, aber ſeine Wirkung iſt doch eine offenbare, eine äußere ſelbſt, die ſich der geſchichtlichen Erklärung nicht entziehen kann, die alſo auch geſchichtlich erklärt werden muß. Wie will man nun jene erſtaunenswerthe, gleichſam plötzliche Umkehrung der Welt begreifen, die ſich ereignete, als bei der bloßen Erſcheinung des Chriſtenthums das Heidenthum zu erblaſſen, in ſich unkräftig zu werden anfing, als vor dem verachteten Kreuz die ſtolze Macht des Heidenthums ſich beugte, ihre Tempel umgeſtürzt wurden, ihre Orakel verſtummten, wie will man dieſe größte aller Revolutionen begreifen, wenn man nicht in der Natur des Heidenthums, alſo der Mythologie ſelbſt die Urſache entdeckt hat, die es jener Einwirkung des Chriſtenthums zugänglich und daher dieſer inneren Auflöſung und Zerſtörung fähig machte? — Die erſte, offenbarſte und unmittelbarſte Wirkung des Chriſtenthums, *die Wirkung*, die es ſich ſelbſt vorzugsweiſe zuſchreibt, war eben die Befreiung der Menſchheit von jener Macht der Finſterniß, die im Heidenthum ihre Herrſchaft über die Welt erſtreckte. Schon daraus folgt aber, daß die Realität des Chriſtenthums (und darum iſt es zu thun, denn eine gewiſſe *ideale* Bedeutung ſchreibt ihm jeder, auch der Beſchränkteſte zu, für die gibt man heutzutage nichts mehr), daß, ſage ich, die Realität des Chriſtenthums nicht gründlich erkannt werden kann, ohne daß zuvor auch die Realität des Heidenthums auf gewiſſe Weiſe erkannt iſt. Denn, wie ich ſchon früher ſagte, die Realität einer Befreiung richtet oder beſtimmt ſich nach der Realität deſſen, wovon ſie befreit, und *darum* iſt ein wahres Begreifen des Chriſtenthums (und was hilft es für oder gegen das Chriſtenthum zu reden, ſolange es nicht begriffen?) gar nicht möglich ohne vorausgehende Philoſophie der Mythologie. Man könnte hier bemerken, dieß gehe alſo bloß die Theologen an. Aber keineswegs. Das Chriſtenthum gehört nicht bloß dieſen, es gehört ebenſo wohl dem ächten Geſchichtsforſcher an; ja wäre es in den Schulen der Theologen ſchon längſt zu einer gemeinen Erſcheinung herabgeſchätzt, ſo würde es der großartige Geſchichtsforſcher noch in ſeiner erhabenen, geſchichtlichen Bedeutung feſthalten, wie dieß z. B. Joh. Müller mitten in der Zeit einer flachen und ſeichten Aufklärung gethan hat.

Die *allgemeine* Wichtigkeit einer Erforſchung der Mythologie *als* Vorausſetzung, die ſich das Chriſtenthum ſelbſt gibt, indem es ſich als Befreiung vom Heidenthum ankündigt, ergibt ſich beſonders auch daraus, daß das Heidenthum *keineswegs* die bloße Erſcheinung einer vergangenen Zeit iſt, da es auch jetzt fortdauert, und zwar noch immer in ſehr großen Maſſen wirklich exiſtirt. Die Zahl der Polytheiſten, d. h. derjenigen, deren Religion auf irgend eine Mythologie gegründet iſt, übertrifft noch immer bei weitem nicht bloß die Zahl der Bekenner des Chriſtenthums und Judenthums, ſondern die Zahl der Monotheiſten überhaupt, wenn man unter dieſen auch die Mohammedaner mitzählt. Nach den jüngſten Berechnungen iſt die Geſammtzahl der Monotheiſten, alſo der Juden, Chriſten und Mohammedaner, 344, die der Polytheiſten 656 Millionen. Wenn hier etwa ein Fehler iſt, inwiefern nämlich nach den neueſten Behauptungen, Balbis z. B., die gewöhnliche Annahme der Menſchenzahl überhaupt zu 1000 Millionen zu groß iſt, immer wird das Reſultat bleiben, daß die Zahl der Polytheiſten die der Monotheiſten weit überwiegt. Freilich iſt das noch beſtehende Heidenthum ein in ſeiner Wurzel abgeſtorbenes, verwelktes, verlebtes, nichts Neues mehr hervorbringendes, und die heidniſchen Völker ſind der Geſchichte gleichſam geſtorbene, nicht mehr, als lebendige, thätig in ſie eingreifende Glieder. Aber nur das, was noch lebendig, beweglich iſt, kann auch durch einen fortgeſetzten Proceß in etwas anderes übergehen, das Todte aber und Unbewegliche leiſtet einen Widerſtand, der eben darum nicht zu überwinden iſt, weil er ein bloß paſſiver iſt, und man müßte alſo das Heidenthum, um es nicht als todte und daher unüberwindliche Maſſe ſich gegenüber zu haben, erſt wieder beleben, oder wenigſtens diejenigen Punkte in ihm zu finden und zu entdecken wiſſen, durch welche es noch mit der wirklichen und wahren Religion zuſammenhängt. Zu den merkwürdigen moraliſchen Erſcheinungen unſerer Zeit gehört unſtreitig auch die große allgemeine Begünſtigung der Miſſionen, d. h. der Verſuche, auch die noch am Heidenthum feſthaltenden Völker zu chriſtlichen Vorſtellungen und Ueberzeugungen hinüberzuführen. Aber ganz andere Erfolge wären von dieſer verdienſtlichen und jeder Anerkennung werthen Unternehmung zu erwarten, wenn ſie von tieferen Einſichten in die *Quelle* der Mythologie, und alſo des Heidenthums, unterſtützt würde, als nach den bisherigen Erfahrungen bei dem größten Theil der Miſſionarien der Fall iſt. Die meiſten derſelben können, wie einige eingeſtehen, ſich gar nicht in die Seele eines Heiden oder z. B. in den Gedankenzuſammenhang eines indiſchen Braminen verſetzen, und da ſie in den heidniſchen Vorſtellungen *nur Wahn*, *nur Lüge* zu ſehen im Stande ſind, können ſie auch keinen Zugang zu dem Vorſtellungsvermögen dieſer Menſchen finden, denen ihrerſeits der bloß buchſtäbliche und formelle Inhalt kirchlicher Rechtgläubigkeit etwas abſolut Fremdes ſeyn und bleiben muß. Man kann es namentlich den geiſtreichen und ſcharfſinnigen Indiern nicht verübeln, wenn ſie ſich ſträuben, einen Glauben an Formeln zu heucheln, der ihnen mit nichts in ihrem eignen Glauben, in nichts mit ihrer Weltanſicht, ihrer Philoſophie, *ihrer* Weisheit zuſammenhängt.

Eine Philoſophie, welche für die Wirklichkeit als ſolche keinen Sinn und keinen Platz hat, kommt endlich in Anſehung der Geſchichte dahin, ſich eine Geſchichte zu machen, wie ſie ſeyn ſollte, welche gegen die wirkliche Geſchichte dann nur ein negatives, abweiſendes Verhältniß hat. Z. B. etwas der Art, wie das Chriſtenthum iſt, ſollte eigentlich gar nicht ſeyn; es muß alſo auch als *außer* der *wahren* Geſchichte ſeyend, d. h. es muß als nicht ſeyend dargeſtellt werden, nämlich als eine Erſcheinung, die nur der Verſtandloſigkeit, der willkürlichen oder der unwillkürlichen Täuſchung ihren Urſprung verdankt. Eine ſolche Darſtellung der Geſchichte möchte gern das Geſchehene ungeſchehen machen, die Vergangenheit, ſoweit ſie ihren höchſt zufälligen Begriffen nicht gemäß iſt, als nicht-exiſtent, d. h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, ſetzen. Ein ſolches Verfahren geht über die Schranken einer bloß theoretiſchen Anſicht hinaus, indem es die Continuität der Bildung ſelbſt aufhebt, der Gegenwart ihren Grund, ihre Baſis entzieht, damit aber auch die Zukunft völlig in Zweifel ſtellt. Wir können die Welt einmal nicht von vorn anfangen, damit müßte man bei gehöriger Conſequenz bis auf die Eichelkoſt der Urzeit zurückkommen. Wir können mit allen Künſten das Chriſtenthum nicht aus der Welt ſchaffen. Wir können weder es ſelbſt ungeſchehen machen, noch was in *Folge* des Chriſtenthums ſich ereignet hat, jene größte und tiefſte Veränderung, von welcher die Welt jemals Zeuge geweſen. Wir müſſen das Chriſtenthum anerkennen als *ſeyend*, ſo gut wir jede Formation der Natur beſtehen laſſen müſſen. Wir können es ſo wenig aus der Reihe der Dinge ausſtoßen, als wir eine der zahlreichen Pflanzenfamilien ausſtreichen können, obgleich es mehrere gibt, die wir für unſere Perſon nicht eben vermiſſen würden, und deren Abweſenheit vielleicht nicht einmal unſerem Verſtand als eine Lücke auffallen würde.

Ich will nun nicht noch von denen reden, denen die Vernunft alles Seyn und ſonach Gott nur die ſeyende Vernunft iſt, hierüber habe ich mich gleich im Anfang dieſes Vortrags hinlänglich erklärt, und will nur bemerken, daß, wenn die Vernunft *alles* Seyn (und daher umgekehrt alles Seyn die Vernunft) iſt, es nicht geringe Schwierigkeit hat, die Unvernunft herbeizuſchaffen, deren es doch bedarf, die wirkliche Welt zu erklären. Denn das ſieht jeder, daß neben einer mächtigen und ſtarken Vernunft, welche die Dinge allerdings auf gewiſſe Weiſe zu regieren ſcheint, auch ein großer und mächtiger Theil Unvernunft allem Seyn beigemiſcht ſey. Die Vernunft aber kann ewig nur Vernunft ſeyn; ſie kann ſich nicht zu einem andern von *ſich* oder gar zu ihrem Gegentheil machen. Die erſte Eigenſchaft der Vernunft iſt, das Unveränderliche, ſich ſelbſt Gleiche zu ſeyn. Woher alſo das Vermögen, ſich in ihr Gegentheil umzuſetzen? — Andere nun aber, wenn ſie nicht ſo weit gehen, zu ſagen, das Seyn Gottes ſey nur das Seyn der Vernunft, wollen wenigſtens einen *vernünftigen* Gott, d. h. ſie wollen, daß Gott nicht *über* die Vernunft thun könne. Damit geſtehen ſie aber Gott weniger zu, als ſie dem Menſchen zugeſtehen, denn ſelbſt dem Menſchen wird zugeſchrieben, daß er *über* die Vernunft thun könne. Ein vernünftiger Mann zu heißen, iſt ein ſchönes Lob, dennoch empfindet jeder, daß damit nicht viel geſagt ſey. Auch darüber iſt man *einverſtanden*, daß der Heroismus *nicht* jedermanns Ding ſey, wie der Glaube nicht jedermanns Ding iſt, die Vernunft aber iſt eben das, was jedermanns Ding iſt. Seine Feinde — nicht nur nicht haſſen, nicht verfolgen, ſondern ihnen wohl thun, ja ſie *lieben*, iſt *über* die Vernunft. Die höchſten Gebote einer großmüthigen und den Menſchen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Menſch nicht *über* die Vernunft thun könnte. Warum ſollte alſo Gott nicht über die Vernunft thun können? In dieſem Sinn iſt es keineswegs unvernünftig, zu ſagen, die Geheimniſſe des Chriſtenthums — oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, das der Gegenſtand und eben darum auch die einzige Urſache der Offenbarung iſt, der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menſchengeſchlecht ſey über die Vernunft. Aber jener Entſchluß Gottes, der in der Offenbarung ſich offenbart, iſt darum nicht ſofort unbegreiflich, weil er über die Vernunft iſt; denn er ſteht in einem vollkommenen Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereigniſſes, auf das er ſich bezieht, ſo wie zu der Größe Gottes.

Den Einwurf der Unvernünftigkeit kann man wohl gegen das brauchen, was ſich ſchlechthin für vernünftig gibt oder geben will, nicht aber gegen das, was ſelbſt erklärt, über alle Vernunft zu ſeyn, einen Inhalt zu haben, der in keines Menſchen Gedanken hätte kommen können, wenn er ihm nicht wäre geoffenbart, d. h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden, — ja was ſich ſelbſt als Thorheit, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewiſſen Standpunkt menſchlicher Beurtheilungsweiſe erklärt. — — Nichts trübſeliger als das Geſchäft der Rationaliſten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was ſich ſelbſt über alle Vernunft gibt. Der kühnſte der Apoſtel, in dem man zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt, ſpricht geradezu von der göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens, ſagt er, ſtärker ſey und mehr vermöge als die menſchliche Weisheit und die menſchliche Stärke[1]. Nur der Starke kann oder darf ſchwach ſeyn. Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinn haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob ſie denn noch nie bemerkt, daß Gott ein Genie ſey, der wenig darnach frage, was ſie vernünftig oder unvernünftig nennen. Es iſt nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweiſe zu begreifen, und wer ſie nicht von Anfang, wer ſie nicht ſchon in der Weltſchöpfung begriffen hat, der wird ſie freilich nachher und ſpäter, etwa bei der Erlöſungslehre, nicht wohl begreifen. Es iſt auch nicht jedem gemeinen Denken gemäß, und es muß ihm wunderlich vorkommen, daß Einer und derſelbe uno eodemque actu etwas bejaht und verneint, auch dieß iſt gegen den Satz des Widerſpruchs, wie er gemeinhin verſtanden wird, und dennoch iſt eben dieß das Verhältniß Gottes in der Schöpfung, daß er eben das ſetzt, was er ſelbſt unmittelbar auch wieder verneint. Freilich müſſen wir ſagen: er iſt ein anderer als der B ſetzende, es bejahende, ein anderer als der es verneinende; aber wir ſagen nicht: er iſt als jener und als dieſer ein anderer Gott, ſondern: die Gottheit (d. h. die abſolute Freiheit) Gottes beſteht eben in der Kraft dieſes Widerſpruchs — dieſer Abſurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu ſeyn, und doch dabei nicht auseinander zu gehen, ſondern zu bleiben, der Er iſt. Ja nicht einmal bloß in Gott, ſelbſt im Menſchen, ſoweit ihm ein Strahl von Schöpfungskraft verliehen iſt, finden wir daſſelbe Verhältniß, dieſen ſelben Widerſpruch, eine blinde, ihrer Natur nach ſchrankenloſe Produktionskraft, der eine beſonnene, ſie beſchränkende und bildende, eigentlich alſo negirende Kraft in demſelben Subjekt entgegenſteht. Jedes Geiſtes Werk zeigt ſogar dem ſinnigen Kenner, ob es aus einem harmoniſchen Gleichgewicht jener Thätigkeiten hervorgegangen, oder ob eine von beiden, und welche im Uebergewicht geweſen. Ein Uebergewicht der producirenden Thätigkeit iſt da, wo die Form gegen den Inhalt zu ſchwach erſcheint, der Inhalt die Form zum Theil überwältigt. Das Gegentheil findet ſtatt, wo die Form den Inhalt zurückdrängt, dem Werk die Fülle fehlt. Nicht in verſchiedenen Augenblicken, ſondern in demſelben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu ſeyn, dieß iſt das Geheimniß der wahren Poeſie. Dadurch unterſcheidet ſich die apolliniſche Begeiſterung von der bloß dionyſiſchen. Einen unendlichen Inhalt — alſo einen Inhalt, der eigentlich der Form widerſtrebt, jede Form zu vernichten ſcheint —, einen ſolchen unendlichen Inhalt in der vollendetſten, d. h. in der endlichſten Form darzuſtellen, das iſt die höchſte Aufgabe in der Kunſt.

---

[1] *Τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί· καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί.* 1 Cor. 1, 25.

Gott iſt keineswegs ein Gegenſatz der Endlichkeit, und der, wie man ſich vorſtellt, nur in dem Unendlichen ſich gefiele, ſondern dadurch zeigt er ſich als die höchſte, künſtleriſche Natur, daß er das Endliche ſucht, und gleichſam nicht ruht, bis er alles in die faßlichſte, begreiflichſte, endlichſte Form gebracht hat. Das Beſchränkte des Chriſtenthums, wovon manche reden, iſt gerade Zweck, iſt Abſicht.

Man kann ſchon darin eine göttliche Thorheit ſehen, daß Gott überhaupt mit einer Welt ſich eingelaſſen, da er in ewiger Selbſtgenügſamkeit an der bloßen Beſchauung der durch ihn möglichen Welt ſich erfreuen konnte. Aber die Schwäche Gottes — τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ — kann man insbeſondere in ſeiner Schwäche für den Menſchen erkennen. Aber in dieſer Schwäche iſt er ſtärker als der Menſch. Sein Herz iſt groß genug, um alles fähig zu ſeyn. In der Schöpfung zeigt er vorzüglich nur die Macht ſeines Geiſtes, in der Erlöſung die Größe ſeines Herzens. Dieß war gemeint, wenn ich ſagte, die Offenbarung — oder die That, welche Inhalt der Offenbarung iſt — ſey ſeine perſönlichſte That. Denn gleichwie wir einen Menſchen nicht ſeinem eigentlichen Selbſt nach zu kennen meinen, wenn wir etwa nur ſeinen Geiſt kennen (denn dieſer iſt, je mächtiger, deſto mehr etwas gewiſſermaßen Unperſönliches, etwas von ihm, von ſeinem Willen Unabhängiges), wie wir erſt den Menſchen ſelbſt zu kennen glauben, wenn wir die Aeußerungen ſeines Herzens kennen gelernt, ſo iſt Gott dem Menſchen eigentlich erſt in der Offenbarung wahrhaft perſönlich geworden. Hier ſteht er dem Menſchen wie ein Menſch entgegen, und was von Moſe geſagt wird, daß Gott mit ihm nicht durch Geſichte und Träume, ſondern von Angeſicht zu Angeſicht geſprochen habe, das gilt von der Offenbarung überhaupt, das Verhältniß in der Offenbarung iſt ein unmittelbares und perſönliches.

Eine große That meint man doch ſonſt nicht dadurch herabzuſetzen, daß man ſagt, ſie ſey über alle menſchlichen Begriffe. So iſt auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzuſetzen. Es gibt ſelbſt menſchliche Thaten und Handlungen, die nicht jeder verſteht. Wie viele Menſchen gibt es wohl, die fähig geweſen wären, wie Sokrates zu ſterben. Man darf mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß für den größeren Theil ſeiner Zeitgenoſſen ſeine Ankläger weit vernünftigere Leute waren als er, wie ſie denn gewiß in einem ähnlichen Fall, wo es ums Leben ging, vor den Richtern ſich ganz anders benommen hätten als Sokrates. — Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter großen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm einen anſehnlichen Theil ſeines Reichs bis an den Taurus abzutreten, ihm ſeine Tochter zur Ehe zu geben u. ſ. w., meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre, würde er dieſe Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: Et ego, si Parmenio essem. Alexanders Handlungsweiſe überſtieg die Begriffe des Parmenio, ſeines übrigens vertrauteſten Freundes. Unendlich höher aber als ein Menſch durch Großheit der Geſinnung über dem andern ſteht Gott über den Menſchen. In dieſem Sinn allein alſo ſind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menſchlichen Begriffe, nicht daß wir ſie gar nicht begreifen können, ſondern daß wir, um ſie zu begreifen, zu einem Maßſtab greifen müſſen, der alle gewöhnlichen menſchlichen Maßſtäbe übertrifft. Darum verliert, wie ich ſchon bemerkt, durch dieſes Begreifen das Erſtaunenswerthe nichts an dieſer Eigenſchaft. Auch nur ein ſolches abſolut-Erſtaunenswerthes bringt die langwierige Unruhe des menſchlichen Geiſtes zur Ruhe. Nur wenn wir das erkennen müſſen als geſchehen, quo majus nil fieri potest, worüber ſchlechterdings nichts Größeres geſchehen kann, nur das bringt uns zum Stillſtand. Es muß ein finis quaerendi et inveniendi ſeyn, ein Ziel, bei dem der nie ruhende Geiſt ruht; denn ſonſt wäre alles Wiſſen eitel, d. h. zwecklos. Es muß alſo etwas kommen in der Entwicklung der Dinge, wo das menſchliche Wiſſen, das einen unendlichen Trieb zur Fortſchreitung und Bewegung in ſich hat, bekennen muß, nicht weiter fortſchreiten zu können, wo es alſo verſtummt.

Der wahre Gegenſtand einer Philoſophie der Offenbarung kann alſo nur ſeyn, theils die Betrachtung überhaupt auf dieſen über allem nothwendigen Wiſſen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede ſeyn kann, zu erheben (dieß war die Hauptabſicht dieſer erſten Vorleſung über den beſonderen Theil der Philoſophie der Offenbarung); ich wünſche, es möge mir gelungen ſeyn, Sie mit dieſem Standpunkt im Allgemeinen vertraut zu machen; — theils kann die Abſicht einer Philoſophie der Offenbarung nur ſeyn, jenen Entſchluß, der

der eigentliche Gegenſtand und inſofern auch die einzige Urſache aller Offenbarung iſt, zwar nicht a priori zu begründen (denn wenn dieſer Entſchluß nicht ſchon da, ſchon *offenbar* wäre, würde keine Vernunft wagen dürfen noch ſelbſt wagen können, einen ſolchen für möglich zu halten), wohl möglich aber iſt, ihn, *nachdem* er da iſt, theils überhaupt, theils in ſeiner Ausführung begreiflich zu machen. Dieſes alſo iſt das Zweite in einer Philoſophie der Offenbarung. Daß man nun aber dieß nicht unbedingt, unter jeder Vorausſetzung unternehmen könnte, habe ich hinlänglich gezeigt.

Nicht jeder Philoſophie iſt es gegeben, eine Offenbarung zu begreifen. Die Hauptvorausſetzung iſt: ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, ſondern reales Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott. Stünde der Menſch zu Gott in keinem andern Verhältniß als dem des Erkennens, ſo könnte die höchſte Abſicht einer Offenbarung nur etwa *Belehrung* ſeyn. Darauf beſchränkt ſich denn auch nach der immer allgemeiner gewordenen Vorſtellung der *ganze* Zweck der Offenbarung. Allein Belehrung iſt doch bloß möglich über das, was ſchon Iſt, über ein ſchon beſtehendes Verhältniß, das nur etwa aufgeklärt, deutlicher hervorgeſtellt wird. Die Offenbarung, wenn ſie bloß in Belehrung beſtünde, könnte alſo in dem Verhältniß des Menſchen zu Gott nichts ändern. Denn wäre es ihre Abſicht, ein anderes oder neues Verhältniß an die Stelle des früheren zu ſetzen, ſo müßte dieſes Verhältniß erſt geſetzt werden, und dieſes könnte nur durch einen wirklichen Actus, durch eine ſolenne oder ausdrückliche That geſchehen. Dann könnte aber eben die Offenbarung *nicht* in bloßer Belehrung beſtehen, dieſer Actus, dieſe That wäre dann ſelbſt die Hauptſache der Offenbarung. Alle diejenigen Anſichten, welche die Abſicht der Offenbarung in bloße Belehrung ſetzen, kommen daher auch unwillkürlich dahin, als Inhalt dieſer Belehrung nur das ſchon *vor* aller Offenbarung beſtehende, und inſofern natürlich zu nennende Verhältniß des Menſchen zu Gott anzugeben. Dieſe Belehrung, die für ſich kein neues Verhältniß hervorbrächte oder einſetzte, *könnte* nur den Inhalt der ohnedieß ſchon vorhandenen ſogenannten allgemeinen Religion wiederholen und nur etwa klarer, deutlicher, eindringlicher darſtellen; damit hörte aber auch die Offenbarung ſelbſt auf einen beſondern Inhalt zu haben. Dieſer Zweck einer neuen, bloß eindringlicheren Darſtellung des ſchon beſtehenden Verhältniſſes, des Inhalts der allgemeinen Religion, dieſer Zweck hätte ſich auch ſchon in den Wegen der allgemeinen Vorſehung erreichen laſſen. Will man alſo die Offenbarung als etwas Beſonderes feſthalten, und nicht in ein, wenn auch ausgezeichnetes, doch nur gemeingeſchichtliches Ereigniß auflöſen, ſo muß man einen reellen, nicht einen bloß ideellen oder didaktiſchen Zweck ihr unterlegen. Ein reeller Zweck ſetzt aber nothwendig ein urſprünglich reelles Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott voraus. Hienge der Menſch nicht im Allgemeinen mit Gott noch auf andere Weiſe als durch das Verhältniß des reinen Erkennens zuſammen, ſo wäre das beſondere reelle Verhältniß, das man Gott zum Menſchen in der Offenbarung zu geben ſucht, ein völlig unbegründetes und unbegreifliches. Ein reelles Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott iſt nun aber ſchon vor aller Offenbarung durch die Philoſophie der Mythologie dargethan und auf einer ſo breiten Baſis begründet, daß ich es als unerſchütterlich feſtſtehend annehmen darf. Der Hauptgrund zu einer Philoſophie der Offenbarung wäre alſo ſchon gelegt, eine Offenbarung wäre nicht mehr überhaupt unbegreiflich. Speciell, auch in der Ausführung begreiflich aber wird die Offenbarung nur dadurch, daß ſchon das urſprüngliche Verhältniß des Menſchen zu Gott ein vermitteltes iſt. Der Vater hat nicht unmittelbar, ſondern durch den Sohn die Welt erſchaffen. Dieſelbe Vermittlung kehrt daher in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, und nur in einem noch beſtimmteren und noch perſönlicheren Sinn wieder. Dieſes allein durch den Sohn geſchaffene und daher auch nur durch den Sohn wiederzubringende oder wieder herzuſtellende Seyn iſt uns aber auch ſchon durch das Frühere gegeben, ſo daß wir unmittelbar an die Ausführung der Philoſophie der Offenbarung gehen können.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung.

Der Inhalt der Offenbarung iſt nichts anderes als eine höhere Geſchichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philoſophie der Offenbarung will nichts anders, als dieſe höhere Geſchichte erklären, ſie auf die Principien zurückführen, die ihr ſchon von andern Seiten her bekannt und gegeben ſind. Sie will, wie ſchon geſagt, keine eigentliche Lehre aufſtellen, etwa eine ſpeculative Dogmatik; denn ſie will überhaupt nicht dogmatiſch ſeyn. Wie ſie nun dabei mit andern Darſtellungen des Inhalts der Offenbarung, die insgemein dogmatiſch ſind, übereinſtimme, kümmert ſie nicht. Inwiefern ſie ſelbſt darauf verzichtet, eine Lehre zu ſeyn, dürfen wir uns außer allem Conflikt mit einer ſchon aufgeſtellten oder geltenden Lehre geſetzt denken. Da wir ſelbſt nicht dogmatiſch verfahren, können wir auch keine Antitheſis gegen ein ſonſt feſtgeſtelltes oder angenommenes Dogma beabſichtigen. Die Sache, die Offenbarung ſelbſt iſt älter als jedes Dogma; wir aber haben bloß mit der Sache zu thun, nicht mit den verſchiedenen ſubjektiven Auffaſſungsweiſen, wie ſie ſich in dieſem oder jenem Zeitalter geltend gemacht haben. Jedem iſt bekannt, welche Veranlaſſungen die Kirche hatte, den Inhalt der chriſtlichen Offenbarungen auf gewiſſe beſtimmte, kein Ausweichen weder zur Rechten, noch zur Linken verſtattende Formeln zurückzuführen. Wer die Umſtände kennt, durch welche die Kirche zu ſolchen Formeln genöthigt worden, weiß auch, daß dieſe Formeln nicht immer unter die Zeichen oder Merkmale eines glücklichen Zuſtandes der Kirche zu zählen ſind. Es iſt unvermeidlich und kann gar nicht anders ſeyn, dieſe Formeln konnten zu jeder Zeit nur dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyn dieſer Zeit gemäße ſeyn. Nun ſetzt aber die Offenbarung durch ihren ganzen Inhalt ein Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott voraus, wie es keine frühere Philoſophie nach den damals gegebenen Mitteln begreifen konnte. Wird aber der Inhalt der Offenbarung auf einen ganz andern Standpunkt, als auf den er urſprünglich berechnet iſt, herabgeſetzt, eine durchaus überſchwängliche Sache zu bloß abſtrakten, nur auf endliche Verhältniſſe und Dinge anwendbaren Begriffsbeſtimmungen herabgezogen, ſo muß dieſer Inhalt verzerrt; und durch dieſe Verſetzung auf einen ihm ganz unangemeſſenen Standpunkt völlig unverſtändlich werden. Es hilft nicht? dieſe Unverſtändlichkeit damit zu entſchuldigen, daß die Lehre ein Geheimniß ſey. Denn, entweder iſt ſie wirklich ein Geheimniß — nun dann müßten wir uns überhaupt enthalten von ihr zu reden, und am allerwenigſten ſie in feſte, ſtarre Begriffsbeſtimmungen einſchließen wollen, oder ſie iſt ein offenbares Geheimniß, d. h. ein Geheimniß, das für uns aufgehört hat ein ſolches zu ſeyn, dann muß ſie, um etwas für uns, um alſo eine wirklich geoffenbarte zu ſeyn, nothwendig auch verſtändlich ſeyn. Die Wiſſenſchaft oder Philoſophie der frühern Zeit konnte ſich zu dem Inhalt der Offenbarung in kein anderes Verhältniß ſetzen, als in dem ſie ſich auch zu der Natur, ja zu der geſammten Wirklichkeit befand. Wie ſie nun hier gewiſſe allgemeine Begriffe ſuchte, mit denen als äußeren Handhaben ſie die Natur anfaſſen zu können dachte, gerade ſo ſuchte ſie auch die Mittel, den Inhalt der Offenbarung auszuſprechen und verſtändlich zu machen, nicht in der Offenbarung ſelbſt, ſondern außer ihr in der jedesmaligen Philoſophie, und ſo führt die dogmatiſche Theologie noch jetzt ſcholaſtiſche Beſtimmungen mit ſich, die einer längſt vergangenen Zeit und nicht mehr der Philoſophie unſeres Jahrhunderts angehören. Die eigentliche Scholaſtik hatte die Theologie ganz von ihrem natürlichen Boden, dem geſchichtlichen, hinweggeriſſen, und ſie in eine faſt ganz ungeſchichtliche Doctrin verwandelt. Mit der Reformation erwachte überhaupt wieder der geſchichtliche Geiſt, und beſonders in Bezug auf die Offenbarung, ſchon darum, weil ſie auf die Quellen zurückging und dieſe als einzige Autorität anerkannte. Inzwiſchen konnte ſie auch nicht ſogleich aller ſcholaſtiſch-dogmatiſchen Beſtimmungen ſich entſchlagen; als aber der geſchichtliche Geiſt immer mehr ſcholaſtiſche Formen verſchmähte und eine völlige Unabhängigkeit von ihnen anſprach, da wurde die Theologie auf das Extrem einer anderen im entgegengeſetzten Sinne geiſtloſen Behandlung getrieben, nämlich das Extrem der bloß äußerlich geſchichtlichen, inſofern aller Wiſſenſchaft ermangelnden Behandlung, indem man von jener tief-innerlichen geſchichtlichen Methode, welche zugleich die wahrhaft wiſſenſchaftliche iſt, keinen Begriff hatte. Das Verfahren dieſer bloß äußerlich geſchichtlichen Behandlung war ungefähr folgendes: Es exiſtiren, ſagte man, gewiſſe Bücher, die von Anhängern eines gewiſſen Jeſus geſchrieben ſind, der ſich ſelbſt Chriſtus nannte. An ihrer Aechtheit, d. h. daran, daß ſie von den unmittelbaren Schülern herrühren, läßt ſich nicht zweifeln. Ebenſowenig an der Wahrhaftigkeit dieſer Zeugen, noch, nach dem, was ſie uns von dem Charakter ihres Meiſters erzählen, an der Wahrheit Chriſti ſelbſt, der behauptete, ein göttlicher Geſandter zu ſeyn, ja in einer Verbindung mit Gott zu ſtehen, deren kein Menſch, deren nur eine ſelbſt göttliche Perſon fähig iſt. Wir müſſen alſo dem Zeugniß Chriſti und der Apoſtel Glauben ſchenken. Die Art, wie dieſe Beweiſe geführt wurden, erinnerte nur allzuſehr an die Beweiſe, wie ſie vor Gericht und von Advokaten geführt zu werden pflegen. War nun einmal dieſer Punkt erreicht, die Glaubwürdigkeit der Apoſtel und Chriſti erwieſen, ſo bedurfte es in Anſehung der einzelnen Lehren nichts mehr, als philologiſch-grammatiſch zu zeigen, dieſe oder jene Stelle der neuteſtamentlichen Bücher enthalte dieſe oder jene Lehre; man begnügte ſich, ſagen zu können: hier ſteht es; wie man es nun aber übrigens ſich begreiflich oder auch nur verſtändlich machen wollte, wurde jedem ſelbſt überlaſſen.

Außer dieſen zwei Behandlungsweiſen 1) der ſcholaſtiſchen und 2) jener bloß äußerlich hiſtoriſchen, gab es nur noch eine dritte, in der ſich das Bedürfniß eines wahren, innern Verſtändniſſes ankündigte, die myſtiſche. Inwiefern dieſe auf das Innere der Sache ſelbſt ging, ſtand ſie allerdings über den beiden erſten, aber theils ſuchte ſie dieſes Innere ſelbſt nicht auf dem Wege klarer, wiſſenſchaftlicher Erkenntniß, ſondern mehr auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung unter den Einflüſſen eines fromm erregten, aber ſeiner ſelbſt nicht mächtigen Gefühls, deſſen Aeußerungen, anſtatt objektiv erklärend, das Innere aufſchließend, vielmehr ſelbſt myſtiſch, d. h. unklar und wenigſtens nicht allgemein überzeugend waren, anderntheils wurde von der myſtiſchen Theologie die äußere und geſchichtliche Seite der Unterſuchung zu ſehr vernachläſſigt; es war, als ob ſie den Inhalt der Offenbarung rein aus innerer Erleuchtung ohne alles äußere Mittel hervorbringen wollte. Allein das Chriſtenthum iſt unmittelbar und zunächſt eine Thatſache, die wie jede andere rein geſchichtlich ausgemittelt werden muß. Die Grundlage für jede Darſtellung, welche wirklich das Syſtem der Offenbarung enthalten ſoll, iſt Gelehrſamkeit und gelehrte Unterſuchung. Erſt wenn man des Materials durch ſtrenge und genaue Kritik ſich verſichert hat, darf man daran denken, jenes Syſtem zu finden, das in den ächten Urkunden des Chriſtenthums überall nur vorausgeſetzt, aber nirgends vollſtändig ausgeſprochen iſt. Denn dasjenige Syſtem wird erſt das wahre ſeyn, welches alle einzelnen Fingerzeige oder Aeußerungen der Schrift, ohne eine derſelben auszuſchließen, in ſich vereinigt und eben durch dieſe Vereinigung erklärt. Dabei hat man noch außerdem zu ſuchen, daß man der Einfachheit dieſer Aeußerungen ſo nahe als möglich bleibe, und nicht, wie es von den meiſten Myſtikern geſchehen iſt, einen dem Chriſtenthum völlig fremden Schwulſt in daſſelbe hineinlege. Der Myſticismus verſteht das Geſchichtliche ſo wenig als der Rationalismus; es ſind allegoriſche Erklärungen, auf welche der Myſticismus hinausläuft, da es vielmehr darauf ankommt, das Geſchichtliche als Geſchichtliches zu begreifen. Es iſt von wahren Kennern, z. B. Pascal, ſchon längſt bemerkt worden, wie Chriſtus und die Apoſtel von den erhabenſten Dingen nur in den einfachſten und natürlichſten Ausdrücken reden. Ein Schriftſteller, dem übrigens nicht außerordentlicher Tiefſinn vorzuwerfen iſt, der in früherer Zeit durch ſeine Apologie des Sokrates der rationaliſtiſchen Denkweiſe Vorſchub geleiſtet, kommt in einem ſpäteren Werk über den Geiſt des Urchriſtenthums auf den Gedanken, das Chriſtenthum erſcheine gleichſam als ein Mittel zwiſchen orientaliſcher und occidentaliſcher Bildung, indem es Ideen des Orients ohne alle orientaliſche Schwülſtigkeit mit attiſcher Klarheit und Einfachheit vortrage. In der That vereinigt ſich in den meiſten Theilen des N. T. mit der unergründlich ſcheinenden Tiefe eine ſolche Klarheit und natürliche Ruhe des Ausdrucks, daß ſie von allem, was die Literatur aufzuweiſen hat, am meiſten an jene ſtillen aber tiefen Waſſer in den klaſſiſchen Werken des Alterthums erinnern. Wie nun in den Reden Chriſti und der Apoſtel auch das Erhabenſte nur natürlich erſcheint, ſo kann die Abſicht einer wahren Philoſophie der Offenbarung eben auch nur ſeyn, den Inhalt der Offenbarung, der in den wiſſenſchaftlichen Darſtellungen nicht bloß als übernatürlich, ſondern meiſt zugleich als unnatürlich erſcheint, dieſen Inhalt ſo natürlich und begreiflich als möglich darzuſtellen. Dieß kann jedoch nur in einem größern Zuſammenhang geſchehen, in welchem das Chriſtenthum zwar die höchſte und eminenteſte Erſcheinung, aber doch nur das letzte, alles beſchließende Glied iſt. Auch bei dem Chriſtenthum ſoll man nicht fragen, wie habe ich es zu deuten, um es mit irgend einer Philoſophie in Uebereinſtimmung zu ſetzen, ſondern umgekehrt, von welcher Art muß die Philoſophie ſeyn, um auch das Chriſtenthum in ſich aufnehmen und begreifen zu können? Ich erkläre übrigens noch ausdrücklich, daß es nicht um einen Beweis, ſondern nur um die *Erklärung* des Chriſtenthums zu thun iſt, das wir als Thatſache *vorausſetzen* — freilich als die höchſte und entſcheidendſte Thatſache der ganzen Geſchichte, welche es ohnedieß von jedem erkannt werden muß — aber doch nur als *Thatſache* kommt es in Betracht, vom Chriſtenthum als *Lehre* iſt eigentlich nicht die Rede; ich will nun einmal das Chriſtenthum nicht anders betrachten, als wie ich auch die Mythologie betrachtet habe, nämlich als eine Erſcheinung, die ich ſoviel möglich aus ihren eignen Prämiſſen begreiflich machen, die ich alſo eigentlich nur ſich ſelbſt erklären laſſen will. Indem ich, wie ſchon erklärt, keinen Anſpruch mache etwas Dogmatiſches aufzuſtellen, hoffe ich um ſo mehr, arglos und ohne Beſorgniß vor Mißdeutung mich äußern zu dürfen, und gehe nun ſogleich zur Sache.

* * *

Je geſteigerter der Inhalt der Offenbarung iſt, je mehr Verwickelungen er darbietet, deſto mehr mache ich mir zum Geſetz, die Entwicklung von der *Hauptſache* anzufangen und zu allererſt den Grundgedanken des Chriſtenthums mit dem Vorbehalt auszuſprechen, alsdann jede einzelne Beſtimmung deſſelben zu erklären und nachzuweiſen. Unter der Offenbarung nämlich, welche wir als Gegenſatz der Mythologie oder des Heidenthums betrachten, verſtehen wir nichts anderes als das Chriſtenthum; denn die altteſtamentliche Offenbarung iſt doch nur das Chriſtenthum in der Ahndung und Weiſſagung; inſofern wird ſie ſelbſt erſt *in* dem Chriſtenthum und durch daſſelbe begriffen. Der eigentliche Inhalt des Chriſtenthums iſt aber ganz allein die *Perſon* Chriſti; dieſe iſt zugleich die Verbindung des A. und N. T. Denn auch der einzige letzte Inhalt des A. T. iſt der Meſſias. Man kann alſo ſagen: In einer Philoſophie der Offenbarung handle es ſich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Perſon Chriſti zu begreifen. Chriſtus iſt nicht der Lehrer, wie man zu ſagen pflegt, Chriſtus nicht der Stifter, er iſt der *Inhalt* des Chriſtenthums.

Jeder, der ſich nicht ſchon gewöhnt hat, den klarſten Ausſprüchen des N. T. Gewalt zu thun, muß wohl geſtehen, daß der Perſon Chriſti im N. T. durchaus eine höhere als bloß menſchliche oder *gemein*geſchichtliche Bedeutung zugeſchrieben wird. Auf der andern Seite muß es jedem ſchwer fallen, einer Perſönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt iſt, wo ſie in menſchlicher Geſtalt erſchienen iſt, die für *ihn* eine bloß hiſtoriſche iſt, es muß ihm ungemein ſchwer fallen, einer ſolchen Perſönlichkeit *nachher* eine vormenſchliche, ja vorweltliche Exiſtenz zuzuſchreiben; er wird ſich natürlich geneigt finden, dieß nur als eine Vorſtellung anzuſehen, mit der im weiteren Fortgang die Perſon des großen Religionsſtifters umgeben und verherrlicht worden. Wer von einer *über*geſchichtlichen Geſchichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Perſönlichkeit wie Chriſtus ſtellen könnte. Wir aber kommen von einer Welt her, in der eine ſolche Perſönlichkeit verſtanden und begriffen werden kann. Wir *kennen* von Weltzeiten her eine demiurgiſche Perſönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die ſich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seyns, damit zur göttlichen Perſönlichkeit verwirklicht. Durch den Menſchen wird ſie wieder aus dieſer Verwirklichung geſetzt, entherrlicht. Zwar hört ſie damit nicht auf *in ſich ſelbſt* göttliche Perſönlichkeit zu ſeyn, innerlich wird ſie nicht verändert, ihr Wille, ihr Bewußtſeyn iſt daſſelbe, aber gegenüber dem neu erregten Princip (das nicht ſeyn ſollte) iſt ſie wieder im Zuſtand der Negation und des Leidens — gegenüber von dieſem Seyn, das ſie erſt wieder ſich zu unterwerfen hat, iſt ſie nicht mehr Herr, ſondern zunächſt bloß *natürlich* wirkende Potenz. Denn das Princip, das nicht ſeyn ſollte, iſt doch nur erhoben, um ihr wieder unterworfen zu werden — durch einen Proceß, dem ſie ſich nicht entziehen kann, eben weil ſie in der Gewalt des Menſchen iſt, ſie kann ſich nicht verſagen, außer ſie müßte das menſchliche Bewußtſeyn ganz aufgeben, ſich vernichten, zerſtören laſſen, aber dieß iſt gegen ihren eignen, zwar verborgenen, aber noch immer göttlichen Willen, wie gegen den Willen des Vaters, der nicht will, daß die Welt verloren ſey. — Nun kommt aber der Moment, wo ſie wieder im menſchlichen Bewußtſeyn ſich zum Herrn jenes Seyns gemacht hat, wo ſie wieder eine Herrlichkeit hat und alſo *inſoweit* auch (äußerlich) wieder göttliche Perſönlichkeit iſt. Aber ſie iſt göttliche Perſönlichkeit als Herr über das Seyn, das *nicht* der Vater ihr gegeben hat — das Seyn, das ſie unabhängig von dem Vater beſitzt. Dadurch iſt ſie ſelbſt *unabhängig* von dem Vater und daher in dieſem Moment ihrem *Seyn* nach als außergöttlich-göttliche Perſönlichkeit zu beſtimmen: als göttliche, weil ſie Herr des Seyns, als außergöttliche, weil ſie dieſes Seyn als ein ihr von Gott *nicht* gegebenes, alſo von dem Vater unabhängiges beſitzt, mit dem ſie alſo auch anfangen kann, was ſie will, und es als ein von dem Vater unabhängiges *fortwährend* beſitzen könnte. *Darin* beſteht ihre Freiheit. Das muß man wiſſen, um jenen *Gehorſam* Chriſti, von dem ſo viel die Rede, und an dem zugleich ſo viel gelegen iſt, zu verſtehen. Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigner Herrlichkeit exiſtiren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem Weſen nach, aber doch actu Gott ſeyn. Dieſe Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verſchmähte der Sohn, und darin iſt er Chriſtus. Das iſt die Grundidee des Chriſtenthums.

Ich will dieſen Grundgedanken und deſſen Prämiſſen nochmals auseinanderſetzen; es kommt bei dieſem Uebergang vorzüglich darauf an, den Zuſtand zu beſtimmen, worin ſich die vermittelnde Potenz befindet, indem ſie als Chriſtus erſcheint; das Wichtigſte iſt, die Unabhängigkeit, die ſelbſtändige Exiſtenz zu begreifen, in welcher ſie ſich hier gegenüber von Gott befindet.

Diejenige göttliche Perſönlichkeit, die wir als die zweite beſtimmt haben, war in der Schöpfung bloß Potenz, wie das Gezeugte auch nur erſt Potenz iſt, ſolange es ſich noch zu verwirklichen hat. Das Seyn war urſprünglich nur bei dem Vater, der daher allein urſprünglich Gott iſt, — die Gottheit des Sohns wird überall als eine vom Vater abgeleitete anerkannt, die chriſtliche Theologie nennt in dieſem Sinn den Vater fontem et principium divinitatis. Am Ende der Schöpfung aber iſt der Sohn, was der Vater iſt. Denn er beſitzt das Seyn, er beſitzt es zwar nicht, wie der Vater, urſprünglich, aber er beſitzt es als ein ihm gegebenes, d. h. als Sohn[1]. Doch iſt dieſes Seyn kein von dem Vater unabhängiges, kein ihm eignes Seyn, kein Seyn, das er außer dem Vater und für ſich beſäße[2]. Aber durch Schuld des Menſchen iſt jenes in der Schöpfung überwundene Princip (in deſſen Ueberwindung der Sohn ſich verwirklicht hatte) wieder erregt und damit eine neue Spannung geſetzt, die ſich von der früheren (in der Schöpfung) dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht eine göttliche, ſondern eine gegen den göttlichen Willen und bloß durch den Menſchen geſetzte iſt. Der Menſch hat ſich das ausſchließliche göttliche

---

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 317 ff.; vergl. S. 333 ff. D. H.

[2] Vergl. den Anfang der 16. Vorleſung, S. 337 des vorherg. Bds. D. H.

Recht angemaßt, jene allem zu Grund liegende, alles ins Werk ſetzende Potenz, den Anfang der Schöpfung ſelbſt wieder aus der Innerlichkeit und Verborgenheit hervorzurufen, gleichſam das Myſterium der Schöpfung wieder äußerlich zu machen; indem er ſich aber auf dieſe Weiſe der zeugenden (väterlichen) Potenz bemächtigte, machte er ſich — zum Vater, d. h. zum Setzenden des Sohns[1]. Aber eben dadurch iſt der Sohn in ein dem Vater gegenüber ſelbſtändiges Seyn, das er bisher nicht hatte, er iſt außer Abhängigkeit von dem Vater geſetzt. Nicht innerlich, aber äußerlich. Es kann nicht gemeint ſeyn, daß er innerlich, in ſich ſelbſt das Bewußtſeyn ſeiner Göttlichkeit verliere, oder aufhöre ſich als göttliche Perſönlichkeit oder als Perſönlichkeit überhaupt zu wiſſen. Aber daß er ſich innerlich noch vom Vater abhängig erkennt, und nichts als den Willen des Vaters will, ändert an ſeiner äußerlichen Unabhängigkeit nichts. In dieſem vom Vater unabhängigen Seyn verhält er ſich zuerſt nur als Potenz und muß als ſolche wirken, die Potenz muß das durch die innere Nothwendigkeit ihrer Natur ihr Vorgeſchriebene thun. Denn das Verhältniß zwiſchen B und A^2 iſt, wie Sie wiſſen, dieſes: wird B im Stande der bloßen Potenz gedacht, ſo iſt A^2 actus purus, erhebt ſich aber B, oder wird dieſes ad actum erhoben, dann wird A^2 zur Potenz, und zwar zur unmittelbaren Potenz, d. h. zur Potenz, die nur Einen Willen haben kann, nämlich ſich durch Ueberwindung des Entgegenſtehenden in den actus purus wiederherzuſtellen. Der Sohn wird alſo wieder zum wirken Müſſenden, wie in der Schöpfung; es iſt ein neuer Proceß geſetzt, und zwar ein Proceß im menſchlichen Bewußtſeyn, denn alles geht nun in dieſem vor, nur um dieſes handelt es ſich, denn nur in ihm iſt auch das B wieder erhoben[2]. Am Ende dieſes Proceſſes nun — des mythologiſchen — hat ſich die vermittelnde Potenz ex potentia in actum und damit als Herrn des Seyns (zunächſt des menſchlichen Bewußtſeyns, aber dadurch des Seyns überhaupt), und weil in den Beſitz des Seyns — in die Herrlichkeit —, hat ſie ſich auch wieder in ihre Gottheit hergeſtellt; nicht in die wahre Gottheit — denn die wahre Gottheit kann ſie nur in Gemeinſchaft mit dem Vater beſitzen, von dem ſie noch immer getrennt iſt, aber ſie iſt wenigſtens, um gleich den Ausdruck eines Apoſtels zu brauchen, *ἐν μορφῇ θεοῦ* — nicht wahrer Gott, aber in Geſtalt Gottes; denn der Form nach iſt ſie Herr, und ſie kann actu Gott ſeyn. Dieß iſt der Moment, in dem wir die vermittelnde Perſönlichkeit auffaſſen, in dem wir ſie denken müſſen, ehe ſie als Chriſtus erſcheint.

---

[1] Dieſer Ausdruck erklärt ſich aus S. 371 (cf. S. 367) des vorhergehenden Bandes. D. H.

[2] Vergl. S. 369 und 370 im vorhergehenden Band. D. H.

Zum Verſtändniß des Chriſtenthums iſt es durchaus nothwendig, es iſt die conditio sine qua non des Eindringens in den wahren Sinn deſſelben, daß dieſe Abgeſchnittenheit des Sohns von dem Vater, dieſes ſein in eigner Geſtalt und daher auch in völliger Freiheit und Unabhängigkeit von dem Vater Seyn begriffen werde. Nicht nur eine Menge Stellen und Ausdrücke des Neuen Teſtaments (von denen ſogleich näher die Rede ſeyn wird), ſondern die ganze Oekonomie deſſelben, der ganze Sinn der chriſtlichen Veranſtaltung iſt ohne dieſes dem Chriſtenthum (der Erſcheinung der zweiten Potenz — als Chriſtus) vorangegangene außer dem Vater und unabhängig von ihm Geſetztſeyn des Sohns rein unverſtändlich. Denn wie könnte z. B. von einem Verdienſt Chriſti die Rede ſeyn, von einer freiwilligen Erniedrigung, von einer Ergebung in den Willen des Vaters, von einer Verleugnung ſeiner ſelbſt, einem Gehorſam u. ſ. w., wenn er nicht eine vom Vater unabhängige Exiſtenz hatte, wenn er nicht eine Herrlichkeit hatte, in der er unabhängig vom Vater exiſtiren, eine Göttlichkeit, die er für ſich geltend machen konnte? Daß er dieß verſchmähte, daß er ſtatt deſſen das Kreuz wählte, hierin alſo liegt die Grundidee des Chriſtenthums. Dieſe Grundidee will ich nun zuerſt in der Schrift ſelbſt nachweiſen.

Die eigentlich klaſſiſche Stelle iſt die Phil. 2, 6—8. Jene herrliche, das tiefſte Geheimniß aufſchließende Stelle heißt: Jeglicher unter Euch ſey geſinnet, wie Jeſus Chriſtus auch geſinnet war, der, da er in göttlicher Geſtalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich (eigentlich: auf gleichem Fuß) zu ſeyn, ſondern entäußerte ſich ſelbſt und nahm Knechtsgeſtalt an, und ward gleich wie ein anderer Menſch und an Geberden als ein Menſch erfunden, demüthigte ſich ſelbſt und ward gehorſam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz. Wie will man ohne jenen von uns angenommenen Zwiſchenzuſtand dieſe Stelle erklären? Die gewöhnliche Erklärung kennt nur 1) den Zuſtand vor ſeiner Erniedrigung, in der reinen Gottheit, 2) den Zuſtand in ſeiner Erniedrigung: wir einen dritten, da er als außergöttliche Perſönlichkeit geſetzt iſt, ohne darum ſchon Menſch zu ſeyn. Iſt hier, wie nach der gewöhnlichen Dogmatik, von Chriſtus vor ſeiner Menſchwerdung die Rede, d. h. von dem, der noch in der Einheit mit dem Vater und darum ſelbſt wahrer Gott iſt, wie kann alsdann von ihm geſagt werden: Er hielt es für keinen Raub, auf gleichem Fuß mit Gott zu ſeyn, die Gottheit an ſich zu reißen? Denn, was man beſitzt, braucht man doch nicht an ſich zu reißen. — Allein die Stelle kann auch ſchon in bloß ſprachlicher Hinſicht gar nicht ſo verſtanden werden. Ich muß zu dem Ende das Griechiſche anführen. Es heißt: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.* Es iſt eine Eigenthümlichkeit des Apoſtels Paulus, ſich gerade da, wo er das Tiefſte, Geheimnißvollſte berührt, aufs ſchärfſte und genaueſte auszudrücken, ſo daß man durch genaue Beobachtung ſeines Sprachgebrauchs den Sinn ſelbſt in den dunkelſten Stellen wohl erreichen kann. Wer wird ſich nun vorſtellen, daß Paulus, wenn er von der Weſenseinheit reden wollte, in der die gewöhnliche Vorſtellung den Sohn bis zur Zeit der Menſchwerdung mit dem Vater ſeyn läßt — wenn er dieſe weſentliche Einheit ausdrücken wollte, wie hätte er ſich gerade des Worts *μορφή* bedient, was ſonſt überall, auch in ſeinen abgeleiteten Formen, vielmehr das Gegentheil des Weſens bedeutet, z. B. in einer andern Stelle[1], wo von Menſchen geſagt iſt, welche die *μόρφωσις*, d. h. die äußere Form, Geſtalt der Gottſeligkeit, an ſich tragen, denen aber das Weſen fehlt? Das Wort *μορφή* wird ja gleich nachher wieder gebraucht: *μορφὴν δούλου λαβών*; nun war doch dieſe Knechtsgeſtalt, die der Sohn annahm, nicht eine weſentliche, inhärirende, ſondern nur eine angenommene, mithin eine wirkliche zwar, aber doch nur zufällige. Wie kann nun in einer und derſelben Periode daſſelbe Wort in einem ganz verſchiedenen Sinn genommen werden? Wie kann μορφὴ θεοῦ weſentliche Gottheit bedeuten, das unmittelbar folgende μορφὴ δούλου aber bloß angenommene, vorübergehende Knechtſchaft? Das alles iſt undenkbar für jeden, der geſunde Begriffe von Auslegung hat. Dagegen konnte von dem Sohn in jenem Zwiſchenzuſtand, da er unabhängig von dem Vater, Herr des Gott und dem Vater entfremdeten Seyns war, mit der größten und ſtrengſten Eigentlichkeit (und dieſe muß bei einem Schriftſteller wie Paulus durchaus die Regel der Hermeneutik, der Erklärung abgeben), in jenem Zuſtand konnte von dem Sohn nichts eigentlicher geſagt werden, als: er war oder befand ſich ἐν μορφῇ θεοῦ, d. h. er war zwar nicht wahrhaftig und dem Weſen nach Gott (denn dieß konnte er nur in der Einheit mit dem Vater ſeyn), aber doch specie, actu, er hatte wenigſtens das Aeußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrſchaft über das Seyn beſteht. Damit ſtimmt nun auch das zweite Wort ganz überein, deſſen ſich der Apoſtel hiebei bedient. Er ſagt nicht: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὤν, ſondern ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Nun iſt aber in dem genaueren Sprachgebrauch, beſonders Pauli, ferner Lucä, der, wie allgemein bekannt, hinſichtlich dieſes Sprachgebrauchs aufs beſtimmteſte mit Paulus übereinkommt, das Wort ὑπάρχειν niemals von dem weſentlichen, dem eſſentiellen, ſondern bloß von dem aktuellen und inſofern zufälligen Seyn gebraucht. Es wird gebraucht z. B. von zufälligen, körperlichen Fehlern, ſelbſt in der Apoſtelgeſchichte (14, 8) von einem, der von Geburt lahm war: χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων. Deßgleichen wird ὑπάρχειν gebraucht von vorübergehenden Zuſtänden, wie Apoſtelgeſchichte 7, 55 von Stephanus, der den Himmel offen ſieht: ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος κ. τ. λ. Paulus ſagt von der Zeit, da er noch ein Verfolger der Chriſten war: ζηλωτὴς ὑπάρχων (Gal. 1, 14); Chriſtus bei Lukas (9, 48.): Welcher der Kleinſte unter Euch allen iſt, der wird der Größte ſeyn: ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων

---

[1] 2 Tim. 3, 5.

(hier wird alſo das Wort von dem Seyn gebraucht, das einer nicht dem Weſen, ſondern der Geſinnung nach hat), οὗτος ἔσται μέγας (hier wird εἶναι von dem wahren, dem weſentlichen Seyn gebraucht; der Sinn iſt: Wer ſich zum Kleinſten *macht*, der wird der Größte wahrhaft ſeyn). In der Apoſtelgeſchichte in der Rede Pauli an die Athener (K. 17) ſagt er: Gott, der die Welt gemacht hat, dieſer, Herr des Himmels und der Erde ſeyend, οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Das Verhältniß, in welchem Gott Herr des Himmels und der Erde iſt, iſt nicht ein weſentliches (denn ſonſt wäre es ein nothwendiges), wohl aber iſt es ein aktuelles und in höherem Sinne zufälliges. — Wie ſollte nun die *weſentliche* Gottheit des Sohnes mit dieſen Worten ausgedrückt werden: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων; — dagegen paßt dieſer Ausdruck vollkommen auf jenen Zwiſchenzuſtand einer von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit, die der Sohn vor der Erſcheinung als Chriſtus hatte. *Dieſer* Zuſtand war ein bloß vorübergehender, ein im höchſten Sinn zufälliger, den jedoch *nichts* ihn hinderte als einen bleibenden an ſich zu reißen und geltend zu machen.

Aber noch mehr. Als ob ſich alles vereinigen ſollte, um über die Falſchheit der gewöhnlichen Auslegung keinen Zweifel zu laſſen, ſo fährt der Apoſtel fort: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο — er achtete es für keinen Raub — τὸ εἶναι ἴσα (nicht ἴσον) θεῷ (NB. er ſagt auch nicht: τῷ θεῷ). Geſetzt auch, der Ausdruck: etwas für keinen Raub achten, könnte von etwas, das man ſchon beſitzt, in dem *allgemeinen* Sinn gebraucht werden, in welchem man etwa von einer Perſon, die ſchön oder geiſtvoll iſt, ſagt: ſie iſt ſchön, aber ſie zieht ſichs nicht an — geſetzt, dem wäre ſo — aber ſprachgemäß wird der Ausdruck: ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαί τι nur in Bezug auf etwas gebraucht, das jemand *zufällig* geboten wird. Man hat zwar nicht genau denſelben Ausdruck, aber doch einen völlig äquivalenten, ſtatt ἁρπαγμόν nämlich ἅρπαγμα bei Heliodoros gefunden, wo von einem Weiſen geſagt iſt, daß er den Ruf, deſſen er genoſſen, nicht als ἅρπαγμα oder als ἕρμαιον, d. h. nicht für einen Raub noch für einen Fund geachtet. Hier erklärt das mitgebrauchte ἕρμαιον auch das andere. Ἕρμαιον wird ſo von den beſten Schriftſtellern gebraucht, z. B. von Demoſthenes (986, 17): ἕρμαιον νομίσαντες τὴν ἡμετέραν ἀπορίαν: ſie betrachteten unſere Verlegenheit wie etwas Gefundenes. Auf unſere Stelle angewendet, können wir dieſe ſo überſetzen: er achtete die μορφὴν θεοῦ, in der er ſich befand, nicht als etwas Gefundenes, wie einen unverhofften Gewinn oder zufälligen Vortheil, den er benutzen könnte; ich brauche nicht zu ſagen, wie das richtig Verſtandene nur zu unſerer Anſicht paßt, — aber geſetzt, das Wort könnte gebraucht werden auch in Bezug auf etwas, das man nicht zufällig, ſondern weſentlich beſitzt, und es wäre alſo hier von der weſentlichen Gottgleichheit Chriſti gebraucht, ſo hätte dann der Apoſtel dieſe Gleichheit nicht ſo ausdrücken können, wie er ſie ausdrückt. Er hätte nicht ſagen können: er machte ſich nichts daraus (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο) auf gleichem Fuß mit Gott zu ſeyn — denn nur ſo läßt ſich das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ überſetzen; dieſes Neutrum Pluralis hat hier die Bedeutung eines Adverbiums, es iſt ſo viel als ἴσως θεῷ. Wie hätte der Apoſtel dieſe jedenfalls ungewöhnliche Ausdrucksweiſe wählen können, wenn er von der weſentlichen Gottgleichheit reden wollte, wogegen ſie ſich nach unſrer Anſicht vollkommen erklärt, indem der Apoſtel fühlte, daß auch dann, wenn der Sohn die Herrlichkeit, die er unabhängig von dem Vater hatte und ſich anziehen konnte, wirklich ſich anzog, daß er auch dann gleichwohl niemals ἴσος θεῷ, adjektiviſch, weſentlich Gott gleich, ſondern immer nur ἴσως auf gleichem Fuß war, nur zu einer äußeren Gleichheit mit ihm kommen konnte? — Jedes Wort der Stelle ſpricht für unſere Erklärung. Ἐν μορφῇ θεοῦ kann nicht heißen: da er wahrer Gott war; μορφὴ θεοῦ iſt etwas Zufälliges, wie μορφὴ δούλου. Dieſelbe Zufälligkeit drückt das Verbum ὑπάρχειν aus. Ebenſowenig iſt das Seyn deſſen, welcher wahrer Gott iſt, ein bloßes ἴσα θεῷ εἶναι. Dieß drückt eine bloß äußere Gleichheit aus [1].

---

[1] Man vergleiche auch den Gebrauch des ἴσα bei Thucydides III, 14: ἐν οὗ (des olympiſchen Jupiters) τῷ ἱερῷ ἴσα καὶ ἱκέται ἐσμέν, wo ἴσα ausdrückt: mit gleichem Recht, gleicher Weiſe.

Nun bliebe nur noch Eine andere mögliche Erklärung, nämlich die Stelle von dem ſchon Menſch gewordenen Chriſtus zu erklären. Da ſtellte ſich aber ſofort der größte Widerſpruch heraus, denn es iſt unmöglich, daß derſelbe zu gleicher Zeit in göttlicher Geſtalt und in Knechtsgeſtalt ſey. Wenn er Knechtsgeſtalt angenommen hat, und, wie es gleich darauf heißt, dem Menſchen völlig gleich worden iſt, ſo iſt er eben darum nicht in göttlicher Geſtalt. Um dieſem Widerſpruch zu entgehen, haben einige das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων überſetzen wollen: cum in forma Dei esse posset, da er, auch als Menſch, noch immer ſeine göttliche Herrlichkeit hätte zeigen können (divinitatem prae se ferre potuisset), wollte er es doch nicht, ſondern nahm die Geſtalt eines Knechtes an. Aber 1) das Gezwungene dieſer Erklärung zeigt ſie ſchon als bloßen Nothbehelf. 2) Wenn in gewiſſen Fällen Verba, die einen Actus ausdrücken, nur potentiale Geltung haben können, ſo doch nicht ὑπάρχειν. „Er konnte“ wäre äquivalent dem „er war — weſentlich — Gott“. Aber gerade ὑπάρχειν wird, wie gezeigt, vom zufälligen Seyn gebraucht, von dem, was einer zufällig iſt. Aber 3) wenn auch philologiſche Möglichkeit da wäre, ſo zu erklären, ſo entſteht doch nur ein verkehrter Sinn. Denn die Hauptſache, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ ſeyn konnte, Menſch wurde, hätte der Apoſtel übergangen, dagegen hätte er erwähnt, was — den Willen zur Menſchwerdung einmal vorausgeſetzt — gar nichts Beſonderes mehr iſt; denn der, welcher ſich einmal entſchloſſen hat Menſch zu werden, hat ſich dazu natürlich nicht entſchloſſen, um als Gott zu prangen; es iſt als ob man von jemand, der ins Kloſter gegangen iſt, rühmen wollte, er habe ſich nicht verheirathet, da doch niemand ins Kloſter geht, um ſich zu verheirathen. Ebenſowenig kann es dem, der ſich einmal der göttlichen Geſtalt entäußert hat, zum Verdienſt gereichen, daß er in dieſem Zuſtand der Entäußerung nicht wieder nach der Gottheit oder nach der äußerlichen Beſchaffenheit der Gottheit geſtrebt oder gegriffen habe. Dieß hätte er ja auf keinen Fall gekonnt, ohne ſich zu widerſprechen. Jenes potuisset iſt alſo ganz trüglich. Er hätte es gekonnt — ja wie ein unſinnig handelnder Menſch heute etwas beſchließen kann, wovon er morgen das Gegentheil thut; aber er hätte es nicht gekannt als göttliches, ja ſchon als vernünftiges Weſen. Die höchſte Entäußerung Chriſti, und dieſe will natürlich der Apoſtel rühmen, da er die Geſinnung Chriſti als Muſter aufſtellt, hat darin beſtanden, daß er ſich entſchloß Menſch zu werden. Daß er, einmal Menſch geworden, die göttliche Geſtalt nicht wieder an ſich riß, dieß konnte der Apoſtel nur als Beiſpiel aufſtellen, wenn er ſeine Leſer ermahnen wollte, eine einmal beſchloſſene Verleugnung ſich nicht reuen zu laſſen, ſondern in ihr zu beharren. Davon iſt aber in dem ganzen Zuſammenhang nicht die Rede, ſondern daß jeder, wie Chriſtus, nicht auf ſich, ſondern auf andere ſehen ſolle [1].

Ich habe mich ſo lange bei dieſer Stelle aufgehalten, weil ſie die eigentlich entſcheidende iſt, indem ſie durchaus ſich nicht verſtehen läßt, ohne vorauszuſetzen, daß Chriſtus vor ſeiner Menſchwerdung ein anderer von Gott, alſo ſelbſt nicht Gott, obwohl auch nicht Menſch, daß er alſo in einem mittleren Zuſtand ſich befand, wo er instar Dei (ſo läßt ſich das *ἐν μορφῇ θεοῦ* lateiniſch überſetzen) war, ohne Gott ſelbſt zu ſeyn. Er war instar Dei, weil Er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seyns war. — Iſt unſere Erklärung der Stelle im Philipperbrief die richtige, ſo wird man nicht umhin können zu geſtehen, daß in einer andern Stelle, Ebräer 12, 2, der gleiche Gedanke liegt, wo es heißt: *ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν*, anſtatt der ihm vor- oder bereit liegenden Ergötzung (die er nehmen oder wählen konnte) erduldete er das Kreuz. Ueberhaupt aber hat man erſt jene Vorſtellung von dem Stand Chriſti vor ſeiner Menſchwerdung gefaßt, ſo wird man ſie durch eine Menge Stellen des Neuen Teſtaments, ja durch Reden Chriſti ſelbſt beglaubigt finden, z. B. durch ſein letztes Gebet, wo Chriſtus zu dem Vater ſagt [2]: Verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte — nun ſollte man erwarten: ehe ich Menſch wurde —, er ſagt aber, die ich hatte, ehe die Welt war. Chriſtus erkennt alſo, daß er, ſeit die Welt iſt (denn ſowie die Welt iſt, iſt auch der Umſturz), daß er ſeit dieſer Zeit die Herrlichkeit nicht mehr hat, die er hatte, ehe die Welt war (unter κόσμος iſt die gegenwärtige Welt zu verſtehen), und als er noch bei dem Vater, alſo nicht von ihm getrennt war. Darum, ſagt er, liebt mich der Vater, daß ich mein Leben laſſe. Niemand (alſo auch nicht Gott) nimmt es von mir, ſondern Ich laſſe es von mir ſelber. Ich habe Macht, es zu laſſen, und habe Macht, es wieder zu nehmen[1]. Chriſtus kann dieß nicht ſagen, ohne ſich gegen den Vater ganz frei zu fühlen. Dieſe Freiheit läßt ſich nicht denken, wenn er in ſubſtantieller Abhängigkeit von Gott, nicht in einem gegen den Vater ganz ſelbſtändigen Seyn iſt. Dieſes Seyn hat er weder von ſich ſelbſt, noch von dem Vater, er hat es von dem Menſchen — darum heißt er dieſem Seyn nach des Menſchen Sohn.

---

[1] Man vergleiche auch die ſpätere Anmerkung in der 30. Vorleſung. D. H.

[2] Joh 17, 5.

Mit dieſer Anſicht erhalten viele Reden Chriſti erſt ihren beſtimmten Verſtand. Z. B. wenn er zu den Juden ſagt: Ehe denn Abraham ward, bin ich[2]. Verſteht man dieß vom ewigen göttlichen Seyn Chriſti, ſo liegt in den Worten ein täuſchender Sinn; das „bin“ bei Chriſtus und das „ward“ bei Abraham muß gleiche Bedeutung haben, aber von ſich als Gott konnte er nicht in demſelben Sinn ſagen: ich war, wie er es von Abraham ſagt; unter dieſem wird eine beſondere Perſönlichkeit (außer Gott) verſtanden; wenn alſo Chriſtus ſagt: ich bin, ehe Abraham ward, ſo will er damit ſagen: ich bin als der ich jetzt bin, als dieſe außer Gott geſetzte, dieſe ſelbſtändige von Gott verſchiedene Perſönlichkeit, ehe denn Abraham ward. — Die nur von der Gottheit Chriſti wiſſen, wiſſen viele Stellen nur auf die erzwungenſte Weiſe zu erklären. Wenn Chriſtus in dem ſchon erwähnten letzten Gebet ſagt: Das iſt das ewige Leben, daß ſie dich (den Vater) als den allein wahren Gott, und den du geſandt haſt, Jeſum als Χριστόν (als den Geſalbten) erkennen, ſo war gegenüber dem, welcher Χριστός, der zum Herrn des außergöttlichen Seyns Beſtimmte iſt, gegenüber von dieſem iſt der unſichtbare Gott allerdings der allein wahre Gott —

---

[1] Joh. 10, 17. 18.

[2] Joh. 8, 58.

ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, wie ihn der Apoſtel Paulus ſelbſt wieder den Gott unſeres Herrn Jeſu Chriſti nennt, und überall, wo ὁ θεὸς καὶ πατήρ genannt iſt, der Name ὁ θεός dem Vater allein, ſogar im Gegenſatz mit dem Sohne, zugeeignet wird. Wenn man nicht in dem Daſeyn Chriſti verſchiedene Momente unterſcheidet, ſo werden alle dieſe Stellen gebraucht gegen die ewige Gottheit Chriſti, aber ſie beziehen ſich nicht auf das ewige Seyn Chriſti, ſondern auf ſein Seyn als Χριστός, welches kein ewiges Verhältniß ſeyn kann, weil es erſt durch den Fall des Menſchen geſetzt iſt. Ebenſo erklären ſich die Aeußerungen, in denen Chriſtus ſich mit den beſtimmteſten Ausdrücken dem Vater unterordnet, z. B. wenn er ſagt[1]: der Vater iſt größer denn ich. Darin liegt, daß Chriſtus zwar groß, der Vater aber noch größer iſt.

Das entſcheidendſte Wort dieſer Art iſt, das nur der Evangeliſt Marcus vollſtändig aufbewahrt hat (Matthäus läßt ſchon das entſcheidende Wort weg, zum Beweis, wie früh es aufgefallen — dieſes Wort bei Marcus allein ſchon würde mich ohne die andern ſchlagenden Gründe, die mich ſchon vor vielen Jahren dieſer Meinung ſeyn ließen, überzeugt haben, daß ſein Evangelium das erſte und älteſte iſt; nach Matthäus hätte niemand gewagt, es in die Erzählung hineinzutragen) — bei Marcus[2] ſagt Chriſtus: Himmel und Erde werden vergehen; in Beziehung hierauf fährt er fort: Von jenem Tag aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, noch ſelbſt der Sohn, ſondern nur der einzige Vater. Mit jenem tiefen Gefühl ſeines Verhältniſſes, womit er ſich ſelbſt ſtets dem Vater unterordnet, ſagt er hier, daß der Tag und die Stunde des künftigen Weltuntergangs niemand, weder den Engeln, noch ſelbſt dem Sohn bekannt ſey. Wenn man auch hier wieder meint: Chriſtus ſage dieß bloß in Bezug auf ſeine Menſchheit, ſeiner Menſchheit nach ſey ihm Tag und Stunde allerdings unbekannt geweſen, ſo iſt dieß, alles andere beiſeitgeſetzt, wovon erſt da die Rede ſeyn kann, wo wir uns über das

---

[1] Joh. 14, 28.

[2] 13, 31.

Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur erklären können, ſchon wegen der offenbaren Steigerung in dieſer Stelle unmöglich — nicht die Engel wiſſen den Tag, noch ſelbſt der Sohn, der Sohn wird hier alſo *über* die Engel geſetzt (denn daß *Menſchen* den Tag nicht wiſſen, wird als ohnedieß ſich verſtehend gar nicht erwähnt), über den Engeln iſt aber nach dem Neuen Teſtament nur noch Gott — alſo wäre hier der Sohn als Gott gedacht —, und doch wußte er nichts von jenem Tag! Hier iſt wohl klar genug, daß eine Vorſtellung vorausgeſetzt wird, vermöge der der Sohn über den Engeln und doch *nicht* — *Gott* iſt. — Es iſt übrigens auch nur in der Ordnung, daß der Beſchluß über Verlauf und Ende des außergöttlichen Seyns nur bei dem iſt, bei welchem überhaupt das Seyn ſteht, nicht aber bei dem, welcher ſelbſt mit dem außergöttlichen Seyn in Bezug ſteht.

Ganz ähnlich iſt die Aeußerung Chriſti, da er unmittelbar vor der Himmelfahrt von den Jüngern über die Zukunft des Reichs Iſrael gefragt, antwortete[1]: Nicht Euch ziemt es, Zeiträume oder Zeiten zu wiſſen, welche der Vater ſeiner eignen Macht vorbehalten hat, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ *ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*. Das Wort *ἰδία* läßt gar keinen Zweifel, daß auch hier Chriſtus ſich ſelbſt ausſchließt; ἡ *ἰδία ἐξουσία* τοῦ πατρός iſt die dem Vater eigne Macht, iſt die Macht, die er privative, mit Ausſchluß des Sohns, beſitzt, dem er zwar das äußere Seyn ganz überlaſſen hat, aber eben dieſes zu beſtimmen, wann die Weltzeit, die Zeit dieſer Welt überhaupt aufhören ſoll, hat Er *ſich* vorbehalten. Es iſt die Prärogative deſſen, bei dem *urſprünglich* alles Seyn allein iſt. Der Ausdruck ἡ *ἰδία ἐξουσία* ſchließt jede Theilnahme aus, nicht nur des Menſch gewordenen Sohns, ſondern auch des Sohns vor der Menſchwerdung.

Ich wiederhole: das ganze Neue Teſtament iſt unverſtändlich, ohne dem Sohn, und zwar von der Welt her (denn ſowie die Welt iſt, iſt der Umſturz), eine Exiſtenz außer dem Vater (extra patrem) und unabhängig von dem Vater zuzuſchreiben. Nicht bloß einzelne Aeußerungen, ſondern auch der faktiſche Inhalt des Neuen Teſtaments iſt ohne dieſe

---

[1] Act. 1. 7.

Vorausſetzung unverſtändlich. Unter dieſem faktiſchen Inhalt verſtehe ich vorzugsweiſe die große Thatſache des Neuen Teſtaments, die Thatſache der Vermittlung und Verſöhnung, auf welche wir demnächſt zu ſprechen kommen werden. Allein es gibt auch einzelne Erzählungen, die ohne ein ſolches Verhältniß unbegreiflich wären. Es iſt z. B. von einer Verſuchung Chriſti die Rede. Die Verſuchung ſelbſt wirft das hellſte Licht auf die Natur deſſen, der verſucht wird. Was der Zweck der Verſuchung war, zeigt das Ende. Ich ſpreche mich nicht aus über die Wahrheit der Erzählung oder eigentlich des erzählten Factums; wär' es erfunden, ſo wenigſtens conſequent — im Sinn der chriſtlichen Anſicht, und nur um dieſe iſt es zu thun. Ebenſowenig kann ich mich hier ſchon ausführlich über die eigentliche Natur des Verſuchers äußern; dieſer Widerſacher (denn dieß bedeutet das Wort Satan, διάβολος), von dem im Neuen Teſtament ſo viel die Rede iſt, muß einer beſonderen Unterſuchung vorbehalten werden; auf jeden Fall dürfen wir ihn als Repräſentant jener durch den Menſchen wieder erregten — inſofern allerdings kreatürlichen, die Schöpfung ſchon vorausſetzenden Macht der Finſterniß, als Repräſentant jenes Gott negirenden Princips anſehen, das wir bereits unter ſo vielen Formen kennen gelernt haben. Nun dieſer Widerſacher beſchließt ſeine Verſuche damit, daß er Chriſto alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt, denn ihm ſeyen ſie übergeben, und er gebe ſie, wem er wolle, und er wolle ſie ihm geben, wenn Chriſtus vor ihm niederfalle und anbete. Hier ſieht man, was der Verſucher will. Chriſtus ſoll die Macht und Herrlichkeit über die Welt aus den Händen jener Gott entfremdeten, ja entgegengeſetzten Macht annehmen, ſie ſelbſt will auf die Gewalt, die ſie über die Welt hat, Verzicht leiſten, ſie Chriſto überlaſſen, wenn er ſie nur von ihr annehmen will. Dieß ſetzt alſo eine Möglichkeit voraus, daß Chriſtus das Seyn für ſich beſitzen, es für ſich nehmen, und ſo in einer völlig von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit exiſtiren konnte, wie der Apoſtel ſagt, daß er ſich mit Gott auf gleichen Fuß ſetzen konnte. Der Verſucher weiß, was er will. Nahm Chriſtus das Seyn für ſich und gleichſam in Folge eines Vertrags mit jenem blinden, koſmiſchen Princip, ſo war die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerriſſen, ſie hatte kein mögliches Verhältniß mehr zu Gott. Das einzige Band, wodurch jenes Princip (= B) noch mit Gott zuſammenhing, war eben die vermittelnde Perſönlichkeit. Gab dieſe ihren Zuſammenhang mit dem Vater auf, ſo gab es wirklich eine von Gott *ganz* unabhängige Welt. — Durch den Fall hatte der Menſch aus dem Einen Herrn, dem er dienen ſollte, ſich ſelbſt drei Herren gemacht. Der erſte, dem er diente, war jene blinde Macht, die er hervorrufen, aber nicht wieder in ihre Latenz zurückbringen konnte. Dieſe Macht iſt ſchon ſo weit gebracht, daß ſie Chriſto, dem zweiten Herrn (in dem ſie ihren bisherigen Sieger *erkennt* und den, welcher ſie völlig brechen ſoll, *ahndet*), daß ſie dieſem die Herrſchaft über alles Seyn anbietet, wenn er nur ſie zugleich als Gott erkennen, ſie anbeten, und auf dieſe Art ſich ſelbſt dem wahren Gott losreißen wolle. Aber Chriſtus ſchlägt den Verſucher mit dem Einen Wort zurück: es ſteht geſchrieben, du ſollſt Gott deinen Herrn anbeten und ihm *allein* dienen. Hier zeigt alſo der Vermittler, was er ſich zur Aufgabe macht, Zurückführung des abgefallenen Seyns von den vielen Herren zu dem Einen Herrn, dem Vater. Die Verſuchung zeigt aber, daß Chriſtus, auch nachdem er ſchon Menſch geworden, in der Möglichkeit war, eine vom Vater unabhängige Herrlichkeit an ſich zu reißen, noch viel mehr alſo in der Möglichkeit, in jener Herrlichkeit, in jener μορφῇ θεοῦ, die er ſchon *vor* der Menſchwerdung erlangt hatte, zu beharren.

So viel alſo über die äußerliche, von dem Vater ganz unabhängige Exiſtenz des Sohns vor der Menſchwerdung, der er eben durch die Menſchwerdung ſich *entſchlägt*, anſtatt, wie man gewöhnlich annimmt, ein Seyn *außer* dem Vater durch die Menſchwerdung erſt zu erhalten. Nur dieſe außergöttliche Exiſtenz machte ihn auch zum wahren Vermittler; denn die Natur des wahren Vermittlers iſt eine von *beiden* Theilen unabhängige Stellung. Unſere nächſte Aufgabe iſt nun eben dieſe Vermittlung; *inwiefern* nämlich und *auf welche Weiſe* ſie durch dieſe Perſönlichkeit vollbracht wurde.

Sechsundzwanzigſte Vorleſung.

Nach den bisherigen mehr gelehrten, aber, wie Sie ſelbſt bemerkt haben, unerläßlichen Erörterungen, unerläßlichen — denn Gott behüte mich, daß ich, wie es mehreren neueren Philoſophen begegnet, als chriſtliche Lehren philoſophiſch deducire, die gar nicht chriſtliche Lehren ſind, von denen das Chriſtenthum gar nichts weiß — nach dieſen Erörterungen alſo kehre ich wieder in den philoſophiſchen Zuſammenhang zurück. — Ich muß auch hier zunächſt an Früheres erinnern.

Das Princip, das zum Grund der Schöpfung und insbeſondere des menſchlichen Bewußtſeyns gemacht worden, war in dem Menſchen zu ſich ſelbſt gebracht, inſofern ein ſich ſelbſt beſitzendes, bewußtes, ſonach in ſeiner eignen Macht ſeyendes, aber das eben darum auch Princip einer neuen möglichen Bewegung iſt. Dieſes neu entſtandene, das ſich ſelbſt beſitzende B konnte an dem Ort, an den es durch die Schöpfung geſetzt war, bleiben, oder das Princip, welches in ihm latent geworden, ihm zum Beſitz, d. h. zur Bewahrung, übergeben war, wieder in Wirkung ſetzen. Wir ſagten: dieſes vom Menſchen entfeſſelte Princip ſey daſſelbe Princip, das der Schöpfung zu Grunde gelegt. Aber als Voranfang der Schöpfung iſt es durch den göttlichen Willen, mit dem Vorbehalt, in der Abſicht ſeiner Ueberwindung und Verwandlung, in ein freies, ſich ſelbſt beſitzendes Weſen geſetzt. Gott kann dieß thun, weil er, in jenem Seyn hervortretend, ſich ebenſowohl auch als die Potenz oder Macht es zu überwinden weiß, und kraft des unauflöslichen Lebens (auch dieß iſt ein Ausdruck des Neuen Teſtaments: δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου[1]) ſicher iſt, nie bloß dieſes Seyn, ſondern ſtets zugleich über ihm und ſeiner mächtig zu ſeyn. Der Menſch will es Gott nachthun, er will ſeyn wie Gott, aber die Einheit der Potenzen iſt in ihm bloß eine ſecundäre, kreatürliche und daher auflösliche, ihm iſt nicht gegeben, wenn er = B wird, auch die anderen Potenzen zu ſeyn. Jenes Princip, wenn er es entfeſſelt, iſt für ihn nicht der Anfang des Lebens, d. h. einer fortdauernden freien Bewegung, ſondern es iſt für ihn der Tod. Vor der Schöpfung war es nicht als das Nichtſeynſollende, aber durch die Schöpfung iſt es als ſolches erklärt; indem es alſo der Menſch wieder erhebt, kann er es nur erheben als das nicht ſeyn ſollte, und alſo gegen den göttlichen Willen iſt. Weil es nun ein gegen den göttlichen Willen erregtes iſt, Gott alſo mit ſeinem Willen nicht darin ſeyn kann, und doch darin ſeyn muß (denn es hört nicht auf eine göttliche Kraft zu ſeyn, und wäre Gott überall nicht darin, ſo wäre es gar nichts), wenn es alſo Iſt (wie es denn Iſt), ſo iſt Gott nicht mit ſeinem Willen, aber er iſt mit ſeinem Unwillen darin, er iſt ſo darin, wie man in der Theologie lehrt, daß die Kraft, mit der auch der Sünder wirkt und das Böſe vollbringt, noch immer eine göttliche ſey. „In den Verkehrten biſt du verkehrt"[2]. Der Menſch hat die Stellung der Potenzen verkehrt, ſo wirkt denn auch Gott in den Verkehrten verkehrt, d. h. nicht mehr als väterlicher Wille, ſondern als Unwille[3]. Dieſe Verkehrung aber war zerſtörend für die menſchliche Natur. Hier ſtand alſo die Menſchheit ſelbſt auf dem Spiel, wenn nicht eine neue Vermittlung gefunden wurde. Nun iſt es zwar leicht zu denken: dieſe Vermittlung könne nirgends gefunden werden, als in jener von Anfang her vermittelnden Perſönlichkeit, die dieſe Funktion ſchon in der Schöpfung hatte, und die für ſie eine ewige iſt. Dieſer Vermittlung ſteht jedoch etwas entgegen, nämlich Folgendes. Jenes Princip, das eigentlich nicht ſeyn ſollte, iſt, wie gezeigt, ſeiner Subſtanz nach der göttliche Unwille, aber eben darum iſt es nun das ſeyn Sollende; wie z. B. die Todesſtrafe an ſich das nicht ſeyn Sollende iſt; denn das göttliche Gebot ſagt überhaupt: „Du ſollſt nicht tödten“; da aber in der Todesſtrafe ſich der Unwille des Geſetzes ausſpricht, das als etwas Heiliges betrachtet wird, ſo iſt dieſes nicht ſeyn Sollende auf ſolche Weiſe das Rechte und das ſeyn Sollende. Dadurch, daß in jenem Princip der göttliche Unwille iſt, hat es — ſo weit — ſelbſt eine göttliche Sanktion, ein göttliches Recht ſeinem Grunde nach zu beſtehen. Es hat ſich nicht ſelbſt geſetzt, ſondern iſt durch den Menſchen wieder geſetzt. Gott aber iſt viel zu gerecht, um irgend etwas irgendwie mit Recht Beſtehendes bloß mit äußerlich ſiegender Macht gewaltſam aufzuheben. — Insbeſondere nun aber das Verhältniß zur vermittelnden Potenz betreffend, ſo behält dieſe entweder ihren natürlichen Bezug zu dem gottwidrigen Seyn bei oder nicht bei. Behält ſie ihn bei, ſo kann ſie dieß nicht, ohne ebenfalls aus Gott herauszutreten, ſich von Gott, äußerlich wenigſtens, loszuſagen, — von nun an iſt auch ſie außergöttliche Potenz. Gibt ſie aber den Bezug auf, ſo iſt von einer Vermittlung ohnehin keine Rede mehr. Die einzige Bedingung, unter der eine Vermittlung ſich denken läßt, iſt alſo, daß die vermittelnde Potenz jenem Seyn in die Entfernung von Gott folge, ihm nachgehe, damit es nicht verloren ſey. Nehmen wir nun aber dieſes an, ſo hat jenes conträre Princip (wir wollen — um es als das nicht ſeyn ſollende zu bezeichnen — es das Unprincip nennen, wie Unweſen ein Weſen iſt, das nicht ſeyn ſollte), nehmen wir alſo das außergöttliche Seyn der vermittelnden Potenz an, ſo hat jenes Unprincip ſo lange ein Recht zu ſeyn, als auch dieſe Potenz in ihrer Außergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit, in der gegen den göttlichen Willen geſetzten Spannung ſich behauptet, denn ſie iſt in dieſer Spannung ſo wenig der wahre Herr, als jenes Unprincip der wahre Herr iſt. Daher kommt es nun, daß im mythologiſchen Proceß das Unprincip von der ſelbſt außergöttlich geſetzten Potenz wohl überwunden, äußerlich unwirkſam gemacht, wie wir geſehen haben, aber nicht in ſeinem *Recht* aufgehoben werden kann. Der Proceß, in welchem die vermittelnde Potenz ſelbſt als außergöttliche, bloß *natürliche* wirkt, iſt ſelbſt ein ungöttlicher, der keine *wahre* Verſöhnung iſt, weil er das gottwidrige Princip nur in der Wirkung, nicht aber in ſeiner Wurzel, in ſeiner Potenz aufhebt, ſo daß ſein *Recht* immer bleibt, wie ich vermocht werden kann, die Ausübung eines mir zuſtehenden Rechts zu unterlaſſen, darum aber mein Recht noch immer behalte. Es iſt dieß der wichtigſte Punkt für die ganze Entwicklung. Derſelbe wird *Ihnen* durch folgende Auseinanderſetzung noch deutlicher werden.

---

[1] Hebr. 7, 16.

[2] Pſalm 18, 27.

[3] Es wird immer ein Unterſchied gemacht zwiſchen den Menſchen, je nachdem ſie im Frieden mit Gott ſind oder nicht. Auch im Gottloſen iſt Gott, aber außer ſeiner Gottheit. Dieß Einleuchtende zeigt, wie eben jenes Verhältniß der Potenzen in Gott auch die Mittel darbietet, zu erklären, wie etwas materiell in Gott und doch außer Gott als ſolchem ſeyn kann. So iſt z. B. die ganze Natur, wie ſie jetzt iſt, außer Gott als ſolchem.

Der Menſch, ſagte ich, macht ſich in jenem Abweichen von der göttlich geſetzten Einheit, das wir den Fall nennen — in ſeinem Fall alſo macht ſich der Menſch aus dem Einen Herrn, dem er dienen ſollte, drei Herren, denen er nun ſucceſſiv zu dienen gezwungen iſt. Der erſte Herr, dem er zu dienen gezwungen iſt, iſt jenes nicht ſeyn ſollende Princip, oder, wie wir es mit Einem Worte genannt haben, jenes Unprincip, welches das Gott *eigentlich* negirende, alſo die göttliche Einheit im Bewußtſeyn zerreißende iſt. Dieſes Unprincip nun, nahmen wir an, werde *im* Bewußtſeyn ſucceſſiv durch die *höhere* Potenz (an welcher alſo das Bewußtſeyn einen zweiten Herrn hat) überwunden. Aus dieſer ſucceſſiven Ueberwindung haben wir die ganze Mythologie erklärt; hinwiederum alſo iſt auch die Exiſtenz der Mythologie ein faktiſcher, thatſächlicher Beweis für den Proceß jener Ueberwindung. Daß alſo jenes Unprincip im Bewußtſeyn Gegenſtand einer *wirklichen* Ueberwindung ſey, haben wir als *Thatſache* erkannt. Aber inwiefern dieſe Ueberwindung *möglich* iſt, oder inwiefern jenes Unprincip der höheren Potenz überwindlich iſt, dieß haben wir nicht erklärt. Die *wirkliche* Ueberwindung jenes Unprincips, den Proceß alſo dieſer Ueberwindung müſſen wir wohl zugeben, da die Mythologie auf andere Weiſe nicht erklärbar iſt, aber wie oder wodurch jenes Princip der höheren Potenz überwindlich geworden, iſt damit nicht erklärt. Zwar es könnte ſcheinen, dieß folge aus unſerer früheren Erklärung des theokosmogoniſchen Proceſſes, aus unſerer früheren Lehre von der Schöpfung, denn auch dort werde ja daſſelbe Princip durch dieſe Potenz überwunden, dieſer ſcheine alſo das Uebergewicht über jene ein für allemal gegeben. Aber eben hier liegt die Schwierigkeit. Allerdings auch die Natur iſt nichts anderes als das ſucceſſiv überwundene, d. h. wieder ins *Weſen* gebrachte Unweſen. In der Schöpfung alſo hat die höhere Potenz ein entſchiedenes Uebergewicht, aber ſie hat es nur, weil der Schöpfer in *ſie* ſeinen *wahren*, ſeinen *eigentlichen* Willen gelegt hat, denn in dem Unprincip, das er nur als Voranfang ſeiner Schöpfung wollen konnte, iſt nicht ſein wahrer, ſondern nur ſein ſcheinbarer Wille, es iſt nur eine göttliche Verſtellung, vermöge welcher dieſes Princip iſt, der wahre göttliche Wille aber iſt in der höheren Potenz, weil jenes *nur* geſetzt iſt, *um* überwunden zu werden. Aber daſſelbe kann nun von dieſem *zweiten* Proceß nicht mehr gelten. Denn dieſer iſt *ohne*, ja *gegen* den göttlichen Willen geſetzt. Die Gottheit, die zuvor alles in allem wirkte, zieht ſich aus den Potenzen zurück, und ihr Verhältniß zu dem *nun* zurückgebliebenen Seyn kann — da es nicht mehr ein Verhältniß ihres Willens zu ſeyn vermag — nur noch ein Verhältniß ihres *Unwillens* ſeyn. Wenn alſo auch jene höhere Potenz ihrer *Natur* nach, weil ſie einmal keine andere Funktion hat, als die das außer ſich Geſetzte zurückzubringen, wenn die höhere Potenz auch ihrer Natur nach gleichſam gar nicht anders wollen kann, als jenes Unprincip zum Nichtſeyn zu bringen, ſo folgt daraus doch nicht, daß ihr in jenem Proceß dieß *verſtattet* ſey; denn es iſt der *Fluch* des Allerhöchſten, von dem das menſchliche Bewußtſeyn getroffen iſt. Das Unprincip iſt eben dieſes göttlichen Unwillens wegen nun (in dem vorhin erklärten Sinn) das ſeyn *Sollende*. Es iſt das Princip ſeines Zorns, das Gott handhaben *muß*. Da er kein Verhältniß des *Wollens* zu ihm haben kann, ſo muß er es als ſeinen Unwillen *behaupten*, denn ſonſt hätte er gar kein Verhältniß mehr zu ihm, es wäre *ganz* aus ſeiner Macht geſetzt, was doch undenkbar iſt[1]. Doch iſt dieſer Unwille Gottes ein ihm ſelbſt fremder, durch die That des Menſchen ihm zugezogener Wille. Aber gerade weil es ein ihm ſelbſt fremder, alſo eigentlich auch ein von ihm ſelbſt unabhängiger Wille des Unmuths iſt, der ihm zugezogen iſt, ſo kann er dieſen auch nicht von ſich ſelbſt aufheben. Von ihm ſelbſt aus muß alles ſo bleiben, wie es iſt; von ſich ſelbſt aus oder unmittelbar kann er dieſen Unwillen ſo wenig aufheben, als er ihn ſelbſt geſetzt hat. Hieraus erhellt denn, daß die ganze Philoſophie der Mythologie eine Frage unbeantwortet gelaſſen hat, nämlich die, wodurch jenes Unprincip des Bewußtſeyns der höheren Potenz dennoch überwindlich geworden (wenigſtens habe ich nur darauf hingedeutet[2]). Indeß nehmen wir nun dieſe Ueberwindung als Thatſache, wenn auch vorerſt als unerklärte an, wiederholen wir es: die Mythologie laſſe ſich einmal nicht anders als durch einen ſolchen, dem erſten (nämlich dem Schöpfungsproceß) analogen Proceß im Bewußtſeyn erklären, ſo hätten wir alſo nun jenes Unprincip überwunden im Bewußtſeyn — dieß wäre alſo nun gut, ja es iſt ſogar nothwendig, wenn nämlich das menſchliche Bewußtſeyn ſich nicht völlig verlieren ſoll. Aber doch iſt damit, was den wahren Frieden mit Gott betrifft, nichts gethan, das urſprüngliche Verhältniß des Bewußtſeyns zu Gott ſelbſt nicht hergeſtellt. Denn ſo wenig jenes Unprincip der wahre Herr iſt, ſo wenig iſt auch die außer der göttlichen Einheit geſetzte (zweite) Potenz der wahre Herr; auch dieſe, die nur Gott iſt, inwiefern ſie in Gott iſt, iſt als außergöttliche Potenz zwar ἐν μορφῇ θεοῦ, aber nicht Gott, und auch ſie, als ausgeſchloſſen von der Gottheit, iſt, wenn auch ohne ihre Schuld, doch ebenfalls von jenem göttlichen Unwillen betroffen, und ſo lange ſie ſelbſt (die höhere Potenz) Anſpruch macht als außergöttliche Potenz zu ſeyn, hat auch das Unprincip ein Recht, ſo, nämlich als beſonderes Princip und in ſeiner Eigenheit zu beſtehen — ja jenes hat — rebus sic stantibus — ein höheres Recht zu beſtehen; nun mag es wohl äußerlich ſich ſelbſt aufgeben, aber innerlich bleibt ihm ſein Recht.

---

[1] Vergl. S. 372 des vorhergehenden Bandes. D. H.

[2] Philoſophie der Mythologie S. 224. D. H.

Selbſt das höchſte religiöſe Bewußtſeyn, das auf dem Weg jenes bloß natürlichen Proceſſes entſteht, iſt ſeinem Inhalt nach eitel, weil es doch nur in der Trennung von Gott und vom wahrhaft göttlichen Leben entſteht. Dieſe ganze theogeniſche Bewegung (in der Mythologie) iſt ein bloß exoteriſcher Vorgang, eine bloß kosmiſche, natürliche, die eben darum auch eine natürliche Religion erzeugt in dem Sinn, den ich dieſem Worte ſchon gegeben habe. Das Bewußtſeyn iſt im Proceß im Verhältniß der bloßen Nothwendigkeit. Judenthum und Heidenthum ſo verſchieden ſie auch in anderer Hinſicht, ſind ſich darin gleich, daß beide unter dem Geſetz ſind — Gott, ſagt der Apoſtel[1], hat bis auf Chriſtum alles unter die Sünde und unter das Geſetz beſchloſſen —; die heidniſche Welt ſteht unter dem Geſetz eines nothwendigen Proceſſes; aber auch im Judenthum iſt das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches, mit Zwang verknüpftes, nicht ein innerliches, freies und kindliches Verhältniß; ſtets liegt der ſcheinbaren, äußeren Verſöhnung die innere Feindſchaft mit Gott zu Grunde. Die aber unter dem Geſetz ſind, ſind Knechte, nicht Kinder (Gal. 4.), denn ſie haben keinen Zugang im Geiſt — in freier Erkenntniß — zum Vater (Eph. 2, 18.); ihr Verhältniß zu Gott iſt ein blindes, eben darum kein Verhältniß zum geiſtigen Vater, der der Vater über alles iſt.

Wie iſt alſo nun im Gegenſatz mit dieſer bloß ſcheinbaren und äußeren die wahre, die innere Vermittlung und Verſöhnung, der eigentliche Friede mit Gott möglich?

Wir ſagten: die Wirkung der vermittelnden Perſönlichkeit ſey im Heidenthum eine bloß natürliche. Nämlich ſie überwindet das Contrarium, das gottwidrige Princip, weil und ſoweit es auch ihr entgegenſteht, ſoweit ſie von ihm negirt, in Spannung geſetzt iſt; das geſchieht alſo vermöge des bloß natürlichen Willens — jede Macht ſucht ſchon naturâ die ihr entgegengeſetzte zu überwinden — und dabei bleibt ſie ſelbſt in ihrer Außergöttlichkeit ſtehen. Aber nachdem ſie nun auf dieſe Weiſe jenes Unprincips Herr geworden, gegen dieſes ἐν μορφῇ θεοῦ iſt, jetzt, ſoll eine wahre Verſöhnung ſeyn, jetzt kommt es darauf an, daß ſie auch ſich ſelbſt aufhebe, denn ſie hat in ihrer Außergöttlichkeit ſo wenig ein Recht zu ſeyn, als das entgegenſtehende Princip hatte, und nur indem ſie ſich ſelbſt in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufgibt, kann ſie jenes Unprincip auch innerlich und in ſeinem Rechte aufheben, ſo daß nicht bloß ſeine Wirkung, ſondern auch ſeine Macht gebrochen wird, und nur ſo kann der göttliche Unwille ſelbſt verſöhnt, der Weg zu dem wahren Vater gefunden werden. Dieß iſt es denn auch, was die Ueberwindung des Unprincips im mythologiſchen Proceß erſt ihrem letzten Grunde nach erklärt.

---

[1] Gal. 3, 22. 23.

Schon die Mythologie, die wir aus einem natürlichen Verhältniß der vermittelnden Potenz zu dem Gott widerſtrebenden Seyn erklärt haben, iſt nur möglich vermöge eines über ſie hinausgehenden Willens oder Entſchluſſes, der freilich in ihr ſelbſt nicht offenbar wird. Die vermittelnde Potenz könnte ſelbſt die natürliche Wirkung, die ſie auf das gottwidrige Seyn ausübt, und die wir ihr in der Mythologie zugeſchrieben haben, ſelbſt dieſe Wirkung, die ſie als ſelbſt außergöttliche und bloß natürliche Potenz auf das Seyn ausübt, könnte ſie nicht ausüben ohne den Willen des Vaters, alſo ohne dieſen Willen zu verſöhnen, wiederzugewinnen. Das nun aber, wodurch ſie den göttlichen Willen gewinnt, kann nicht das Außergöttliche an ihr ſeyn, ſondern eben nur das Göttliche. Dieſes Göttliche in ihr kann aber nicht bloß der Wille ſeyn, jenes Seyn zu überwinden, ſondern nur ein dieſen — bloß natürlichen — Willen weit übertreffender, abſolut übernatürlicher, d. h. eben wahrhaft göttlicher Wille — nämlich der Wille, nicht bloß jenes Seyn in ſein Weſen zurückzubringen, ſondern auch ſich ſelbſt als Außergöttliches Gott zum Opfer zu bringen; nur dieſer Wille kann ſo viel über den göttlichen Willen vermögen, und iſt ſtark genug, um den Fluch aufzuheben, den Gott auf alles Seyn und auf das Menſchengeſchlecht ſelbſt gelegt hat.

Dieß konnte nun natürlich vorerſt nur in den allgemeinſten Ausdrücken geſagt werden, wie wir denn auch bisher nur den Grundgedanken der Offenbarung ausſprechen wollten. Fügen wir hinzu, daß, wie das Erſte, nämlich die äußere und natürliche Ueberwindung des conträren Princips der Vorgang und der Inhalt des Heidenthums iſt, ſo das andere (daß nämlich nun auch dieſe im Heidenthum *ſiegende* Potenz zuletzt *ſich* als außergöttliche opfert), daß dieß der Inhalt der Offenbarung und des Chriſtenthums iſt, ſo habe ich damit, wie viel noch immer übrig ſeyn mag das Beſondere zu erklären, wie viele Lücken im Speciellen noch ausgefüllt werden müſſen, dennoch im Allgemeinen den wahren Gedanken (nun ſchon beſtimmter als früher) ausgeſprochen.

Damit iſt erſt jene höhere Linie erreicht, auf der wir gleich anfangs das Chriſtenthum gefunden haben, indem wir zeigten, daß dieſes nicht mehr aus einem nothwendigen Proceß, daß es *nur* aus einem freien Wollen, einer freien That zu erklären ſey. Dieſe freie That fällt in die vermittelnde Potenz. Jene Selbſtaufopferung iſt es, in welcher die vermittelnde Potenz nicht mehr bloße Potenz ſeyn kann (wie im mythologiſchen Proceß), in der ſie ſich von der bloßen Potenz zur freien Perſönlichkeit erhebt. Dieſe That iſt der wahre und faktiſche Uebergang vom Seyn des Vermittelnden als Potenz zum Seyn als freie Perſönlichkeit. Die That kann nur eine freigewollte ſeyn. *Dieſen* Willen muß ſie frei faſſen. Sie *kann* dieſen Willen faſſen; weil ſie durch den Umſturz ſelbſtändig, frei geworden, aber durch die Spannung nicht in *ſich*, nicht innerlich verändert, alterirt worden iſt. Sie iſt nicht durch eigne Bewegung, ſie iſt bloß leidender Weiſe, *ohne*, ja *gegen* ihren Willen, alſo ohne ihre Schuld, aus der göttlichen Einheit und in die neue Spannung geſetzt worden, durch welche die Einheit Gottes äußerlich aufgehoben, und dem Polytheismus die Thür eröffnet war. Weil ſie daher in dieſem Zuſtand bloß leidend ſich verhält, bleibt ihr eigner Wille unberührt von jener Kataſtrophe, dieſe *gibt* ihr vielmehr erſt einen *eignen* Willen, den ſie in der Schöpfung nicht hatte, wo ihr Wille nur der Wille des Vaters war. Sie iſt durch jene Kataſtrophe, ohne daß ſie es wollte, erſt zur ſelbſtändigen, unabhängig von dem Vater wollen und handeln könnenden Perſönlichkeit geworden —, und weil ſie dieß *ohne* ihren Willen geworden, ſo iſt ſie *ſelbſt* unbefleckt davon und innerlich geblieben, was ſie war. Aber eben darum behält ſie das Bewußtſeyn ihres urſprünglichen Verhältniſſes, und kann keinen andern Willen haben, als dieſes wieder herzuſtellen. So iſt ſie alſo innerlich ſelbſt göttlicher Geſinnung, eins mit dem Vater dem Willen nach, und wir finden daher in ihr Eine Seite, womit ſie gegen das Seyn, das gottentfremdete gekehrt, in Spannung mit dieſem, ſoweit ſelbſt außer Gott und Gott entfremdet iſt, aber innerlich bewahrt ſie ihr Verhältniß zu dem unſichtbaren Vater, und ihre andere Seite iſt, womit ſie gegen dieſen gewendet und in ihrem ganzen Wollen und Trachten gerichtet. Eine ſolche außergöttliche, innerlich göttliche, d. h. mit dem Vater innige Perſönlichkeit aber muß ſie ſeyn, um der wahre Vermittler ſeyn zu können. Jener Wille, nicht bloß das ihm entgegenſtehende Seyn, ſondern ſich ſelbſt als außergöttliche aufzuheben — wie ſie dieß thut, iſt hier noch nicht der Ort zu erklären —, aber jener Wille, auch ſich ſelbſt in ihrer Außergöttlichkeit aufzuheben, iſt nicht der bloß natürliche (vermittelſt deſſen hebt ſie vielmehr bloß das ihr entgegenſtehende Seyn auf). Jener Wille kann nur von ihrer urſprünglichen göttlichen Natur herkommen, es iſt der Wille des wahren Sohns, des Sohns, der mit dem Vater eins und in dem Schoß des Vaters, d. h. in dem innigſten Einverſtändniß mit dem Vater iſt, weßhalb von ihm auch geſagt wird, daß er vom Himmel gekommen ſey. Dieſer vom Himmel gekommene und der außergöttlich geſetzte ſind aber nicht zwei verſchiedene, ſondern nur Ein Chriſtus; der himmliſche iſt in dem außergöttlichen oder natürlichen, welcher bloße Form, Geſtalt von ihm iſt, Form, die nur da iſt, um von dem göttlichen durchbrochen zu werden. Innerlich iſt nicht Er ſelbſt, ſondern der Vater in ihm, wie Chriſtus ſagt (Joh. 6, 57): ζῶ διὰ τὸν πατέρα, ich lebe durch den Vater, wo das mit Accuſativ verbundene διά zeigt, daß es nicht inſtrumentale, ſondern cauſale Bedeutung hat; es heißt: ich lebe nur von dem Vater, er iſt die Subſtanz meines Seyns, indeß mein eignes außergöttliches Seyn bloße Form iſt. Das διά zeigt Immanenz an, wie Chriſtus ausdrücklich ſagt: der Vater, der in mir bleibt (ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) — der fortwährend in mir meine wahre Subſtanz iſt — dieſer thut die Werke (Joh. 14, 10).

Dieſer Wille alſo, vermöge deſſen der Sohn zwar dem von Gott abgewendeten Seyn folgt, aber nur um es wiederzubringen und das wiedergebrachte zugleich mit ſich Gott zurückzugeben — dieſer Wille, vermöge deſſen der Sohn auch in ſeiner Trennung von dem Vater dennoch eins mit dem Vater iſt, der Wille, nicht bloß das entgegenſtehende Seyn, ſondern mit ihm auch ſich ſelbſt als außergöttliches Seyn aufzuheben, dieſer Wille iſt die Urſache, daß von der Zeit des Falles, d. h. von der Zeit an, daß die Welt eine außergöttliche (im Sinne von extra) geworden, der Vater ſich bewogen findet, dem Sohn dieſes Seyn ganz zu überlaſſen. Damit iſt nämlich nicht bloß gemeint, daß der Sohn die Herrſchaft mit dem Vater theile (in der Schöpfung wurde das Seyn, das zuvor nur bei dem Vater war, dem Sohne mit ihm gemein), hier iſt aber nicht mehr von einer Gemeinſchaft, ſondern von einem völligen Ueberlaſſen der Herrſchaft an den Sohn (was ohne eine Selbſtändigkeit, ohne ein außer Gott Seyn des Sohns gar nicht denkbar wäre) die Rede, wie daraus erhellt, daß geſagt wird, Gott habe ihn zum Erben gemacht alles Seyns. Denn der Erbe tritt in das freie Eigenthum alles deſſen ein, was der Erblaſſer beſeſſen. Dieſes allein iſt ſchon deutlich genug, allein es iſt noch eine andere höchſt merkwürdige Aeußerung des Apoſtels Paulus, wodurch dieſes Verhältniß unwiderſprechlich wird. Ich meine die Stelle im fünfzehnten Kapitel des erſten Briefs an die Korinther, wo der Apoſtel gleichſam in die fernſte Zukunft der Zeiten ſchauend ſagt: Hernach (nämlich kommt) das Ende, wenn Er (der Sohn) das Reich Gott und dem Vater übergeben wird (ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί). Uebergeben aber kann man nur, was man allein hatte, und nur dem, der es nicht hatte; alſo war bis zum Ende der Weltzeit das Reich, d. h. die Herrſchaft über alles Seyn, allein des Sohns. Dabei iſt nur aber zugleich das Bedenkliche, daß es dieſen Worten nach den Anſchein hat, als werde der Sohn das Reich ſelber nicht behalten, wie dieß im Folgenden noch deutlicher ausgedrückt ſcheint: „Denn Er (der Sohn) muß herrſchen, bis er alle Feinde unter ſeine Füße gelegt hat“. Hier ſcheint alſo ein terminus ultimus ſeiner Herrſchaft angezeigt, nach welcher ſie aufhört. Ferner heißt es dann zu weiterer Erklärung: „Denn alles hat Er (der Vater) unter ſeine Füße (die des Sohns) gethan“. Wenn er aber ſagt, daß alles ihm unterthan ſey, ſo iſt offenbar, daß ausgenommen iſt der, der ihm alles unterthan hat. Wenn aber ihm (dem Sohn) alles unterthan ſeyn wird: alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott ſey alles in allem. Hier ſcheint alſo als letztes Ziel vielmehr eine reine Unterwerfung des Sohns unter den Vater (ſtatt gleicher Gottheit und Herrlichkeit) gelehrt zu ſeyn. Inſofern hat dieſe Stelle die beſondere Aufmerkſamkeit ſowohl der Anhänger als der Gegner der Lehre von der Gottheit Chriſti auf ſich gezogen, und es haben die Aufrichtigſten unter den erſten geſtanden, entweder daß ſie dieſe Stelle nicht zu erklären wiſſen, oder daß dieſelbe wenigſtens die angenommene Meinung über das Verhältniß des Sohns zu dem Vater bedeutend modificiren müßte. Wir nun zwar haben dieſe Stelle hier bloß zum Beweis citirt, daß während der Weltzeit dem Sohn die Herrſchaft ausſchließlich übergeben iſt (denn ſonſt brauchte er ſie am Ende dieſer Zeit nicht dem Vater zurückzugeben; ſchon gleich im Anfang iſt gezeigt worden, daß die Wirkung des Vaters für ſich nur bis zum Hervorbringen einer dem Umſturz ausgeſetzten Welt gehen konnte, daß er ſie alſo gar nicht hätte hervorbringen können, ohne ſchon auf den Sohn hinauszuſehen, dem er die ihm durch menſchliche Freiheit entfremdete Welt übergeben konnte). Für unſere Behauptung alſo einer ſolchen Uebertragung der Herrſchaft an den Sohn iſt die Stelle ganz entſcheidend; da wir ſie aber einmal erwähnt, ſo wollen wir auch in jener Beziehung, daß nach den Worten des Apoſtels die Herrſchaft des Sohns eine endliche, auf die Weltdauer beſchränkte, alſo nach der Weltzeit aufhörende zu ſeyn ſcheint, uns mit einigen Worten äußern.

Dem Sohn iſt alſo das außergöttliche, Gott und dem Vater entfremdete Seyn übergeben, um es dem Vater wieder zu verſöhnen, alſo das Seyn, das er als ein außergöttliches, dem Vater unannehmliches empfangen hatte, dieſem als ein göttliches, ihm wieder annehmliches und verſöhntes zurückzugeben. Dieß nun wird erſt am Ende der Weltzeit ganz geſchehen, und es wird alſo das Seyn, das außer dem Vater, ihm ganz entfremdet war, wieder in dem Vater ſeyn, aber doch wird es nur in dem Vater ſeyn als ein durch den Sohn ihm wieder verſöhntes, zurückgebrachtes; da es alſo der Vater nur durch die Wirkung des Sohns wieder in ſich hat, und da dieſe Wirkung nicht eine vorübergehende, ſondern eine immerwährende und in dieſem Sinn ewige iſt, da dieſes Seyn nie anders als durch die Wirkung des Sohns in Gott ſeyn kann und beſtehen wird, ſo iſt jenes Zurückgeben des durch ihn verwandelten und wiedergebrachten Seyns an den Vater von Seiten des Sohns nicht etwa ein Aufgeben ſeiner Wirkung oder Herrſchaft über daſſelbe, er übergibt es dem Vater nicht als ein ſolches, über das Er (der Sohn) keine Gewalt mehr hätte, ſondern er übergibt es ihm als ein ihm (dem Sohn) fortwährend unterworfenes — denn nur als ein durch ihn (den Sohn) fortwährend in ſeiner Ungöttlichkeit überwundenes kann es der Vater beſitzen. Indem es der Vater als ein ſolches durch den Sohn beherrſchtes annimmt, ſo übernimmt er es gerade als ein nur gemeinſchaftlich mit dem Sohn zu beſitzendes; es folgt alſo aus der Stelle nichts gegen die gemeinſchaftliche Herrlichkeit des Vaters und des Sohns, ſondern ſie lehrt gerade dieſe Gemeinſchaft der Herrlichkeit als das nothwendige Ende; ſie lehrt nicht das Ende der Herrſchaft des Sohnes überhaupt, ſondern nur das Ende der ausſchließlichen, die ihm während der Weltzeit von dem Vater übertragen war; ſie ſpricht alſo zugleich für dieſe ausſchließliche Herrſchaft des Sohns während der Weltzeit, welche wir behauptet haben.

Wenn es in jener Stelle (V. 25.) heißt: der Sohn muß herrſchen, bis er alle ſeine Feinde unter ſich (unter ſeine Füße) gebracht hat, ſo iſt hier alſo freilich ein terminus ultimus beſtimmt, nach welchem die Herrſchaft des Sohns, aber nur die ausſchließliche aufhört. Das widergöttliche Seyn iſt als ſolches allerdings nicht mehr in der Hand des Vaters. Denn der Vater iſt der urſprünglich das Seyn ſetzende. Nun kann er aber das ungöttliche als ſolches nicht ſetzen, inſoweit iſt es dem Vater fremd und eines, von dem Er nichts wiſſen will; es iſt nur in der Hand des Sohns. Dieſe Herrſchaft kann aber als eine ausſchließliche nur dauern, bis er alles Widergöttliche dieſes Seyns überwunden hat; denn iſt dieſes überwunden, ſo wird es von dem Vater wieder angenommen, alſo iſt es jetzt ebenſowohl des Vaters als des Sohns. Nun folgen die ſchon bekannten Worte: Wenn aber ihm, dem Sohn, alles unterthan ſeyn wird (*ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τά πάντα*), alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles unterthan hat (*τότε καὶ αὐτός ὁ υἱός ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῳ τὰ πάντα*). Hier wird alſo von der Unterwerfung des Sohnes daſſelbe Wort gebraucht, das von der Unterwerfung des Seyns gebraucht worden. Welchen Sinn nun aber dieſe Unterordnung habe, ſo iſt die vorausgehende Bedingung, die Vorausſetzung derſelben, daß ihm — dem Sohn — alles unterworfen, d. h. daß er zur vollkommenen Herrlichkeit gelangt ſey. Alſo wird er dem Vater nur eben dadurch und inſofern untergeordnet, inwiefern er ſelbſt Gott, d. h. Herr über alles iſt. Wenn das außergöttliche Seyn als ſolches aufgehoben iſt, hat auch der Sohn keine Herrſchaft mehr außer Gott, auch Er tritt in die Gottheit zurück; denn ſein eignes außer-Gott-Seyn war bedingt und verurſacht durch jenes außergöttliche Seyn; cessante causa cessat effectus; der Sohn kann gar nicht mehr außer dem Vater ſeyn, nachdem das Seyn, in Bezug auf welches allein er außer dem Vater iſt, durch ihn ſelbſt aufgehört hat ein außergöttliches zu ſeyn. Mit dem Seyn muß wohl auch er ſelbſt in den Vater zurücktreten; die ihm eigne Herrſchaft, die er bis jetzt außer Gott hatte, kann er nicht mehr als eine eigne beſitzen. Dieß konnte er nur, ſolang das Seyn ſelbſt außer dem Vater war. Der Moment, in welchem der Sohn alles Seyn ſich unterworfen hat, iſt eben der Moment, in welchem alles Seyn in den Vater zurücktritt: mit dieſem Seyn muß aber auch er ſelbſt, d. h. er muß in jenem Moment auch ſelbſt in den Vater zurücktreten. — Damit indeß über dieſen Sinn kein Zweifel zurückbleibe, damit man ihn nicht etwa ſo verſtehe, als ſey jene Unterordnung ein völliger Uebergang in den Vater, gleichſam ein Erlöſchen, ein Untergehen des Sohns in dem Vater, ſetzt der ſcharfſinnige Apoſtel hinzu, jene Unterordnung geſchehe, auf daß oder damit Gott ſey alles in allem. Dieß letzte Wort gehört zu den tiefſten des N. T. Denn es wirft das hellſte Licht zurück auf den ganzen Verlauf vom Anfang bis zum Ende. Früher[1] ſagte ich: am Ende der Schöpfung ſey der Sohn, was der

---

[1] Oben S. 37. D. H.

Vater, nämlich auch göttliche Perſönlichkeit, aber nicht *außer* dem Vater, nämlich es iſt nicht eine Gottheit, die er *für ſich* beſitzt, die er nur in der Einheit mit dem Vater beſitzen kann, alſo er iſt nur *in* dem Vater Gott, keines eignen Willens, keiner von dem Vater unabhängigen Bewegung fähig. Hier, als *nur* in dem Vater ſeyend, iſt er allerdings ihm *untergeordnet*. Erſt das Seyn, das *während* der Schöpfung ſo wenig aus dem Vater heraustrat als die es überwindende Potenz (nur im Verhältniß gegen jenen actus purissimus des göttlichen Urſeyns war ſie außergöttlich), erſt dieſes Seyn, indem es *aus* Gott hinaustritt, macht es auch den Sohn von dem Vater frei und unabhängig, daß er ein von dem Seyn des Vaters (ſubſtantiell) unterſchiedenes und eignes Seyn hat (zuvor war das Seyn des Vaters und des Sohnes nur Ein Seyn); erſt das außergöttliche Seyn macht, daß der Sohn einen *eignen* Willen hat; jetzt erſt iſt er von dem Vater — nicht unabhängiger Gott, aber *unabhängige* Perſönlichkeit. Indem er nach *Ueberwindung* des gottwidrigen Seyns dieſe unabhängige Perſönlichkeit wieder aufgibt, kehrt er wieder in die Unterordnung unter den Vater zurück, wird aber eben damit wieder, was der Vater iſt, d. h. Gott; er kehrt alſo nur in *die* Unterordnung zurück, in welcher er vor dem Umſturz war (daß der Apoſtel dieſes Wort vom *Ende* braucht, berechtigt uns, es vom *Anfang* zu brauchen — zu ſagen, daß der Sohn vor dem Fall zwar auch Gott, aber in der Unterordnung unter dem Vater, nämlich *ohne Freiheit gegen dieſen* war, denn dieß heißt Unterordnung), aber dieſe Unterordnung im Ende iſt darum *doch* eine andere als die im Anfang; hier nämlich kehrt der Sohn als *ſelbſtändige* Perſönlichkeit in den Vater zurück, was er im Anfang nicht ſeyn konnte; und da daſſelbe, was von dem Sohn gilt, auch von der dritten Potenz, dem Geiſt, zu ſagen iſt, ſo entſteht uns hier nun jene geſteigerte Dreieinheit, welche eigentlich erſt die chriſtliche Dreieinigkeits-Idee iſt[1]. Nämlich nun ſind es nicht bloß drei Perſonen überhaupt, Gott iſt nicht bloß *in* drei Perſönlichkeiten, ſondern es ſind drei Perſonen, deren *jede* Gott iſt. Solang' alles in dem *Vater* beſchloſſen iſt, wie in der Schöpfung und vor der Entſtehung des außergöttlichen (außer Gott geſetzten) Seyns, ſo lange iſt Ἓν τὸ πᾶν, Eines, nämlich der Vater, iſt alles; hier am Ende aber iſt umgekehrt πᾶν τὸ Ἕν, alles, d. h. jedes, iſt Eines, jedes nämlich Gott. Wenn daher der Apoſtel ſagt: der Sohn ordne ſich dem Vater unter, damit Gott alles in allem ſey, ſo ſagt er eben damit, daß der Sohn in dieſer Unterordnung ſeiner Eigenheit nach nicht aufhöre oder erlöſche, denn ſonſt wäre wieder nur alles in Einem, nicht alles in allem, d. h. in jedem. Hier, wo der Apoſtel ſagt, daß Gott am Ende πάντα ἐν πᾶσι ſey, hätten alſo diejenigen Theologen, die ein Verdienſt darein ſetzen, nur immer von und gegen Pantheismus zu reden, die beſte Gelegenheit, von einem chriſtlichen oder wenigſtens pauliniſchen Pantheismus zu reden. Eigentlich aber iſt dieſe letzte Einheit nur der geſteigertſte, ſublimſte Monotheismus, den wir als das Reſultat unſerer ganzen bisherigen Entwicklung anſehen dürfen. Nicht weniger klar iſt aus dieſer Entwicklung, daß jene höchſte Dreieinigkeits-Idee, welche erſt die chriſtliche iſt, ſich nicht ſo ungeſchichtlich, ohne alle Vermittlung, weder aus reiner Logik entwickeln, noch auch ſo ſtarr dogmatiſch aufſtellen läßt, wie es von einer bloß formellen Orthodoxie geſchieht. Die Dreieinigkeits-Idee geht ſelbſt durch drei Momente hindurch; ſie muß von der Tautouſie, wo eigentlich nur der Vater die dominirende Uſia — wo alles in dem Vater beſchloſſen iſt —, ſie muß von der Tautouſie durch die Heterouſie, welche während der Spannung bis zur endlichen Verſöhnung dauert, zur Homouſie hindurchgehen, welche alſo erſt das letzte Moment iſt, das ohne die beiden vorausgegangenen gar nicht verſtändlich iſt, das Athanaſius nur gleichſam als Kanon aufſtellen konnte, ohne daß ſich der Gedanke wirklich hätte vollziehen laſſen, da es an der hier gezeigten Entwicklung fehlte. Hat doch ſchon im Anfang des vorigen Jahrhunderts einer der berühmteſten Theologen, Chriſtoph Matthäus Pfaff, dem es weder an Gelehrſamkeit fehlte noch am Beſtreben orthodox zu ſeyn, das freimüthige Geſtändniß abgelegt, daß er in der Trinitätslehre zwar jedes Moment einzeln genommen wohl verſtehen könne, aber das Ganze mit allen Momenten und Beſtimmungen in ſeinem Kopfe zuſammenzubringen ſey ihm unmöglich. Mit jenen drei Momenten ſind zugleich die ſogenannten Häreſen als nothwendige Momente der wahren Idee ſelbſt dargethan. Die Tautouſie (wo der Vater alles, und alles im Vater) entſpricht dem Sabellianismus, die Heterouſie zum Theil dem Arianismus, der nur auf jenen Stellen des N. T. beruht, wo unwiderſprechlich der Sohn außer dem Vater, als außergöttliche Perſönlichkeit erkannt iſt. Der Arianismus ging nur darin zu weit, daß er den Sohn zum Geſchöpf machte. Dieß Letzte hinweggenommen, kann man ſagen, iſt der Arianismus ein nothwendiges Moment der richtigen Vorſtellung. Wie hätte er ſonſt auch ſo viele bedeutende Anhänger bis in die letzte Zeit finden können, namentlich in England, wo (mit welchem Grund weiß ich nicht) Sir Iſac Newton unter die Arianer gerechnet wurde. Der Arianismus gibt das außer-Gott-Seyn des Sohns, welches nur für einen beſtimmten Moment gilt, für die abſolute, die allgemeine Lehre. Dadurch wird er zur Häreſis. Denn Häreſis bedeutet eine particuläre Meinung, die ſich als allgemein will geltend machen, d. h. eine Meinung, die nur einen beſtimmten, einen particulären Moment repräſentirt, die aber ſich für das Ganze geben will.

---

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 338. 339. D. H.

Das Moment der Heterouſie iſt ſchlechterdings nothwendig, wenn die Dreiheit nicht im letzten Moment zur bloß nominalen werden ſoll; ſie iſt von dieſem Uebergang in eine bloß nominale nicht abzuhalten, wenn die Drei nicht einmal wirklich außereinander, gegeneinander ſelbſtändige geweſen ſind. Nichts hat in der kirchlichen Lehre größere Schwierigkeit gemacht, als für den reellen Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn einen Ausdruck zu finden, der den Uebergang in eine bloß nominale Einheit verhinderte, ohne von der anderen Seite die Anſicht dem Polytheismus zu nähern. Der Grund dieſer Schwierigkeit liegt darin, daß die herkömmliche Entwicklung nichts weiß von einem außergöttlichen Seyn des Sohns (und des Geiſtes). Eben dieſe ſubſtantielle Differenz vermittelt, daß auch nachher in der Einheit (die nun auch nicht mehr bloß die wiederhergeſtellte erſte Einheit iſt) die Drei nicht nur von einander unterſchieden, ſondern als wirklich ſelbſtändige Perſönlichkeiten gedacht werden können.

Am Ende des eilften Jahrhunderts, als Roscelin die drei Perſonen tres res sive realitates nannte, widerſetzte ſich Anſelmus, aber indem er ſtatt deſſen die drei Perſönlichkeiten tres relationes in una substantia nannte, wurde er ſelbſt wieder verdächtiget. So ſchwer wurde es, zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig, wie Athanaſius ſchon die beiden Klippen bezeichnet hatte, die Mitte zu halten. Im Grund und die Wahrheit zu ſagen, gibt es bis jetzt keinen wiſſenſchaftlichen Ausdruck dieſes Verhältniſſes, über den man übereingekommen wäre. Wenn in den ſpäteren Jahrhunderten wenigere an dieſen Klippen Schiffbruch gelitten, ſo kommt dieß nur daher, daß man — ſtillſchweigend gleichſam — übereingekommen war, die Sache nicht weiter erklären, nicht genauer beſtimmen zu wollen. Ich muß indeß aufrichtig geſtehen, daß, wenn man nur die Wahl hätte zwiſchen dem Zuviel und dem Zuwenig des Unterſchiedes, ich im Intereſſe der Wiſſenſchaft noch immer das Erſte vorziehen würde, da die bloß nominale Dreiheit ohne alle wirkliche Mehrheit nichts erklärt, dagegen ſogar der — übrigens gewiß mit Unrecht ſo genannte Tritheismus noch immer eher im Stande wäre vieles begreiflich zu machen. Das Moment der Heterouſie nämlich, wie wir es nennen, iſt für ſich hervorgetreten, in der beſonderen Vorſtellung, die man mit dieſem Namen (Tritheismus) belegt hat. Denn weil die Anhänger dieſer Vorſtellung die ſubſtantielle Einheit der Perſonen leugneten, indem ſie lehrten, die drei Perſonen ſeyen nicht der Subſtanz, ſondern nur der Gottheit nach eins, ſo wurde ihnen dieß ſo ausgelegt, als verſtehen ſie das Wort Gottheit als einen Gattungsbegriff, unter dem die drei Perſonen als ebenſo viele verſchiedene Individuen ſtehen. Wenn ſie ausſprachen: die drei Perſonen ſind weſentlich drei und nur der Gottheit nach eins, ſo verſtand man dieß ſo, wie man dieß verſtehen würde, wenn von verſchiedenen Menſchen, z. B. Jakobus, Petrus und Johannes, geſagt würde, ſie ſeyen weſentlich drei und nur der Menſchheit nach eins. Wie dieſer Ausdruck mit ſich bringt, daß Jakobus, Petrus und Johannes drei Menſchen ſind, ſo folgerte man aus jenem Ausdruck, daß Vater, Sohn und Geiſt drei Götter ſeyen; deßhalb nannte man die Vertheidiger dieſer Vorſtellung Tritheiten. Allein wie kann man ſich vorſtellen, daß z. B. der ſcharfſinnige Ariſtoteliker Johannes Philoponos (am Ende des ſechsten Jahrhunderts), den man zuerſt des Tritheismus beſchuldigte, oder auch nur der bekannte Abt Joachim von Floris (deſſen ich ſpäter noch einmal erwähnen werde) ſo gar blödſinnig geweſen? Ebenſowenig läßt ſich annehmen, daß der berühmte Gilbert von Poitiers, der dritte, den man dieſer Ketzerei beſchuldigte, derſelben fähig geweſen. Und am allerwenigſten wäre begreiflich, wie ſowohl der ſchon erwähnte Abt als der eben genannte Biſchof Gilbert mit einer ſolchen Meinung der feierlichen Verdammung hätte entgehen können, da beide übrigens wegen ihrer Lehrart vor eine Kirchenverſammlung gezogen wurden. Wenn man den dem angeblichen Tritheismus entgegengeſtellten Satz des vierten Lateranenſiſchen Concils und die eignen Worte des Gilbert von Poitiers zu Grunde legt, ſo kann man ſich von der Denkweiſe der ſogenannten Tritheiten nur folgende Vorſtellung machen. Sie legen das Hauptgewicht auf die Mehrheit, und ich habe ſchon bemerkt, daß wenn man nach einer von beiden Seiten fehlen ſollte, derjenige noch immer dem Sinn und der ganzen Anſtalt des Chriſtenthums weit näher bleiben würde, der nach dieſer als der nach der entgegengeſetzten Seite zu weit ginge. Eigentlich ſetzen ſie vor allem, d. h. ohne vorausgehende Einheit, alſo mit Ausſchließung unſeres erſten Moments (der Tautouſie), gleich die Mehrheit, Vater, Sohn und Geiſt, und zwar jeden von dieſen als ein für ſich beſtehendes und gegen die andern ſelbſtändiges Weſen, nicht aber als einen für ſich beſtehenden und gegen die andern ſelbſtändigen Gott. Nur das Erſte haben ſie wirklich geſagt, das Zweite ſchreibt ihnen nicht einmal einer ihrer Gegner zu; wir müſſen alſo denken, daß ſie eben dieſes auch leugneten, und vielmehr ſo argumentirten: Weder iſt der Vater für ſich Gott ohne den Sohn und den Geiſt, noch der Sohn für ſich Gott ohne den Vater und den Geiſt, alſo, da jeder nur in der Gemeinſchaft mit den andern Gott iſt, ſind ſie, obwohl mehrere Weſen, dennoch nur Ein Gott. Dieß drückten ſie dann kürzer ſo aus: ſie ſeyen nicht der Subſtanz, ſondern nur der Gottheit nach eins. Nun iſt dieß aber ein an ſich untadelhafter Ausdruck, oder wenigſtens, wenn man einen Fehler darin finden will, ſo beſteht dieſer nur in einem Mangel der nöthigen Schärfe des Ausdrucks, die von ihnen nicht zu erwarten war. Der Hauptfehler der Tritheiten lag nicht in dem, was ſie behaupteten, ſondern in dem, was ſie *ausſchloſſen*, nämlich jene vorausgehende Einheit, die man als *ſolche* (als vorausgehende) nur eine ſubſtantielle nennen kann, obwohl ſie in der Folge, nachdem die ſubſtantielle Differenz hervorgetreten iſt, eben dadurch und im Verhältniß zu dieſer — zu der *ſubſtantiellen* Differenz — ſich zur *über*ſubſtantiellen erhebt, wie denn auch manche ſchon unter den älteſten ſowie unter den ſpäteren Dogmatikern, wahrſcheinlich weil ſie doch nicht recht wagten eine ſubſtantielle Differenz abſolut zu leugnen, und um ſich dieſe für gewiſſe Fälle vorzubehalten, für nöthig fanden zu erklären, die *Einheit* ſey nicht eine ſubſtantielle, ſondern eine überſubſtantielle (ὑπερούσιος), und das, was ſie das Weſen in Gott nennen, ſey nicht eigentlich Weſen im Sinn von Subſtanz, ſondern οὐσία ὑπερούσιος. Allein auch dieß wieder kann nur für einen beſtimmten Moment geſagt werden, nämlich nur da, wo die Perſönlichkeiten in eigentliche *ſubſtantielle* Differenz geſetzt ſind.

Alle Ausdrücke der bisherigen Dreieinigkeitslehre erhalten wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit und Bedeutung erſt mit dem Auseinanderſeyn der Momente, wie denn auch der geiſtreichſte unter den neueren philoſophiſchen Dogmatikern mit löblichem Freimuth die Nothwendigkeit einer gänzlichen wiſſenſchaftlichen Umſchaffung dieſes Dogmas mit ſiegreicher Dialektik dargethan hat. Es gibt in der That nichts Troſtloſeres als die wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzuſtoßen.

In der Homouſie (dem dritten Moment) iſt die Heterouſie nothwendig begriffen, ohne dieſe würde ſie zur bloßen Tautouſie. Dieß geſtehen die ſtrengſten Anhänger des Athanaſius ein, ja dieſer ſelbſt — in dem ich nicht den wiſſenſchaftlich beſchränkten Kopf habe finden können, als welchen ihn die unwiſſenſchaftliche Seichtigkeit einer gewiſſen Zeit gern vorſtellen wollte, und den namentlich auch Leſſing hoch geachtet hat — er ſelbſt macht die Bemerkung: *οὐκ αὐτό τέ ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον*, daſſelbe könne nicht demſelben, ſondern nur einem andern homouſiſch ſeyn, daſſelbe ſey demſelben nicht homo-, ſondern tautouſiſch. Dieß iſt durch unſere Entwicklung erreicht. Nach völlig aufgehobener Spannung, wo nun der Sohn in den Vater oder unter den Vater zurückkommt, eben damit wird, was der Vater iſt (und ebenſo der Geiſt), hier iſt jede der drei Perſonen den andern homouſiſch (weil das Subſtantielle in jeder daſſelbe und nur gleichſam der Exponent dieſes Subſtantiellen in jeder ein anderer), aber nicht tautouſiſch.

Stellen wir uns auf die Höhe des hier erreichten Standpunktes, ſo können die drei Perſonen nun auch als ſucceſſive Herrſcher, als die drei Herrſcher aufeinanderfolgender Zeiten gedacht werden. Es iſt erlaubt zu ſagen: Die Zeit vor der Schöpfung ſey in beſonderem Sinn die Zeit des Vaters, da das Seyn noch ausſchließlich in ſeiner Hand iſt, die gegenwärtige Zeit ſey in vorzüglichem Sinn die Zeit des Sohns, von dem eben darum in der zuletzt behandelten Stelle mit deutlicher Anzeige einer Zeit geſagt iſt: er muß herrſchen, bis er alles ihm Widerſtrebende zum Schemel ſeiner Füße, d. h. zu ſeinem Grund, ſeiner Baſis, ſeinem Hypokeimenon, gemacht hat. Die dritte Zeit, die während der ganzen Schöpfung die zukünftige iſt, in die alles gelangen ſoll, ſey die Zeit des Geiſtes. Es iſt alſo auch erlaubt, die drei Perſonen als die ſucceſſiven Herrſcher dreier verſchiedener Zeiten zu denken, nämlich der großen oder Weltzeiten — der *χρόνων αἰωνίων* — 1) der Zeit der ausſchließlichen Macht des Vaters, 2) der Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Seyn dem Sohn übergeben, alſo die Macht des Sohns über das Seyn auch eine ausſchließliche iſt, 3) der Zeit, in der keine Zeit mehr ſeyn wird, die alſo ſelbſt Ewigkeit. Man kann dieſe drei Zeiten im Gegenſatz mit dem, was insgemein die Zeit genannt wird, die aber ſelbſt nur ein Glied iſt in dieſer großen Folge von Zeiten, d. h. ein Glied der wahren, der abſoluten Zeit — im Gegenſatz alſo mit jener bloß zeitlichen Zeit, die nämlich durch die bloße beſtändige Wiederholung der Einen Weltzeit = A entſteht, können ſie ewige genannt werden. Denn mit dem, was man gewöhnlich ſagt, die Zeit gehe nicht über die Welt hinaus, oder ſie ſey eine bloße Form unſerer Sinnlichkeit, und Aehnlichem, kann man von der göttlichen Oekonomie, wie ſie in der Offenbarung dargeſtellt iſt, und alſo von der Offenbarung ſelbſt, nichts begreifen. Dieſe und ähnliche ſchwächliche Begriffe muß man ablegen, um in das große Geheimniß, das durch das Chriſtenthum aufgeſchloſſen iſt, einzudringen.

Ein Autor des ſiebzehnten Jahrhunderts, der bekannte Angelus, genannt Sileſius, hat unter ſeinen geiſtlichen Sinngedichten auch dieſes:

Der Vater war zuvor, der Sohn iſt noch zur Zeit,
Der Geiſt wird endlich ſeyn am Tag der Herrlichkeit.

Schwerlich zwar wurde dieſes Sinngedicht in jenem höchſten Sinn gemeint, obgleich die Ausſprüche des N. T.: Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, der Erſte und der Letzte, ſchon wenigſtens dahin deuten, daß Gott, der im Anfang abſolute Zukunft iſt — der ſeyn wird — dieß ſein abſoluter Name —, um ſich zu offenbaren, ſchlechterdings etwas in ſich auseinanderhalten, ſich als Anfang und als Ende ſetzen mußte, und noch beſtimmter, wie es die Apokalypſe[1] ebenfalls ausdrückt: Ich bin der Iſt, der war und der da kommt, drei Zeiten unterſcheidet. In jenem Epigramm iſt unter der Zeit, wo der Vater war, unſtreitig nur die Zeit des A. T. verſtanden, unter der Zeit, wo der Sohn iſt, die Zeit des Neuen. Aber ſelbſt dieſe beſonderen Zeiten wiederholen ja, nur im engern Kreiſe, die höheren und allgemeineren. Jenes Epigramm iſt alſo wohl mehr im Sinne einer Secte, oder vielmehr einer Anzahl tiefer denkender Menſchen im Mittelalter zu verſtehen, die eben daraus, daß das A. T. die Zeit des Vaters geweſen, die Zeit des N. T. die Zeit des Sohns ſey, ſchloßen, daß eine dritte Oekonomie, eine dritte Zeit bevorſtehe, die Zeit des Geiſtes, welche das ewige Evangelium bringen ſolle. Als Anhänger dieſer Lehre von einem bevorſtehenden ewigen Evangelium wurde insbeſondere der obenerwähnte Abt Joachim gerechnet, und vielleicht hat dieſe Anwendung, die er von der Dreieinigkeitslehre machte, indem er die drei Perſonen gleichſam als die Exponenten oder Potenzen dreier aufeinanderfolgender

---

[1] 1, 8.

Zeiten vorſtellte, Gelegenheit gegeben, ihn des Tritheismus zu beſchuldigen. Wenn die Anhänger dieſer Lehre das bevorſtehende Evangelium das ewige nannten, ſo mußte dieß allerdings anſtößig ſcheinen, wenn damit zugleich geſagt ſeyn ſollte, daß das Evangelium Chriſti nur ein vorübergehendes, noch nicht das letzte und immer bleibende ſey. Ob nun dieß eine wirkliche Meinung war, entſtanden und veranlaßt etwa durch den nichts weniger als vollkommenen Zuſtand der Kirche, oder ob der Sinn nur dieſer war, daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Chriſti bevorſtehe, wodurch es erſt in das Evangelium des Geiſtes übergehe, wo das nur durch Geiſtesdruck und Verfinſterung äußerlich erhaltene, aber eben darum innerlich verdunkelte und aufs Neue zum unverſtändlichen Geheimniß gewordene Chriſtenthum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verſtandenen Wahrheit erſcheinen werde, dieß muß ich begreiflicherweiſe hier dahingeſtellt ſeyn laſſen. Für uns hat jene Succeſſion hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwicklung der Dinge, von dem Vater aus — durch den Sohn — in den Geiſt geht. Der Vater war zuvor, d. h. vor aller Zeit, der Sohn iſt in der Zeit, er iſt die während der gegenwärtigen Schöpfung herrſchende Perſönlichkeit, der Geiſt wird nach der Zeit ſeyn als letzter Beherrſcher der vollendeten, in ihren Anfang, alſo in den Vater zurückgekommenen Schöpfung: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohns aufhört, ſondern daß nur die Herrlichkeit des Geiſtes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt. Damit iſt aber auch erſt dieſe eine vollkommen offenbare und verwirklichte. Denn was Johannes von dem einzelnen Menſchen ſagt: die göttliche Einwohnung in dem Menſchen ſey erſt vollendet, wenn der Geiſt hinzukomme, dieß gilt auch von dem Ganzen. Der „Tag der Herrlichkeit“ iſt der Tag der gemeinſchaftlichen Verherrlichung des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes.

Siebenundzwanzigſte Vorleſung.

Ich kehre nun wieder in den Zuſammenhang zurück.

Nur jener ſeit dem Umſturz gefaßte Wille der zweiten Perſönlichkeit, dem Seyn in die Entzweiung zu folgen, aber nur um am Ende mit dem Seyn zugleich auch ſich ſelbſt als außergöttliche aufzuheben — nur dieſer Wille war die Urſache, daß der Vater die Vermittlung annahm, den Sohn ſchon damals zum HErrn machte (κύριον αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεός heißt es in der Apoſtelgeſchichte[1] — davon heißt er ὁ Χριστός, der Geſalbte, d. h. der von Gott zum Herrn und König über alles Seyn Geſalbte). Jener Wille war die Urſache, daß der Vater dem Sohn die Macht gab über das blinde, gottwidrige Seyn, die er ſchon zur Zeit der herrſchenden Finſterniß, ſchon im Heidenthum ausübte. Nur in Hinſicht auf dieſen Willen konnte der Vater einwilligen, das Unprincip, auf dem er ſonſt als Organ ſeines Unwillens halten mußte, der vermittelnden Potenz zur Ueberwindung zu laſſen. Schon das Heidenthum alſo war etwas nur in der Hinausſicht auf jenen Willen Mögliches. Zwar wirkte in dieſem die vermittelnde Perſönlichkeit nur als natürliche Potenz, aber, da der wahre Sohn, der eigentliche Chriſtus doch auch in dieſer iſt, ſo war Chriſtus auch ſchon in der Mythologie, wenn gleich nicht als Chriſtus. Die Heiden waren alſo freilich χωρὶς Χριστοῦ[2], getrennt von Chriſtus, nämlich von Chriſtus als ſolchem, und doch war es nur dieſelbe natürliche Potenz, die in Chriſtus ſterben ſollte, dieſelbe war es, wodurch ſie erleuchtet wurden, und die ſich ihrer allein annahm. Denn der Vater, der ſich dem außergöttlichen Seyn unzugänglich machte, zog auch *äußerlich* ſich zurück in das Bewußtſeyn eines kleinen, unſcheinbaren, in einen Winkel der Welt zurückgedrängten Volks, von dem Tacitus[1] ſagt, daß es gegen das ganze übrige Menſchengeſchlecht von feindlichem Haß erfüllt, eben darum hinwieder allen Völkern verhaßt war, und auch hier erſchien er nur als der einer beſtändigen Verſöhnung bedürftige. Chriſtus dagegen war — obwohl noch in ſeiner bloß natürlichen Wirkung — der Heiden Licht; *er* war die eigentliche Potenz des Heidenthums; in dieſem bildete er ſich den Boden, der einſt den Samen des Chriſtenthums aufnehmen ſollte, für welches das Judenthum viel zu enge geweſen wäre. Heidenthum und Judenthum waren zwei getrennte Oekonomien, die erſt im Chriſtenthum zuſammenfließen ſollten.

---

[1] 2, 36.

[2] Epheſ. 2, 12.

War es nicht eine *göttliche* Wohlthat, welche die Menſchheit von dem wilden, thieriſchen, geſetzloſen Leben der Urzeit zum geſetzlichen und menſchlichen hinüberleitete? Nicht bloß die Kenntniß der Feldfrüchte (in einer Stelle des Jeſaias[2]), ſondern *alles* Wiſſen, auch der Heiden, wird von Gott abgeleitet im 94. Pſalm, wo es heißt: Der die Heiden unterweiſet, ſollte der nicht ſtrafen, der die Menſchen lehret, *was* ſie wiſſen? Auch jene mythologiſchen Götter, welchen ſie ein menſchlicheres Leben verdankten, nannten die Griechen σωτῆρες, Heilande. Da übrigens jene natürliche Potenz, die die eigentlich wirkende in der Mythologie iſt, die Gewalt über die Menſchheit nur ſich erwarb, um am Ende von dem Göttlichen durchbrochen zu werden, ſo war auch ſchon während der ganzen Zeit des Heidenthums Chriſtus in einem beſtändigen Kommen, ob er gleich erſt wirklich kam, als die Zeit erfüllet war, wovon ſpäter noch die Rede ſeyn wird.

Man wird dieſer Anſicht vielleicht das Anſtößige des Heidenthums entgegenhalten. Aber — — geht es denn im A. T. ohne alles nach unſeren Begriffen Anſtößige ab? Wird doch auch Abraham verſucht, ſeinen einzigen Sohn als Brandopfer zu ſchlachten! Aber auch im Heidenthum iſt es nicht die verſöhnende Potenz, welche zu Menſchenopfern verleitet, ſondern das dem menſchlichen Leben feindſelige Princip, das der Menſch wieder erregt hat, und das, einmal entbunden, natürlich dem Menſchen als dem grollt, dem es unterworfen ſeyn ſollte. Es war vielmehr die höhere Potenz, die in der milderen Zeit die Teknothyſie, ja Menſchenopfer überhaupt zuerſt abwehrte.

---

[1] Hist. V, 5.

[2] 28, 24 ff.

Es wird ausdrücklich von Chriſto gerühmt: Wir haben an ihm nicht einen Hohenprieſter, der nicht könnte Mitgefühl haben — *μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, ſondern einen, der verſucht iſt, d. h. der alles erfahren hat bis zur völligen Gleichheit mit uns, die Sünde allein ausgenommen — *πεπειρασμένον κατὰ πάντα*[1], dieß iſt ein ſtarkes, nichts ausſchließendes Wort. Er hat alſo auch alle Leiden und Verſuchungen erfahren, denen das menſchliche Bewußtſeyn im Heidenthum unterworfen war. Schon damals war er der leidende Meſſias, wie ihn das A. T. darſtellt, — leidend eben darum, weil nicht wollend. Er war gegenwärtig und dabei in allen Zuſtänden des menſchlichen Bewußtſeyns, ohne ſelbſt von ihnen befleckt zu werden. Chriſtus hat durch ſeine Erſcheinung in der Menſchheit, durch ſeine Leiden und ſeinen Tod als Menſch die Vermittlung nur vollbracht, aber er iſt der ewige Vermittler, der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen von Weltzeiten her — alſo auch ſchon der Vermittler im Heidenthum. Nicht in dieſer Wirkung, durch welche das Heidenthum entſteht, iſt er Chriſtus, aber er iſt doch ſchon Chriſtus, indem er dieſe Wirkung ausübt, denn dieſe Wirkung (dieſe Gewalt über das abgefallene Seyn) iſt ihm nur gegeben, inwiefern er ſchon Chriſtus, d. h. der Geſalbte Gottes, der von Gott zum Erben und Herrn Eingeſetzte, iſt. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz reicht völlig hin, das Heidenthum zu erklären, aber ſie ſelbſt bedarf wieder, wie wir geſehen haben, einer höheren Erklärung, und iſt bedingt durch den über ſie hinausgehenden Willen, in Anſehung deſſen allein der Vater dem Sohn ſolche Gewalt gab.

---

[1] Hbr. 4, 15; cf. 5, 2.

Die Zeit des Heidenthums wird die Zeit der Blindheit genannt; es war blind für Chriſtum als ſolchen, aber der Blinde ſieht die Sonne auch nicht, und wird doch von ihr erwärmt, und empfindet ihr allgemeines, durchdringendes Wohlthun. Die Schrift ſagt[1] von den Heiden: ſie haben nach Gott getappt, ob ſie ihn nicht greifen und fühlen möchten; daſſelbe läßt ſich von dem Heidenthum in Bezug auf Chriſtum ſagen. Der Heide wußte nichts von Chriſto, und doch war er ihm durch ſeine Wirkung nahe. Ohne ihn war das menſchliche Bewußtſeyn einer unvermeidlichen Selbſtzerſtörung preis gegeben.

Wenn das Chriſtenthum nichts anderes iſt, als wofür es gewöhnlich angeſehen wird, eine bloße Negation des Heidenthums, ſo daß dieſes ihm gegenüber nur Fabel iſt und gar nichts Reelles in ſich hat, wenn das Chriſtenthum mit dem Heidenthum nichts Poſitives gemein hat, ſo zerfällt die Geſchichte in zwei Hälften, die völlig außereinander und ohne alle Berührung ſind, alle Continuität, aller Zuſammenhang der Geſchichte wird unterbrochen, und das Chriſtenthum erſcheint nicht als das Ewige, das es iſt, und das inſoweit in allem, auch in dem Heidenthum, daſeyn muß, es erſcheint als ein nur von gewiſſer Zeit an Daſeyendes. Dieß iſt aber eine Herabſetzung des Chriſtenthums. Der Inhalt aller wahren Religion iſt ein ewiger, alſo von keiner Zeit abſolut auszuſchließender Inhalt. Eine Religion, die nicht von der Welt her, die nicht durch alle Zeiten iſt, kann nicht die wahre ſeyn. Das Chriſtenthum muß alſo auch im Heidenthum geweſen ſeyn, dieſes hatte denſelben ſubſtantiellen Inhalt (dieß Wort drückt daſſelbe aus mit dem früheren: Chriſtus war im Heidenthum — nur nicht als Chriſtus, dieß heißt eben bloß ſubſtantiell, nicht in ſeiner Wahrheit). Es wäre der menſchlichen Natur unmöglich geweſen, Jahrtauſende lang bloß vom Irrthum zu leben; ein nur mit Nichtigkeiten erfülltes menſchliches Bewußtſeyn konnte nicht dauern. Es iſt undenkbar, daß die Menſchheit Jahrtauſende hindurch ohne allen Bezug zu demjenigen Princip geſtanden hätte, in dem allein das Heil iſt.

Wer die Herablaſſungen Gottes im Alten Teſtament bedenkt, und die göttlichen Erſcheinungen in demſelben nicht auch für bloße Fabel hält, wird auch den Theophanien des Heidenthums nicht alle Realität abſprechen. Die Heiden waren vom Angeſicht des Vaters gleichſam verwieſen, aber eben ihnen gab er Chriſtum zum Herrn, wenn dieſer gleich unter ihnen nur als natürliche Potenz wirkte. Das Heidenthum — eben darum weil das Chriſtenthum nicht ſeine abſolute Negation, ſondern ſeine Wahrheit iſt — hat auch in ſich ſelbſt eine relative Wahrheit.

---

[1] Act. 17, 26. 27.

Sie ſehen, das Chriſtenthum, indem wir ihm das ganze große Heidenthum zum Hintergrund geben, hat eine weit größere und mächtigere Baſis ſeiner Realität, als ihm die gewöhnlichen ſpitzfindigen Beweiſe ſeiner Wahrheit zu geben vermögen. Das Chriſtenthum iſt nicht etwa einſeitig aus dem Judenthum hervorgegangen, es hat ebenſowohl als dieſes das Heidenthum zu ſeiner Vorausſetzung; nur dadurch iſt ſeine Entſtehung die große weltgeſchichtliche Erſcheinung, wofür ſie von jeher gegolten.

Die vermittelnde Potenz mußte ſich erſt zum Herrn des entgegenſtehenden Princips — im Bewußtſeyn — gemacht haben, zur μορφῇ θεοῦ gelangt ſeyn, ehe ſie ſich ihrem perſönlichen Willen, alſo ihrem wahren Weſen nach zeigen konnte. Erſt mußte das Gott widerſtrebende Seyn in ſeiner Wirkung — in ſeinem Actus — überwunden werden — dieß iſt der Inhalt des Heidenthums, und dieß kann auch geſchehen durch eine bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz. Wenn dieß geſchehen, wenn die verſöhnende Potenz ſich ganz zum Herrn jenes der Potenz, dem Grunde nach noch immer Gott widrigen, gegen den göttlichen Willen geſetzten Seyns gemacht, dann iſt die Zeit für jenes große Opfer gekommen, in welchem die vermittelnde Potenz mit dem Seyn, das ſie ſich unterworfen hat, zugleich und in derſelben That auch ihr eignes außergöttliches Seyn aufhebt, und ſo die wahre Verſöhnung ſtiftend alles zu Gott zurückführt. Da erſt, wenn Herr geworden, kann jener Wille offenbar werden, den die vermittelnde Potenz ſeit der Schöpfung gefaßt hatte — darum heißt es ἐφανερώθη ὁ Χριστός[1],

---

[1] 1 Joh. 3, 8., vergl. mit v. 5 und mit 1 Joh. 1, 2.

Chriſtus wurde offenbar, was vorausſetzt, daß er zuvor nur verborgen war — Chriſtus iſt Chriſtus nur in jenem Willen, jeder Wille aber wird nur offenbar durch die That, und ſo war Chriſtus als ſolcher verborgen, und wurde erſt offenbar in der That der ewigen, d. h. bleibenden Verſöhnung. Denn eine Verſöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum. Die Idee der Opfer, zumal der Sühnopfer geht, durch alle Völker, und iſt im Heidenthum nicht eine weniger weſentliche als im Judenthum. Die heidniſchen wie die jüdiſchen Opfer beziehen ſich aber zunächſt nur auf Verſöhnung jenes äußeren Princips, das die Urſache der Spannung iſt. Die wahre, die abſolute Verſöhnung wird dadurch nicht bewirkt, weil jenes Unprincip nur äußerlich, nicht aber in ſeiner Potenz, nicht auch in dem Recht, überwunden wird, in dem Recht, das es ſich auf den Menſchen noch immer vorbehält, wenn es auch in der Ausübung deſſelben nachläßt, wenn auch ſchon durch natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz im Heidenthum Menſchenopfer und andere Gräuel verſchwunden waren. Wie alſo die jüdiſchen, ſo ſind auch die heidniſchen Opfer nur die vorausgehenden Zeichen des großen, einſt zur ewigen Verſöhnung darzubringenden Opfers. Denn jene Opfer mußten beſtändig wiederholt werden, eben weil ſie das dem Menſchen feindliche Princip nur äußerlich und ſeiner Wirkung nach, nicht innerlich, aufhoben. Das große Opfer, in welchem die früheren erſt zur Wahrheit werden, wurde nur Einmal für immer gebracht, weil in ihm alle Spannung gelöſt und ſelbſt in ihrem Grund aufgehoben wurde, weil dieſes allein Gott verſöhnte. Dieſes große, ewig gültige Opfer wird dadurch gebracht, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, ſtatt Gottes, wie Gott war, daß dieſer ſich der göttlichen Geſtalt entäußert, ſein außergöttliches Seyn Gott als creatürliches unterwirft (denn dieß iſt der Sinn der Menſchwerdung) und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz ſtirbt, und der Göttliche ſelbſt ſein außergöttliches Seyn aufhebt. Indem jene ſchon in der Schöpfung vermittelnde Perſönlichkeit, indem ſie, wiewohl immer mit dem Willen des Vaters, ihren Bezug zu dem gottwidrigen Seyn behält, nimmt ſie gegenüber von dem Vater ein eignes Seyn an, was ſie zuvor weder während der Schöpfung noch im Ende der Schöpfung hatte, ſie ſetzt damit ſich ſelbſt außer Gott, und iſt eine von dem Vater freie und unabhängige Perſönlichkeit; als ſolche ihm gegenüber ſtehend iſt ſie aber auch allein in der Lage und Stellung, die zu einer wahren Vermittlung erforderlich iſt. Sie konnte nicht des gottwidrigen Seyns ſich annehmen, ohne ihr eignes Verhältniß zu Gott äußerlich wenigſtens aufzugeben, nicht in dieſes Seyn eingehen, ſich ihm gleich ſtellen, mit ihm Gemeinſchaft pflegen (gerade wie dem erſcheinenden Chriſto nachher vorgeworfen wird, mit Sündern Umgang zu pflegen): ſie konnte, ſage ich, ihr Verhältniß gegen das gottwidrige Seyn nicht beibehalten, ohne ſelbſt in die Spannung, und ſoweit in die Oppoſition mit Gott einzugehen, den Zorn Gottes auf ſich zu nehmen, und aus lauterer Liebe zu der Welt, die ſie nicht verloren geben wollte, ſich zum Mitſchuldigen jenes Seyns zu machen, und ſo als die unſchuldig-Schuldige ſelbſt die Strafe dieſes Seyns auf ſich zu ziehen.

Ich glaube nicht, daß die Ausdrücke, deren ich mich eben bedient habe, zu kühn ſind, wenn ſie auch nicht eben die gewöhnlichen ſind; ich habe damit nur den wörtlichen Sinn jener Ausdrücke beibehalten.

Man wird der Philoſophie der Offenbarung vielleicht vorwerfen (denn es gilt den meiſten als Vorwurf), ſie ſey orthodox. Aber nicht um Orthodoxie iſt es zu thun — ich weiſe dieß von mir ab, weil es einen ganz falſchen Standpunkt für die Philoſophie der Offenbarung geben würde. Mir iſt es in der That ganz gleichgültig, was irgend eine Dogmatik aufſtellt oder behauptet, es iſt nicht meine Aufgabe, es iſt nicht die Aufgabe des Philoſophen, mit irgend einer übereinzuſtimmen. Mir iſt es nur um das Verſtändniß des Chriſtenthums in ſeiner ganzen Eigentlichkeit zu thun, und allerdings ſind wir durch unſere philoſophiſchen Ideen in den Stand geſetzt, das Chriſtenthum um ein gut Theil eigentlicher zu verſtehen, als manche halborthodoxe Anſicht, aber zugleich auch um ein gut Theil vernünftiger, als eben dieſe, und ſogar als die ſogenannten rein vernünftigen oder rationalen Anſichten, welche das Reale des Chriſtenthums in nichts auflöſen. Wie ich Sie durch die Philoſophie der Mythologie gelehrt habe, in dieſer, nämlich auch in der wörtlich oder eigentlich (nicht allegoriſch verſtandenen) — in der wörtlich verſtandenen Mythologie Wahrheit zu ſehen, ſo will ich Sie durch die Philoſophie der Offenbarung in den Stand ſetzen, in der Offenbarung alle Ausdrücke aufs eigentlichſte, noch eigentlicher ſelbſt als manche für rechtgläubig geltende Anſicht, geſchweige als jede halb oder ganz rationaliſtiſche, zu verſtehen.

Es wird ausdrücklich von Chriſtus geſagt: er hat ſich für uns zum Schuldigen gemacht, er iſt für uns zum Fluch geworden[1]. In dem Brief an die Hebräer (7, 22) heißt es von Jeſus: er iſt Bürge eines beſſeren Bundes (einer beſſeren Einheit mit Gott) geworden — er hat ſich für uns verbürgt, daß ein neuer, beſſerer Bund entſtehen werde. Hieraus erhellt unter anderem, daß die vermittelnde Funktion Chriſti nicht erſt mit ſeiner Erſcheinung im Fleiſch angefangen, daß ſie von der Welt her — mit dem Fall — wirkſam geweſen.

Wer für einen andern Bürgſchaft leiſtet, iſt nicht ſelbſt ſchuldig oder der Schuldner, und doch iſt er Schuldner, er iſt alſo der unſchuldig- (nicht ſchuldig-) Schuldige. Die zweite Perſönlichkeit kann ſich des Gottwidrigen Seyns nicht annehmen, ohne ſich äußerlich ſelbſt von Gott zu trennen; durch den Menſchen iſt der Sohn von Gott getrennt, inſofern heißt der Menſch ein Feind Chriſti; denn für uns ſeine Feinde iſt er geſtorben, ſagt der Apoſtel[2].

Indem Chriſtus ſich zum Bürgen für das Menſchengeſchlecht machte, erlangte er deſſen Erhaltung, aber damit hatte er zugleich die Folge dieſer Erhaltung auf ſich genommen. Erhalten konnte das Menſchengeſchlecht, aber nicht vor der Sünde bewahrt werden, die vielmehr ſich mehr und mehr entwickeln mußte; indem er ſich für die Erhaltung der Menſchheit verbürgte, hat er alſo zugleich auch alle Sünde derſelben auf ſich genommen.

Auf dieſe Weiſe alſo wurde Chriſtus der ewige Verſöhner. Indem er ſelbſt in die Spannung einging, wurde er natürliche, kosmiſche Potenz — als ſolche wirkte er im Heidenthum dem blinden, Gott und dem

---

[1] Gal. 3, 13 (cf. 2 Cor. 5, 21).

[2] Röm. 5, 10, cf. v. 6—8.

Menſchen feindlichen Princip entgegen. In ſeinem Tod ſtirbt er als dieſe kosmiſche Potenz, das Göttliche des Verſöhners durchbricht das Natürliche und verzehrt es gleichſam in jenem Tode. Damit iſt dann auch erſt die Spannung ganz aufgehoben. Spannung iſt Unfriede, wie mit jemand auf geſpanntem Fuß ſeyn, in Spannung mit jemand leben, ſo viel iſt als in Uneinigkeit mit ihm ſeyn. Ich ſage, durch jenes große Opfer, wo die vermittelnde Perſönlichkeit ſich als natürliche Potenz aufhebt, iſt erſt die ganze Spannung oder iſt die im menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte Spannung erſt völlig aufgehoben, die ganze göttliche Einheit wiederhergeſtellt. Ich ſage, die ganze. Hier muß ich nämlich nur erinnern, daß, indem B wieder wirkend wird, zunächſt allerdings A² wieder aus dem actus purus, alſo in Spannung geſetzt iſt, aber dieſe Spannung erſtreckt ſich dann auch mittelbar ebenſowohl auf die dritte Potenz oder vielmehr die dritte Perſönlichkeit. (Denn im Ende der Schöpfung iſt Gott gleicherweiſe die drei Perſonen, Vater, Sohn und Geiſt, obwohl dieſe nicht außer dem Vater, oder überhaupt nicht außereinander, ſondern ineinander ſind). Wie nun der Geiſt nicht unmittelbar negirt, aus dem göttlichen Seyn geſetzt iſt, ſo kann er auch nicht unmittelbar ſich wiederherſtellen, ſondern nur durch den Sohn iſt ihm die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt. Eben weil ſie nicht unmittelbar wirken kann, erſcheint die dritte Potenz auch hier (in dem hier eingeleiteten neuen Proceß) dem Proceß der Wiederherſtellung nur als antreibende Urſache, — die Propheten (der Geiſt iſt die Potenz der Zukunft als des ſeyn Sollenden) die Propheten, heißt es (2 Petri 1, 21), haben geredet getrieben von dem heiligen Geiſt — er iſt es, der zu der Wiederherſtellung der göttlichen Geburt in ſich auch den Einzelnen antreibt; daher ſagt Paulus[1]: alle, welche der Geiſt Gottes treibet, ſind Söhne Gottes; der Geiſt iſt nicht die unmittelbar wirkende, ſondern die durchwirkende, finale, zum Ende hindurch drängende Urſache, wie wir ihn denn als durchwirkende Urſache in der Natur erkennen. Es wurde ſchon früher[2] bemerkt, daß er eigentlich die Urſache alles deſſen iſt, was als zweckmäßig erſcheint; denn in ihm allein iſt der Zweck und das Ziel[*]. Nun iſt aber der Geiſt durch die neue im menſchlichen Bewußtſeyn eingetretene Spannung — nicht weniger als die zweite oder vermittelnde Potenz iſt auch der Geiſt aus der göttlichen Einheit geſetzt und daher bloß kosmiſche Potenz, als ſolcher der dritte Herr des menſchlichen Bewußtſeyns, wie wir ihn in der Mythologie gefunden haben. Das N. T. unterſcheidet ſehr beſtimmt einen Geiſt der Welt, πνεῦμα τοῦ κόσμου, von dem es alles natürlich- Kunſt- und Sinnreiche, alle Weisheit dieſer Welt herleitet, von dem Geiſt aus Gott, dem göttlichen Geiſt; daher der Apoſtel[1] von ſich ſelbſt ſagt: Wir haben nicht empfangen den Geiſt der Welt (der in der Spannung wirkt), ſondern den Geiſt aus Gott, und reden darum nicht mit den überredenden Worten menſchlicher Weisheit, ſondern mit Worten, die der heilige Geiſt uns lehrt. Uns, ſagt er[2], hat, was kein Auge geſehen (was der bloß äußere Weltgeiſt nicht zu erkennen vermag) uns hat er es geoffenbart durch ſeinen, d. h. den heiligen Geiſt, denn der Geiſt erforſchet alles, und dringt ſelbſt in die Tiefen der Gottheit. Darum wird auch der heilige Geiſt (das Heilige iſt eben dem Kosmiſchen entgegengeſetzt) der heilige Geiſt wird als der höchſte Lehrer vorgeſtellt, der erſt in alle Wahrheit, d. h. in die ganze Wahrheit leiten wird[3], der Lehrer, der ſelbſt über den Sohn iſt, den dieſer nach ſeiner Entfernung von der Welt vom Vater ſenden wird[4]; er heißt der Geiſt der Wahrheit κατ' ἐξοχήν. Nun kann aber der Geiſt, die dritte Perſon, nicht vorher kommen, als bis das ganze Werk Chriſti gethan und in ſeinem Tod vollbracht iſt. Die dritte Potenz iſt die von allen ausgeſchloſſen werden kann, aber ſelbſt nicht ausſchließende, was von der zweiten nicht zu ſagen iſt. Auch die zweite Potenz muß, ſolange bis das Unprincip überwunden iſt, ſich in ihrer Beſonderheit, und demnach in der Spannung mit der dritten Potenz halten. Hieraus, daß die zweite Potenz als ſolche auch die dritte ausſchließt, erklärt ſich, warum Chriſtus, als er das Werk des Neuen Teſtaments anfing, den heiligen Geiſt *anziehen*, mit dieſem geſalbt werden, ihn empfangen mußte, was nicht möglich war, wenn er nicht zuvor *außer* ihm, jede Potenz alſo als eine beſondere war. Darum kommt erſt bei der *Taufe*, wo durch eine Stimme vom Himmel der bisher Außergöttliche *als* Sohn erklärt wird, auch der Geiſt ſichtbar auf ihn herab. Dieſe Herabkunft des Geiſtes in dem Augenblick, wo der Meſſias als der Sohn Gottes (in der ganzen Bedeutung dieſes Worts, die ich entwickelt habe) erklärt wird, zeigt, daß von dieſem Augenblick an die ganze Gottheit in dem Menſch Gewordenen ſich wiederherſtellt, daß er von nun an *wirklich* εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου, das ſichtbare Bild des unſichtbaren Gottes iſt, wie er von dem Apoſtel genannt wird, die *ganze* Gottheit leiblich, d. h. vollſtändig (dieß bedeutet σωματικῶς[1]; wie das Körperliche erſt durch die dritte Dimenſion vollendet wird), in ihm wohnt. Dieſe Anziehung des Geiſtes iſt alſo ein neuer Beweis für die Spannung, in welche auch Chriſtus geſetzt war, und die ſich erſt löst, wie er *als* Chriſtus erſcheint. Allgemein aber kann der Geiſt nur kommen, wenn der Vater völlig verſöhnt iſt; der Vater, wie der Apoſtel Johannes[2] ſich ausdrückt, kann nur zugleich mit dem Sohn *Wohnung* bei uns machen, d. h. uns wieder *immanent* werden, nachdem wir ihm entfremdet waren[3]; ja das *Empfangen* des Geiſtes iſt eben das Zeichen, daß der Vater wieder *in* uns, alſo mit uns verſöhnt iſt, wie aus dem Wort deſſelben Apoſtels (1, 3, 24) erhellt: daß er in uns *bleibt* — uns inwohnt — ὅτι μένει ἐν ἡμῖν —, das erkennen wir ἐκ τοῦ Πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν, aus dem Geiſt, den er uns *gegeben* hat Der Geiſt iſt der durch Vater *und* Sohn vermittelte, *darum* wird gelehrt, daß er vom Vater *und* Sohn ausgehe, was indeß ſo zu verſtehen, daß er vom Vater ausgeht, aber durch Vermittlung des Sohns.

---

[1] Röm. 8, 14.

[2] Vergl. S. 334 des vorhergehenden Bandes. D. H.

---

[1] 1 Cor. 2, 12. 13.

[2] 1 Cor. 2, 9. 10.

[3] Joh. 16, 13, cf. 14, 26.

[4] Joh. 14, 16. 17.

---

[1] Col. 2, 9.

[2] 14, 23. — Vergl. S. 336 des vorhergehenden Bandes. D. H.

[3] Randbemerkung: B über uns hinaus.

Allgemein kommt daher der Geiſt nur, nachdem Chriſtus ganz verherrlicht, d. h. nachdem er des außergöttlichen Seyns *ganz* entledigt, oder, wie Jeſaias ſich ausdrückt, aus der *Angſt* und aus dem Gericht, d. h. der Spannung, genommen iſt. Darum heißt es im Evangelium Johannis (7, 39): Der Geiſt war noch nicht da, noch nicht gekommen, denn Chriſtus war noch nicht verherrlicht, verklärt.

Sie ſehen, wie genau die Stellung, die dem h. Geiſt im N. T. gegeben wird, der Folge ſich anſchließt, die wir den Potenzen gegeben haben, und wie wichtig es war, dieſe auch als *ſucceſſive* zu denken.

Die Jünger betrübt durch die Erklärung ſeines nahen Todes tröſtet Chriſtus mit den Worten[1]: Es iſt euch nützlich, daß ich gehe. Denn ſo ich nicht gehe, kann der Tröſter — wie es gewöhnlich überſetzt wird — der παράκλητος, jener höchſte und letzte Lehrer nicht zu euch kommen, wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch ſenden. Der Tod Chriſti wird nämlich als Uebergang zu ſeiner Verherrlichung, d. h. der gänzlichen Entledigung von jenem leidenden Zuſtand betrachtet, in dem er ſeit dem Umſturz des Seyns iſt (das Verherrlichtwerden iſt der Gegenſatz des πάσχειν, des Leidens, wie ſchon früher[2] gezeigt; daher wenn Chriſtus den Vater um die Herrlichkeit bittet, die er *vor der Welt* bei ihm hatte, ſo folgt, daß er ſeit der Welt [ſeit dieſer Weltzeit] in leidendem Zuſtand war). Alſo der Tod Chriſti iſt der Uebergang zu ſeiner Verherrlichung — wo er der Spannung und alſo dem leidenden Zuſtand ganz entnommen wird. Der Sinn der angeführten Rede iſt daher: ehe ich nicht aus der Spannung und dem Leiden geſetzt bin, kann auch der Geiſt nicht kommen, nämlich der wahre Geiſt, der Geiſt aus Gott, der nicht der Geiſt der Welt, ſondern der *heilige* Geiſt iſt. Erſt im Tode überwand Chriſtus den letzten Widerſtand — da war die Einheit mit dem Vater wiederhergeſtellt, und nun erſt konnte der Geiſt kommen (wie er denn nun nach der Himmelfahrt über die Jünger ausgegoſſen wird) in locum Christi quasi succedens. Denn immer, wenn Eine Potenz ihr Werk gethan hat, folgt ihr die andere, es zu vollenden. Das ſind Verhältniſſe, die keine Philoſophie erklären kann, in der keine wahre Succeſſion iſt, die bloße logiſche Verhältniſſe kennt, und in der eine bloß ſimulirte Succeſſion iſt, die im letzten Gedanken ſich wieder aufhebt.

---

[1] Joh. 16, 7.

[2] S. 376 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Von dieſem Punkte fällt noch ein Licht auf das Heidenthum zurück, das Ihnen zugleich erklären wird, warum ich dieſes bis in ſeine letzte Entwicklung verfolgt habe. Ich ſagte früher: im Heidenthum werde nur die äußere Einheit der Potenzen, aber nicht das Verhältniß zu der über die Potenzen erhabenen geiſtigen Einheit, zu dem wahren Gott hergeſtellt; alles, was das Heidenthum erreiche, ſey nur ein simulacrum der Einheit[1]. Könnte die Einheit ſich ganz als eine wirkliche und gegenwärtige herſtellen, ſo wäre die Spannung ganz aufgehoben, damit auch der Rapport zu Gott ſelbſt wiederhergeſtellt. Aber eben weil die Spannung nur äußerlich (actu), nicht innerlich aufgehoben iſt, wird die dritte Potenz nicht zur Gegenwart. Auch im Heidenthum iſt ſie, aber ſie bleibt ihm in der Zukunft ſtehen. Hier iſt dem mythologiſchen, d. h. dem natürlichen Proceß ſeine Grenze geſetzt; es heißt: bis hieher und nicht weiter! Auch für das letzte innerhalb der Mythologie mögliche Bewußtſeyn bleibt die dritte Potenz nur Zukunft, d. h. Myſterium (denn was bloß zukünftig iſt, iſt inſofern verborgen). Das Heidenthum, wie wir geſehen, ſchließt ſich nur durch etwas ab, das es in die Zukunft ſetzt, alſo eigentlich nicht in ſich ſelbſt hat; es endet, aber es endet mit einer Prophezeihung, die man wohl eine Prophezeiung des Chriſtenthums nennen kann. Denn erſt durch Chriſtus als ſolchen wird die dritte Perſon eine gegenwärtige.

Zuletzt will ich Sie noch aufmerkſam machen, wie nun durch dieſe Vermittlung und Verſöhnung alle früheren Verhältniſſe geſteigert, zu welcher Begreiflichkeit ſie gebracht ſind.

Weil Chriſtus nur Menſch werden konnte vermöge des Göttlichen in ihm, oder vermöge des in ihm ſeyenden (innerlich nämlich ſeyenden) Vaters, ſo wird eben in dem Menſchgewordenen auch allein das Göttliche Chriſti offenbar. Derjenige aber, der zum Sohn erklärt wird, iſt dabei nicht mehr wie in der Schöpfung der im Vater Seyende und Begriffene, ſondern es iſt der allerdings *außer* dem Vater Seyende. Iſt alſo der außer dem Vater Seyende als Sohn erklärt, der mit dem Vater eins iſt, ſo iſt damit eine viel höhere, und daher zugleich faßlichere Vermittlung geſetzt, als die in der Schöpfung war, wie auch das *durch*, wenn es heißt: Gott hat die Welt mit ſich durch Chriſtum verſöhnt, eine weit mehr vermittelte Bedeutung hat, als wenn es heißt: er hat durch den Sohn die Welt erſchaffen. Hier (in der Schöpfung) iſt nämlich der Sohn nicht *außer* ihm, nicht für ſich, nicht ſelbſtſtändig wirkende Perſönlichkeit. In der Erlöſung aber iſt der Sohn der ſelbſtſtändig wirkende, der *außer* dem Vater ſeyende, obwohl er in anderer Beziehung nur der Vater ſelbſt, der außer ſich, in einer zweiten Perſönlichkeit geſetzte Vater iſt („Wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater"), und ob es gleich nur der Wille des Vaters iſt, der durch den Sohn geſchieht — des Vaters, der die Welt ſo geliebt, daß er ihr den eingebornen Sohn *gab* — überließ gleichſam —, daß ſie nicht verloren ſey. Inſofern konnte der Apoſtel ſagen: Gott (war in Chriſto und) verſöhnte die Welt mit ihm (mit ſich) ſelbſt[1].

---

[1] Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 212. D. H.

Sie ſehen, wie hochgeſteigert hier jenes Verhältniß wiederkehrt, vermöge deſſen der Vater in der Schöpfung unmittelbar als B hervortritt, aber ſeinen wahren Willen in den Sohn legt, und durch dieſen daſſelbe Seyn überwindet, negirt, das er als Vater ſetzt und bejaht. Derſelbe, welcher als *bloßer* Vater der Welt, d. h. dem von ihm abtrünnigen Seyn abſolut unverſöhnlich wäre, derſelbe verſöhnt als Sohn eben dieſes Seyn ſich ſelbſt, und *in* dieſer Vermittlung eben iſt die höchſte Einheit Gottes mit ſich ſelbſt, die durch Untreue des Menſchen zerriſſen worden, wiederhergeſtellt.

Es gehört allerdings ein gewiſſer Muth des Denkens dazu, dieſes Verhältniß mit ganzer Kraft feſtzuhalten, wie eine Zuverſicht des Herzens dazu gehört, es ſich anzueignen.

Hiemit glaube ich nun den Grundgedanken der Offenbarung vollſtändig ausgeſprochen. Damit iſt zugleich die Urſache aller Offenbarung erklärt. Der *wahre* Sohn, die *Perſönlichkeit*, die in der bloß natürlichen Potenz verborgen iſt, die, welche von Anfang an ſchon — in Uebereinſtimmung mit dem Vater, den *Willen* hatte, das von Gott abgefallene Seyn zurückzubringen, dieſe nämlich iſt ebenſo die *Urſache* aller Offenbarung, wie eben dieſelbe als bloß *natürliche* Potenz die Urſache aller Mythologie iſt. Unterſcheiden wir nun zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorſatzes (der Vorſatz war vom Fall des Menſchen an ſchon gefaßt, in der Vorausſicht Gottes aber ſchon vor der Schöpfung; die πρόθεσις, wie ſie der Apoſtel nennt, die Welt, die er, der Vater, nicht *in* ſich erhalten konnte, durch den Sohn zurückzuführen, war ſchon vor Grundlegung der Welt gefaßt, denn nur in der Hinausſicht auf dieſe Vermittlung konnte er urſprünglich eine Welt wollen) — unterſcheiden wir aber zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorſatzes und die Zeit der wirklichen That, ſo iſt auch *vor* dieſer Zeit der, welcher Menſch werden ſollte, ſchon das Princip der Offenbarung, nur freilich einer noch verhüllten, bloß durch Zeichen und Weiſſagungen redenden, wie im A. T.

---

[1] 2 Cor. 5, 19.

Den Unterſchied zwiſchen Offenbarung und zwiſchen natürlicher Religion (*Sie* wiſſen, was ich ſo nenne) macht nicht das Subſtantielle (dieſes iſt in beiden daſſelbe), ſondern nur das *Wirkende*. Das Wirkende in der einen iſt die bloß natürliche Potenz, das Wirkende in der andern die Perſönlichkeit ſelbſt. Da aber die Perſönlichkeit von der natürlichen Potenz nicht zu trennen iſt, ſo iſt implicite auch im Heidenthum ſchon Chriſtus, obwohl nicht *als* Chriſtus. Im A. T. iſt Chriſtus ſchon *als* Chriſtus, aber noch bloß im *Kommen* begriffen. Im N. T. iſt Chriſtus *als* Chriſtus auch *offenbar*. Alſo er war vorher nicht überall nicht da, er war da, nur verhüllt, im Heidenthum durch einen doppelten, im Judenthum, daß ich ſo ſage, durch einen einfachen Vorhang. Wie der Tempel des Herrn zu Jeruſalem einen doppelten Vorhof hatte, wovon der äußerſte der der Heiden hieß, ſowie ein Heiliges, aber außer dieſem ein Allerheiligſtes, in welches nur der Hoheprieſter, und auch dieſer jährlich nur einmal, gehen durfte, am Feſt der großen Verſöhnung: ſo ſind Heidenthum, Altes Teſtament und Neues Teſtament gegeneinander abgeſtuft.

Nur weil Chriſtus wirklich kommen, d. h. weil es ein Chriſtenthum geben ſollte, gab es ein Judenthum. Das Judenthum iſt nur wegen des Chriſtenthums da, dieſes iſt das Weſentliche, jenes das Zufällige. Erſt mußte die Zeit erfüllt, die Zeit des Heidenthums, in welcher die vermittelnde Potenz ſich als Herrn des Seyns — bis zur μορφῇ θεοῦ — verwirklichte, abgelaufen ſeyn, eh' Chriſtus ſelbſt erſcheinen konnte. Denn nur der, welcher Herr des außergöttlichen Seyns iſt, kann es zugleich mit ſich als außergöttliches aufheben, und ſo es mit Gott wieder vereinen.

Was uns nun weiter obliegt, iſt, das, was bisher bloß im Allgemeinen dargeſtellt worden, nun auch im Einzelnen auszuführen. Und da werden ſich denn vorzüglich folgende Punkte hervorheben laſſen: 1) Chriſti Wirkung auf die Menſchheit ſchon vor ſeiner Erſcheinung; 2) ſeine Menſchwerdung; 3) die in Folge derſelben durch ihn vollbrachte Vermittlung und Verſöhnung.

Zuerſt alſo wird von der Präexiſtenz Chriſti die Rede ſeyn (d. h. von ſeiner Exiſtenz vor ſeiner Erſcheinung im Fleiſch), und hier bietet ſich denn als Entwicklungsmittel nichts Vollkommneres dar, als der ebendarum von jeher für beſonders werth und heilig geachtete Anfang des Evangeliums Johannis, mit dem wir uns alſo zunächſt beſchäftigen werden. Indeß wird es unvermeidlich ſeyn, uns zuerſt über eine Vorfrage zu erklären.

Es wird nämlich Chriſtus in dieſer Stelle, und nur in dieſer, als „ὁ λόγος“ bezeichnet. Es kann Ihnen nicht unbekannt ſeyn, wie viele Erklärungsverſuche über dieſes Wort λόγος exiſtiren; ſogar bis nach Perſien iſt man gegangen, um dort Erklärung zu finden. Eher könnte man für möglich halten, der Ausdruck ſchreibe ſich aus der alexandriniſchen Philoſophie her. Wirklich ſpricht Philo viel von einem λόγος θεοῦ: Bald iſt er ihm die vorbildliche Welt in Gott, der Urentwurf der Welt, die über alles erhabene Vorſtellung Gottes von der Welt und von der Ordnung und Symmetrie in derſelben, bald iſt er ihm das Princip, durch welches, δι οὗ, alles geworden iſt. Inſofern ſcheint er mit der demiurgiſchen Potenz ganz identiſch, von der Johannes ſagt: πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο. Wie kommt aber Philo zu dieſem Ausdruck λόγος? Die Antwort ſcheint nicht ſchwer. Alles, wird im A. T. geſagt, iſt durch das Wort des Herrn gemacht, wo Wort ſo viel iſt als Befehl. Nun mochte ſchon früher dieſes Wort Gottes als etwas Selbſtändiges gedacht worden ſeyn, Philo aber machte die Bemerkung, daß das griechiſche Wort λόγος zugleich auch den Begriff von Vernunft, von Verſtand auszudrücken geeignet ſey, und alſo ſich mit den platoniſchen Vorſtellungen von dem göttlichen Nus identificiren laſſe. Nun war ihm dieſer Logos wirklich der göttliche Verſtand, den er als Mittelglied zwiſchen der erſchaffenen Welt und dem unſichtbaren Gott denken konnte, um dieſen von der unmittelbaren Berührung mit der Materie abzuhalten. Bei dieſer Vergleichung des Johanneiſchen Logos mit dem Philoniſchen hat man aber zweierlei überſehen: 1) daß Philo von dieſem Logos nie abſolut ſpricht, wie Johannes, ſondern immer hinzuſetzt ὁ ϑεῖος λόγος, ὁ ϑεοῦ λόγος, Johannes aber ſagt bloß ὁ λόγος; 2) iſt dieſe Herleitung ſchon hiſtoriſch durchaus zweifelhaft. Es iſt unerweislich, daß dieſer Ausdruck ὁ ϑεοῦ λόγος ein in der alexandriniſchen Philoſophie überhaupt gebräuchlicher war. Konnte alſo Johannes mit den Schriften Philos ſo genau bekannte Leſer vorausſetzen, die ihm dieſen Ausdruck — den er übrigens doch zugleich für eine ganz andere Sache gebraucht hätte (denn ob ſich Philo ſeinen Logos je als wirkende Potenz bei der Weltſchöpfung, ob nicht bloß als vorbildliche gedacht hat, iſt noch eine große Frage, bei Johannes aber iſt die Perſönlichkeit, die durch λόγος gemeint iſt, entſchieden demiurgiſche, d. h. bei der Schöpfung wirkende Potenz) — man begreift nicht, wie Johannes ſo mit den Schriften Philos bekannte Leſer vorausſetzen konnte, die ihm dieſen Ausdruck zum voraus gleichſam zugegeben und ihn verſtanden hätten. So allgemein bekannt und geleſen waren die Schriften Philos gewiß nicht. Ich habe dieſe Ableitung von dem Philoniſchen Logos erwähnt, weil er die neueſte Mode. Außer ihr will ich gleich noch die andere erwähnen: λόγος ſey = Vernunft, Vernunft dann = Weisheit, von der die früher angeführte Stelle des A. T. ſage: Der Herr hatte mich vor allen ſeinen Werken, bei allem, was er machte, war ich dabei; dem entſpreche bei Johannes ganz genau: χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Entweder ſey ſchon in den Sprüchwörtern die Weisheit von der zweiten Perſon der Gottheit zu verſtehen (alte Meinung; bereits widerlegt und gezeigt, daß die Weisheit in jener Stelle ein ganz anderes Princip iſt), oder wenigſtens ſey hier unter Logos ebenfalls die Weisheit zu verſtehen, die man ſich bei der Weltſchöpfung thätig und hernach in Chriſto erſchienen gedacht habe[1].

Dieſe Erklärungen haben am Ende nur Einen Grund: eine ſolche vorweltliche, demiurgiſche Potenz kann man ſich überhaupt nicht denken — alſo ſie hat keine Objektivität; für eine ſolche Perſönlichkeit iſt kein Raum, alſo iſt ſie nur zufällig auch bei Johannes, entlehnt vom Philo. Wie man in der griechiſchen Mythologie, weil man auch die Dionyſosvorſtellung nur als eine zufällige ſich denken kann, dieſe Vorſtellung von Indien herholt, ſo ſoll hier der Logos von der alexandriniſchen Philoſophie herkommen. Aber die Philoniſche Erklärung wie die meiſten andern (z. B. das perſonificirte Schöpfungswort) haben Einen Fehler gemein, daß ſie immer einen Genitiv vorausſetzen, der nicht da iſt. Es heißt einmal nicht: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ſondern ganz abſtrakt ὁ λόγος. Die Ergänzung iſt eine bloß willkürliche. Ehe man τοῦ θεοῦ supplirt, muß man verſuchen, ob ὁ λόγος nicht in der That ganz abſtrakt genommen zu erklären iſt. Dazu kommt nun noch Folgendes: Johannes bedient ſich dieſes Worts nicht weiter als im erſten und dann noch im vierzehnten Vers, wo er ſagt: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das Wort ward Fleiſch. Es läßt ſich ſodann, und wenn man erſt auf die ganz abſtrakte Stellung des Worts aufmerkſam geworden, ganz wohl einſehen, warum Johannes im Anfang dieſer doktrinellen Expoſition nöthig fand, ſich über die Perſon Chriſti ganz in abstracto auszudrücken und die gewöhnlichen Benennungen oder Bezeichnungen zu vermeiden. Denn wie ſollte er den, der im Anfang war, nennen? Jeſus? Aber Jeſus iſt der Name des Menſch Gewordenen, dieſer aber war nicht im Anfang. Die Benennung Chriſtus konnte er ebenſowenig brauchen; denn auch nicht Χριστός iſt dieſe Perſönlichkeit, ſondern erſt nach dem Abfall der Welt von Gott. Aber Johannes will die Perſon Chriſti ganz von vorn begreiflich machen. Er will dieſes Subjekt, das ſchon im Anfang war, von dorther begreiflich machen; er hat alſo alle Urſache, es im Anfang ſeiner Expoſition ſo allgemein als möglich zu bezeichnen, und je abſtrakter wir den Ausdruck ὁ λόγος erklären, deſto mehr dürfen wir hoffen, uns dem Sinne des Evangeliſten zu nähern.

---

[1] Eine andere Hypotheſe war, Johannes habe dieſen Ausdruck als durch die Lehre des Kerinthos bekannt vorausgeſetzt. Wenn Kerinthos ein Zeitgenoſſe des Johannes, ſo zeigten ſich zwar ſchon zu ſeiner Zeit die erſten Spuren jener Philoſophie, die ſich mit dem Chriſtenthum zugleich erhoben — des Gnoſticismus (der Gnoſticismus iſt ein dem Chriſtenthum paralleles Symptom, ein Einſchlagen des heidniſchen Princips in den unbewegten Judaismus). Allein es iſt 1) nicht zu beweiſen, daß Kerinthos gerade dem über die kosmiſchen Mächte erhabenen Geiſt, welchen er lehrte, dem Chriſtus- oder Meſſias-Geiſt, den Namen λόγος beilegte; 2) muß ich geſtehen, daß mir die dabei ſupponirte polemiſche Tendenz des Johanneiſchen Evangeliums keineswegs über allen Zweifel erhaben ſchiene. Schon von ſelbſt und ohne ausdrückliche Abſicht mußte die Erzählung des Johannes Antitheſen gegen das Syſtem des Gnoſtikers Kerinthos enthalten, ebenſo wie gegen andere gnoſtiſche Syſteme, die nach Johannes Zeit entſtanden; aber es ſcheint mir eine gewagte Sache, aus den verworrenen und zum Theil ſich widerſprechenden Nachrichten, die man über Kerinthos Lehren hat, ein Syſtem von Kerinthos Meinungen ſich zuſammenzuſetzen, und dann zu zeigen, wie offenbar manche Stellen des Johannes gegen dieſen eben gerichtet ſeyen. Es könnte hierin leicht ein circulus vitiosus ſeyn. Vielleicht hat man ſogar dem Kerinthos manche Meinungen zugeſchrieben, auf die man erſt aus Stellen des Johanneiſchen Evangeliums geſchloſſen hatte, nachdem einmal eine antikerinthiſche Tendenz deſſelben vorausgeſetzt war. Vielleicht hatte man zu dieſer Vorausſetzung einer polemiſchen Abſicht überhaupt nur gegriffen, um ſich den von den übrigen Evangelien verſchiedenen Charakter des Johanneiſchen und beſonders das Auffallende dieſes, obwohl im hiſtoriſchen Styl geſchriebenen, doch ganz doktrinellen Anfangs zu erklären.

Die abſtrakteſte Erklärung wäre nun wohl, wenn wir annähmen, es bedeutete nichts als eben das Subjekt ſelbſt, von dem die Rede iſt, de quo sermo est, analog dem Gebrauch des hebräiſchen Worts דָבָר, das ebenſowohl das Wort, die Rede, als die Sache, von der die Rede iſt, bezeichnet. Ich ſage: analog. Ich will alſo nicht behaupten, λόγος ſey hier Ueberſetzung des hebräiſchen דָבָר [1]. Demgemäß wäre der Anfang des Evangeliums ſo zu erklären: das Subjekt, der Gegenſtand, von dem wir reden, war im Anfang; gerade wie auch ein anderer Lehrer ſeinen Vortrag anfangen könnte: der Gegenſtand, von dem wir reden, iſt ſo oder ſo beſchaffen. Damit verliert denn freilich das Wort ὁ λόγος das Geheimnißvolle, Myſtiſche, worin es bisher gedacht wurde. Allein es bleibt in dieſem Anfang Tiefe genug, daß man nicht nöthig hat, noch Geheimnißvolles hineinzutragen. — Etwas völlig Analoges mit dieſem Sinn von ὁ λόγος iſt jener Gebrauch der Juden, welche ſagen הַשֵּׁם (der Name) und damit den Jehovah ſelbſt meinen. Wie hier der Name den über alle Namen erhabenen Namen, den Namen κατ' ἐξοχήν bedeutet, unter dieſem aber, der über alles Erhabene ſelbſt gemeint iſt (ja dieß trat ſo ſehr an die Stelle des wirklichen Namens, daß, wenn ſie ſagen wollen: Jehovah hat uns betrübt, oder er hat uns gezüchtigt, ſie ſagen: der Name hat uns gezüchtigt oder getröſtet), wie nun hier der Name im Allgemeinen ſtatt des beſtimmten und zwar mit dem emphatiſchen Artikel ſtatt des über alle andern erhabenen Namens geſetzt wird, ſo iſt ὁ λόγος im Anfang des Johannes-Evangeliums zunächſt das über alles erhabene Wort, worunter aber die über alles erhabene Sache oder Perſon verſtanden wird. Ich ſage: die über alles erhabene Sache oder Perſon; denn es iſt keineswegs nothwendig, ὁ λόγος perſönlich zu verſtehen, es kann ebenſowohl auch abſtracte als Sache genommen werden, wo es dann dem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß genommen iſt, z. B. τίς ὁ λόγος οὗτος; was iſt dieß für eine Sache?

---

[1] Platon gebraucht das Wort λόγος im Sinn von Sache, beſonders Sache,

Dem N. T. iſt es nichts weniger als ungewöhnlich, auch das Perſönliche abſtrakt auszudrücken, da nämlich, wo eine Unbeſtimmtheit beabſichtigt wird, wie es hier (im Prolog des Evangeliums Johannis der Fall iſt), da der Schriftſteller eben die näheren Beſtimmungen alle ſich frei und vorbehalten will. So bei der Verkündigung ſpricht der Engel zu Maria: Das Heilige, das von dir geboren wird, wird

---

über welche geſprochen wird, z. B. Protag. p. 314 C: περί τινος λόγου διαλεγόμεθα; Phileb. p. 30 A: τῷ τῆς ἡδονῆς λόγῳ (der Sache der ἡδονή).

Gottes Sohn genannt werden. Hier iſt das Unbeſtimmte gleichſam nothwendig; denn es wird von Zukünftigem geredet. Dieſes Heilige wird erſt Gottes Sohn genannt werden, noch hat es keinen Namen, darum wird in abstracto von ihm geſprochen. Ebenſo iſt es hier die Abſicht Johannis, gleichſam die ganze Geſchichte des im Fleiſch Erſchienenen von vorn, von Anfang an zu geben. Von dem Standpunkt, auf welchen er ſich im erſten Vers, alſo im Anfang ſtellt, iſt alles, was er über das Subjekt dieſer Geſchichte ſagen wird, oder wozu das Subjekt dieſer Geſchichte ſich beſtimmen wird, noch zukünftig. Darum kann er hier z. B. noch nicht ſagen: im Anfang war der Sohn Gottes; denn als Sohn Gottes, wie er ihn im 14. Vers nennt, iſt er erſt geoffenbart und erklärt in ſeiner Menſchwerdung. Das, was nur ſucceſſiv ſich offenbart, iſt im Anfang noch unbeſtimmt, wie ich, was in großer Entfernung erſcheint, nicht gleich als einen Menſchen erkenne, und daher auch im Neutrum von ihm ſpreche, und z. B. nicht frage: Wer iſt dort, ſondern Was iſt dort?

Sie ſehen, dieſe Unbeſtimmtheit des Apoſtels iſt ganz ſeinem Plane gemäß, die ſucceſſive Offenbarung der Perſon Chriſti zu zeigen. So ſagt er auch nicht: der Belebende oder Erleuchtende, ſondern das Leben — das Licht — ganz in abstracto. Es iſt übel angebrachte Sedulität der Exegeten, das Abſtrakte ins Perſönliche zu überſetzen. Insbeſondere hat man ſchon immer zwiſchen dem Evangelium und dem erſten Brief des Johannes eine gewiſſe Symmetrie in der Anlage bemerkt. Nun fängt er aber dieſen erſten Brief ebenſo abſtrakt an wie nach unſerer Erklärung das Evangelium. Der Anfang lautet ſo: Was von Anfang war (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς — dieß entſpricht ganz dem Anfang des Evangeliums: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ὁ λόγος im Evangelium iſt alſo ganz, was das Neutrum ὅ [quod] in dem Brief iſt), was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir geſehen und mit unſeren Augen geſchaut und unſere Hände betaſtet haben — immer was. In eben dieſem Anfang kommt der Ausdruck vor: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Viele überſetzen wohl auch hier: von dem Logos, der das Leben oder die Urſache des Lebens iſt; aber die

Folge, wo einfach ἡ ζωή wiederholt iſt, zeigt, daß ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes als Umſchreibung von ἡ ζωή iſt, alſo ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes heißt als das Subjekt, welches das Leben iſt. Und hier will ich denn noch eine andere Analogie erwähnen, aus der erhellt, daß ὁ λόγος im Anfang des Evangeliums durchaus bloß im Sinne von Subjekt nichts Auffallendes haben würde. Die Ausleger, die von jeher alles zuſammen geſucht haben, das räthſelhafte ὁ λόγος im Evangelium zu erklären, haben auch erwähnt, daß in den chaldäiſchen Ueberſetzungen des A. T. (= Targumim) ſehr häufig ſtatt des Namens Gott oder Jehovah geſetzt werde Mimra da Jehovah, was wörtlich überſetzt lautet: das Wort Gottes. Einige wollten nun darin eine von Gott verſchiedene Perſon bezeichnet finden. Um aber zu zeigen, daß das Mimra da Jehovah in der chaldäiſchen Ueberſetzung auch von Gott gebraucht, nichts anderes als Circumlocution (Umſchreibung) des Subjekts iſt, will ich folgende ſchon von Schöttgen beigebrachte Stelle erwähnen, wo der König von Juda, Aſſa, zu dem ſyriſchen Könige Benhadad ſchickt und ihm ſagen läßt: Es iſt ein Bund zwiſchen dir und mir. Dieß überſetzt der Chaldäer: ben mimri und ben mimrech, inter verbum meum et verbum tuum, wo alſo ganz klar iſt: das — verbum oder λόγος bedeutende chaldäiſche Wort iſt nur Bezeichnung des Subjekts. Ferner ſieht man: eben dieſes Wort wird nicht bloß von Gott, ſondern auch von menſchlichen Perſonen gebraucht, woraus alſo vollends erhellt, wie ganz gratuit, grundlos es iſt, zu dem λόγος im Evangelium τοῦ θεοῦ zu ſuppliren. Wenn verbum dei in der chaldäiſchen Ueberſetzung nicht eine von Gott verſchiedene Perſon, ſondern eben nur Gott ſelbſt (das Subjekt Gottes) bedeutet, ſo bedeutet verbum oder ὁ λόγος absolut geſetzt, auch nur Subjekt überhaupt, nichts weiter.

Hier iſt nun noch die einzige Stelle des N. T. zu erwähnen, wo ὁ λόγος τοῦ θεοῦ wirklich und zwar als Name einer Perſönlichkeit vorkommt, nämlich in der Apokalypſe (19, 13), wo von einem geheimnißvollen, nur ihm ſelbſt bekannten Namen Chriſti die Rede iſt. Dieſer Name ſey ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hier ſteht alſo der Genitiv dabei, und auch hier bedeutet λόγος nur Subjekt, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ alſo Subjekt Gottes. Denn in der That (nach unſern Begriffen) iſt der Sohn = dem primum subjectum divinitatis. Gott iſt zuerſt gar nicht anders da als in der Form des bloß Exiſtirenden; ſein Weſen iſt, daß ich ſo ſage, erſt nach ſeinem Seyn. Eben jener actus purus aber, welcher dem Weſen zuvorkommt, iſt nachher in der zweiten Potenz ausgedrückt, der Sohn alſo = dem Anfang der urſprünglichen Exiſtenz Gottes. Und gewiß der Name, wenn er dieß bedeutet, konnte ein geheimnißvoller genannt werden; denn wer hat dieſen Zuſammenhang geahndet? Noch beſtimmter allerdings iſt dieß im Hebräerbrief ausgedrückt, wo der Sohn (1, 3) χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ genannt wird, expressa imago — das ausgeprägte Weſen ſeiner Hypoſtaſis, d. h. des actus purus, der allerdings Hypoſtaſis, das Prius der Gottheit iſt in dem früher erklärten Sinn[1].

Ich glaube nun meine Erklärung des Logos im Anfang des Evangeliums Johannis hinlänglich begründet. Der Anfang des Evangeliums Johannis, insbeſondere der Ausdruck ὁ λόγος, „das Wort“ hat von jeher ſo allgemeines Intereſſe ſelbſt unter Nichttheologen gefunden, daß ich im Verhältniß zu manchen früheren Erörterungen in der Philoſophie der Mythologie es nicht zu viel finden konnte, ſo ausführlich darüber geworden zu ſeyn.

---

[1] Siehe S. 159 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Achtundzwanzigſte Vorleſung.

Bis jetzt haben wir uns bei einer Vorfrage über den Johanneiſchen Prolog verweilt. Jetzt, nachdem wir wiſſen, was ὁ λόγος bedeutet, fragt es ſich, was in dem Prolog des Evangeliums von dem Subjekt ausgeſprochen oder behauptet wird, d. h. es handelt ſich von der Erklärung des Prologs ſelbſt. Indem es nun aber für die Geſammterklärung dieſes Anfangs auf grammatiſche und philologiſche Auslegung ankommt, ſo will ich eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken.

Ich darf gewiß von Ihnen das Zeugniß hoffen, daß ich nichts weniger als ein Verächter ſprachlicher Kenntniſſe und Studien bin. Wo immer Gelegenheit dazu war, habe ich den Werth derſelben hervorgehoben. Jedenfalls ſind ſie die conditio sine qua non, die Bedingung, ohne die man nicht hoffen kann in den Sinn irgend einer Schrift einzudringen. Aber es wird doch auch ſonſt und in andern, dem gemeinen Verſtändniß weit näher liegenden Dingen anerkannt, daß die gründlichſte Kenntniß der Sprache, in der ein Werk geſchrieben iſt, allein noch nicht hinreicht, ſeinen Inhalt zu verſtehen. Denn z. B. welcher Anfänger im Griechiſchen wäre nicht im Stand, die Elemente des Euklides grammatiſch und philologiſch zu erklären? — darum verſteht er aber noch nicht ihren Inhalt. Die Sprache der Mathematik beſteht aus ſehr wenigen Wörtern, hat die einfachſte Conſtruktion und verzichtet auf alle Beredſamkeit — dennoch verſteht nicht jeder, der Franzöſiſch verſteht, auch den Lagrange. Ja in noch viel gemeineren Dingen ſchützt die bloße Sprachkenntniß nicht vor Mißgriff.

Vor mehreren Jahren überſetzte ein bekannter Polygraph ein franzöſiſches Werk, worin auch eine kurze Geſchichte der Philoſophie eingewoben war. Da kam auch Anaxagoras vor, und es hieß von ihm: il etablit en principe le Nous — er ſtellte als Princip den Nus, den Verſtand, auf. Das überſetzte nun jener: er ſtellte als Princip das Wir auf; er mochte denken, da ein deutſcher Philoſoph als Princip der Philoſophie das Ich aufgeſtellt habe, ſo hätte ein griechiſcher wohl auch das Wir aufſtellen können, was außerdem viel ſocialer und weniger egoiſtiſch laute. Die Stadt Trient in Tyrol heißt auf Franzöſiſch Trente. Eben dieſes Wort heißt aber auch dreißig. Ein ähnlicher Ueberſetzer fand in einem franzöſiſchen Original die Worte: Il faudrait un nouveau concil de Trente, die er unbedenklich überſetzte: Es bedürfte eines neuen Concils von Dreißigen. Auch gegen dieſe Ueberſetzung war grammatiſch nichts einzuwenden. Wenn nun ſchon in ſo alltäglichen Dingen außer der Kenntniß der Sprache auch Sachkenntniß erforderlich iſt, wie vielmehr in ſo hohen Dingen, wie die, von welchen in den neuteſtamentlichen Schriften die Rede iſt, wo oft ſogar Hauptbegriffe nur gelegentlich vorkommen und nicht ſyſtematiſch abgehandelt werden. Wie will man nun die einzelnen Aeußerungen dieſer Bücher verſtehen, ohne zuvor den Zuſammenhang der göttlichen Veranſtaltungen im Ganzen und Großen begriffen zu haben? Ohne Einſicht in dieſen müſſen die einzelnen Aeußerungen des N. T. ſchlechterdings unverſtändlich bleiben. Es gibt z. B. im ganzen N. T. wohl keinen wichtigeren Begriff als den des ewigen Lebens, der ζωὴ *αἰώνιος*. Alle Veranſtaltungen durch Chriſtus gehen nur dahin, dieſes ewige Leben, dieſe theogoniſche Bewegung, dieſe göttliche Geburt in uns wiederherzuſtellen. Wenn nun einem Theologen dieſer Begriff völlig fremd iſt, kann man ſich wundern, wenn er am Ende gar die Rede Chriſti: Wer mein Wort hört, hat das ewige Leben, ſo erklärt: Wer meine Grundſätze befolgt, dem wird es nie an geiſtiger Beſchäftigung fehlen, deſſen Geiſt wird immer thätig und regſam bleiben? Muß ein ſolcher nicht alle Worte und Aeußerungen des N. T., die uns dieſem göttlichen Leben entnommen ſind, von dem er nichts weiß, muß er ſie nicht in den gemeinen Zuſammenhang der Dinge herabziehen und dadurch aller Kraft und Eigenthümlichkeit berauben?

Wie zweifelhaft insbeſondere oft der Beiſtand oder Schutz ſey, den man ſich für theologiſche Rechtgläubigkeit von bloßer grammatiſch-philologiſcher Auslegung verſpricht, läßt ſich vielleicht nirgends deutlicher nachweiſen, als in den Anfangsworten des Evangeliums Johannis. Von jeher galten dieſe Worte als eine unumſtößliche Stütze der Lehre von der Gottheit Chriſti, und umſomehr Urſache hatte man ſie dafür zu halten, als die Gegner dieſer Lehre das Schlagende der Stelle nicht anders abzuwenden wußten als durch das verzweifelte Mittel einer Aenderung der Lesart, indem ſie ſtatt ϑεὸς ἦν ὁ λόγος behaupteten, es müſſe ϑεοῦ heißen, gegen das übereinſtimmende Zeugniß aller Handſchriften und alten Ueberſetzungen. Dennoch möchte ich wohl wiſſen, was vom Standpunkt der bloß grammatiſchen und ſprachlichen Auslegung dagegen einzuwenden wäre, wenn man den erſten Vers ſo zu leſen und zu erklären verſuchte: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν ϑεόν, καὶ Θεὸς Ἦν. Bei der gewöhnlichen Abtheilung heißt der letzte Satz: καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος, da aber die Interpunktionen neu ſind, ſo ſteht nichts im Wege, das ὁ λόγος zum Folgenden zu ziehen, und die Stelle demgemäß ſo zu überſetzen: In principio (dieſes ἐν ἀρχῇ iſt offenbar wie das Bereschit in Geneſis I. zu nehmen) alſo: In principio, h. e. antea quam quidquam esse coepisset, erat sive existebat ὁ λόγος. Jetzt, muß man ſich denken, macht ſich der Evangeliſt ſelbſt einen Einwurf, den er aber nicht ausſpricht, ſondern, wie es oft auch bei andern Schriftſtellern geſchieht, nur durch die Antwort errathen läßt, nämlich: At, inquies (ſo wäre die Einwendung zu denken), antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum. Hierauf nun die Antwort: Atqui ὁ λόγος erat apud Deum. Ich bin weit entfernt, will der Evangeliſt ſagen, den Logos vor Gott zu ſetzen, wenn ich ſage, daß er im Anfang war, ſo ſage ich dieß unter der Vorausſetzung, daß er bei Gott war. Um nun aber jeden Mißverſtand abzuſchneiden, ſetzt er noch hinzu: καὶ ϑεὸς ἦν:

namque et Deus existebat. Die Bedeutungen, welche dabei der Verbindungsartikel καί gegeben werden, rechtfertigen ſich durch Gebrauch und ſehr beſtimmt durch Johanneiſchen Sprachgebrauch. Der einzige denkbare Einwurf von Seiten der Philologie gegen dieſe Erklärung wäre etwa die Abweſenheit des Artikels vor ϑεός. Allein ſo gewiß es iſt, daß, ſo oft ὁ ϑεός (mit dem Artikel) geſetzt wird, immer eine Contradiſtinktion, z. B. von dem Sohn, gemeint iſt, ſo gewiß iſt, daß, wo eine ſolche Unterſcheidung nicht beabſichtigt wird, ϑεός ohne Artikel ſteht. Die Beweiſe dafür kann man in dieſem erſten Kapitel ſelbſt gleich im 6. 13. 18. Vers finden. Ich ſelbſt zwar bin keineswegs für die angeführte Erklärung, zu deren Unterſtützung man noch insbeſondere anführen könnte die ſonſt ganz müßig ſcheinende Reaſſumtion im 2. Vers: οὗτος (oder nach unſerer Interpunktion: ὁ λόγος οὗτος) ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν ϑεόν, die in der That ſo müßig erſcheint, daß ſie eben darum von mehreren Handſchriften ausgelaſſen wird: dieſe Wiederholung, könnte man ſagen, ſey nur dadurch zu rechtfertigen, daß am Ende des erſten Verſes ein Wechſel des Subjekts vorgefallen ſey, was nach der gegebenen Erklärung in den Worten καὶ ϑεὸς ἦν, namque et Deus existebat, geſchehen iſt, dieſer Zwiſchenwechſel des Subjekts nöthige den Evangeliſten wieder auf ſeinen früheren Satz, in welchem der Logos das Subjekt war, zurückzugehen. Ich bin, wie geſagt, nicht für dieſe Erklärung, ich will mit derſelben nur ſagen, daß auch auf die Auslegung des N. T. das Wort anzuwenden iſt: Trachtet am erſten nach dem Reich Gottes, trachtet am erſten nach dem Ganzen, nach dem Complex der göttlichen Veranſtaltungen im N. T., dann wird euch das Uebrige von ſelbſt zufallen, d. h. der Zuſammenhang, das Ganze der göttlichen Wahrheit entſcheidet über das Einzelne.

Es iſt jetzt wieder, zumal unter den beſchränkten Pietiſten gewiſſer proteſtantiſcher Schulen, viel von der unbedingten Unterwerfung unter die göttliche Auktorität der Schrift die Rede. Darunter verſtehen ſie aber die Unterwerfung unter einzelne Stellen; daher bei ſolchen eine wahre Stellenjägerei, daß ich ſo ſage, d. h. ihr einziges Streben geht dahin, Stellen zu finden, wo ſie ſagen können: hier ſtehts mit dürren Worten. Denn um das Dürre und um die Worte iſt es ihnen zu thun, nicht um den Verſtand. Sie wollen Stellen nur zur Widerlegung. Eine wahre Ironie des N. T. iſt es, daß ſich ſolche Stellen, wie ſie gern hätten, nicht leicht finden, daß man, um ſich von den wichtigſten Wahrheiten zu überzeugen, ins Ganze gehen muß. Da bleibt denn freilich nichts übrig, als zum Geſetz zu machen, daß die Auslegung nach dem beſtehenden Lehrbegriff regulirt werde, und der beſtehende Lehrbegriff iſt der, welcher im 16. Jahrhundert feſtgeſetzt worden; mit andern Worten heißt dieß ſo viel, daß weder Kenntniß der Sprache noch Auslegungskunſt noch der menſchliche Geiſt ſelbſt ſeit dem 16. Jahrhundert irgend einen Fortſchritt gemacht haben. Die Reformatoren ſelbſt haben ſich nicht nach einzelnen Stellen blindlings gerichtet, ſondern nach dem Geiſt des Chriſtenthums, und eben weil ſie den Geiſt getroffen, darum haben ſie geſiegt.

— So wenig jener große geſchichtliche Zuſammenhang, in welchem das Chriſtenthum allein verſtändlich iſt, gleichſam durch eine mechaniſche Moſaikarbeit aus vereinzelten Stellen zuſammengebracht werden kann, ebenſo wenig freilich auch iſt er durch eine Philoſophie zu erreichen, die alles Geſchichtliche von ſich ausſchließt. Um eine Probe ſolcher Auslegungen zu geben, die ſich philoſophiſche nennen, wahrſcheinlich nur weil ſie ganz ungeſchichtlich ſind, will ich, um allen Anſtoß zu vermeiden, auf einen Verſuch zurückgehen, den Fichte gemacht hat, den Anfang des Evangeliums Johannis mit ſeiner Philoſophie in Einklang zu bringen. Fichtes Philoſophie beſtand bekanntlich in der Behauptung, alles, die ganze Außenwelt ſey nur im Wiſſen da, die Dinge haben keine Realität außer dem Bewußtſeyn. Später ſah er gleichwohl ſich veranlaßt, die Welt auf irgend eine Weiſe in Zuſammenhang mit Gott zu bringen, oder vielmehr Gott ſelbſt wieder einzuführen, von dem er früher behauptet hatte, der einzige Gedanke, der ſich mit dem Wort verbinden laſſe, ſey der einer bloßen moraliſchen Weltordnung, womit Gott alle phyſiſche und metaphyſiſche Bedeutung entzogen war. Um aber zugleich ſeinen Idealismus feſtzuhalten, ſagte er: Alles iſt bloß im Wiſſen, aber dieſes Wiſſen ſelbſt iſt = dem göttlichen Daſeyn, das von dem göttlichen Seyn unzertrennlich iſt. In Gott, ſo erklärte er ſich näher, und aus Gott wird nichts, entſteht nichts (um Gott recht hoch zu ſetzen, beraubt er ihn der höchſten Prärogative; man kann hierauf das alte Princip: ex nihilo nihil fit, umgekehrt anwenden: das, woraus nichts wird, iſt ſelbſt nichts, wenn alſo aus Gott nichts wird, iſt er ſelbſt nichts) — in Gott iſt ewig nur das, was Iſt, fährt er fort, aber ſo ewig als Gottes inneres Seyn iſt ſein Daſeyn. Dieſes Daſeyn iſt etwas anderes als das Seyn, aber unzertrennlich von ihm und ſogar ganz gleich dem Seyn. Dieſes Daſeyn, das ein anderes vom Seyn und doch ihm gleich iſt, kann nun nichts anderes ſeyn als das Wiſſen (mit ſo wenigen Schritten iſt alſo Fichte wieder auf dem alten Standpunkt), und in dieſem Wiſſen, welches auch Weisheit oder Vernunft, alſo λόγος iſt, in dieſem Wiſſen iſt eine Welt, und alle Dinge ſind allein durch dieſes wirklich geworden. Fichte ſieht demnach in dem Johanneiſchen Logos das Wiſſen, welches nach ihm das Gott gleich ewige äußere Seyn oder Daſeyn Gottes iſt, und in welchem Wiſſen allein die Welt iſt, deren Seyn nicht hinaufreicht an das göttliche Seyn. Im Anfang war das Wort, heißt alſo: im Anfang war das Wiſſen. Ohne das Wort iſt Nichts geworden, heißt: alles außergöttliche Seyn hat ſeinen Grund und ſeine Stätte nur im Wiſſen. So weit könnte, wer übrigens mit Fichtes Theorie vom Wiſſen einverſtanden wäre, nachfolgen. Aber wie kommt er nun von dem Wiſſen, das = dem göttlichen Daſeyn iſt, von dieſem Allgemeinen zu dem hiſtoriſchen, in einer gewiſſen Zeit erſchienenen Chriſtus? Dieſen Uebergang ſucht Fichte ſo zu vermitteln: Abſolut betrachtet nehme zu allen Zeiten in jedem, der ſein individuelles Leben an das göttliche hingibt, der ewige Logos, d. h. das ewige Wiſſen, ganz auf dieſelbe Weiſe, wie in Jeſu, menſchliche Natur, ein perſönliches, ſinnliches Weſen an; es könne alſo im Grund jeder der Menſch gewordene Logos ſein. Soweit ſey alles philoſophiſch. Das Eigenthümliche des Chriſtenthums ſey nur die Behauptung, daß die beſtimmte, hiſtoriſche Perſon, Jeſus von Nazareth, daß dieſe eben von ſich ſelbſt, durch ſeine Natur und ohne alle Anweiſung eine ſolche vollkommene ſinnliche Darſtellung des ewigen Wiſſens, alſo des Logos, geweſen ſey, und wahr ſey auch allerdings, daß dieſe Einſicht in die abſolute Einheit des Wiſſens mit dem göttlichen Daſeyn, daß dieſe Einſicht vor Jeſu von Nazareth nirgends vorhanden geweſen; ſey ſie doch ſeit deſſen Zeit bis auf dieſen Tag (d. h. bis auf die Fichte'ſche Philoſophie) wieder verborgen geweſen! Jeſus aber habe dieſe Einſicht offenbar gehabt, und ſie zuerſt vor allen Menſchen gehabt zu haben, ſey wirklich ein ungeheures Wunder. Inſofern ſey ganz wahr, daß Jeſus der eingeborne und erſtgeborne Sohn Gottes ſey, alle andern und folgenden aber es nur durch ſeine Vermittlung werden. Dem ſey einmal ſo. Denn leugnen laſſe ſich zwar nicht, daß die Philoſophie, ſoweit er (Fichte) ſich bewußt ſey, ganz unabhängig von dem Chriſtenthum dieſelbe Wahrheit finde, und ſie in einer Conſequenz und Klarheit überblicke, wie ſie vom Chriſtenthum aus uns wenigſtens nicht überliefert worden ſey; indeſſen ſtehe doch auch der Philoſoph einmal auf dem Boden des Chriſtenthums, und könne nicht genau unterſcheiden, was er ſich ſelbſt und was er dem Chriſtenthum verdanke. So bleibe alſo auch der zweite Theil des chriſtlichen Dogmas beſtehen, daß alle Menſchen, auch die Philoſophen nicht ausgenommen, ſeit der Erſcheinung Jeſu nur durch ihn, durch ſeine Vermittlung zu der Einſicht gekommen, daß das menſchliche Wiſſen nichts anderes als das göttliche Daſeyn ſey. Soweit Fichtes Erklärung des Johanneiſchen Logos.

Mit einigen Abänderungen der Worte, mit weniger Naivetät wahrſcheinlich und einer Zugabe noch weniger verſtändlicher Terminologie wird auch eine ſpätere Philoſophie, wenn man es genauer unterſucht, ſich nicht viel anders über dieſes Verhältniß äußern. Da es mir bei dieſem Vortrag um nichts weniger zu thun iſt, als eine einſeitige Richtung zu begünſtigen und ich überhaupt nichts will und ſuche als freiwillige Ueberzeugung, ſo will ich Sie hiermit ſelbſt aufgefordert haben, zu ſehen, wie dieſe Gegenſtände von andern philoſophiſchen Standpunkten, namentlich von dem des Hegelſchen Rationalismus, dargeſtellt werden, um ſich ſelbſt zu überzeugen, wie weit ſeit der Fichteſchen Philoſophie bis zu dieſem das Begreifen fortgeſchritten ſey, und ob man ſich nicht vielmehr noch auf demſelben Standpunkt befinde. Es kann nur lehrreich ſeyn, ſich zu überzeugen, welche Diſtanz zwiſchen jenen Erklärungen und derjenigen iſt, welche eine andere Philoſophie jetzt möglich macht. Ich ſage nicht, daß die Philoſophie ſich nothwendig mit dieſem Gegenſtand zu beſchäftigen hat. Aber dieß iſt auch nicht die Frage. Seit Fichte, ja ſeit Kant, hat ſie ſich damit beſchäftigt. Man könnte endlich wiſſen, daß es einer ganz anders angethanen als der von Kant ſich herſchreibenden Philoſophie bedarf, um jene Gegenſtände zu erreichen.

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen wollen wir zu den Worten des Johannes ſelbſt gehen. Es wäre zu wünſchen, daß Sie den griechiſchen Text vor ſich hätten. Sie begreifen von ſelbſt, daß die Worte des Johannes für mich nur der Text ſind, an dem ich die Geſchichte der zweiten Perſon in der ſtetigen, genauen Aufeinanderfolge ihrer Momente entwickle.

Der Anfang alſo iſt: Im Anfang (dieſer Ausdruck iſt hier ſtreng zu nehmen; er bedeutet: ohne daß irgend etwas vorausging) war der Logos. Dieſes war, dieſes ἦν iſt ganz gegen den Arius, der, irre gemacht durch Stellen, die ſich auf das außergöttliche Seyn Chriſti ſchon vor ſeiner Menſchwerdung beziehen, zu weit ging, wenn er von dem Sohn ſagte: ἦν ὅτε οὐκ ἦν, es war eine Zeit, wo er nicht war, ja ſogar, er ſey ἐξ οὐκ ὄντων, aus dem nicht Seyenden, aus nichts geſchaffen, alſo Geſchöpf, zwar das erſte und höchſte, aber doch nur Geſchöpf. Dem entgegen ſteht hier das einfache, allen Zweifel abſchneidende ἦν, er war, und zwar ſo, daß ſchlechterdings nichts ihm vorausging; er war, ſelbſt ehe Gott als ſolcher offenbar wurde, ſich zeigte, — simpliciter. Das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος iſt ſo zu nehmen, daß nichts ausgeſagt wird, als ἦν — er war. Es heißt auch bloß „er war", ohne daß irgend eine Beſtimmung hinzugefügt wurde, alſo er war im reinen Seyn, nämlich in jenem actus purissimus des göttlichen Seyns ſelbſt, aber eben darum nicht als beſondere Potenz oder Perſönlichkeit. Dieſe Worte bezeichnen alſo ganz genau den Moment, in welchem wir den Logos zuerſt im abſoluten Anfang denken, wo er nämlich das rein Seyende Gottes iſt. Die Rede ſchreitet aber von dieſem Moment des unvordenklichen Seyns ſogleich weiter zu dem, wo das, was im Anfang war, wo dieſes reine Seyn bereits ex actu puro geſetzt, hypoſtaſirt, potentialiſirt, zu einem Seyenden gemacht iſt, bei Gott — πρὸς τὸν ϑεὸν — iſt. Daß hier zu einem zweiten Moment fortgegangen wird, zeigt die Wiederholung des Subjekts. Sollte das „er war bei Gott“ nicht etwas anderes ſagen als: er war in Gott ewig, ſo würde die Rede einfach fortgehen; ſtatt deſſen heißt es: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν ϑεόν. Darin liegt offenbar ein Fortſchritt. Es iſt derſelbe und doch gewiſſermaßen ſchon ein anderer Logos, der ἐν ἀρχῇ war und der πρὸς τὸν ϑεόν, bei Gott, ſchon von Gott unterſchieden, beſondere Potenz iſt. — Ὁ ϑεός, der beſtimmte, mit Unterſcheidung genannte Gott, bei dem der Logos iſt, iſt eben der, in deſſen Gewalt das andere von ſeinem ewigen Seyn verſchiedene Seyn ſteht, ὁ ϑεός alſo iſt der, welcher in der Folge der Vater heißt.

Das Subjekt (ὁ λόγος) iſt bei Gott, zunächſt in der Vorſtellung Gottes, noch vor der Schöpfung, als noch nicht reell-, aber doch ideell- — d. h. in der göttlichen Vorſtellung — unterſchiedene, beſondere Potenz, ſodann aber auch in der Schöpfung, wo es ſchon als beſondere (und zwar als demiurgiſche Potenz), wirkt, und nicht mehr bloß in der Vorſtellung Gottes, ſondern reell von Gott unterſchieden, obwohl noch bei ihm (nicht ſelbſtändig) iſt. Dieſe beiden Momente ſind in den Worten „das Subjekt (der Logos) war bei Gott“ zuſammengefaßt.

Nun rückt der Apoſtel wieder um einen Moment weiter, indem er ſagt: καὶ ϑεὸς ἦν ὁ λόγος, und daſſelbe Subjekt war Gott, nämlich am Ende der Schöpfung, wo es ebenſo Herr des Seyns iſt, als es zuerſt nur der Vater war, im Beſitz der Gottheit, die es jedoch vorerſt nicht als eine beſondere, nicht für ſich, nicht außer dem Vater (vom Vater unabhängig), ſondern nur in dem Vater hat, daher es auch nur ϑεός iſt, nicht ὁ ϑεός, Gott ſelbſt, welches nur der Vater iſt. Diß alles iſt früher ſchon erklärt worden, und braucht alſo hier bloß wiederholt zu werden.

Sie ſehen von ſelbſt, nach unſerer Erklärung iſt in der Stelle unterſchieden: 1) Das ewige, reine Seyn des Subjekts. Ewig iſt, dem keine Potenz vorhergeht; in der Ewigkeit iſt kein „als“; als etwas, z. B. als A, kann nichts geſetzt ſeyn ohne Ausſchließung von einem nicht A. Hier aber iſt das Subjekt nur noch reines, d. h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als ſolches geſetztes Seyn. Denn jedes als ſolches Geſetztwerden ſetzt eine Reflexion — ein Reflektirtwerden —, alſo ſchon ein Contrarium voraus. Bis hieher iſt alſo das Subjekt (ὁ λόγος) rein ewig. Unterſchieden iſt ſodann: 2) Das Seyn des Subjekts als A, als beſondere Potenz. Der reinen Subſtanz nach iſt das Subjekt ewig, als beſondere Potenz in der göttlichen Vorſtellung zwar von Ewigkeit, aber doch nur — von Ewigkeit. (Die Begriffe Ewigſeyn und von Ewigkeit ſeyn ſind keineswegs ganz identiſche Begriffe. Reell kommt es freilich auf daſſelbe zurück). Aber 3) als wirkende, demiurgiſche Potenz iſt es erſt ſeit dem Anfange der Schöpfung. Denn wirkend iſt es nur, nachdem das conträre Seyn nicht mehr bloß Möglichkeit, ſondern Wirklichkeit iſt. Wir müſſen alſo auch ſagen: Es iſt im Anfang der Schöpfung gezeugt. Denn im Anfang der Schöpfung iſt es durch das conträre Seyn negirt, alſo in den Fall geſetzt, durch Ueberwindung deſſelben ſich zu verwirklichen (aber etwas in dieſe Lage ſetzen heißt es zeugen) — alſo die Zeugung des Sohns iſt parallel dem Anfang der Schöpfung. Wir haben ſchon früher[1] bemerkt, daß hier die Frage entſtehe, wie ſich dieſe Anſicht mit der (ehemals wenigſtens) behaupteten ewigen Zeugung des Sohns vertrage, wobei wir aber zuerſt nöthig fanden zu fragen, in welchem Sinn dieſe ewige Zeugung gemeint iſt. Wird Ewigkeit in ganz unbedingtem Sinn genommen, ſo iſt ſie jener abſolute terminus a quo, der gemeint iſt, wenn man ſagt: von Ewigkeit. Dieſe Ewigkeit, eben weil als abſoluter Ausgangspunkt gedacht, iſt der ſchlechthin einfache Gedanke, der Gedanke einer reinen, einfachen Poſition des reinen, jeder Potenz zuvorkommenden Actus, der nichts, was einem Geſchehen, einem Vorgange ähnlich iſt, in ſich aufzunehmen vermag. Deßhalb eben wird ſogleich von ihm hinweggegangen, er iſt nur Moment, nur der Gedanke eines Augenblicks, der ſogleich verlaſſen, der nur geſetzt wird, um von ihm wegzugehen, in dem ſelbſt Gott nur ſich findet, um ohne Aufenthalt von ihm wegzugehen, was geſchieht, indem er jenes andere bloß mögliche Seyn erſieht, mit dem er ſich — wie wir nun ſagen — von Ewigkeit an beſchäftigt, von da an, daß er Iſt. Betrachten wir alſo die Ewigkeit nicht abſtrakt, ſondern als Seyn Gottes, ſo iſt ihr reiner Inhalt eben nur, daß Gott Iſt, ſimpliciter iſt, ohne daß ihm etwas vor- oder nachgedacht wird, denn in dieſem Fall gehe ich ſchon von ihm weg und ſage: von Ewigkeit. Wollte man nun die Zeugung des Sohnes in dieſe Ewigkeit ſetzen, ſo ſehen Sie wohl, in dieſem ſchlechthin einfachen Gedanken wäre kein Raum für ſie, oder ſie könnte in dieſer Enge nur noch als ein rein logiſches Verhältniß gedacht werden, denn nur noch Logiſches hätte in ſolcher Enge Raum. Ewiger Weiſe folgt aus einem Weſen nur, was aus ſeinem Begriffe, alſo logiſcher Weiſe folgt, wie der Satz, daß in einem Dreieck die Summe der drei Winkel zweien rechten gleich iſt, nur ewiger, d. h. logiſcher Weiſe, ohne alles Geſchehen aus dem Begriff des Dreiecks folgt. Wollte man alſo von einer ewigen Zeugung des Sohnes in dieſem Sinn reden, ſo müßte man behaupten, der Sohn folge aus dem Vater auf ſolche bloß logiſche Weiſe, der Sohn wäre eine bloß logiſche Emanation des Vaters. Dieß würde auf eine Deduktion der Dreieinigkeit führen, der wenigſtens die Theologen nicht beiſtimmen könnten, weil ſie damit zugäben, der Begriff der Zeugung ſey ein bloß metaphoriſcher, wogegen ſie ſich ausdrücklich erklären. Dieß alles habe ich ſchon im allgemeinen Theil der Philoſophie der Offenbarung des Weiteren auseinandergeſetzt; ebenſo habe ich dort erklärt, welchen Einfluß der Arianismus auf die Behauptung einer ewigen Zeugung des Sohns im ſtrengſten Sinn gehabt habe.

---

[1] Im vorhergehenden Band, S. 319 ff. D. H.

In der Stelle, die vor uns liegt, ſagt Johannes nicht aus: der Logos wurde im Anfang gezeugt, ſondern er war im Anfang, das ewige Seyn des Sohns — und zwar das einfache Seyn, nicht das als Sohnſeyn; denn alles als ſolches Seyn ſetzt ſchon eine Excluſion, eine Unterſcheidung, alſo einen Akt voraus. Nicht die ewige Zeugung, das ewige Seyn des Sohns iſt allein ſchriftmäßig. Dagegen will ich zu Gunſten der älteren Theologen anführen, daß ſie vielleicht jene Unterſcheidung zwiſchen dem abſolut Ewigen und dem, was von Ewigkeit iſt, nicht ſo genau gemacht haben, daß ſie unter der ewigen Zeugung nur eine Zeugung von Ewigkeit, oder ſogar überhaupt nur eine vor aller Zeit gemeint haben, da das Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit ſowie die ganze Genealogie der Zeit früher überhaupt in der tiefſten Unbeſtimmtheit lag, und wir wohl ſagen können, daß in dieſes dunkelſte Verhältniß auch erſt Licht durch die poſitive Philoſophie gekommen iſt. Denn von je an war die Zeit gleichſam das böſe Gewiſſen aller leeren Metaphyſik, der Punkt, dem ſie gern aus dem Wege ging. Die reine Ewigkeit (ich wiederhole hier zum Theil Früheres[1]), die abſolute Ewigkeit iſt nur ein Gedanke des Augenblicks; von Ewigkeit, d. h. von da an, daß Gott Iſt (ſo daß wir in der Ewigkeit eben nur ſein Seyn denken, und zwar dieſes Seyn als actus purissimus), von Ewigkeit ſtellt ſich Gott, jene zeugende Potenz dar; an dieſer Möglichkeit hat er das Mittel, alle ſeine künftigen Thaten und Hervorbringungen vorauszuſehen. Dieſer Moment hat alſo, ohne ſelbſt noch Zeit zu ſeyn, ſchon eine Beziehung auf die künftige Zeit und Welt. Dieſen von der abſoluten Ewigkeit an gehenden Moment wollen wir die vorzeitliche Ewigkeit nennen; die abſolute Ewigkeit wäre die überzeitliche Ewigkeit zu nennen, die noch gar keine Beziehung auf Zeit hat, die ſelbſt nicht etwa ein erſter Moment iſt, ſondern über aller Zeit iſt und dem erſten Moment, der von Ewigkeit iſt, nur in Gedanken vorausgeht. Dieſe vorzeitliche Ewigkeit, die für ſich ſelbſt noch nicht Zeit iſt, wird durch die Schöpfung als Vergangenheit, und demnach als eine Zeit geſetzt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an (ein neuer Aeon), welche neue Zeit nun

---

[1] Siehe im vorhergehenden Band, S. 306 ff. Vergl. zu dem Folgenden auch oben S. 71, ſowie Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 493. D. H.

Gegenwart iſt, und ſo können wir ſagen, daß mit der Schöpfung überhaupt erſt Zeit geſetzt iſt; denn Zeit iſt erſt geſetzt, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geſetzt iſt. Es gibt keine Zeit, ſolang keine Vergangenheit iſt. Die einzig mögliche Art, ſich einen Anfang der Zeit zu ſetzen, was von großer Wichtigkeit, iſt eben, daß etwas, was zuvor Nichtzeit war, als Zeit, demnach als Vergangenheit geſetzt wird. Nur ein ſolcher dynamiſcher Anfang der Zeit läßt ſich denken, kein mechaniſcher. Erſt mit der Schöpfung fängt alſo auch eine Unterſcheidung der Aeonen oder Zeiten an. Unterſchieden wird nämlich 1) die vorzeitliche Ewigkeit, welche durch die Schöpfung als Vergangenheit geſetzt iſt; 2) die Zeit der Schöpfung ſelbſt, welche die Gegenwart iſt; 3) die Zeit, in welche alles durch die Schöpfung gelangen ſoll, und die ſich als zukünftige Ewigkeit verhält. Ich bemerke hiebei, damit kein Mißverſtand entſtehen könne, in dieſe Zeit iſt die Welt oder Schöpfung nicht gelangt, ſie iſt in der zweiten zurückgehalten,—arrêtirt worden. Dieſe arrêtirte Zeit, die nur immer wieder ſich ſelbſt ſetzen, nicht aber in die wahre Folge, in die dritte Zeit durchdringen kann, dieſe Zeit, die nur immer wieder ſich ſelbſt ſetzen kann, deren Schema die Reihe A + A + A iſt, dieſe bloß ſcheinbare Zeit, die nicht die wahre iſt — die wahre wäre erſt hergeſtellt, wenn die Gegenwart in ihre Zukunft durchdringen könnte —, dieſe bloß ſcheinbare Zeit, die, anſtatt die wahre Zeit zu ſeyn, vielmehr nur ein Anhalten, eine ἐποχή der wahren Zeit iſt, iſt die Zeit dieſer Welt, in der wir leben, und von der gewöhnlich allein in der Philoſophie die Rede iſt, und von der man allerdings Recht hat zu ſagen, daß ſie nicht über dieſe Welt hinausgehe — dieſe ſcheinbare Zeit, die Zeit dieſer Welt, alſo iſt nur Eine, immer ſich wiederholende Zeit, von dem großen Syſtem der Zeiten, das in der göttlichen Abſicht lag, nur Ein Glied — daher die alte Klage, daß unter der Sonne, d. h. in der Schöpfung, ſich nichts Neues ereignet, ein Tag wie der andere, heute wie morgen, morgen wie heute iſt, alles in einem traurigen Cirkel einförmig wiederkehrender Erſcheinungen umläuft — dieſe ſcheinbare Zeit, die in ſich weder eine wahre Vergangenheit, noch eine wahre Zukunft hat, iſt nicht die wahre Zeit. Denn die wahre Zeit iſt nicht Eine, ſich immer wiederholende Zeit, ſondern ſelbſt eine Folge von Zeiten. Aber eine Folge von Zeiten, alſo wahre, wirkliche Zeit war mit der Schöpfung — aber auch erſt mit der Schöpfung war ſie geſetzt. Demnach iſt die That, durch welche die Schöpfung geſetzt iſt, auch die — Zeit überhaupt erſt ſetzende That; die Zeit überhaupt erſt ſetzende That iſt ſelbſt πρὸ πάντων αἰώνων, vor allen Aeonen, inwiefern dieſe Unterſcheidung von Zeiten oder Aeonen erſt mit der Schöpfung geſchieht, die That der Schöpfung ſelbſt erſt das Setzende der Aeonen iſt[1]. Und wenn der Anfang der Schöpfung der iſt, daß der Sohn oder das, was in der Folge der Sohn ſeyn wird, ex actu puro in potentiam geſetzt wird, ſo iſt auch der Sohn πρὸ πάντων αἰώνων geſetzt; denn erſt dadurch, daß er geſetzt iſt, alſo durch ihn ſelbſt ſind die Aeonen geſetzt, wodurch ein unerwartetes Licht fällt auf jene Stelle des Hebräerbriefs (1, 2), wo von dem Sohn geſagt iſt, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, durch welchen er die Aeonen gemacht hat. Der, durch welchen die Weltzeiten, die der Aeonen, geſetzt ſind, kann ſelbſt keinem einzelnen Aeon angehören; er iſt vor allen Aeonen und durchaus nicht Geſchöpf, weil es erſt eine Schöpfung gibt, wenn Er als ſolcher, als beſondere, vom Vater unterſchiedene Potenz geſetzt iſt.

---

[1] Von der ſcheinbaren Zeit ſagt ſchon ein altes orientaliſches Apophthegma: ſie ruht, ohne daß ſie aufhört zu fliegen, und ſie fliegt, ohne daß ſie aufhört zu ruhen. Sie ruht, weil ſie immer dieſelbe = A iſt, und ſie fliegt, weil ſie doch immer eine andere (nämlich ein anderes A) iſt. Sie ruht, weil ſie nie von der Stelle kommt, doch immer A bleibt, und ſie fliegt, weil ſie immer vergeht und immer ſich ſelbſt wieder zu ſetzen genöthigt iſt. Nur dadurch, daß die Zeit der Welt in jedem Augenblick die ganze iſt, und die ganze ſtets der ganzen folgt, erklärt ſich jene Stetigkeit, die man von jeher durch die Vergleichung der Zeit mit einem Strom auszudrücken verſucht hat. Doch bemerke ich, daß der wahre Vergleichungspunkt nicht richtig aufgefaßt worden iſt, indem man das tertium comparationis gewöhnlich darin ſucht, daß wie in einem Strom jede einzelne Welle ſanft und unmerklich von einer folgenden verdrängt werde, ſo die Zeitmomente oder Zeittheilchen ineinander verfließen. So aber iſt es nicht gemeint. Das Bild bezieht ſich nicht auf die einzelnen Wellen, oder überhaupt auf Theile, ſondern der Fluß von ſeinem Urſprung bis zu ſeiner Mündung wird als ein Ganzes betrachtet: dieſes Ganze, der Strom ſelbſt, iſt jeden Augenblick ein anderer, denn in jedem Augenblick tritt ein Theil ſeiner Maſſe, ſeines Inhalts aus ihm hinaus, und ein anderer aus ſeinen Quellen wieder in ihn hinein; er beſteht keinen Augenblick aus denſelben Wellen, und die in demſelben Verhältniß zu einander ſtänden; inſofern iſt er alſo nie derſelbe, in jedem Augenblick ein anderer, und doch iſt er immer derſelbe. Auf dieſes nie-derſelbe-Bleiben bezieht ſich das ſcharfſinnige Wort des Herakleitos: niemand ſteigt zweimal in denſelben Strom, oder, wie er den nämlichen Gedanken auf andere Weiſe ausgedrückt hat: niemand ſteigt aus demſelben Strom heraus, in welchen er hineingeſtiegen iſt. Der ganze Strom iſt in jedem Moment ein anderer, und doch in jedem Moment derſelbe, denn immer folgt der ganze dem ganzen. Wenn ich unter A nicht Theile des Stroms, ſondern den ganzen Strom verſtehe, ſo kann ich auch von ihm ſagen, er ſey A + A + A..., in beſtändiger Bewegung, und doch immer der nämliche, wie die Zeit dieſer Welt. (Aus einem anderen Manuſcript.)

So viel noch über unſer Verhältniß zu den älteren theologiſchen Beſtimmungen, die ſich uns nun dadurch begreiflich gemacht haben, daß einem früheren Denken alles ewig heißt, was vor die jetzige Ordnung der Dinge fällt. Nun iſt aber auch der Akt, durch den die zweite Potenz als demiurgiſche geſetzt wird, vor der Schöpfung, und in dieſem Sinn alſo allerdings ein ewiger Akt. Die Gewohnheit, alles, was der Welt vorhergeht, ewig zu denken, iſt der populären Denkart ganz gemäß, der ſich nicht nur die Theologen, ſondern das Neue Teſtament ſelbſt anſchließt.

In dem Text des Johannes iſt das ἐν ἀρχῇ bei den drei Gliedern des Verſes zu wiederholen, hat aber in jedem eine andere Bedeutung. „Im Anfang war der Logos“. Hier bedeutet „im Anfang“ ſchlechthin ewiges Seyn. „Im Anfang war er bei Gott“. Hier bedeutet „im Anfang“ von Ewigkeit: von Ewigkeit war der Logos bei Gott; und ebenfalls „im Anfang“, d. h. vor der gegenwärtigen Ordnung, die durch den Umſturz geſetzt iſt, vor dieſer Welt, mit der der Logos außergöttliche Perſon wurde, „war der Logos Gott (ϑεός)“. Es heißt nicht: er iſt Gott, es heißt: er war Gott, und das geſchichtliche Moment, das hierin liegt, muß nicht verwiſcht werden. Es iſt ſtarres, aber eben darum nicht verſtändliches Dogma, wenn man ſagt: Er iſt Gott. Auf dem Standpunkt, auf welchem Johannes im Anfang ſeiner Erzählung ſteht, war er Gott und iſt der, der Gott ſeyn wird, aber er iſt nicht Gott (dieß nicht arianiſch, denn arianiſch iſt zu ſagen, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, es war eine Zeit oder ein Moment, wo er nicht war. Aber nach unſerer Anſicht iſt kein Moment, wo er nicht war, obgleich nicht in jedem Moment zu ſagen iſt: er iſt Gott, wirklich nämlich; denn natura iſt er es freilich in jedem Moment).

Die ſtrengſte Beſtimmung hinſichtlich der wahren Gottheit Chriſti iſt unſtreitig dieſe: der Sohn ſey ſo weſentlich Gott, daß der Vater ſelbſt nicht Gott ſeyn würde ohne den Sohn. Nun iſt allgemein anerkannt, Gott in der reinen, abſoluten Ewigkeit ſey unerkennbar, alſo auch nicht erkennbar als Gott. Denn es wird dort nichts erkannt als das nothwendige Seyn. Gott aber iſt weſentlich Freiheit, aber in der Freiheit gegen ſein Urſeyn (denn nur darin kann ſeine Freiheit beſtehen), in der Freiheit Schöpfer zu ſeyn, ſieht er ſich erſt und iſt er erſt, indem er den Sohn hat, der ihm allein die Schöpfung möglich macht, weil er an ihm allein das hat, wodurch er das andere, das conträre Seyn (den nothwendigen Voranfang, das nothwendige ὑποκείμενον der Schöpfung) auch wieder in die Potenz zurückbringen kann. Alſo iſt erſt der, welcher den Sohn hat, wirklich Gott, nämlich Gott, der im Himmel, d. h. in der Freiheit iſt, und thun kann, was er will, d. h. er iſt ſelbſt erſt wirklich Gott mit dem wenigſtens voraus erkannten und geliebten Sohne. Man kann inſofern ſagen: der Sohn gehört mit zu dem Weſen Gottes, nämlich Gottes als ſolchen, er iſt inſofern allerdings durch das Weſen Gottes (necessitate naturae divinae) geſetzt, wenn man darunter die Gottheit Gottes, nicht aber Gott als bloße Subſtanz verſteht.

Unſere bisherige Erklärung des Johanneiſchen Prologs wird ſich dem Denkenden gerade dadurch ſelbſt empfehlen, daß ſie in dem Anfang deſſelben keine bloßen Tautologien, ſondern etwas Fortſchreitendes ſieht von dem: ὁ λόγος ἦν (er war ohne alle Beſtimmung), zu dem: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, und dem: θεὸς ἦν ὁ λόγος. Daß dieß keine Subtilitäten ſind, die nur wir hineinlegen, was oft Auslegern, zumal von tieferen Begriffen, begegnet, oder, daß Johannes mit dem „θεὸς ἦν“ etwas anderes und mehr geſagt zu haben glaubte als mit dem vorhergegangenen ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, erhellt daraus, daß er, Willens von dem Antheil des Logos an der Schöpfung zu reden, nöthig findet, den früheren Satz „er war bei Gott“ zu reaſſumiren. Denn *in* der Schöpfung war er bloß (als Potenz) *bei* Gott, aber nicht Gott. Deßhalb kommt er im zweiten Vers auf das Frühere zurück mit den Worten: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, *er war im Anfang bei Gott*; er bedarf dieß als Uebergang, um im dritten Vers von ſeiner Funktion *in* der Schöpfung zu ſprechen. „Alles iſt durch ihn geworden und ohne ihn iſt nichts geworden, was geworden iſt“. Dieß bedarf keiner weiteren Erklärung. Das Subjekt iſt hiemit als demiurgiſche Potenz beſtimmt.

Nun folgt aber der vierte Vers, der anfängt: *In ihm war Leben*: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Gewöhnlich: In ihm war die *Urſache* des Lebens. Der Sinn würde an ſich wohl mit unſerer Anſicht ſtimmen, denn ohne die vermittelnde Potenz gab es überhaupt kein Leben. Allein die Worte heißen nicht: In ihm war das Leben, ſondern: In ihm ſelbſt (dem Subjekt) war Leben, ganz parallel dem Worte Chriſti: Wie der Vater Leben in ſich ſelbſt hat, ſo hat er auch dem Sohn gegeben, Leben zu haben in ihm ſelbſt: ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν (nicht τὴν ζωὴν) ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν (nicht τὴν ζωὴν) ἔχειν ἐν ἑαυτῷ[1]. — Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν iſt alſo ganz = dem: αὐτὸς εἶχε ζωὴν ἐν ἑαυτῷ. Mit den Worten: In ihm ſelbſt war Leben, iſt alſo die Erzählung wieder um einen Schritt weiter gerückt, es iſt von dem Sohn die Rede, wie er nun ſchon *außer* dem Vater als ſelbſtändige Perſönlichkeit iſt, die Leben in ſich ſelbſt hat. Das ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν bildet gleichſam den Gegenſatz zum θεὸς ἦν (er war Gott). Daß das außergöttliche Seyn gemeint iſt, erhellt noch mehr aus dem Folgenden: Und *dieſes Leben war das Licht der Menſchen*: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Denn eben daß der Vater dem Sohn gegeben hat, außer ihm zu ſeyn, dadurch hat er ihn dem Menſchengeſchlecht *gegeben*. Dieſes ſelbſtändige Leben war die Rettung, das Heil, das Licht des Menſchengeſchlechtes. Dieſes iſt dadurch ſtillſchweigend als des Lichtes bedürftig, als der Finſterniß anheimgefallen, erklärt. Darum fährt die Rede fort: Auch ſcheinet dieſes Licht wirklich in der Finſterniß: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει.* Finſterniß = Heidenthum. Das Scheinen iſt etwas Unwillkürliches — bloß Natürliches —: eben dieß wird durch das Präſens und das Imperſonale *φαίνει* ausgedrückt. Der Sinn iſt: et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris. Mit dieſen Worten iſt alſo die bloß natürliche Wirkung dieſes Lichts, ſeine Wirkung im Heidenthum ausgedrückt. Im bloßen Scheinen iſt noch nichts Perſönliches, nichts, woran der Wille Theil hätte. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz hätte ſich nicht beſtimmter ausdrücken laſſen als durch dieſe Worte: das Licht ſcheint in der Finſterniß. „Ich habe dich zum Licht gegeben den Heiden. Es iſt ein Geringes, daß du mir dienſt, die Stämme Jakobs aufzurichten, das Verwahrloſete in Iſrael wiederzubringen, ſondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht“, ſpricht Gott bei Jeſaias[1]. Ja, das Unwillkürliche in der Wirkung der vermittelnden Potenz (das Unwillkürliche, Blinde, nämlich ihrer Wirkung im Heidenthum) iſt ſo beſtimmt ausgedrückt, daß Jeſaias 42, 19 ſogar die Worte ſtehen, die ſonſt auf keine Weiſe erklärbar ſind: Wer iſt ſo blind als mein Knecht, wer iſt ſo taub wie mein Bote, den ich ſende? Wer iſt ſo blind als der Vollkommene, ſo blind als der Knecht des Herrn?

---

[1] Joh. 5, 26.

Weiter heißt es dann bei Johannes: Und die Finſterniß faßte, begriff es (das Licht) nicht: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε.* Dieß iſt daſſelbe, was wir vom Heidenthum geſagt: auch im Heidenthum iſt Chriſtus, aber nicht als ſolcher, nicht, daß er nicht da wäre, ſondern daß er nicht als ſolcher begriffen wird; für die Heiden iſt Chriſtus bloß natürliche Potenz, ein bloßes natürliches Licht.

Jetzt, nachdem der Apoſtel die Geſchichte jener noch unbeſtimmten Perſönlichkeit bis auf das Heidenthum fortgeführt hat, kann er auf das Chriſtenthum übergehen. Auch dieß geſchieht ganz in der geſchichtlichen Ordnung, indem er zuerſt des Vorläufers Chriſti, Johannes des Täufers erwähnt: Es war ein Menſch von Gott geſandt, ſein

---

[1] 42, 6. 49, 6.

Name war Johannes; dieſer kam zum Zeugniß, damit er Zeugniß ablege von dem Licht, damit alle durch ihn glauben, er war nicht das Licht, ſondern daß er zeugete vom Licht. Nicht er ſelbſt war das Licht, ſeine ganze Beſtimmung war nur, Zeugniß zu geben von dem Licht.

Bis hierher war ein ſtetiges Fortſchreiten, bis zur Wirkung des Subjekts in dem verfinſterten Bewußtſeyn, wo es zwar nicht aufhört das Licht dieſes Bewußtſeyns zu ſeyn, aber ſein eigentliches Selbſt noch unbegriffen iſt. Dieſe Zwiſchenzuſtände machen die Menſchheit Chriſti erſt verſtändlich. Johannes iſt weit entfernt, jenen unmittelbaren Uebergang aus der reinen Gottheit in die menſchliche Geſtalt zu lehren, den die gewöhnliche Vorſtellung annimmt, die daher genöthigt iſt, ſchon vom vierten Vers an alles von dem Menſchgewordenen zu verſtehen, namentlich den Vers: Das Licht leuchtet in der Finſterniß. Aber jeder fühlt, welcher Sprung dieß wäre, von der demiurgiſchen Funktion im dritten Vers ſogleich zur Erſcheinung in der Menſchheit überzugehen; dazwiſchen liegt das ganze Heidenthum, ſowie das Judenthum. Daß das Licht von der Finſterniß nicht begriffen wurde, muß man dann von dem Widerſtand erklären, den Chriſtus bei ſeiner Erſcheinung als Menſch gefunden. Dem widerſpricht das Präſens φαίνει, Chriſti Erſcheinung im Fleiſch iſt ein ſo beſtimmt zeitliches Faktum, daß hier ſchlechterdings ſtehen müßte: das Licht erſchien, ging auf in der Finſterniß, nicht: es ſcheint, was einen fortdauernden und zugleich natürlichen Zuſtand andeutet. Ganz anders lauten daher die Ausdrücke, mit denen nun nach Erwähnung Johannis d. T. das wirkliche Kommen Chriſti beſchrieben wird. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον: es war das wahre Licht, eben in die Welt gekommen — das wahre, das nicht mehr bloß das natürliche, nur ſcheinende und alſo ſcheinbare iſt. Seichter kann nicht exegeſirt werden, als wenn das φῶς ἀληθινόν im Gegenſatz von dem Täufer verſtanden wird; der Täufer war weder das bloß ſcheinende noch das wahre Licht; er war überhaupt nicht das Licht, οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, er war nur da, von dem Licht zu zeugen. Das wahre Licht iſt dem entgegengeſetzt, das bloß ſchien, indeß das wahre beſchrieben wird als das jeden Menſchen erleuchtet, *ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* (*φωτίζει* als Tranſitivum ſteht mit dem unperſönlichen *φαίνει* in offenbarem Gegenſatz), das Licht, das nicht mehr bloß ſcheinet, das jeden wirklich erleuchtet, das nicht mehr irgend jemand nicht begreifen kann, wie jenes in der Finſterniß Scheinende, das bloß eine natürliche Wirkung hatte, unter der ſich die perſönliche verbarg, das Licht, das jeden wirklich erleuchtet, war eben in die Welt gekommen (*ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*, wie nachher von Johannes: *ἦν βαπτίζων*, er taufte eben). Der Ausdruck: das wahre Licht war in die Welt gekommen, läßt den Apoſtel daran denken, daß der, welcher als das wahre Licht in die Welt gekommen war, auch ſchon vorher in der Welt geweſen iſt, daher er fortfährt: Er war in der Welt: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*. Dieß wird zwar gewöhnlich eben von dem Menſchgewordenen verſtanden und daher überſetzt: jam inter homines versabatur. Allein *κόσμος* kann hier keine andere Bedeutung haben als in dem gleich folgenden *καὶ ὁ κόσμος δι αὐτοῦ ἐγένετο*, da nun hier nicht die bloße Menſchheit verſtanden werden kann, ſo auch dort nicht, und der Satz: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*, iſt daher noch von dem allgemeinen Daſeyn des Subjekts zu verſtehen: er war ſchon immer in der Welt, denn die Welt iſt ſogar durch ihn geworden — alſo er war in der Welt als demiurgiſche Potenz —, er war in der Welt, die Welt erkannte ihn nur nicht in jenem ſeinem allgemeinen Daſeyn — mundus eum ignorabat —, er war ihr nur nicht bekannt.

Jetzt erſt (V. 11) kommt der Apoſtel auf ſeine ſpecielle Erſcheinung zu ſprechen. Er kam zu den Seinigen, d. h. zu denen, die ihn ſchon vorher kannten, und die nicht zum Kosmos gehörten, der Kosmos iſt nur die Welt des Heidenthums, die Juden kein Weltvolk, ſie ſind die, welche ihn ſchon kannten. *Εἰς τὰ ἴδια* heißt ſprachgemäß „zu ſeinem Geſchlecht“, ad familiam, ad gentem suam, zu dem jüdiſchen Volk, das er ſich zum voraus angeeignet, unter dem er als Chriſtus im Kommen begriffen, alſo zuvor ſchon, wenn auch nur als bloß zukünftig, bekannt war. Aber οἱ ἴδιοι, die Seinen nahmen ihn nicht an, ſie ſtießen ihn zurück. Es heißt nicht: ſie erkannten ihn nicht, wie es vorher von der Welt hieß; nicht: ſie begriffen ihn nicht, wie vorher von der Finſterniß: ſie begriff ihn nicht; es heißt nicht οὐ κατέλαβον, ſondern οὐ παρέλαβον, ſie erkannten ihn wohl, ſahen ihn wohl als den, der er iſt, als den Sohn Gottes, ſie nahmen ihn aber nicht an. Jetzt, da er als Perſon erſcheint, jetzt iſt die Zeit der unbegriffenen Wirkung vorüber, jetzt war die Zeit des Begreifens und alſo auch des freien Annehmens gekommen. Die Heiden ſtießen das Licht in ſeiner noch unbegriffenen, bloß natürlichen Wirkung nicht zurück, ſie begriffen es nur nicht; die Juden aber ſtießen das begreiflich gewordene zurück und nahmen es nicht an.

Die ihn aber annahmen (fährt der Apoſtel fort, der jetzt ganz ins Perſönliche übergeht), die ihn annahmen, denen gab er Macht (Möglichkeit) Kinder Gottes zu werden, d. h. die durch den Fall unterbrochene göttliche Geburt in ſich wiederherzuſtellen. Das Ende offenbart, was im Anfang war. Die ganze Rede ging bis hieher auf die Zukunft, alles war gleichſam in suspenso bis auf das letzte Faktum, das alles beſchließt. Mit dieſem ſchließt auch der Apoſtel, indem er ſagt: Und jenes Subjekt — hier muß er die abſtrakte Beziehung ὁ λόγος wieder aufnehmen, er will ſagen, dieſes Subjekt, das nun ſchon mit allen Prädicaten der bisherigen Entwicklung ausgeſtattet, in dem das alles vereinigt iſt, was bisher exponirt worden — dieſes Subjekt ward Fleiſch und wohnete unter uns, und wir ſahen (ἐθεασάμεθα, hierauf ruht das Hauptgewicht) — nachdem er erſt verborgen und im Kommen begriffen geweſen war, ſahen wir ſeine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohns vom Vater (wir ſahen an ihm diejenige Herrlichkeit, die von ſeiner urſprünglichen Gottheit, ſeinem Einsſeyn mit dem Vater ſich herſchreibt; wir ſahen in ihm den, der mit dem Vater eins und in dem wahrhaftig nur der Vater ſelbſt iſt). Denn der Wille, vermöge deſſen er menſchliche Natur annimmt, iſt nicht der Wille der bloßen Natur oder Potenz, er iſt der Wille des wahren

Sohns, deſſen, der im Schoße, d. h. im Vertrauen des Vaters iſt, und *dieſes* vom Himmel, d. h. von der urſprünglichen Gottheit ſelbſt herkommende Subjekt offenbart ſich als dieſes eben nur in dem Menſch gewordenen, ſo daß eben darum, wer den Menſch gewordenen ſieht, den *göttlichen*, den *wahren* Sohn, alſo den Vater ſelbſt ſieht. Dieß iſt das erſtaunenswerthe Ende jener vom Anfang der Dinge, ja des Seyns ſelbſt angehenden Geſchichte, welche Johannes im Beginn ſeines Evangeliums mit ſchnellen und zarten, aber dennoch tief eingreifenden Zügen entwirft, eine Geſchichte, welche unſer Inneres mehr als jede andere erweitert, welche zu *wiſſen* (und *Sie* wiſſen, was ich wiſſen nenne; nicht jenes nur ſogenannte, durch das man nichts erfährt, nichts Neues nämlich, nichts Poſitives, das uns nur wieder da hinſtellt, wo wir zuvor geweſen, ohne daß unſerem Bewußtſeyn eine eigentliche Bereicherung, eine wirkliche Erweiterung zu Theil geworden — alles *bloß* rationale Wiſſen iſt im Grunde nur *nicht wiſſendes* Wiſſen —), dieß alſo, ſage ich, iſt das Ende der Geſchichte, welche zu *wiſſen* mehr werth iſt als alles andere Wiſſen.

Neunundzwanzigſte Vorleſung.

Deutlich ſind in dem großen Texte, den wir zuletzt zu erklären verſucht haben, die allgemeinen und perſönlichen Wirkungen Chriſti unterſchieden, aber damit ſind auch beide anerkannt. Die Sphäre ſeiner allgemeinen Wirkung (die er nicht als Chriſtus ausübt) iſt das Heidenthum, ſeine perſönliche Wirkung iſt die in der Offenbarung, und eben darum iſt er zugleich die perſönliche Urſache aller Offenbarung. Es gibt inſofern eine doppelte Geſchichte der vermittelnden Potenz, es gibt gleichſam eine historia sacra und eine historia profana ihrer Wirkung. Die letzte iſt uns nun bereits bekannt. Wir haben die Geſchichte der bloß natürlich wirkenden, vermittelnden Potenz durch alle Verhältniſſe verfolgt, die ſie als ſolche mit dem entgegengeſetzten Princip eingeht, die Momente des Mythologie erzeugenden Proceſſes ſind nur verſchiedene Momente dieſer natürlichen Wirkung der vermittelnden Potenz; in jedem dieſer Momente iſt ihr Verhältniß zu dem widerſtehenden Princip ein anderes. Haben wir nun die natürliche Geſchichte der vermittelnden Potenz durch die ganze Mythologie hindurch verfolgt, ſo kommt es darauf an, auch der Geſchichte ihrer perſönlichen Wirkung während der altteſtamentlichen Verfaſſung nachzugehen. (Ich nehme dieß Wort „altteſtamentliche Verfaſſung“ im weiteſten Sinn; dieſe Verfaſſung fängt nicht mit der moſaiſchen Geſetzgebung an, dieſe ſelbſt iſt nur das Reſultat eines ſchon früher eingegangenen, eines perſönlichen Bezugs, in welchem die vermittelnde Potenz mit den Vereltern des Volks Iſrael getreten war). Wenn wir nun aber fragen: *wie wirkte* die vermittelnde Potenz in der *altteſtamentlichen* Verfaſſung, ſo iſt hierbei, wie wir dieß ſchon bei früherer Gelegenheit geſehen haben, zum voraus feſtzuhalten, daß eine vermittelnde Potenz immer etwas vorausſetzt, das Vermittlung fordert, die Vermittlung nothwendig macht. Weit entfernt alſo, das urſprüngliche Bewußtſeyn jenes vorbehaltenen Theils der Menſchheit uns eximirt, ausgenommen zu denken von der Gewalt des Princips, dem das Bewußtſeyn des andern und größten Theils der Menſchheit unterworfen iſt, iſt es vielmehr mit dieſem in einem *ganz* gleichen Verhältniß zu denken. Der terminus a quo, der Ausgangspunkt iſt für *jenen* Theil der Menſchheit, von welchem wir annehmen, daß die vermittelnde Potenz ſich mit ihm in ein perſönliches Verhältniß geſetzt habe, derſelbe wie für den größeren Theil, zu dem ſie in einem bloß *natürlichen* Verhältniß ſtand. Ein *unmittelbares* Verhältniß hat die geſammte Menſchheit, hat alſo das Bewußtſeyn auch zum Beiſpiel in Abraham nur zu dem *einſeitig-*, dem falſch-Einen Gott[1]. Der *unmittelbare* Gott auch des iſraelitiſchen Bewußtſeyns (wie ich es der Kürze halber nennen will, nur mit der Bemerkung, daß, was von dieſem geſagt iſt, ſtets auch von den Vätern des iſraelitiſchen Volks mit gilt, ſowie ich unter Iſrael das *ganze Geſchlecht* verſtehe, mit Ahnherren und Nachkommen), der unmittelbare Gott des iſraelitiſchen Bewußtſeyns iſt alſo nicht der wahre, ſondern *der* Gott, deſſen Einzigkeit ſich ſpäter als eine ausſchließliche darſtellt, der als (auf den Alleinbeſitz des Seyns) eiferſüchtiger Gott erſcheint, der keinen andern neben ſich duldet, der als verzehrendes Feuer beſchrieben wird — aber eben dieſem Gott nicht ſowohl entgegen, als zur Seite, ihn in der *Wirklichkeit* zum *wahren* Gott vermittelnd, ſteht nun eine andere Perſönlichkeit, welche dem Bewußtſeyn in dem nicht wahren Gott den wahren zeigt oder aufſchließt, ſo daß alſo dieſer Begriff, der Begriff des wahren Gottes, nicht etwa ein urſprünglicher, ſondern ein *hervorgebrachter* iſt, und ein ſolcher muß er ja auch ſeyn, wenn er ein *geoffenbarter* ſeyn ſoll. Offenbarung iſt zwar ein allgemeiner Ausdruck, der daher verſchiedener Anwendung fähig iſt, oder ſich auch auf anderes ausdehnen läßt, aber in dem beſtimmten Sinn, in welchem das Wort hier angewendet iſt, und in welchem es ſonſt gewöhnlich gebraucht wird, iſt dabei verſtanden, daß es der *wahre* Gott iſt, der ſich offenbart. Jede Offenbarung iſt ein Actus, und zwar ein ausdrücklicher, in dem eben darum ein Uebergang ſtattfindet, und der daher einen früheren Zuſtand vorausſetzt. Es fragt ſich, was in dieſem früheren Zuſtand, und demnach als Vorausſetzung der Offenbarung angenommen werde. Etwa ein gänzliches Nichtwiſſen, ein Bewußtſeyn, in dem ſchlechterdings nichts von Gott iſt? Unmöglich. Denn wir haben geſehen, daß das menſchliche Bewußtſeyn das *natürlich* Gott ſetzende iſt. Die Offenbarung findet alſo im Bewußtſeyn einen Gott vor, und wenn ſie Offenbarung des wahren Gottes iſt, kann ſie es nur auf die Weiſe ſeyn, daß ſie den wahren Gott an die Stelle eines anderen ſetzt, der, wenn auch nicht eben der falſche, doch wenigſtens nicht der wahre iſt. Es liegt, ſagte ich, ſchon in der Natur eines geoffenbarten Begriffs, daß er nur ein hervorgebrachter ſeyn kann, iſt er aber ein hervorgebrachter, ſo ſetzt er etwas voraus, das ſchon da iſt (gleichſam eine materia ex qua, eine Grundlage, *aus* der er entſteht), und dieſes ſchon Daſeyende, das durch die Offenbarung verwandelt, jedenfalls alſo *in der Art*, wie es zuvor da iſt, negirt, aufgehoben, im Gegenſatz mit welchem alſo der *wahre* Begriff hervorgebracht werden ſoll, dieſes zuvor Daſeyende kann eben darum nicht das Wahre ſeyn. Im Allgemeinen iſt dieß nun wohl jedem einleuchtend, doch wie es nun im beſonderen Fall geſchehe, und wie es namentlich bei der Offenbarung des A. T. (denn von dieſer iſt die Rede) ſich verhalte, iſt genauer zu erklären. Hier wollen wir denn, um den kürzeſten Weg einzuſchlagen, das Verhältniß gleich an einem beſonderen Ereigniß deutlich zu machen ſuchen, einem ſolchen, das wohl als urbildlich für die ganze Folge der altteſtamentlichen Offenbarung gelten kann.

---

[1] Man vergleiche hier und zu dem Folgenden die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, 7. Vorleſung, S. 144 ff. D. H.

Nach dieſen Geſchichten, ſo erzählt das erſte Buch Moſis, verſuchte Gott (Elohim) Abraham und ſprach zu ihm: Nimm Iſaak, den einigen Sohn, den du lieb haſt, und gehe hin in das Land Morija, und opfere ihn daſelbſt zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir ſagen werde. — Nach den Begriffen, welche bei der ſogenannten gebildeten Mehrheit der jetzigen Zeit den einzigen Inhalt der Religion ausmachen, iſt es nun ſchon unbegreiflich, wie Gott in ein ſolches unmittelbares Verhältniß zu einem menſchlichen Individuum treten könne, daß er mit ihm ſpricht, etwas von ihm fordert. Allein auch die, welche, ohne mehr oder ohne Beſtimmteres dabei denken zu können, ſich zum Grundſatz gemacht haben, an dieſen und ähnlichen Erzählungen keinen Anſtoß zu nehmen, finden wenigſtens für nöthig zu erklären, wie es als übereinſtimmend mit der Würde Gottes gedacht werden könne, einen Menſchen, beſonders aber einen völlig gottergebenen, auf dieſe Weiſe zu verſuchen. Denn hier wird nicht bloß gefordert, daß er ein Leiden, eine Trübſal auf ſich nehme, ohne in ſeiner Geſinnung zu wanken, hier handelt es ſich von einer Handlung, von einer That, gegen die ſich das reinſte menſchliche Gefühl empört, und auf die noch außerdem der älteſte Fluch gelegt worden bei dem Brudermord Kains, wie nach der Sündfluth unter den erſten dem zweiten Menſchengeſchlecht gegebenen Geboten auch dieſes ſteht: „Wer Menſchenblut vergeußt, deß Blut ſoll wieder vergoſſen werden. Denn Gott hat den Menſchen zu ſeinem Bilde gemacht“. Es iſt doch unmöglich, daß derſelbe Gott, der nach der Sündfluth ausgeſprochen: Ich will des Menſchen Leben rächen an einem jeglichen Menſchen, von Abraham das Leben des eignen Sohnes fordere. Ueberlegen wir nun aber, daß es ungefähr um dieſelbe Zeit ganze Völker, und zwar dem Abraham ſtammverwandte Völker gab, welche es als ein göttliches Gebot anſahen, in gewiſſen Fällen die geliebteſten ihrer Kinder, nämlich die einzigen, ein- oder erſtgebornen zu opfern, ſo müßten wir doch alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit beiſeitſetzen, wenn wir nicht annähmen, das Princip, von welchem Abraham zu jener Handlung unmittelbar verſucht oder ſollicitirt wurde, ſey weſentlich daſſelbe geweſen, das auch jene Völker verleitete. Dieß wäre allerdings nicht anzunehmen, ohne zugleich anzunehmen, daß für Abraham die Offenbarung des wahren Gottes an ein falſch-göttliches Princip gebunden war, oder dieſes zur Vorausſetzung hatte. Für ſich allein iſt jenes Princip allerdings das ungöttliche, ja widergöttliche, aber dieſes Princip wirkt ja nicht für ſich allein, wie der Verlauf der Erzählung zeigt. Denn als Abraham eben die Hand ausſtreckt, den Sohn zu ſchlachten, ruft ihm der Engel Jehovahs zu, und wehrt ihm, die Hand an den Knaben zu legen. Hier iſt alſo Elohim und der Engel Jehovahs, מַלְאַךְ יְהוָֹה, unterſchieden. Das Verhältniß nun zwiſchen dem Elohim, der dem Abraham gebietet, ſeinen Sohn zu opfern, und dem Engel, d. h. der Erſcheinung des Jehovah, welche ihn davon zurückhält, läßt ſich nun ſchwerlich anders als ſo denken. Der, welcher Elohim genannt wird, iſt die Subſtanz des Bewußtſeyns, der Engel Jehovahs iſt nichts Subſtantielles, ſondern ein im Bewußtſeyn nur Werdendes, eben nur Erſcheinendes, er iſt nicht substantiâ, er iſt immer nur actu da im Bewußtſeyn, immer nur מַלְאַךְ יְהוָֹה, d. h. eben nur Erſcheinung, Offenbarung des Jehovah, und ſetzt daher den Elohim als Subſtanz, als Medium ſeiner Erſcheinung fortwährend voraus; er iſt nicht für ſich der wirkliche, denn in dem vorliegenden Fall zeigt er ſich als den wirklichen eben nur durch Aufhebung der vorhergegangenen Sollicitation, er ſetzt alſo das Princip dieſer Sollicitation ſelbſt als Bedingung ſeiner Wirklichkeit voraus; ſonach iſt eigentlich keiner von beiden für ſich der wahre Gott, denn der wahre erſcheint nur, indem er den vorausgehenden, ſoweit er nicht der wahre iſt, aufhebt; er iſt daher von dieſem nicht zu trennen. Der wahre Gott iſt alſo im A. T. durch den falſchen vermittelt und gleichſam an dieſen gebunden. Dieß iſt die Schranke der altteſtamentlichen Offenbarung überhaupt. Indem die höhere Potenz, welche die Urſache aller Offenbarung iſt, das entgegenſtehende Princip überwindet, bringt ſie in ihm den wahren Gott als erſcheinend hervor. Die Offenbarung iſt alſo von Seiten Gottes nicht möglich, ohne daß er im Bewußtſeyn unmittelbar ein anderer, ja ſich ſelbſt ungleicher iſt — aber indem er ſich in dieſem unmittelbaren Seyn aufhebt, ſich ſelbſt zu ſich ſelbſt vermittelt und ſo in der That im Bewußtſeyn hervorbringt. Ohne ein ſolches ſich Hervorbringen im Bewußtſeyn wäre gar keine Offenbarung Gottes. Bloß äußere Mittheilung, wenn ſie auch denkbar wäre, würde es nicht thun; von außen läßt ſich kein Bewußtſeyn infundiren. Was der Menſch als Begriff in ſich aufnehmen ſoll, muß in ihm ſelbſt hervorgebracht werden, und zwar mittelſt eines ihm inwohnenden, in ihm ſchon ſeyenden Princips, das ſich als Potenz des Hervorzubringenden verhält. Die altteſtamentliche Offenbarung ſetzt daher die Spannung immerwährend voraus, ja die ganze moſaiſche Einrichtung und Religionsverfaſſung beruht nur auf der Anerkennung der Realität jenes Princips, das wir das conträre, das widergöttliche genannt haben. Sie muß dieſes als ihre Vorausſetzung ſtehen laſſen und ſchonen. Wäre nicht in der altteſtamentlichen Offenbarung ſelbſt eine ſolche Vorausſetzung, ſo wäre keine Urſache, daß die altteſtamentliche Verfaſſung durch Chriſtum ebenſo wie das Heidenthum abolirt wurde. Beide werden zugleich und uno eodemque actu aufgehoben. Eben dieſes Verhältniſſes wegen — gerade darum, weil der moſaiſchen Religion das Princip des Heidenthums nicht weniger als dieſem ſelbſt zu Grunde liegt (zu Grunde liegt; denn es iſt eben das, was in ihr beſtändig beherrſcht, eingeſchränkt und gewiſſen Geſetzen unterworfen wird), gerade darum iſt das A. T. vorzugsweiſe die Periode der göttlichen Offenbarung, die ein verdunkelndes Princip vorausſetzt. Chriſtus iſt das Ende der Offenbarung, wie er das Ende des Heidenthums iſt; er macht der Offenbarung, die, wie geſagt, ſtets ein verdunkelndes Princip vorausſetzt, wie dem Heidenthum ein Ende. Die wirkliche Erſcheinung Chriſti iſt eben darum mehr als nur Offenbarung, eben weil ſie die Vorausſetzung der Offenbarung und damit dieſe ſelbſt aufhebt. Wenn wir als die drei großen Formen aller Religion Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum ſetzen, ſo iſt die Offenbarung des A. T. nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, das Chriſtenthum die Offenbarung, welche dieſe Hülle (das Heidenthum) durchbrochen hat, alſo Judenthum und Heidenthum zugleich und gleicherweiſe aufhebt.

Darauf, daß die Vorausſetzung geſchont und erhalten werden mußte, beruht großentheils das Räthſelhafte der ganzen Einrichtung und Verfaſſung des A. T. Doch muß hier ein Unterſchied gemacht werden. Das Volk Iſrael ſchreibt ſich von einem Geſchlecht her, das, während der übrige Theil der Menſchheit ſich zu Völkern beſtimmte und damit dem Polytheismus anheimfiel, ſich außer den Völkern hielt und an dem Gott, welcher einſt der der ganzen Menſchheit gemeinſchaftliche war, feſthielt. Dieſer Gott, der urſprünglich, ohne einen andern neben ſich zu haben, allein verehrt wird, iſt, wie ich bei Gelegenheit des Zabismus[1] gezeigt habe, noch kein materieller, und wird im Gegenſatz mit allen ſpätern noch immer geiſtig als der Herr des Himmels und der Erde gedacht, wie er auch der Gott Abrahams ausdrücklich genannt wird. Dieſe Einheit und Geiſtigkeit des Gottes blieb in dem Geſchlecht der Abrahamiden immer das erſte Gebot: „Du ſollſt keine andern Götter neben mir haben, du ſollſt dir kein Bildniß noch Gleichniß machen, weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf der Erde, oder deß, das im Waſſer unter der Erde iſt" — immer blieb dieſe Einheit und Geiſtigkeit des Gottes das Hauptdogma. Von dieſer Seite faßt Strabo die moſaiſche Religion auf in der berühmten Stelle des 16. Buchs, wo er von Moſes ſpricht. Er ſprach, ſagt er, und lehrte, daß die Aegypter nicht recht denken, welche den Thieren und dem Vieh (dieß bezieht ſich auf den Apis) Gott gleich bilden, ebenſowenig die Libyer (Afrikaner), noch auch die Hellenen, welche menſchlich-geſtaltete Götter (ἀνθρωπομόρφους) bilden. Denn nur das allein ſey Gott, was uns alle umfängt, und Erde und Meer, was wir Himmel nennen (ſehr häufig iſt im A. T. Himmel mit Gott ſynonym) oder Welt oder die Natur der Dinge. Wer aber möchte wohl von dieſem ein Bild verfertigen, das irgend etwas von dem gliche, was wir bei uns ſehen (einem Concreten). Abſtehen alſo müſſe man von aller Götterbildnerei. Aber einen Tempel müſſe man umgrenzen, und in dieſem ein prachtvolles Heiligthum und dort Gott verehren ohne Geſtalt (χωρὶς εἴδους). So weit Strabo. Aber ſchon während die Abrahamiden in Aegypten verweilten, hatte ſich in Folge des fortſchreitenden allgemeinen mythologiſchen Proceſſes, dem die Offenbarung immer parallel blieb, es hatte ſich auch ihnen jener allgemeine Gott, der zuerſt noch keinen andern außer ſich kannte, zu einem ausſchließlicheren — kroniſchen — fortbeſtimmt, woraus ihr Verhältniß in Aegypten, ihre Vertreibung aus dieſem Land (wie ihr Ausgang von Profanſcribenten) oder ihr Auszug, wie er von den Büchern Moſis dargeſtellt wird, ſich vielleicht etwas beſtimmter als gewöhnlich erklären läßt. Nomaden auch in Aegypten und der väterlichen Lebensweiſe treu, die in den Augen der Aegypter ein Greuel war, ſuchen die Pharaonen ſie zu der bei ihnen allein geachteten Lebensweiſe, zu Feld- und Städtebau, zu zwingen. Die Aegypter, heißt es, zwangen die Kinder Iſrael zum Bauen mit Unbarmherzigkeit und machten ihnen das Leben ſauer mit ſchwerer Arbeit in Thon und Ziegeln (zum Städtebau) und mit allerlei Frohnen auf dem Feld (auch zum Ackerbau gezwungen)[1]. Nach einigen Stellen der Alten muß man annehmen, daß ſie in Aegypten als Anhänger und Verehrer des Typhon betrachtet wurden. Typhon iſt in der ägyptiſchen Gotteslehre jenes blinde, ausſchließliche, verzehrende Princip, das, ſchon einem andern und milderen Gott, Oſiris, weichend, nur noch in kleineren, ſeine eingeſchränkte Gewalt zeigenden Tempeln verehrt wird, die neben den großen und prachtvollen der andern Götter errichtet ſind[2]. Plutarch in ſeiner Schrift de Iside et Osiride (c. 31) führt einige an, die ſagen: ſieben Tage lang ſey Typhon, da er der Herrſchaft entſetzt worden, auf der Flucht geweſen, und nachdem er ſich gerettet, habe er zwei Söhne, den Hieroſolymos und den Judaios, erzeugt. Die Logographen, aus denen Plutarch dieß geſchöpft, haben alſo offenbar die Vorſtellung von der jüdiſchen Religion, daß ſie eine von dem geflohenen oder verjagten Typhon geſtiftete oder mit ihm zuſammenhängende ſey. Tacitus in der bekannten Stelle im 5. Buch ſeiner Historiae nennt als Heerführer der Juden Hieroſolymus und Judas. Regnante Iside, ſagt er, exundantem per Aegyptum multitudinem, ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras exoneratam. Auch die ſieben Tage der Flucht des Typhon ſind nicht ohne Bedeutung; am ſiebenten Tage ruhte Typhon von ſeiner Flucht; ſo erklärt man ſich den Sabbath des ſiebenten Tags. Auch Tacitus[1] erwähnt des ſiebenten zur Ruhe beſtimmten Tags und des ſiebenten Feierjahres; nach einigen ſey dieß eine dem Saturnus (dem Kronos) erzeigte Verehrung, weil, ſagt er, die Juden zugleich mit dem Kronos aus ihren früheſten Sitzen verjagt worden ſeyen. Demnach wären ſie nach Aegypten gekommen als Anhänger des Kronos und zu der Zeit, als Kronos von der Herrſchaft der übrigen Welt verdrängt worden. Kronos iſt aber in der Vorſtellung der Römer und Griechen das dem Typhon entſprechende Weſen. Es mag zufällig ſeyn, iſt aber doch bemerkenswerth, daß das erſte oder eines der erſten Lager der Iſraeliten auf ihrer Flucht ein Heiligthum des Typhon war, wo ſie von den Pharaonen überfallen wurden und keine andere Rettung für ſie blieb als der Durchgang durch das rothe Meer. Baal-Zephon (ſo wird der Ort genannt) iſt unſtreitig eine Abkürzung von Beht Baal Zephon, Haus, Tempel, Stadt des Typhon[2]. Ja, was noch ſonderbarer iſt, ein Prophet, und zwar Amos, der ſchon unter Jerobeam lebte, hat eine Stelle[3], wo Jehovah den Iſraeliten ſagt: Habt ihr vom Hauſe Iſrael in der Wüſte die 40 Jahre lang mir Schlachtopfer und Speisopfer geopfert? Ja wohl, ihr truget die Hütte eures Königs (des Molochs) und Kiun, euer Bild, den Stern eures Gottes, den ihr euch ſelbſt gemacht hattet. Philologiſch gewiß iſt, daß Kiun kein anderer iſt als Saturn oder Kronos. Das Wahre konnte ſich von dem Falſchen nicht losreißen; denn es hatte eben dieß noch zu ſeiner Vorausſetzung. Beides verwirrt ſich im Bewußtſeyn. Das Princip, in welchem Gott nicht ſeiner wahren Gottheit nach iſt, iſt darum doch ein reelles Princip, und inwiefern es zur Offenbarung diente, allerdings nicht allein oder für ſich, aber in dieſer Verbindung göttliches Princip, ein wahres Princip der göttlichen Oekonomie.

---

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 176 ff.; vergl. S. 197 ff. D. H.

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 402. D. H.

[2] Ebendaſelbſt, S. 389. D. H.

---

[1] a. a. O. Cap. 5.

[2] Vergl. bei Champollion, Descr. de l'Egypte s. l. Ph., Tom. II, p. 87 sq. die Ableitung von einem auf koptiſchen Monumenten befindlichen Namen: OTARI, das maledictionem faciens, impium bedeutet.

[3] 5, 26.

Wenn noch ein ſpäterer Prophet, Jeremias[1], Gott den Kindern Juda vorwerfen läßt, daß ſie die Altäre Tophet im Thal Hinnon bauen und ihre Söhne und Töchter verbrennen, und Jehovah hinzuſetzt, welches ich doch nie geboten noch in meinen Sinn genommen habe, ſo ſetzt er voraus, daß das Volk Juda auch dieſes Gebot als ein göttliches angeſehen habe, und allerdings daſſelbe Princip, das die Heiden zu ſolchen Opfern erregte, verleitete auch das Volk Juda zu ſolchen Gräueln. In der Erzählung von Abraham erkennt der Engel, die Erſcheinung des Jehovah, den, welcher das Opfer Iſaaks verlangt hat, als identiſch mit ſich und ſegnet Abraham, weil er ſein Gebot habe vollziehen wollen. Wer dieſes feſthält, daß die Offenbarung ihre Vorausſetzung nicht abſolut aufheben durfte (dieß geſchah erſt, als das Ende aller Offenbarung gekommen war), dem wird vieles dadurch begreiflich werden, was uns im A. T. theils als Gottes unwürdig, theils geradezu als heidniſch erſcheinen muß, wie das offenbar Heidniſche mancher durch die moſaiſche Geſetzgebung vorgeſchriebener Gebräuche.

Ehe ich jedoch davon ſpreche, habe ich zu dem bereits über altteſtamentliche Offenbarung Vorgetragenen nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Viele Theologen nämlich wollen in dem מַלְאַךְ יְהוָֹה, dem Engel Jehovahs, unmittelbar die zweite göttliche Perſon ſehen. Ich will daher bemerken, daß dieß nicht meine Meinung iſt. Zwar es iſt die zweite Potenz, welche die eigentliche Urſache der Offenbarung, d. h. die Urſache der Erſcheinung des Jehovah — Urſache der Erſcheinung des Jehovah in dem B des Bewußtſeyns — iſt, aber ſie iſt nicht dieſe Erſcheinung ſelbſt. Es iſt das B ſelbſt, was durch die zweite Potenz zum Erſcheinungsmedium des wahren Gottes und dadurch zugleich zum Erſcheinungsmedium von ſich wird[2]. Immer macht die folgende Potenz die vorhergehende zu ihrem ὑποφήτης, zu ihrem Ausſprechenden, Verkündiger, was ja Engel auch bedeutet. Wie im Großen und Ganzen im A. T. der Vater von dem Sohn, im N. T. der Sohn von dem Geiſt weiſſagt, ſo iſt die Urpotenz ſelbſt — der Urgott, der im Bewußtſeyn nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiöſen Bewußtſeyns ſelbſt aufzuheben —, die Urpotenz ſelbſt iſt das Organ der zweiten, und durch ſie des wahren Gottes, der durch das ganze A. T. ein zukünftiger, von dem nur gepredigt, von dem nur verkündigt, nur gerufen wird, deſſen Name ſelbſt nur auf die Zukunft deutet. Die wahre Religion iſt die Religion der Zukunft. — In weiterem Fortſchreiten, namentlich in den prophetiſchen Büchern, wird nun die zweite Potenz ſelbſt wieder zum Organ ſowie zum Gegenſtand der dritten, ſo daß auch der Begriff des מַלְאַךְ יְהֹוָה ein fortrückender und in verſchiedenen Zeiten ein verſchiedener iſt, und man eben an dieſem Fortrücken ein weit ſichereres Merkmal des relativen Alters der verſchiedenen Documente hat, als an bloß äußern Zeichen, mit denen man ſich bisher beholfen[1]. — Dieſes Succeſſive der Potenzen iſt der größte Schlüſſel für das Verſtändniß des A. T., mit dem ſich Erſtaunenswerthes entdecken, beſonders aber die Ueberzeugung gewinnen läßt von der Realität der altteſtamentlichen Vorſtellungen, der relativen Wahrheit aller in der altteſtamentlichen Religion angenommenen Verhältniſſe. Iſt ſchon in den mythologiſchen Vorſtellungen Wahrheit und Realität, ſo iſt noch eine ganz andere Realität und Wahrheit in denen des A. T., welchen die mythologiſchen ſchon nur zu Grunde liegen, zur

---

[1] 7, 31 (vergl. v. 22) und 32, 35.

[2] Siehe S. 164, Anm. 1, vergl. mit S. 161 der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie. D. H.

---

[1] Zuerſt alſo (in der Geneſis und den hiſtoriſchen Büchern) iſt der Malach Jehovah das durch A^2 beſtimmte B, die zweite Potenz iſt es, welche die erſte zu ihrem Malach macht. Dieß iſt ſo zu verſtehen. Der Ausgangspunkt der altteſtamentlichen Religion war der älteſte, noch in ſeiner ganzen Geiſtigkeit erhaltene Zabismus, der El Olam, der Gott, der dem Bewußtſeyn nicht erſt geworden, und alſo auch nicht geoffenbart iſt. Der unvordenkliche Gott Abrahams iſt nicht der materielle Himmel, ſondern das Princip, das der Herr des Himmels und der Erde iſt. Aber dieſes Princip folgt im Bewußtſeyn ſeiner Nachkommen der natürlichen Verwandlung, die es im allgemeinen Bewußtſeyn der Menſchheit erleidet — ihm iſt es noch der allgemeine, ſeines Gleichen nicht kennende Gott, ihnen hat es ſich ſchon zur beſtimmten Potenz zuſammengezogen, und fortſchreitend nimmt es immer mehr die Natur von B, die Natur des ausſchließlichen, eiferſüchtig auf ſeiner Einheit haltenden Princips an, aber eben damit erkennt es ſchon ein anderes außer ſich, jenes das wir durch A^2 bezeichnen. Die Offenbarung kann jene Umwandlung und dieſes Fortſchreiten nicht hindern, aber eben jenes Princip (B) wird nun ebenſo das Hypokeimenon, die Grundlage, der Stoff, das Medium der Offenbarung, wie es im Bewußtſeyn der Völker der Stoff und das Hypokeimenon des natürlichen Proceſſes wird, durch den ſich die bloß natürliche Religion, die mythologiſche, erzeugt. Das, was in der Offenbarung ſich offenbaren

ſoll, iſt der wahre Gott, der יְהֹוָה, aber auch dieſer iſt in ſeiner Erſcheinung an die Folge jener Potenzen gewieſen. Zuerſt alſo macht die höhere Potenz, oder vielmehr die durch ſie hindurchwirkende zweite Perſönlichkeit (denn im A. T. wird die Potenz noch nicht von der Perſönlichkeit durchbrochen, ſie wirkt nur durch ſie hindurch) — dieſe alſo, die in der zweiten Potenz wirkende Perſönlichkeit macht zunächſt jenes erſte und tiefſte Princip B zum Erſcheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, zum מַלְאַךְ יְהֹוָה, zum Engel des Jehovah, dem alles Gotteswürdige zugeſchrieben wird, während dem bloßen Elohim z. B. auch die Verſuchung Abrahams und ſelbſt die Verſuchung zur Abgötterei zugeſchrieben wird. Dieſes Princip muß auch die Offenbarung gewähren und frei walten laſſen, wie ſie es in der Natur frei walten läßt; denn auch in der Natur iſt manches nach unſeren Begriffen Gottes Unwürdige, wie in manchem, was in den moſaiſchen Erzählungen ſelbſt dem Jehovah zugeſchrieben wird (denn jenes Princip iſt gleichſam die offenbare, nach außen gekehrte Seite des Jehovah, der inſofern immer als ein doppelter erſcheint, von ſeiner einen Seite als der rächende, eiferſüchtige, blindſtrafende und verzehrende, von der andern als der barmherzige, langmüthige, verzeihende). Man denke, was jene Seite betrifft, nur an Erzählungen wie die im Buch Joſua (Kap 7), wo die Kinder Iſraels ſich vergreifen an dem Verbannten, d. h. an der für den Jehovah vorbehaltenen Siegesbeute, — da ergrimmte der Zorn Jehovahs über die Kinder Iſrael, und nicht eher wird ihnen wieder Sieg über die Feinde zu Theil, bis der, welcher ſich verſündigt hat, (der Entwender) entdeckt, und vom ganzen Iſrael geſteinigt und mit Feuer verbrannt iſt. Dieſe Seite Gottes wird das Angeſicht genannt, weil ſie das Vordere, das Vorausgehende, nämlich die Vorausſetzung des wahren Gottes iſt, der nur durch ſie erſcheinen kann. Von dieſem Angeſicht ſagt Jehovah ſelbſt, daß es kein Menſch ſehen und leben könne, weil es eben das abſolut Verzehrende Gottes iſt. In Bezug auf dieſes ſagt Jehovah zu Moſe (2 Moſ. 33, 3): Ich will nicht mit dir hinaufziehen (ins Land, welches fließet von Milch und Honig), denn du biſt ein halsſtarrig Volk, ich möchte dich unterwegs auffreſſen. Moſe dagegen iſt es daran gelegen, daß das Angeſicht Jehovahs mitgehe, und die Ankündigung, (nur) der Engel ſolle mitgehen, macht V. 4 das Volk beſtürzt: „Wo nicht dein Angeſicht gehet, ſo führe uns nicht hinauf", und Jehovah antwortet dann: Mein Angeſicht ſoll mitgehen, damit will bloßen Materie, zum Stoff geworden ſind. Aber gerade darum haben die altteſtamentlichen Vorſtellungen noch eine weit concretere Realität als die mythologiſchen, weit entfernt, ſelbſt als bloß mythologiſche behandelt werden zu können. Die ganze Offenbarung des A. T. iſt nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung (das Chriſtenthum hat dieſe Hülle durchbrochen). Ein höherer Wille iſt es, der auch im A. T. jene Potenzen zu ſeinen Werkzeugen gemacht, ſich in ihnen dar-

---

ich dir Ruhe verſchaffen (dich zur Ruhe bringen) V. 14. Dieß iſt ſo zu verſtehen: Gegen die Völker, die er auf ſeinem Wege findet, wird Gott ſein Angeſicht kehren, ſie mit paniſchem Schrecken ſchlagen (wie auch in einer Stelle ausdrücklich geſagt iſt), die Iſraeliten aber ſoll ſein Engel leiten — doch nur, wenn ſie gehorchen; denn an einer andern Stelle (3 Moſ. 26, 17) droht er ihnen: Werdet ihr meine Satzungen verachten, und nicht thun alle meine Gebote, ſo werde ich mein Antlitz wider Euch kehren, und ſollt geſchlagen werden von euren Feinden. Deutlich iſt jene Unterſcheidung 2 Moſ. 23, 22: ſo will ich (nicht: ſo wird Er, der Engel) deiner Feinde Feind ſeyn; V. 23: Wenn nun mein Engel vor dir hergehet, und dich bringet in das Land der Amoriter und der Hethiter u. ſ. w., und ich ſie vertilge. Dieſer Vertilger iſt der eigentliche Gott, bei dem die Macht und Stärke; aber der Name deſſelben iſt auch in dem Engel (V. 21). (Mögliche Einwürfe gegen dieſe Diſtinktion: 2 Kön. 19, 35 [hier wird aber מַלְאַךְ יְהוָֹה nicht mit Unterſcheidung genannt], Richt. 2, 1. 3. Allein allerdings iſt eben derſelbe, welcher der Engel, auch Zerſtörer, doch nicht als derſelbe, nicht eodem respectu). Was das Angeſicht heißt, eben daſſelbe wird auch die Herrlichkeit Gottes, כְּבוֹד יְהוָֹה, genannt (denn es iſt das, wodurch Gott Herr iſt), denn Moſes bittet (2 Moſ. 33, 18), ihn ſeine Herrlichkeit ſehen zu laſſen. Darauf antwortet Jehovah: Ich will alle meine Güte vor dir vorübergehen laſſen und vor dir den Namen Jehovahs anrufen (hier iſt alſo in Jehovah ſelbſt ein Princip, das den Jehovah beim Namen ruft, d. h. ruft, daß er erſcheine). Aber mein Angeſicht kannſt du nicht ſehen; denn kein Menſch wird leben, der mich ſiehet. Weiter verſpricht er ihm dann, vor ihm vorüberzugehen und ihn zu halten, daß er ſein Angeſicht nicht ſehe: wenn aber dieſes vorbei ſey, ſoll er ihm nachſehen, „denn meine Rückſeite (אֲחֹרָי) kannſt du ſehen, aber mein Angeſicht (פָּנַי) kann man nicht ſehen". So dunkel die Stelle iſt, ſieht man doch, daß hier von zwei Seiten Jehovahs die Rede, einer vorderen, vorausgehenden, die man für ſich nicht ſehen kann, und einer hinteren, nachfolgenden, und dieſer iſt erſt der Gott, der barmherzig, gnädig, langmüthig und von großer Gnade und Treue iſt — der eigentliche Jehovah. Später aber, in den Propheten, da iſt die zweite Potenz von der dritten zu ihrem Malach gemacht, es iſt die Potenz der Zukunft, A^3, für welche nun das A^2 ſelbſt objektiv wird.

zuſtellen ſucht. Wie in allen bisherigen Unterſuchungen der gemeinſame Aufſchluß auch zum Theil für die letzten Erſcheinungen in der nothwendigen Succeſſion der drei Potenzen gefunden wurde, ſo muß dieſer Schlüſſel ſich auch auf das A. T. anwenden laſſen.

Sie begreifen aber, daß eine Anſicht wie die hier über die altteſtamentliche Offenbarung und Verfaſſung aufgeſtellte und Ideen wie die eben vorgetragenen zu ihrer Hindurchführung durchs Einzelne, inſofern zu ihrer durchgängigen Begründung, eine Zeit erfordern würde, die uns nicht zu Gebot ſteht. Ich muß mich daher jetzt nur mit Begründung des allgemeinen Satzes begnügen, daß die Offenbarung des A. T. den Grund und die unmittelbare Vorausſetzung mit dem Heidenthum gemein hat, die ſie zwar beſchränken, in gewiſſe Grenzen einſchließen, aber nicht aufheben kann. Dadurch allein, ſagte ich, werde das offenbar Heidniſche und überhaupt das Räthſelhafte ſo mancher moſaiſcher Inſtitute und Gebräuche erklärbar, das man ſich ja nicht zu verbergen ſuchen muß, das vielmehr anzuerkennen iſt, um das Eigenthümliche dieſer Verfaſſung und des ſtrengen moſaiſchen Ceremonialgeſetzes im Verhältniß zu der Freiheit zu verſtehen, zu der die Menſchheit durch Chriſtus befreit worden. Es kann nicht die Abſicht ſeyn, in eine Erklärung des moſaiſchen Cultus einzugehen. Dieß wäre eine Aufgabe, die uns für den Zweck der gegenwärtigen Vorleſungen zu weit führen würde, und der ich mich auch nicht gewachſen glaube. Es genügt für den gegenwärtigen Zweck, wenn einzelne dieſer räthſelhaften, dem iſraelitiſchen Volk auferlegten Gebräuche aus jenem Verhältniß —, daß nämlich die bloße Offenbarung (denn in Chriſto iſt nicht mehr bloße Offenbarung, hier iſt die Realität, die Wirklichkeit, die Sache ſelbſt), daß, ſage ich, die bloße Offenbarung den Grund des Heidniſchen nicht ſchlechthin aufheben kann —, es iſt genug, wenn der Zuſammenhang einiger der unerklärlichſten jener Gebräuche mit dieſem Verhältniß gezeigt wird.

Daß unter den religiöſen Inſtituten des iſraelitiſchen Volks mehrere ſich finden, die es geradezu mit den heidniſchen Völkern gemein hatte, iſt eine bekannte Sache. Ich will als ein ſolches nur die Beſchneidung nennen. Die Beſchneidung kann zwar nicht als ein Inſtitut erſt der moſaiſchen Geſetzgebung angeſehen werden. Denn bekanntlich erhielt ſchon Abraham den Befehl, ſich und alle ſeine männlichen Nachkommen zu beſchneiden. Aber Moſes hat dieſes Gebot beſtätigt, und die an jedem männlichen Individuum acht Tage nach der Geburt vorzunehmende Beſchneidung gehört zu den unerläßlichſten und verbindlichſten Vorſchriften des moſaiſchen Geſetzes. Nun iſt aber die Beſchneidung ein gemeinſchaftlicher Gebrauch vieler Völker, und zwar meiſt der in Bezug auf den mythologiſchen Proceß älteſten, der Arabier, der Phönikier, der Aegypter, zu denen Herodotos auch noch die Aethiopier nennt, und die Frage iſt nur, ob die Beſchneidung zu der Zeit, als ſie dem Abraham befohlen wurde, ein ſchon von andern Völkern angenommener Gebrauch war, oder nicht. Aber ſchon indem Abraham die Beſchneidung befohlen wird, wird dieſe Operation als etwas Bekanntes vorausgeſetzt. Wie konnten ferner Jakobs Söhne ſagen: es würde uns zur Schande gereichen, unſere Schweſter einem Unbeſchnittenen zu geben, wenn Abrahams Familie die einzige beſchnittene in der Welt geweſen wäre? War alſo die Beſchneidung ſchon vor Abrahams Zeit und unter heidniſchen Völkern gebräuchlich, ſo hatte ſie ihren Grund in dem Princip des Heidenthums, und das höhere Princip, das wir in Abraham wie in Moſes annehmen, hat dieſe Forderung nur gutgeheißen, wie es andere Sollicitationen deſſelben Princips aufhob oder zurückwies. Aber worin iſt nun der eigentliche erſte Grund oder Anlaß zu dieſem Gebrauch? Philo gibt an, die Beſchneidung habe ſich der Reinlichkeit wegen, als Schutz gegen eine gewiſſe Krankheit, und noch in einer anderen ebenfalls mediciniſchen Hinſicht empfohlen. Unter den Fragen, welche die K. Societät der Wiſſenſchaften in Göttingen den auf Befehl des Königs von Dänemark nach dem Orient geſchickten Reiſenden mitgab, befand ſich auch eine auf den mediciniſchen Nutzen der Beſchneidung bezügliche. Der einzige von den Reiſenden übrig gebliebene Niebuhr hat auf die Frage geantwortet, aber alles, was er von dem mediciniſchen Nutzen des Gebrauchs ausmitteln konnte, iſt ſo unbedeutend und ſo auf partielle Fälle beſchränkt, daß man eine ſo allgemeine und unter ſo vielen

Völkern verbreitete Sitte unmöglich bloß von ſolchen Rückſichten ableiten kann. Es iſt alſo kein Zweifel, daß mit dieſem Gebrauch auch unter den Heiden ſchon urſprünglich ſelbſt eine religiöſe Bedeutung verbunden war. Es fragt ſich, welche. Der erſte, der im Allgemeinen das Richtige geſehen iſt der Engländer Spencer, deſſen Buch de legibus Hebraeorum ritualibus billig jedem Theologie oder Religionsgeſchichte gründlich Studirenden bekannt ſeyn ſollte, über deſſen Erklärungsſyſtem des moſaiſchen Ritualgeſetzes ich übrigens mich in der Folge näher ausſprechen werde. Spencer meint, die Einſetzung der Beſchneidung habe einen Bezug auf die Phallosgebräuche (die Phallagogien) der heidniſchen Völker gehabt. So im Allgemeinen iſt ſein Gedanke gewiß richtig. Wenn er aber dann meint, die Beſchneidung ſey eingeführt worden, um durch die Verſtümmelung dieſes Theils Phallosproceſſionen zu verhindern, ſo irrt er ſich. Denn die Beſchneidung iſt viel älter als die Phallagegien. Von den Aegyptern bezeugt Herodotos, daß die Sitte der Beſchneidung bei ihnen ἀπ' ἀρχῆς, von den älteſten Zeiten ſich herſchreibt[1] In den früher[2] citirten Fragmenten des Sanchoniathon bei Euſebius wird die Beſchneidung von Kronos hergeleitet; alſo ſie ſchreibt ſich aus der kroniſchen Zeit der Mythologie her. Dieß vorausgeſetzt, iſt das Wahrſcheinlichſte, zu ſagen, ſie beziehe ſich auf die Entmannung des Uranos; denn es iſt eine allgemeine Vorſtellungsweiſe, die Entkräftung eines früher herrſchenden Princips als Entmannung deſſelben vorzuſtellen. Mit jedem ſolchen Uebergang waren, wie wir ebenfalls früher geſehen, Erſcheinungen eines fanatiſchen Orgiasmus verbunden, ſo daß z. B. Prieſter der Kybele in heiliger Wuth ſich ſelbſt entmannten; wie die verabſcheuungswerthe Sitte des Orients, Knaben in großer Menge zu verſchneiden und ſie zum Dienſt gewiſſer Gottheiten zu weihen, ſeine erſte Veranlaſſung ebenfalls in dieſer mythologiſchen Vorſtellung hatte. Auf mildere und menſchlichere Weiſe wäre nun die Entmannung, d. h. die Ueberwindung eines früheren und zwar des älteſten Princips durch die Beſchneidung gefeiert worden. Denn daß mythologiſche Vorſtellungen und Verhältniſſe, von denen das Bewußtſeyn ergriffen war, in nachahmenden, mimiſchen Handlungen ausgedrückt wurden, worin die Symbolik vieler Gebräuche beſteht, dieß habe ich in der Philoſophie der Mythologie an einigen ſchlagenden Beiſpielen nachgewieſen. Dieſe Stellung — oder daß die Beſchneidung die Beſchränkung des wilden Princips ausdrückte, iſt um ſo wahrſcheinlicher, als im moſaiſchen Geſetzbuch ſelbſt die Beſchneidung gewiſſermaßen moraliſch ausgelegt wird als Beſchneidung des Herzens oder des Wilden, Ungezähmten, Halsſtarrigen und Titaniſchen der Seele (Deut. 10, 16. 30, 6). Auch die Propheten ſprechen in demſelben Sinne davon, z. B. Jeremias 4, 4: Beſchneidet euch dem Jehovah (dem wahren Gott) und thut weg die Vorhaut eures Herzens, auf daß nicht mein Grimm wie Feuer ausfahre und brenne, daß niemand löſchen möge. Was hier der Zorn genannt wird, muß in der Offenbarung ebenſo gut als im Heidenthum überwunden werden. Die Ueberwindung iſt nur eine andere in jener als in dieſem. — So viel von der Beſchneidung.

---

[1] Lib. II, c. 104.

[2] Philoſophie der Mythologie, S. 312. D. H.

Auffallend nach unſern Begriffen ſind demnächſt auch die Verbote gewiſſer Speiſen und die Eintheilung der Thiere in reine und unreine, unter denen manche ſind, von denen der Menſch nicht (wie man ſonſt denken könnte) durch einen natürlichen Abſcheu abgehalten oder zurückgeſchreckt wird. Eine Naturgeſchichte, die ſich nicht mit den bloßen Aeußerlichkeiten der Thiere abgäbe, ſondern ihr verſchiedenes Verhältniß zu dem Princip der Natur verſtände, und die innern — gleichſam ſittlichen — Zuſtände, welche durch die verſchiedenen Thiere repräſentirt werden, begriffe, könnte hier allein vielleicht Aufſchluß geben. Unter den Säugthieren iſt aber von der älteſten Zeit keines mit einem allgemeineren Bann belegt als das Schwein. Nach Bochart iſt es Gegenſtand gleicher Abomination für Phönikier, Aethiopier, Inder, Aegypter. Daß dieſer Abſcheu jedenfalls ein uralter iſt und aus dem Heidenthum in die moſaiſche Geſetzgebung aufgenommen, iſt daraus zu ſchließen, daß das Schwein in Aegypten dem Dionyſos geſchlachtet wurde, ſowie bei den Römern der Ceres oder andern geheimnißvollen, einem ſpäteren Bewußtſeyn angehörigen Gottheiten, z. B.

den Laren, wie jeder ſchon aus Horaz¹ weiß; die Prieſter der komaniſchen Göttin (ſie entſpricht, wie Sie wiſſen², dem Moment der Urania) durften kein Schweinefleiſch eſſen, ſogar in die ihnen geweihte Stadt durfte kein ſolches Thier kommen.

Gelegenheitlich dieſer Erörterung will ich erwähnen, daß die Einrichtung der Stiftshütte, wie ſie Moſes beſchreibt, auffallend mit ägyptiſchen Heiligthümern übereinſtimmt, welche neuerlich genauer bekannt geworden ſind. Wer nur die Abbildungen in der Description de l'Egypte aufſchlägt, wird leicht die Gegenbilder moſaiſcher Vorſchriften und Beſchreibungen — der Teppiche, des Cherubs, des ſogenannten Gnadenſtuhls, des Tiſches mit den Schaubroden — erkennen. Die Bundeslade erinnert an die heiligen Kiſten, plenas sacra formidine cistas, wie ein Alter ſie nennt, die unter den heidniſchen Gebräuchen eine ſo große Rolle ſpielen und ſchon bei den Phönikiern wie bei Aegyptern und ſpäter bei Griechen gebräuchlich waren. Der Stoff iſt auch hier mythologiſch.

Von Opfern will ich vorerſt nur einiger beſonderen erwähnen, in denen ein heidniſches Element durchaus nicht zu verkennen iſt. Ich rechne hierher unter andern das Opfer der röthlichen Kuh, durch welches alle diejenigen gereinigt werden ſollten, die ſich mit einem Todten verunreinigt hatten. Eine röthliche Kuh, die vollkommen, d. h. an der kein anderes Haar und die ohne Fehl ſey, und auf die noch kein Joch gekommen, ſollte zu dieſem Opfer genommen werden. Die rothe Farbe iſt die Farbe des Typhon, und ausdrücklich ſagt Plutarch³, ſie nehmen zum Opfer für ihn die rothen Stiere (τῶν βοῶν τοὺς πυρρούς), und beobachten dabei eine ſolche Sorgfalt, daß, wenn auch nur ein weißes oder ſchwarzes Haar an dem Thier iſt, es für unbrauchbar zum Opfer erachtet wird. Dieſe röthliche Kuh ſollte nicht von dem erſten Prieſter (Aaron), ſondern von dem nächſten nach ihm geſchlachtet werden, und auch dieſer ſollte ſie nicht ſelbſt ſchlachten, ſondern ſie nur

---

[1] Satyr. II, 3, 164. 165.

[2] Philoſophie der Mythologie, S. 251. D. H.

[3] de Isid. et Osir., c. 22.

vor ſeinen Augen ſchlachten laſſen, nicht im Lager, ſondern draußen im Feld, im Weiten. Die Kuh mußte mit Haut, Haaren und ſelbſt Excrementen verbrannt werden. Die Aſche der Kuh wurde alsdann aufbewahrt und zu einem Sprengwaſſer verwendet, mit welchem allein, wer einen Todten berührt hatte, gereinigt werden konnte. Uebrigens wurde der Prieſter, der ſie ſchlachten ließ, und der ſie verbrannt hatte, und ſelbſt der die Aſche geſammelt hatte (wozu übrigens ein reiner Mann genommen werden mußte), alle dieſe wurden ſelbſt unrein, und mußten ihre Kleider waſchen, ihren Leib im Waſſer baden, und blieben unrein bis an den Abend (4 Moſ. 19, 1 ff.).

Selbſt ſolche offenbar ſuperſtitiöſe Elemente in der religiöſen Geſetzgebung Moſis beweiſen nichts *gegen* die Göttlichkeit dieſer Geſetzgebung, vielmehr, wenn ſie von dieſem realen Element gar nichts enthielte, ſo könnte ſie ſelbſt nicht eine im eigentlichen Sinn *geoffenbarte* ſeyn — dann gerade wäre ſie eine bloß menſchliche Erfindung.

Nicht weniger ſuperſtitiös erſcheint eine andere Einrichtung (3 Moſ., 16), daß nämlich am großen Verſöhnungstag (= unſerm 10. Sept.) zwei gleiche Ziegenböcke vor den Jehovah geſtellt wurden vor die Thüre der Stiftshütte (= heiligem Zelt). Darauf wurde das Loos über beide geworfen, ein Loos galt dem Jehovah, das andere dem Aſaſel (ich werde mich über dieſen Namen gleich erklären), d. h. das Loos entſchied, welcher von den beiden Böcken dem Jehovah zum Brandopfer gebracht, welcher frei gelaſſen werden ſollte. Der letzte wurde zuerſt lebendig vor Jehovah geſtellt, hierauf, nachdem Aaron ſeine beiden Hände auf ſein Haupt gelegt und auf ihn alle Miſſethat der Kinder Iſrael bekannt und ihm aufs Haupt gelegt hatte, durch einen eignen Mann in die Wüſte frei entſendet, damit alſo der Bock alle ihre Miſſethat in die Wildniß trage und auf immer in der Wüſte bleibe. Seltſam genug erſcheint dieſer Dualismus, da offenbar auf der einen Seite der Jehovah ſteht, auf der andern der Aſaſel. Ich muß zwar bemerken, daß einige das Wort Aſaſel ſelbſt durch *Wüſte* erklären. Dieſer Erklärung (geſetzt, ſie ließe ſich etwa durch Vergleichung mit dem Arabiſchen rechtfertigen) widerſpricht indeß ſchon der offenbare

Gegenſatz; der eine Bock ſoll gehören לַיהוָה (Laadonai, wie die Juden es ausſprechen), der andere לַעֲזָאזֵל, dem Aſaſel; Jehovah iſt eine Perſon, alſo ſcheint es, muß Aſaſel auch eine Perſon ſeyn. Unbegreiflich auch wäre, warum dieſer ſonſt nirgends vorkommende Name der Wüſte gerade hier gebraucht würde, da es der hebräiſchen Sprache an andern Wörtern dafür nicht fehlt und überdieß die unerträglichſte Tautologie herauskäme, wenn geſagt wäre, der eine Bock ſoll in die Wüſte (laasasel) nach der Wüſte zu (hammidbara) entſendet werden. Aſaſel iſt alſo ganz entſchieden nomen personae. Steht aber dieß feſt, ſo muß man zugeben, daß der Aſaſel eine dem Jehovah entgegenſtehende Perſönlichkeit — ich will zwar nicht mit Spencer ſagen, der Teufel — aber doch ein θεὸς ἀντίτεχνος, ein Dämon iſt, deſſen Behauſung die Wüſte. Spencer erklärt das Wort durch fortem abeuntem, von עָז, der Starke, und dem Verbum אָזַל, das aber eigentlich ſo viel als ſchwinden, verſchwinden, bedeutet, alſo wohl von einer früheren Macht oder Potenz gebraucht werden kann, die gegen eine ſpätere gleichſam geſchwunden, in die Vergangenheit zurückgetreten iſt; von einer dahingeſchwundenen, dahinſiechenden Macht wird das Wort ausdrücklich gebraucht (5 Moſ. 32, 36; vgl. Hiob 14, 11). Jedenfalls ſieht man hier deutlich die Spur eines ganz mythologiſchen Verhältniſſes. Eine griechiſche Ueberſetzung gibt das Wort durch τὸν κεκρατημένον, ganz ſo wie von Typhon geſagt wird: ἐκρατήθη ὁ Τυφῶν, Typhon wurde bewältigt[1]. Die Wüſte iſt für den ſpäteren, zum bürgerlichen Leben übergegangenen Orientalen der Sitz aller Schrecken. Mit der Vorſtellung des früheren Zuſtandes, wo alles Wüſte war, verband ſich der ſpäteren Zeit unmittelbar die Idee des Böſen, darum wurde der Uebergang zu dem bürgerlichen Leben in dem bekannten griechiſchen Wort, das bei Eingehung der Ehen gebräuchlich war, als ein dem Böſen Entflohenſeyn ausgedrückt: Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον. Der Menſch iſt an das geſellige Leben gewieſen, flieht er es und begibt ſich in abſolute Einſamkeit, ſo iſt natürlich, daß gewiſſe Beziehungen, Rapports für ihn entſtehen, die in Geſellſchaft der

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 357. 437. D. H.

Menſchen gleichſam zum Schweigen gebracht ſind, ſich nicht äußern können. Denn der Menſch hat Bezug zum Tiefſten wie zum Höchſten, aber der höhere Rapport hält die niederen in ihm gleichſam nieder. Die unglücklichen Perſonen, die früher des Umgangs mit dem Teufel und der Hexerei beſchuldigt wurden, waren meiſt einſam, abgeſchloſſen lebende, einem contemplativen Zuſtand ergebene Perſonen. Alle diejenigen, die durch ihre Beſchäftigung ihr Leben in Einöden und in der Einſamkeit zuzubringen genöthigt ſind, z. B. Schäfer, die den ganzen Sommer hindurch ihre Heerden im Freien weiden, ſind in Ländern, wo die Schafweide im Großen ſeit langer Zeit eingeführt iſt, z. B. im Würtembergiſchen in den Augen des Volks mit einer Art von levis notae maculis behaftet, das natürliche Volksgefühl hat eine Art von Apprehenſion vor ihnen, als ob ſie, wie der gemeine Mann ſich ausdrückt, *mehr* können als andere Menſchen. Daher ſie an manchen Orten auch als Quackſalber arzneilichen Rath ertheilen. Plinius in ſeiner Naturgeſchichte ſagt von den Wüſten Afrikas: In Africae solitudinibus hominum species subinde fiunt, momentoque evanescunt. Dieß erinnert an den Waldmenſchen des h. Antonius. Dorthin in einſame Oerter, als Behauſung des Vergangenen, wohin die Macht und das Geräuſch des gegenwärtigen Zuſtandes der Dinge noch nicht gedrungen, verwies auch der Grieche ſeinen Pan und die zu ihm gehörigen Weſen, die ſchwermüthigen Ueberbleibſel des früheren Princips. Dorthin ſetzte auch die Imagination der Iſraeliten die Schedim und Seirim, die offenbar eine Art von Pane, Satyrn oder überhaupt paniſcher Weſen ſind, und deren Wohnung man ſich in der Wüſte dachte. Darum ward den Iſraeliten kein Opfer im Freien verſtattet. Jedes Opfer mußte, auch in der Wüſte, vor dem heiligen Zelt gebracht werden. Das Feld, das Weite, gehörte dem *allgemeinen*, dem ſchrankenloſen Gott. Jehovah war *nicht* ein ſolcher allgemeiner, ſondern der perſönliche, eben darum auch faßliche und begreifliche Gott, nicht ein Namenloſer, ſondern der einen Namen hat, und der auch eben darum nicht im Freien oder Weiten, ſondern ſchon in einem Haus, oder in der Wüſte wenigſtens in einem *Zelt* ſich verehren läßt (um ſeine Faßlichkeit anzudeuten).

Wer ſein Opfer im Freien brachte, wurde nach einer ausdrücklichen Erklärung des moſaiſchen Geſetzes[*] angeſehen, als ob er es den Schedim, jenen paniſchen Weſen, habe bringen wollen. Der Bock, auf den das Loos für den Aſaſel fiel, wurde übrigens, wie geſagt, frei und lebendig entlaſſen, um die Sünde des Volks in das Land der Vergeſſenheit, in die Wüſte zu tragen. Was man übrigens unter dem Aſaſel ſich denken mag, er iſt eben dadurch, daß man ihm die Wüſte zur Wohnung gab, als ein Weſen der Vergangenheit bezeichnet, wie ja eben dieß auch ſein Name andeutet. Hieße es bloß, der Bock ſey in die Wüſte geſendet worden, ſo könnte man es als eine bloße einfache Hinwegnahme der Sünde denken. Da er aber zugleich dem Aſaſel geſendet und freigelaſſen wurde, ſo muß man wohl in dieſem Gebrauch den Reſt einer älteren Superſtition vermuthen, wie denn auch der Name Aſaſel nicht erklärt, ſondern als ein dem Volk bekannter vorausgeſetzt wird. Es iſt für das iſraelitiſche Bewußtſeyn ein Weſen der Vergangenheit, darum aber doch nicht nichts; wie der Typhon in Aegypten, dem auch die Wüſte gehörte, als der überwundene gedacht und doch auch noch durch einzelne Opfer geehrt wurde, ſeine wenn ſchon kleine und eingeſchränkte Tempel hatte. Die Anſicht der Offenbarung von den andern oder nicht wahren Göttern iſt nicht ganz die unſerer neuern Erklärer. Die Offenbarung erkennt die Realität des Heidenthums ganz entſchieden an, wie ich noch beſtimmter zeigen werde, wenn ich auf die chriſtliche Anſicht der Mythologie zu ſprechen komme.

Auch bei der Reinigung von dem Ausſatz wurde etwas Aehnliches beobachtet. Es wurden zwei Vögel genommen, der eine wurde geſchlachtet, der andere in das Blut des geſchlachteten getaucht, und dann ins freie Feld entlaſſen (3 Moſ. 14). Alten Naturgottheiten, Weſen jener immer noch mit Sehnſucht betrachteten Vorzeit, wo es kein bürgerliches Geſetz gab und allen alles gemein war, ſolchen Gottheiten waren im Alterthum an verſchiedenen Orten freigelaſſene Heerden, frei weidende Thiere geweiht. Plutarch (im Leben des Lucullus K. 24) erzählt, daß jenſeits des Euphrats der perſiſchen Artemis heilige Stiere frei und ohne Hirten geweidet haben, gezeichnet mit einer Fackel, dem Zeichen der Göttin. Bekannt ſind die ſieben Heerden heiliger Stiere, die nach der Odyſſee[1] dem Helios (dem Sonnengott) in Sicilien weideten und von den Gefährten des Odyſſeus geſchlachtet wurden. Sueton im Leben Cäſars (81) erzählt, Julius Cäſar habe bei dem verhängnißvollen Uebergang über den Rubicon eine Heerde Roſſe geweiht (consecrasse) und ſie frei ſchweifend ohne Hirten entlaſſen. Wem, welchem Gott dieſe Roſſe geweiht worden, und was dieſe Entlaſſung bedeutet, bemerkt der Schriftſteller nicht. Galt ſie dem Namenloſen, Allwaltenden, an deſſen dunkle Macht bei großen und gefahrvollen Unternehmungen der Menſch am meiſten erinnert wird? War dieſes Freilaſſen vom Menſchen gezähmter Thiere ein Gebrauch, durch den nach Einſetzung des bürgerlichen, von Geſetzen umſchränkten Lebens der Gott des freien Naturlebens verſöhnt werden ſollte — der Gott, der das Wild hat frei gehen laſſen, wie es im Buch Hiob heißt? Ich weiß es nicht. Merkwürdig aber wäre, wenn Julius Cäſar mit jener Freilaſſung eine königliche, bei Inaugurationen von Königen gebräuchliche Sitte hätte beobachten wollen. Wenigſtens darf man einer ähnlichen bis in unſere Zeit hinein vorgekommenen Sitte der Art gewiß ein hohes Alterthum beilegen. Bei der Krönung der Könige von Frankreich war es gebräuchlich, in der Kathedrale von Rheims eine Anzahl von Vögeln, die in Käfigen mitgebracht waren, in dem Augenblick, wo die Krone dem König aufs Haupt geſetzt wurde, frei fliegen zu laſſen, etwa als Erinnerung an das freie Naturleben, oder um den heutzutage verlorenen Begriff auszudrücken, daß der wahre König innerhalb der nothwendigen Schranken der bürgerlichen Geſellſchaft alles Gebundene löſe, das alle befreiende Princip ſey.

---

[*] Levit. 17, 7.

Durch keine Religion des Alterthums war irgend ein Volk einer ſo unerträglichen, auf alle ſeine Handlungen, auf ſein ganzes Thun und Laſſen ſich erſtreckenden Knechtſchaft unterworfen, als das iſraelitiſche, daß man kaum glauben kann, es ſey immer und zu jeder Zeit alles beobachtet worden, was dieſes religiöſe Geſetz vorſchrieb. Dieſes offenbar Superſtitiöſe, zugleich ſchlechterdings Irrationelle und Gottes unwürdig

---

[1] XII, 127 ff. und 340 ff.

Scheinende ſo mancher aufs ſtrengſte gebotenen Gebräuche des iſraelitiſchen Cultus hat von jeher Anſtoß erregt. Bis jetzt gibt es zwei Erklärungsſyſteme. Das erſte iſt das Spencerſche. Spencer nimmt an, in manchen moſaiſchen Gebräuchen habe ſich Gott zu der Denkweiſe der Iſraeliten herabgelaſſen, ja er habe einen oder den andern heidniſchen Ritus ihnen gleichſam nachgeſehen und verſtattet und nur mit der wahren Religion in Verbindung zu bringen geſucht — ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulsisse. Das andere Erklärungsſyſtem iſt das weit allgemeiner angenommene der ſogenannten typiſchen Theologie, nach welcher die zahlreichen, vom moſaiſchen Geſetz vorgeſchriebenen Handlungen, vorzüglich aber die Opfer, typi, d. h. Vorbilder ſeyn ſollten, die ihre Wahrheit nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in dem hatten, was durch ſie vorgebildet wurde, in Chriſto, und zumal in dem großen Opfer des neuen Teſtamentes.

Was Spencers Syſtem betrifft, ſo kann es in der Art, wie er es vorträgt, freilich nicht vertheidigt werden. Er ſieht im Heidenthum ſelbſt keine Nothwendigkeit. Natürlich alſo, daß er in dem heidniſchen Grund des Moſaismus auch keine Nothwendigkeit ſehen kann, wie dieß unſere Anſicht iſt. Von der andern Seite war es eine Beſchränktheit, wenn man dieſes Syſtem, welches wenigſtens das Heidniſche in manchen Ceremonien und Vorſchriften erkannte, darum verurtheilte, weil es die typiſche Bedeutung ausſchließe. So mußte man freilich urtheilen, weil man gewöhnt war, das Heidenthum außer aller Beziehung auf das Chriſtenthum zu denken. Aber das Chriſtenthum war nicht weniger die Zukunft des Heidenthums als des Judenthums, und nicht dieſes allein iſt vorbildlich; auch das Heidenthum enthielt Vorbilder des Verhältniſſes, das in ſeiner Wahrheit erſt durch Chriſtus erſchienen iſt. Ja das eigentlich Typiſche des Moſaismus iſt eben das Heidniſche in ihm. Man vergißt ganz, daß jede Offenbarung ſchon einen urſprünglichen, ſubſtantiellen Inhalt des Bewußtſeyns vorausſetzen muß, den ſie ſelbſt nicht aufheben darf, weil ſie nur an ihm und in ihm das Bewußtſeyn des Wahren hervorbringen kann. Dieß iſt, wie geſagt, die nothwendige Schranke aller Offenbarung, die nicht fällt, ohne daß ſie ſelbſt aufgehoben wird, wie ſie denn in Chriſto aufgehoben worden.

Vergleicht man den Inhalt des moſaiſchen Geſetzes mit dem Inhalt der Geſchichte des jüdiſchen Volks, ſo wird man geneigt, jenes für das bloße Ideal einer religiöſen Verfaſſung zu halten, wie es in der Wirklichkeit nie exiſtirt hat. Dem Geſetz nach, in der Theorie, Monotheiſten, ſind die Kinder Iſrael in der Praxis faſt ohne Unterbrechung Polytheiſten. Die Subſtanz ihres Bewußtſeyns iſt durchaus Heidenthum, die wahre Religion nur das Accidentelle, d. h. aber eben das Geoffenbarte ihres Bewußtſeyns. Auch haben ſie ſo ziemlich alle Stufen des Polytheismus durchlaufen. Von der melecheth haschamaim, der Himmelskönigin, mit der aller wirklicher Polytheismus anfing — von Baal und Aſtharoth bis zu den Greueln der Phönikier und der kanaanitiſchen Völkerſchaften, ſogar bis zum zweiten Wendepunkt der Mythologie, der Kybele (auch dieſe iſt noch nachweislich unter dem Namen Miplezeth[1], der offenbar ein weiblicher iſt) fehlt keine der mythologiſchen Stufen. Der Hang zur Abgötterei, wie man gewöhnlich ſich ausdrückt, wodurch aber der Schein entſteht, als wäre der Monotheismus das Urſprüngliche geweſen, der Polytheismus das Zufällige und Secundäre, während es ſich eigentlich umgekehrt verhält (der Polytheismus iſt das zu Grunde Liegende, Urſprüngliche, der Monotheismus das Secundäre, im Gegenſatz mit jenem Aufgeſtellte), aber dieſer ſogenannte Hang iſt keineswegs bloß in dem roheren Theil des Volks, es ſind die Gebildeten, die Könige, die vorangehen, unter dieſen ſelbſt der, deſſen Regierung für das goldne Zeitalter der hebräiſchen Literatur und Kunſt gilt, deſſen Weisheit noch jetzt ſprichwörtlich im ganzen Orient iſt. Wenn der Polytheismus nicht wirklich etwas ſcheinbar Gebildeteres, Entwickelteres war als die Einfalt der alten Religion, wie war es möglich, daß ein König von Salomos Weisheit ſich bethören ließ? Das ganze Volk hat es, wie aus mehreren Stellen zu ſchließen, als Entbehrung empfunden, daß es nicht wie die andern Völker thun, d. h. die neuen Götter, wie ſie genannt werden, die Götter einer ſpäteren entwickelteren

---

[1] 2 Chron. 15, 16; vergl. 1 Kön. 15, 13.

Zeit anbeten durfte. Von der eigentlichen Abgötterei muß jedoch ein anderer Fehler unterſchieden werden, daß zwar Jehovah, aber unter einem *Bildniß*, verehrt wurde. Dieß iſt die Sünde Jerobeams, der nach der Theilung des Reichs aus politiſchen Gründen, um die Iſraeliten vom Beſuch der hohen Feſte in Jeruſalem abzuhalten, in Bethel und Dan zwei güldene Kälber aufſtellen ließ, in denen übrigens doch der wahre Gott verehrt werden ſollte. Hier iſt ja nun die *heidniſche* Grundlage offenbar, die ſchon in der Wüſte einmal ſich geltend gemacht hatte und von Aegypten her mitgebracht war. Dieſer Bilderdienſt wird zwar eine Sünde genannt, aber von der eigentlichen Abgötterei doch unterſchieden[1]. Der Hang zur Abgötterei, wie man ſich ausdrückt, iſt unter den Juden auf einmal verſchwunden, wie ſie aus dem babyloniſchen Exil zurückkommen. Man erklärt dieß gewöhnlich daraus, daß die Juden (bekanntlich waren es nur die zwei Stämme Juda und Benjamin, die überhaupt aus dem Exil zurückkehrten; wohin die nach Aſſyrien geführten Stämme gekommen und ſich verloren, iſt bis jetzt nicht ausgemacht), daß die Juden während des Exils mit den Perſern in Berührung gekommen ſeyen, unter denen eine geiſtigere Religion, eine Art von Monotheismus geherrſcht habe. Aber das Merkwürdige dieſer Erſcheinung iſt, daß jene Anwandlungen, jene Hinneigung zum Polytheismus unter dem jüdiſchen Volk eben um die Zeit verſchwinden, in welcher der mythologiſche Proceß in der Menſchheit überhaupt ſein Ziel erreicht hat. Dieß Zuſammentreffen iſt ein Beweis, daß der Polytheismus nichts Zufälliges, daß er eine Art von allgemeiner Krankheit und wie eine Seuche war, die ihren beſtimmten Verlauf hatte, und von der nicht bloß ein einzelnes Volk oder einzelne Völker, ſondern das ganze Menſchengeſchlecht ergriffen war, der auch das auserwählte Volk ſich nicht entziehen konnte, bis der Proceß an der übrigen Menſchheit ſeine Kraft verlor.

---

[1] Vergl. 1 Kön. 16, 31., wo es von Ahab heißt, er ſey von der Sünde Jerobeams ſogar zum Baalsdienſt (dem wirklichen Götzendienſt) fortgegangen. Von Joram, Ahabs Sohn, wird geſagt, er habe wenigſtens die Bildſäule Baals wieder hinweggeſchafft (2 Kön. 3, 2).

Aus allem dem erhellt alſo, daß es, um das dem Heidniſchen Analoge in den moſaiſchen Geſetzen und Einrichtungen zu erklären, keiner Herablaſſung, Condeſcendenz Gottes bedarf, wie ſie Spencer annimmt. Vielmehr iſt das moſaiſche Geſetz ſelbſt der größte Beweis für die Realität des Heidenthums. Der Moſaismus iſt gleich unbegreiflich, wenn man nicht die Realität des Heidenthums, und wenn man nicht auf der andern Seite die *wirkliche* Offenbarung in ihm erkennt. Die Offenbarung konnte die einmal objektiv geſetzte Spannung (die Spannung, aus welcher der mythologiſche Proceß hervorging) nicht unmittelbar aufheben; das Bedürfniß, die erzürnte Gottheit durch Opfer zu verſöhnen, dieſes Bedürfniß iſt nicht durch die Offenbarung *erregt*. Die Anordnungen Moſis ſetzen weder die Opfer überhaupt noch ſelbſt die einzelnen Opfer ein, ſondern geben nur *direktive* Vorſchriften für dieſelben. In den ſpätern Büchern, in den Propheten, aus welchen ſchon die Potenz der Zukunft, der Geiſt, ſpricht (das moſaiſche Geſetz entſpricht der dionyſiſchen Periode — das Prophetenthum geht über das Geſetz hinaus, es verhält ſich zum Geſetz, wie die Myſterien zur Mythologie; ſo wenig man ſich vorſtellen durfte, die helleniſche Religion würdig und ganz umfaßt zu haben, wenn man die Myſterien nicht in Betracht gezogen hätte, ſo wenig iſt auch die altteſtamentliche Religionsverfaſſung ohne ihre andere nothwendig ergänzende und erſt völlig erklärende Seite, das Prophetenthum, zu verſtehen, ein Inſtitut, das ſich zwar vorübergehend und partiell, nämlich immer in gewiſſen Momenten, auch bei anderen Religionen findet, aber ſo bleibend, ſo weſentlich, ſo unzertrennlich mit keiner verknüpft iſt, wie mit der moſaiſchen) — alſo in den Propheten weiſt der Jehovah ſelbſt die Opfer als von ihm gewollte von ſich ab: „Was ſoll mir die Menge eurer Opfer, ich bin ſatt der Brandopfer von Widdern und des Fettes von Lämmern, und habe kein Gefallen am Blute der Farren, der Lämmer und Böcke — ich bin derſelben überdrüſſig, ich bin müde, es zu *leiden*“ (Jeſaias 1, 11. 14). Weit entfernt, das Typiſche des moſaiſchen Geſetzes zu leugnen, möchte ich es vielmehr im Heidenthum ſelbſt ſchon anerkannt ſehen, um ſo mehr erkenne ich es im Alten Teſtament. Aber das Typiſche iſt nicht abſichtlich hineingelegt, was zum Theil zu den kleinlichſten Deutungen geführt hat. In jeder Bewegung, die ein beſtimmtes Ziel hat, wirkt dieſes Ziel ſchon ſelbſt als causa finalis mit. Von Anfang der Bewegung iſt das ſeyn Sollende mitgeſetzt, und das ſeyn Sollende iſt auch ſchon ein Seyn. Das Ziel der ganzen Natur iſt das Menſchliche, inſofern wirkt das Menſchliche ſchon in der Natur (als causa finalis); daher finden ſich in der Natur Präformationen menſchlicher, ſittlicher Verhältniſſe, z. B. in der geſellſchaftlichen Verfaſſung der Bienen, die man mit Recht einen Staat genannt hat. So zielen wirklich alle Opfer nur auf jenes letzte große Opfer, das Heidenthum und Judenthum zugleich aufheben ſollte. Das Blut der Rinder und Böcke, heißt es (Hebr. 9, 13. 14.), und die Aſche der verbrannten Kuh brachte nur äußerliche Reinigung hervor. Das Blut Chriſti, der in Kraft des heiligen Geiſtes (der ihm folgenden dritten Perſon) ſich ſelbſt, ein unbeflecktes Opfer, Gott darbrachte, befreit das Innere, das Gewiſſen ſelbſt von der Nothwendigkeit todter Werke, und ſetzt es in den Stand dem lebendigen Gott zu dienen. Weil dieſe Opfer den eigentlichen Grund des Unfriedens mit Gott nicht aufheben konnten, und daher beſtändig wiederholt werden mußten, ſo waren ſie eben darum nur Schatten, aber doch Schatten der künftigen großen und abſoluten Verſöhnung, unmittelbare Vorbilder im Alten Teſtamente, bloß mittelbare freilich im Heidenthum. Aber obwohl bloß Schatten und Vorbilder des Zukünftigen, hatten die Opfer des Alten Teſtaments darum doch, oder ſie hatten vielmehr eben deßwegen für ihre Zeit reelle Bedeutung; dieſe konnte man in neuerer Zeit nicht mehr begreifen, überlegte aber nicht, daß wenn jene Opfer keine reelle Bedeutung hatten, dann nothwendig auch das, wovon ſie Vorbilder, ſeine reelle Bedeutung verlor, wie dieß bald genug geſchah, indem zuletzt auch die Idee der Verſöhnung überhaupt, alſo auch der Verſöhnung durch Chriſtus als bloß heidniſch erklärt wurde, womit man eben die Idee des ſchlechterdings nicht Reellen, nicht Objektiven verband[1].

---

[1] Einer meiner HH. Zuhörer hat mir ſchriftlich die früher ſchon gemachten Aeußerungen (im Judenthum ſey das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches,

Der Apoſtel Paulus läßt dem Moſaismus nicht mehr Realität, als er auch dem Heidenthum zuſchreibt. So heißt es im Galaterbrief (4, 1 ff.): Solange der Erbe unmündig iſt, iſt er unter Vormündern und Pflegern bis auf die vom Vater vorbeſtimmte Zeit. Alſo auch *wir*, da wir unmündig waren, waren wir unter die kosmiſchen Elemente (die bloß kosmiſchen Potenzen — *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) gefangen. Da aber die Zeit erfüllt war, ſandte Gott ſeinen Sohn, der vom Weibe geboren

---

nicht ein innerliches, freies und kindliches, es liege der äußeren Verſöhnung mit Gott immer noch der Unfriede zu *Grunde*) als im Widerſpruch mit dem A. T. ſtehend bezeichnet. Was nun jene Behauptungen betrifft, 1) die von dem bloß äußeren, knechtiſchen Verhältniß, ſo kann der Hr. Verf. wohl nicht verlangen, daß ich von *meinem* Standpunkt hierüber anders denke als der Apoſtel Paulus, der wohl eine tiefere Einſicht in das Judenthum hatte als er und als ich, und der von dem knechtiſchen Geiſt deſſelben ſpricht, z. B. wenn er (Röm. 8, 15) ſagt: Ihr habt nicht einen knechtiſchen Geiſt empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, ſondern einen kindlichen Geiſt; der die Galater (5, 1) ermahnt: So beſtehet nun in der Freiheit, womit euch Chriſtus befreit hat, laßt euch nicht wieder in das knechtiſche Joch fangen — was er unter dem knechtiſchen Joch verſteht, ſieht man aus dem gleich Folgenden, wo er fortfährt: Ich, Paulus, ſage euch, wo ihr euch beſchneiden laſſet, ſo iſt euch Chriſtus kein nütz, denn wer ſich beſchneiden läßt, iſt ſchuldig das ganze Geſetz zu thun. Jenes knechtiſche Joch iſt alſo nichts anderes als das Ganze des moſaiſchen Geſetzes. — Daß 2) die Verſöhnung im A. T. nur eine ſolche war, welche die innere Entzweiung, den Unfrieden mit Gott im Innern nicht aufhob, iſt ebenſo Lehre der Apoſtel, und erhellt eben daraus, *daß* die Opfer immer wiederholt werden mußten. Der ganze Hebräerbrief, der einen des Geſetzes tiefkundigen Verfaſſer anzeigt, iſt in dieſem Sinne geſchrieben. Dagegen gebe ich meinem Herrn Zuhörer allerdings zu, daß Stellen im A. T. genug vorkommen, welche *Liebe* zu Gott, freiwilligen Gehorſam fordern. Einzelne Strahlen der höheren Verſöhnung brechen allerdings durch, vorzüglich in den Propheten oder den prophetiſchen Stellen. Dieß erklärt ſich eben aus *dem* Gegenſatz, den wir ſelbſt in der altteſtamentlichen Verfaſſung nachgewieſen haben, aus dem Gegenſatze zwiſchen dem, was in ihr unabhängig von der Offenbarung, als deren Vorausſetzung, und was eigentliche Offenbarung iſt. Das Letzte iſt als durchbrechend vorzugsweiſe in den Propheten, im Geſetz nur verhüllt. Das Prophetenthum an ſich ſchon war eigentlich die dem Geſetz entgegengeſetzte Potenz — gleichſam das Dionyſiſche im Alten Teſtament. Indem der Jude ſeine durch das Geſetz vorgeſchriebenen Opfer brachte, folgte er eigentlich derſelben Nothwendigkeit, demſelben Impuls, dem auch die Heiden bei ihren Opfern folgten; alles, wodurch ſich jene von dieſen unterſchieden, war das Prophetiſche in ihnen, war die Zukunft, die ſie andeuteten.

und ſelbſt dem Geſetz unterthan gemacht wurde, daß er uns, die unter dem Geſetz waren, loskaufe und uns das kindliche Verhältniß wiedergebe. Paulus ſpricht hier ohne Unterſcheidung von Heiden und Juden (wir und uns, die Galater waren früher Heiden). Zu der Zeit, ſagt er, da ihr Gott nicht erkanntet, dientet ihr denen, die nicht von Natur Götter ſind; nun ihr Gott erkennet, wendet ihr euch wieder zu den ſchwachen und dürftigen Elementen (*ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*). Dieſe ſchwachen und dürftigen Elemente waren aber jüdiſche.

Es wäre hier wohl der Ort, die Frage aufzuwerfen, wie unter allen andern Völkern gerade das Volk Iſrael zum Träger göttlicher Offenbarungen auserwählt worden. Geſchichtlich ſchrieb ſich dieß allerdings von den perſönlichen Vorzügen ihres Stammvaters und den ſchon dem Abraham geſchehenen Verheißungen her. Aber abſolut betrachtet, kann man keinen andern Grund der Erwählung Iſraels finden als den, daß das iſraelitiſche Volk nach dem Maßſtab der andern Völker gerade am wenigſten beſtimmt war eine eigne Geſchichte zu haben, am wenigſten erfüllt von jenem Weltgeiſt, der die andern Nationen zur Stiftung der großen Monarchien hinriß, das, unfähig ſich einen großen, immer dauernden Namen in der Weltgeſchichte zu erwerben, eben aus dieſem Grunde mehr ſich eignete, der Träger der göttlichen Geſchichte (im Gegenſatz der Weltgeſchichte) zu ſeyn; denn ſo ſchlaff und weich zeigte ſich dieſes Volk, daß es trotz der ausdrücklichen göttlichen Befehle nicht einmal das ihm beſtimmte Land völlig eroberte, und ſo in Berührung mit den abgöttiſchen Völkern blieb, anſtatt, wie ihm befohlen war, einſam zu wohnen, wie ſein Gott einſam war; gleichwie auch dieß merkwürdig iſt, daß dieſes Volk den Verführungen der andern abgöttiſchen Völker faſt beſtändig unterlag, während ſich kaum eine Spur nachweiſen läßt, daß es durch ſeine Verfaſſung und ſeinen Gottesdienſt irgend eine religiöſe oder moraliſche Wirkung auf die andern Völker ausgeübt hat. Von der andern Seite, wenn dieſes Volk das begünſtigte ſcheinen konnte, hat es dieſen frühern Vorzug in der Folge theuer bezahlt. Das Judenthum war eigentlich nie etwas Poſitives, es kann nur entweder als gehemmtes Heidenthum, oder als potentielles, noch verborgenes Chriſtenthum beſtimmt werden, und gerade dieſe Mitte ward ihm verderblich. In den Juden war das Kosmiſche, das Natürliche, das ſie mit den andern Völkern gemein hatten, zur Hülle des Zukünftigen, Uebernatürlichen geworden, aber eben dadurch war es auch ſelbſt geheiligt. Um ſo ſchwerer war ihnen, ſich von ihrem rituellen Geſetz und dieſem doch eigentlich bloß kosmiſchen Element loszumachen. Eben das ins Chriſtenthum aufgenommene Heidniſche — der menſchliche Sohn Gottes — machte ihnen das Chriſtenthum ſchwer, den Heiden war der Zugang leichter gemacht. Mit Wehmuth ſagt der Apoſtel im Brief an die Römer (Kap. 9): Ich rede die Wahrheit in Chriſto, daß ich großes Leid und Schmerzen ohne Unterlaß empfinde in meinem Herzen, daß ich wünſche, ſelbſt verbannt, ſelbſt Anathema zu ſeyn für meine Brüder, meine Verwandte nach dem Fleiſch, deren die Kindſchaft war und die Herrlichkeit und der Bund, das Geſetz, die Gottesdienſte und die Verheißungen, welcher auch ſind die Väter, von denen Chriſtus herkommt. Mit gleicher Wehmuth ſagt er in demſelben Brief: Blindheit iſt einem Theil von Iſrael widerfahren, ſo lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen iſt; wo alſo deutlich geſagt iſt, daß eher die Geſammtheit der Heiden den Zugang zu dem Chriſtenthum finde, als Iſrael es erkennen werde. Und an einer andern Stelle: Bis auf den heutigen Tag, wenn Moſes geleſen wird, hängt die Decke vor ihren Herzen und bleibet unaufgedeckt auf dem A. T., wenn ſie es leſen. Allerdings war Chriſtus in gewiſſem Sinn mehr für die Heiden, als für die Juden[1]. Dieß empfanden alſo die Juden. Die Wirkung Chriſti auf die Heiden, die auf dieſe Art Theil bekamen an der Offenbarung und den Verheißungen, erregte ihren Neid. Sie ſahen Chriſtum bloß an als für die Heiden geſendet, nicht, wie in ſpätern Zeiten, als Betrüger, ſondern eher vielleicht als eine Emanation vom Princip des Heidenthums, und das Chriſtenthum ſelbſt nur als eine Modification des Heidenthums[1]. Indem ſie den Uebergang zum Chriſtenthum verſahen und verſäumten, ſchloſſen ſie ſich von dem großen Gang der Geſchichte aus. Sie mußten aufhören ein Volk zu ſeyn, unter die andern Völker zerſtreut und zerſtiebt werden. Sie waren nur etwas als die Träger der Zukunft. Sowie der Zweck erreicht, wird das Mittel ein zweckloſes. Wie die Hülſe vom Winde verweht wird, wenn das lebendige Korn, das ſie in ſich trägt, heraus iſt, ſo wurde das jüdiſche Volk auseinander geweht, und hat ſeitdem keine eigne, ſelbſtändige Geſchichte mehr; es iſt im eigentlichen Sinn ausgeſchloſſen von der Geſchichte.

---

[1] Da durch das Chriſtenthum eigentlich die Heiden herbeigebracht wurden, ſo war das Chriſtenthum gewiſſermaßen eine Einführung des Heidenthums (der Potenz des Heidenthums) in den Moſaismus. — Chriſtus iſt aus dem Judenthum für ſich nicht zu begreifen. Jenes gibt die Materie ſeiner Exiſtenz, aber Er ſelbſt iſt eigentlich die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum mußten die Juden ſeine Materie zerſtören (tödten), und aus der zerſtörten erſt erhob ſich die Potenz des Heidenthums frei, wie er erſt am Ende ſagt: *πάντα τὰ ἔθνη*. Das Gleiche drückt ſich beim Nachtmahl aus und in dem Wort vom Korn, das in die Erde fallen muß, damit es viele Früchte bringe, Joh. 12, 24., vergl. V. 32; beſonders gehört hieher auch V. 35: *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν*. Joh. 7, 35 deutet vielleicht auf ein Bewußtſeyn der Juden, daß er ihnen nicht angehöre. (Vergl. unten, S. 189.)

Es wäre gewiß ein ſehr verkehrter Weg, die Iſraeliten von der väterlichen Religion abzuziehen, um ihnen dafür eine ſogenannte allgemeine, das heißt eine abſolut ungeſchichtliche und bloß theiſtiſche Religion zu geben. Solange ſie an ihrer väterlichen Religion halten, haben ſie noch immer einen Zuſammenhang mit der wahren Geſchichte, dem wahren, göttlich gewollten Proceß, der zugleich das wahre Leben iſt, und dem ſich niemand ungeſtraft entziehen kann. Völlig abgebrochen und abgeriſſen von dieſem Zuſammenhang würden ſie nie wieder einen Anknüpfungspunkt finden, und wären nur auf andere und ſchlimmere Weiſe, was ſie jetzt ſind, nämlich wie ſo viele in unſerer Zeit, die ebenfalls allen Zuſammenhang mit der Geſchichte verloren haben, und die, wie ſie, wie die Juden, extorres und exsules ſind, Heimathloſe und Verbannte, die nirgends Ruhe finden. Eine allgemeine Bekehrung der Juden zum bloßen Theismus oder der reinen ſogenannten Vernunftreligion iſt auch ſchwerlich zu erwarten. Sie ſind auch jetzt — nur in anderm Sinn — das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das ſie am ſpäteſten einzugehen beſtimmt ſind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie ſich behaupte, und die die Erſten waren, die Letzten ſeyen. Aber ſo gewiß die Verheißungen nicht trügen können, die ihnen auf eine ferne Zukunft gegeben ſind, ſo gewiß wird der Tag kommen, wo ſie wieder an- und in jene göttliche Oekonomie aufgenommen werden, von der ſie jetzt ausgeſchloſſen und wie vergeſſen ſind. Wann dieſer Tag komme, dieß gehört, wie die letzten Entwicklungen des Chriſtenthums ſelbſt, zu den wirklichen Geheimniſſen. Inzwiſchen iſt es der beſſern Einſichten würdig, ihnen die nothwendigen Rechte nicht länger vorzuenthalten. Uebrigens bleibt auch dem menſchlichſt Geſinnten für dieſe Nation zuletzt nur der Wunſch, mit dem der ſonſt nicht lobenswerthe Papſt Johann XXIII., als er in die Stadt Koſtnitz zum Concil einritt, die Anrede der ihm entgegenkommenden und ihr Geſetzbuch entgegentragenden Juden erwiederte: Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris.

---

[1] „Mögt ihr aus den Heiden Gekommene ihn anbeten, ſagt der Jude Tryphon, wir aber, Verehrer des Gottes, der dieſen (Chriſtus) ſelbſt gemacht hat, brauchen weder ihn zu bekennen, noch ihn anzubeten“. Neander, Kirchengeſchichte, erſte Abth. erſten Bandes, S. 380.

Dreißigſte Vorleſung.

Bis jetzt alſo war von der Präexiſtenz der Perſönlichkeit die Rede, die in Chriſto erſcheinen ſollte; jetzt ſind wir bis auf den Zeitpunkt der wirklichen Erſcheinung dieſer Perſönlichkeit gekommen. Dieſer Zeitpunkt war ein voraus beſtimmter („als die Zeit erfüllt war“). Erſt mußte alles geſchehen ſeyn, was bloß äußerlich geſchehen konnte. Das entgegengeſetzte Princip bloß äußerlich zu überwinden, dazu bedurfte es keiner Kraft und alſo auch keiner Erſcheinung aus der Höhe. Das konnte auch durch den bloß natürlichen Proceß geſchehen; dieſer bloß äußere, exoteriſche Proceß, der die Urſache der mythologiſchen Vorſtellungen und des Heidenthums ſelbſt iſt, mußte zu Ende ſeyn. Das erklärte Ende deſſelben (ich ſage, das erklärte, nicht das bloße Ende überhaupt, ſondern das erklärte, auch äußerlich offenbare) war mit dem Römerthum erreicht. Die vollkommene Indifferenz gegen dieſen Proceß ſtellt das ſpätere römiſche Bewußtſeyn dar, das ſelbſt keinen Moment des Proceſſes mehr repräſentirte, in dem aber alle früheren zuſammenfloſſen, und das die Unmöglichkeit weiter fortzuſchreiten eben dadurch zeigte, daß es, wie alles, das nicht mehr fortſchreitet, in die Vergangenheit zurückgriff, ſelbſt die altorientaliſchen Religionen wieder erweckte, mit deren Superſtitionen ſchon zur Zeit der erſten Cäſaren ganz Rom erfüllt war. Ein allgemeines Gefühl war über die damalige Welt verbreitet, daß etwas völlig Neues und Unerwartetes kommen müſſe, etwas das niemand ahnden könne. Die ganze Welt und ſelbſt die Macht der früheren Religionen war gleich verſtummt vor der äußeren, politiſchen Uebermacht der Römer. Die Welt war ſtill und harrte der Dinge, die da kommen ſollten. Das Chriſtenthum war unmerklich im Schoß der römiſchen Gewalten ſelbſt entſtanden, und hatte in der erſten Zeit noch nichts an dem äußern Zuſtand der Dinge verändert. Der Unterſchied zwiſchen den wichtigſten Völkern der Erde nicht nur, ſondern auch der Unterſchied zwiſchen Juden und Heiden war durch das römiſche Weltreich ſchon äußerlich aufgehoben, ehe er innerlich aufgehoben werden ſollte. Dieſes äußere Weltreich war gleichſam der Boden, in den der Same des göttlichen Reiches geſäet werden ſollte. Zugleich mußte alſo auch der jüdiſche Particularismus unter dem römiſchen Joch ſeiner Exſpiration nahe gebracht ſeyn. Dieß erſt war die vorgeſehene Zeit. Als nun dieſe Zeit erfüllt war, da, wie der Apoſtel in der früher angeführten Stelle ſagt, ſandte Gott ſeinen Sohn, geboren von einem Weibe und ſelbſt unter das Geſetz (das äußere Geſetz) gethan. Hiemit ſind wir alſo in unſerer Entwicklung bis auf den Moment des Offenbarwerdens Chriſti, und demnach zunächſt auf den Moment ſeiner Menſchwerdung geführt. Wir ſind damit bei dem eigentlich wichtigſten und weſentlichſten Moment dieſer ganzen Entwicklung angekommen, daher es wohl ganz in der Ordnung ſeyn wird, unſerer Unterſuchung einige allgemeine Bemerkungen vorausgehen zu laſſen.

Die nächſte iſt wohl die, daß die Menſchwerdung des Sohnes Gottes allgemein als ein mysterium imperscrutabile, als ein ſchlechthin unerforſchliches Geheimniß angeſehen wird, das man eben darum auch nicht zu ergründen ſuchen ſolle, oder über das einen wiſſenſchaftlichen Aufſchluß zu ſuchen, ſchon an ſich Vermeſſenheit ſey. Bedenken wir indeß, daß ſo manches andere, das vermöge einer nicht weniger allgemeinen und alten Tradition für nicht minder verſchloſſen und unzugänglich gehalten wurde, uns ſeitdem dennoch zugänglich und verſtändlich geworden, daß was ſonſt von Menſchen geſagt wird: non omnia possumus omnes, auch von Zeiten gilt, daß alles von den erſten Principien abhängt, und es, wenn dieſen eine Erweiterung widerfahren, am Ende nicht zu verwundern iſt, wenn auch in entfernteren Dingen manches, das zuvor unbegreiflich ſchien, begreiflich wird, — bedenken wir dieß, ſo werden wir uns auch im gegenwärtigen Fall durch die allgemeine Verſicherung von Unerforſchlichkeit nicht ohne weiteres zurückſchrecken laſſen.

Zur näheren Verſtändigung will ich übrigens noch eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken.

Man hat von jeher in Bezug auf die ſogenannten Geheimniſſe der Religion theils Fragen, die man nicht zu beantworten wußte, damit zurückgewieſen, theils die Klagen über die abſolute Unbegreiflichkeit dieſer Geheimniſſe damit zu beſchwichtigen geſucht, daß es auch in der Natur, die uns doch vor Augen liege, ſo manche für uns undurchdringliche Geheimniſſe gebe, daß wir uns z. B. ſchlechterdings beſcheiden müſſen, das Fortpflanzungsvermögen organiſcher Weſen zu erklären. Bei dieſer ſehr gewöhnlich und auch jetzt noch oft gebrauchten Inſtanz iſt aber überſehen worden, daß hier ganz Disparates verglichen wird. Es könnte ſehr wohl ſeyn, daß in der Natur ein Grund, ein Princip wäre, das ein ſeiner Natur nicht zu wiſſendes iſt, in dem Fall aber iſt es ja eben damit erkannt, daß es als das ſeiner Natur nach nicht zu Erkennende beſtimmt iſt. Angenommen und vorausgeſetzt, die allgemeine Schwere ſey die erſte negative Bedingung alles äußeren und ſinnlichen Seyns, ſo iſt leicht einzuſehen, daß wir die Schwere nicht auf dieſelbe Art zu erkennen vermögen, wie wir dieſes Aeußere ſelbſt erkennen, von dem es die Bedingung iſt. Allein indem wir dieß einſehen, ſo iſt eben damit die Schwere ſelbſt begriffen. Jenes allgemeine Prius der Natur, das Ihnen aus früheren Verhandlungen bekannt iſt, kann nur geſehen und alſo auch nur gewußt werden, indem es nicht geſehen und alſo auch eigentlich nicht gewußt wird. Denn entweder denken wir es in ſeiner abſoluten Bloßheit, alſo entkleidet von allen begreiflichen Eigenſchaften, ſo iſt es das ſeiner Natur nach nicht zu Sehende. Laſſen wir es aber mit ſolchen Eigenſchaften bekleidet ſeyn, ſo iſt es nun zwar ſichtbar, aber nur indem es zugleich zugedeckt iſt, nämlich eben durch jene Eigenſchaften, die ihm angethan ſind, mit denen es afficirt iſt; es iſt alſo nur ſichtbar, inwiefern es eigentlich nicht geſehen wird, und umgekehrt, inwiefern es geſehen wird, wird es eigentlich nicht geſehen.

Der Charakter der ganzen Natur iſt, ein Unſichtbar-Sichtbares zu ſeyn. Von dieſem Charakter der Natur iſt nun aber keine gültige Anwendung auf dasjenige zu machen, was rein dem Reiche des Gedankens angehört und gar nicht unter die Sinnenanſchauung fallen kann. Denn wenn man z. B. ſagt, die Entſtehung der organiſchen Weſen iſt mit dem dichteſten Schleier bedeckt, ſo meint man damit nicht, daß man gar nichts davon ſehe. Denn der Vorgang wenigſtens oder die Reihe der Vorgänge bei der Bildung und Entſtehung eines Lebendigen iſt uns nicht unbekannt, ſeitdem von Naturforſchern, deren großes Verdienſt Ihnen allen bekannt iſt, das bebrütete Ei in allen Momenten ſeiner Entwicklung beobachtet worden. Wir wiſſen wenigſtens was vorgeht, wenn wir es auch nicht erklären, d. h. wenn wir nicht die ganze Verkettung und das Ineinandergreifen der in dieſem Proceß wirkenden Urſachen angeben können. Nun handelt es ſich hier auch von einem Faktum, dem der freiwilligen Menſchwerdung Chriſti. Dieſe iſt keine Sache der ſinnlichen Anſchauung. Könnten wir nun auch keinen Gedanken damit verbinden, ſo hätten wir an dem Faktum gar nichts. Wir müſſen es alſo wenigſtens denken, wir müſſen wenigſtens verſtehen, was unter demſelben gemeint ſey. Erſt dann wären wir ſo weit, als wir in dem andern Fall mit der Anſchauung ſind. Bei aller angeblichen Unerforſchlichkeit des Geheimniſſes der Menſchwerdung kann man alſo doch der Forderung ſich nicht entziehen, anzugeben, welchen Sinn man damit verbinde — und wirklich hat man auch ſchon immer in der Theologie einen Sinn damit zu verbinden geſucht, und die Frage kann nur ſeyn, ob der damit verbundene in anderer Hinſicht ein zuläſſiger ſey. Und ſo will ich denn der bisherigen allgemeinen Bemerkung noch eine zweite beifügen, daß nämlich, geſetzt auch es müßte vorläufig völlig zweifelhaft bleiben, ob ſich über die Menſchwerdung jener ſeit Weltzeiten präexiſtirenden Perſönlichkeit etwas beſtimmen laſſe, daß doch dann ſelbſt wenigſtens zu ſagen ſeyn müßte, wie ſie nicht beſtimmt werden könne. Bei Gegenſtänden aber, die wenigſtens in gewiſſen Schranken eingeſchloſſen ſind, iſt ſchon dieß ein großer Schritt zur endlichen Beſtimmung derſelben, zu wiſſen, was ſie nicht ſind, oder wie ſie nicht beſtimmt werden können.

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen alſo werde ich zuerſt von der gewöhnlichen Art, die Menſchwerdung vorzuſtellen, ausgehen, und ſodann ſehen, was vermöge unſerer Vorausſetzungen ſich über dieſelbe aufſtellen läßt.

Eine ſchon ſeit längerer Zeit gewöhnliche Vorſtellung iſt, daß man ſagt: der Menſch Jeſus ſey durch unmittelbare göttliche Allmacht erſchaffen worden. Mit dieſem durch göttliche Allmacht beſonders erſchaffenen Menſchen habe ſich dann die höhere Natur oder die zweite göttliche Perſönlichkeit auf das innigſte und vollkommenſte, bis zur Identität der Perſon, oder ſo verbunden, daß man ſagen könne: eine und dieſelbe Perſon ſey Gott und ſey Menſch. — Man war gewiſſermaßen genöthigt, ſich ſo auszudrücken, als habe die göttliche Perſon eine von ihr unabhängig vorhandene, alſo erſchaffene menſchliche Natur bloß angenommen oder angezogen, weil man verhindern mußte, daß nicht die reine Gottheit ſelbſt eine Veränderung, ja eine Verwandlung erlitten zu haben ſcheine. Man mußte die Sache ſo vorſtellen, als wäre nicht die Gottheit in die Menſchheit übergegangen, ſondern als wäre zu der reinen Gottheit bloß etwas hinzugekommen. Videndum erat, wie der gelehrte Petavius ſich ausdrückt, ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse. Darum mußte der Menſch Jeſus, da er auch nicht auf dem natürlichen Wege der allgemeinen Zeugung entſtanden ſeyn konnte, beſonders erſchaffen ſeyn. Wenn A zu B wird, ſo kann man ſagen, daß A ſich verändert hat: kommt aber B zu A bloß hinzu, ſo daß jetzt nicht mehr A allein, ſondern A + B geſetzt iſt, ſo folgt nicht nothwendig, daß A dadurch in ſich verändert worden, es kann in ſich ſelbſt bleiben, was es iſt, es hat nur ein neues Verhältniß eingegangen, das zuvor nicht war, nicht aber iſt es in ſich ſelbſt ein anderes geworden. Nun ſehen Sie aber ſogleich: nach der von uns aufgeſtellten Anſicht von der Präexiſtenz des Sohnes fällt jene Schwierigkeit ganz hinweg. Wir haben, um dieß zuerſt bemerklich zu machen, eine Präexiſtenz des Sohns im eigentlichen Sinne begründet. Denn das ewige Gottſeyn des Sohns könnte nur uneigentlicher Weiſe eine Präexiſtenz des Sohns genannt werden. Bei Präexiſtenz wird immer an einen beſtimmten

Zuſtand gedacht, es wird damit etwas Relatives ausgedrückt; die reine Gottheit iſt aber über alle bloße Zuſtändlichkeit erhaben. Allein wir kennen jene Perſönlichkeit wirklich in einem wirklichen, früheren Zuſtand, in den ſie noch dazu nicht durch eigne Bewegung (denn ſonſt wäre auch dieß eine Veränderung), ſondern ohne ihr Zuthun, durch Wirkung des Menſchen geſetzt iſt — jenen Zuſtand, wo ſie als außergöttliche Potenz geſetzt, dennoch zugleich ἐν μορφῇ θεοῦ, in Geſtalt Gottes iſt, und von dieſem, der in Geſtalt Gottes iſt, wird geſagt, daß er ſich ſelbſt entäußert habe und Menſch geworden ſey und — — nicht ſeiner Gottheit, aber ſeines außergöttlichen Seyns als eines göttlichen, alſo daß er ſich eben der μορφὴ θεοῦ entäußert habe durch die Menſchwerdung, wobei denn dieſe (die Menſchwerdung ſelbſt) nur als der höchſte Akt ſeiner wahren Göttlichkeit (der in ihm fortdauernd bleibenden Gottheit) erſcheint (denn nur der Gott in ihm iſt jener Entäußerung der μορφὴ θεοῦ fähig), womit denn zugleich geſchieht, daß eben in dem Menſch Gewordenen die urſprüngliche Gottheit aufs leuchtendſte ſichtbar wird, wie der Apoſtel Johannes ſagt: Wir ſahen ſeine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, wir ſahen ihn voll Huld und Wahrheit (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας), d. h. wir ſahen ihn in der ganzen Wahrheit ſeiner göttlich-huldvollen Natur, die eben durch die Menſchwerdung ſichtbar geworden[1]. Hätte er in der Menſchwerdung ſeiner wahren Gottheit ſich entäußert, ſo wäre ja dieſe vielmehr unſichtbar und verborgen geworden (wie auch die Theologen eigentlich eine κρύψις derſelben annehmen), während es nach dem Apoſtel gerade ſeine Gottheit iſt, die in dem Menſch Gewordenen vielmehr ſichtbar wird.

Wir haben alſo keine Urſache, wie die frühere Theorie, die Menſchwerdung uneigentlich zu verſtehen, und die zwei Handlungen anzunehmen 1) die Handlung der Allmacht, die den Menſchen Jeſus erſchafft — und von welcher übrigens doch der Logos als demiurgiſche Potenz ſelbſt nicht auszuſchließen geweſen wäre — 2) jene beſondere Handlung der zweiten Perſon, wodurch ſie den werdenden Menſchen gleich im Werden hypoſtatiſch mit ſich vereinigt, d. h. ſo, daß ſie die eigne Perſonalität des Menſchen aufhebt. Dabei nämlich könnte man nie eigentlich ſagen, der Logos ſey Menſch geworden, ſondern: etwas anderes iſt Menſch geworden, mit dem ſich der Logos verbunden hat. Dieſe Vorſtellung aber iſt zu complicirt und zugleich zu gewaltſam, als daß ſie die wahre ſeyn könnte. Auch in Bezug auf Offenbarung gilt: Simplex veri sigillum, das Wahre muß einfach, klar und, alles Erſtaunlichen ohngeachtet, dennoch natürlich ſeyn. Das iſt der eigentliche sensus veri. Dieſes Gefühl für das Einfache, das dem Menſchen anerſchaffen iſt, wenn er auf ſeine Stimme hört, führt ihn noch nicht unmittelbar zur Wahrheit, aber bewahrt ihn wenigſtens vor allem Erzwungenen, vor aller den Geiſt nicht befreienden, ſondern beſchwerenden Theorie.

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 316. D. H.

Die Theologen ſelbſt ſagen: die menſchliche Natur hat nie abgeſondert von dem Logos exiſtirt. Nunquam seorsum a verbo extitit humana natura. *Ἅμα σάρξ, ἅμα λόγος.* Aber damit iſt zwar die Priorität der Zeit nach, nicht aber die Priorität der Natur nach aufgehoben. Der Sache nach muß doch der Menſch, mit dem ſich (nach dieſer Theorie) der Logos verbinden ſoll, eher da ſeyn, als der Logos ſich mit ihm verbinden kann. Wenn der Menſch Jeſus durch die göttliche Allmacht erſchaffen wird (zugegeben, daß mit einer ſolchen Erſchaffung eines beſonderen Menſchen mitten in der Zeit ſelbſt ein vernünftiger Gedanke zu verbinden wäre), ſo iſt die Entſtehung des Menſchen Jeſus, oder die Menſchheit Chriſti iſt ein von dem Logos, alſo auch von ſeinem Willen als Menſch zu exiſtiren, zwar nicht moraliſch, aber phyſiſch ganz unabhängiger Vorgang. Der Menſch entſteht nicht unmittelbar durch den Menſch ſeyn wollenden Logos, ſondern nur gelegenheitlich dieſes ſeines Wollens. Dieß iſt nun aber ganz gegen die Ausſprüche des Neuen Teſtaments. Der Apoſtel ſagt: *ἐκένωσεν ἑαυτόν*, er hat ſich ſelbſt entäußert — entleert unſtreitig doch von etwas, das in ihm ſelbſt war. Wenn er aber bloß mit einem Menſchen ſich verbindet, ſo hat er ſich ja nichts entäußert, nichts entledigt. Iſt die Menſchwerdung eine Entäußerung, ſo muß die Menſchheit oder menſchliche Natur Chriſti eben das reine Reſultat dieſer Selbſtentäußerung ſeyn, dieſes

Actus, in welchem er ſich — nicht der Gottheit — dieſe macht er vielmehr eben dadurch wieder ſichtbar —, aber der μορφὴ θεοῦ entäußert. Der Menſch Chriſtus iſt nicht bloß darum, ſondern auch bloß dadurch entſtanden, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, ſich dieſer entäußern wollte. Haec κένωσις (dieſe Entäußerung) homini Jesu unica causa fuit existendi. Der Menſch Jeſus iſt nicht durch einen neben dem Akt der Entäußerung hergehenden oder mit ihm bloß verbundenen Akt der göttlichen Allmacht, ſondern er iſt rein und bloß durch den Akt der Entäußerung ſelbſt entſtanden. Wenn der Logos mit dem — unabhängig von ihm als ſolchem — durch die allgemeine göttliche Allmacht gewordenen oder entſtandenen Menſchen nur ſich verband, ſo hatte er ſich ja dadurch ſelbſt nicht entäußert, er blieb was er war. Man iſt alsdann genöthigt, die κένωσις, die Entäußerung auf den bloßen non-usus, auf die bloße non-demonstratio, auf den bloßen Nichtgebrauch, die bloße Nicht-Erweiſung ſeiner Göttlichkeit zu beſchränken, wie dieß die gewöhnliche Erklärung thut. Allein dieſe Erklärung hebt alle Eigentlichkeit des Ausdrucks völlig auf.

Man kann als Parallelſtelle jener Worte des Apoſtels Paulus im Brief an die Philipper eine andere, 2 Kor. 8, 9, anſehen, wo es heißt: Ihr wiſſet die Gnade unſers Herrn, daß er, da er reich war (πλούσιος ὤν — vielbeſitzend, Herr von vielem), um euretwillen arm wurde (ἐπτώχευσε), damit ihr durch ſeine Armuth reich würdet. Das reich ſeyend, πλούσιος ὤν, entſpricht dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, ſowie das ἐπτώχευσεν, er wurde arm, dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν entſpricht. Nun kann man aber von dem, welcher reich iſt und nur von ſeinem Reichthum keinen Gebrauch macht, dieſen Reichthum nur nicht zeigt, nicht ſagen: er iſt arm geworden; er bleibt reich, er mag ſeinen Reichthum ſehen laſſen oder nicht. Arm wird er nur, wenn er ſich ſeines Reichthums wirklich begibt, wenn er ihn z. B. ganz den Armen ſchenkt, ſo daß dieſe reich werden, während er ſelbſt arm wird. Jenes »ἑαυτὸν ἐκένωσε« kann alſo nicht von dem bloßen non-usus ſeiner Göttlichkeit verſtanden werden, es muß von der wirklichen Entleerung, von der wirklichen Entſchlagung — zwar nicht der Gottheit (denn darin liegt das πρῶτον ψεῦδος), aber der μορφὴ θεοῦ, *davon* nämlich verſtanden werden, daß er ſeines unabhängig-von-Gott-Seyns (das ihm übrigens ohne ſeinen Willen zugeſtoßen), daß er ſich dieſes als eines *göttlichen*, *herrlichen*, als einer μορφὴ θεοῦ freiwillig begibt. Die gewöhnliche Theologie muß wohl freilich jene κένωσις, jene Entäußerung, von dem bloßen non-usus erklären, *weil* ſie eine *wirkliche* Entſchlagung nur von einer Entſchlagung der Gottheit ſelbſt verſtehen könnte, damit aber eine Verwandlung der Gottheit in Chriſto ſelbſt geſetzt wäre, wenn *dieſe* zur Menſchheit geworden wäre. Nach unſerer Anſicht iſt dieſe Furcht eitel, die κένωσις nicht eine Entſchlagung der weſentlichen Gottheit, ſondern der *unweſentlichen*, eigentlich in Bezug auf den Sohn ſelbſt nur zufälligen μορφὴ θεοῦ, der er ſich übrigens gleichwohl, wäre er anderer Geſinnung geweſen, hätte bemächtigen, die er ſich hätte zu Nutz machen *können*. Daß er das nicht gethan, war nur die Folge ſeiner *Geſinnung*, wie bei Paulus deutlich die vorausgehenden Worte zeigen: Ein jeglicher ſey *geſinnet* (τοῦτο φρονείσθω), wie Jeſus Chriſtus geſinnet war.

Wenn, wie es nach der gewöhnlichen Anſicht der Fall iſt, die höhere Natur mit dem durch göttliche Allmacht entſtandenen Menſchen ſich nur *verband*, geſetzt ſelbſt daß in dieſer Verbindung außerdem die eigne Subſiſtenz des Menſchen völlig aufgehoben wurde, ſo blieb die höhere Natur ganz, was ſie war; man könnte nur ſagen: ſie hat ſich mit dieſem Menſchen perſonell verbunden, aber nicht: ſie iſt Menſch *geworden*, und noch weniger: ſie ward Fleiſch, wie bei Johannes, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Da iſt von nichts anderem als ὁ λόγος die Rede, der, um Menſch zu werden, nichts außer *ſich* (nicht eines anderwärts gewordenen Menſchen) bedarf. Betrübt genug, daß einer unvollſtändigen Theorie wegen die Kraft dieſes großen Wortes verkannt wurde, noch dazu ohne daß die Theologie dadurch ſelbſt erreicht hätte, was ſie übrigens ſich *als* zu Erreichendes vorgeſchrieben hatte. Sie will, daß Chriſtus Gott *und* daß er Menſch ſey.

Die gewöhnliche Theorie kommt in keine geringe Verlegenheit, wenn man ſie fragt, was denn das subjectum exinanitionis ſey. Denn der

Menſch kann ſich eigentlich nicht erniedrigen, man müßte denn die Erniedrigung bloß darein ſetzen, daß das Subjekt außerdem, daß es Menſch wurde, auch noch als Menſch humili conditione war und große Leiden übernahm. Allein man wird doch nicht in Abrede ziehen, daß die Erniedrigung primo loco und vor allem in der Menſchwerdung ſelbſt beſtand[1]. Man kann alſo nicht ſagen, der *Menſch* ſey das subjectum primum sive principale der Erniedrigung (vielmehr iſt er das Objekt der Erniedrigung). Von der Gottheit an ſich kann man nun aber auch nicht ſagen, ſie erniedrige ſich wirklich, d. h. ſie gehe wirklich in menſchliche Natur über. Hier iſt alſo ein mittlerer Begriff ſchlechterdings nothwendig. Das Subjekt der Erniedrigung kann weder der Menſch (denn dieſer iſt ſchon das Erniedrigte), noch die Gottheit ſeyn; denn dieſe kann keine Veränderung, noch weniger eine Erniedrigung erleiden. Das Subjekt der Erniedrigung kann nicht ein menſchliches ſeyn, denn an dem *iſt* nichts zu erniedrigen; aber auch nicht das Göttliche an ſich, alſo nur das außergöttlich geſetzte Göttliche. Oder: Das Subjekt der Erniedrigung kann allerdings nur ein *Göttliches* ſeyn, weil der *Menſch* als das ſchon Erniedrigte es nicht ſeyn kann, aber nicht das Göttliche an ſich, alſo nur das außergöttlich geſetzte Göttliche. Nach der gewöhnlichen Theorie bleibt die Gottheit des Menſchen Jeſu an ſich, *was ſie iſt*; ihre Selbſtentäußerung beſteht bloß darin, daß ſie ihre Manifeſtation auf eine gewiſſe Zeit, ſolange ſie nämlich in menſchlicher Geſtalt ſeyn will, *ſuſpendirt*. Aber nach dieſer Anſicht iſt ſie, was man auch ſagen möge, doch nicht wirklich *perſönlich*, ſondern nur relativ, nur im *Verhältniß* zu dem unabhängig von ihr entſtandenen iſt ſie Menſch, in ſich ſelbſt aber iſt ſie, was ſie zuvor war — Gott.

---

[1] Daß in den Worten μορφὴν δούλου λαβὼν von der Menſchwerdung ſelbſt die Rede ſey (nicht von einer erſt auf die Menſchwerdung erfolgten oder zu ihr hinzugekommenen Erniedrigung) zeigt der Zuſatz: er iſt ganz wie ein anderer Menſch geworden und in ſeinem Betragen oder Benehmen ganz als Menſch erfunden worden. Hier wird alſo erſt der ſpäteren oder weiteren Entäußerung, wenn man es ſo nennen will, erwähnt; es ſoll aber nur die Vollkommenheit der Menſchwerdung ausdrücken, denn der Satz: er iſt ganz wie ein *anderer* Menſch geworden, ſetzt die Menſchwerdung überhaupt voraus.

Bloß relativ, κατὰ σχέσιν, iſt jede Verbindung, wo A nicht B wird, ſondern in ſich ſelbſt A bleibt, alſo in A nur die äußere Veränderung vorgeht, daß es in ein Verhältniß tritt, in dem es zuvor nicht war. Die Sonne z. B. wird in ſich ſelbſt nicht verändert, ſie bleibt die leuchtende, wenn zwiſchen ſie und unſer Auge eine Wolke tritt, die ſie nicht durchbricht; ſagt man auch, ſie verdunkelt ſich, ſo iſt dieß bloß relativ, σχετικῶς, gemeint; ſie iſt nur durch ihr Verhältniß zur Wolke dunkel. So iſt nach der gewöhnlichen Theorie die Menſchheit in Chriſto nur der Schleier oder die Wolke, die uns die Gottheit verbirgt, obgleich Chriſtus ſelbſt das gerade Gegentheil ſagt: Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater; ebenſo Johannes, wenn er ſagt, eben in ſeiner Menſchheit ſey die Gottheit Chriſti ſichtbar geworden.

Offenbar alſo erreicht die gewöhnliche Theorie ihre eigne Idee nicht. Einerſeits ſagt man, der Logos ſoll nicht bloß σχετικῶς, und doch iſt er nach der angenommenen Theorie bloß σχετικῶς, nicht in ſich Menſch. Schon die Kirchenväter bauten vor, die Vereinigung der Gottheit mit der Menſchheit dürfe keine μετάπτωσις, keine μεταβολή der Gottheit ſeyn. Obgleich nun Johannes ſagt: der Logos war Gott, und zwar im Anfang, was einen deutlichen Gegenſatz gegen eine ſpätere Zeit bildet, und obgleich Paulus[1] (wenn man ſelbſt dieſe Lesart annimmt) nur ſagt: Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, Gott wurde offenbar im Fleiſch — nicht: er wurde Fleiſch —, ſo iſt ihnen der Logos vor der Menſchwerdung doch reiner Gott; da ſie nun keine Veränderung in der Gottheit zugeben können, ſo geben ſie auch keine eigentliche Menſchwerdung des Logos zu (was ſie zugeben, iſt eine bloße ἀνάληψις, eine bloße Aufnahme der Menſchheit in die Gottheit) und behaupten, das ἐγένετο ſey pro re substrata zu verſtehen. Da niemand wagen könne zu ſagen, das Göttliche ſey in die menſchliche Natur verwandelt worden, ſo könne das ἐγένετο nicht buchſtäblich verſtanden werden (ſo die, welche ſich klar und beherzt ausſprechen, wie Pfaff). Nach unſerer Geſammtanſicht, die wir nicht etwa erſt zum gegenwärtigen Gebrauch erfunden, ſondern ganz

[1] 1 Timoth. 3, 16.

unabhängig von der vorliegenden Frage ſchon begründet haben, iſt das subjectum incarnationis nicht der reine Gott, ſondern der Logos, der allerdings ἐν ἀρχῇ, im Anfang, Gott war, aber nach dem, was inzwiſchen ſich ereignet, außergöttlich-göttliches Subjekt iſt. Von dieſem Subjekt, ſofern es bloß ἐν μορφῇ θεοῦ, alſo ein außergöttliches iſt, hat es keine Schwierigkeit, im eigentlichen Sinn zu ſagen, es ſey Menſch geworden, einen wirklichen Uebergang dieſes Subjekts — das zwar nur in Geſtalt Gottes, und daher nicht Gott, aber doch über alles concrete Seyn, alſo auch über das concrete menſchliche Seyn erhaben war — einen wirklichen Uebergang deſſelben in das concrete menſchliche Seyn zu ſtatuiren. Hier wird denn die wahre Identität des Subjekts oder der Perſon erreicht. Eben daſſelbe, welches ἐν μορφῇ θεοῦ war, iſt jetzt Menſch, und umgekehrt, dieſer Menſch, den du jetzt ſieheſt, oder den ſeiner Zeit menſchliche Augen geſehen haben, iſt daſſelbe Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ, noch entfernter aber, nämlich ἐν ἀρχῇ, d. h. vor der Welt, θεός war, nicht ὁ θεός, aber doch θεός, abgeleiteter Weiſe (durch Zeugung).

Es verſteht ſich, daß dieſes Subjekt, welches Menſch geworden iſt und μορφὴν δούλου, Knechtsgeſtalt, angenommen, eben damit aufgehört hat in göttlicher Geſtalt (ἐν μορφῇ θεοῦ) zu ſeyn, aber nicht hat es aufgehört Gott zu ſeyn. Im Gegentheil, indem es aufgehört hat in göttlicher μορφή zu ſeyn, iſt ſeine weſentliche Gottheit offenbar geworden.

Es iſt hier kein Uebergang vom reinen Gottſeyn zu dem Menſchſeyn, ſondern nur ein Uebergang vom ἐν μορφῇ θεοῦ Seyn zum ἐν μορφῇ δούλου Seyn, d. h. ein Uebergang von einem zuſtändlichen Seyn zu einem andern zuſtändlichen Seyn. Es iſt nicht die göttliche Natur ſelbſt, ſondern nur das außergöttlich-göttlich geſetzte Subjekt, das, ſeine außergöttliche Hoheit aufgebend, ſich als Menſch bekennt. Das unmittelbare Subjekt der Menſchwerdung iſt uns nicht der Logos als Gott, ſondern als außergöttlich-göttliche Perſönlichkeit. Aber eben darum können wir im eigentlichen Sinn ſagen: er iſt Menſch geworden; wir ſind nicht genöthigt, wie die andere Theorie, das subjectum incarnationis und den Menſchen Jeſus erſt außer einander zu ſetzen, und nur durch eine nachfolgende Unification, welche ſie ſelbſt wieder nur durch eine gewaltſame Aufhebung der Selbſtändigkeit des Menſchen zu bewerkſtelligen weiß, die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur künſtlich hervorzubringen. Unſere Darſtellung erlaubt uns, dieſe Einheit als eine poſitive herauszubringen, wie ſchon gezeigt worden, und wie, hoffe ich, das Folgende noch einleuchtender machen ſoll.

Jenes Subjekt, das *ἐν μορφῇ θεοῦ* war, hat ſich alſo nun zum Menſchen gemacht, hominem se fecit. Aber weil es nur vermöge ſeiner wahren Gottheit, d. h. vermöge ſeiner Einheit mit Gott oder dem Vater, ſich zum Menſchen gemacht hat, ſo erſcheint nun das Menſch-gewordene Subjekt eben in ſeiner Menſchheit als das von der wahren Gottheit, wie die Schrift ſagt, vom Himmel herſtammende Subjekt, das urſprünglich bei dem Vater, und inſofern ſelbſt Gott war; es wird eben darum in der Menſchheit als Gott geſehen, anſtatt daß es die Gottheit aufgegeben hätte, und zwar, da es nicht zwei verſchiedene Perſönlichkeiten, ſondern nur eine und dieſelbe Perſon iſt, welche *ἐν μορφῇ θεοῦ* war, und welche eben in der freiwilligen Entäußerung ſich als eins mit dem Vater, und demnach als ſelbſt Gott ſeyend erweiſt, ſo haben wir nun hier auch eine vollkommen perſönliche Identität zwiſchen dem Menſch Gewordenen — dem jetzt Menſch Seyenden — und zwiſchen dem Gott Seyenden. Ein und daſſelbe Subjekt iſt Gott und Menſch; denn es iſt nur Menſch vermöge deſſen, was in ihm Gottheit, Einheit mit dem Vater iſt. Dabei bleibt es aber um nichts weniger abſurd, unbeſtimmt von einer Menſchwerdung Gottes zu reden, wie es jetzt gebräuchlich iſt; dieß iſt eine von den großen Redensarten, womit man nichtsſagenden oder ganz trivialen Sätzen eine Bedeutung zu verſchaffen ſucht; je übertriebener die Ausdrücke ſind, deſto eher geben ſie ſich her zu jener flachen Erklärung, wonach die Menſchwerdung dem Menſchen nur offenbaren ſoll, daß er mit Gott eins (d. h. eigentlich ſelbſt Gott) iſt. Wenn Unkundige mit ſolchen Redensarten ſich ein Anſehen geben, ſo kann man es zulaſſen. Was ſoll man aber von gelehrten Theologen ſagen, die, bloß um in dieſen vermeintlich erhabenen Ton auch mit einzuſtimmen, auf dieſelbe Weiſe nun von der Menſchwerdung Gottes reden! Dieſe ſollten doch wiſſen, daß auch die ſtrengſte Theologie nie eigentlich von einer Menſchwerdung Gottes, ſondern nur von der Menſchwerdung einer göttlichen Perſon geſprochen hat, — ich ſage, nach unſerer Anſicht bleibt es nicht weniger abſurd, von einer Menſchwerdung Gottes zu ſprechen, denn nicht Gott iſt Menſch geworden, obgleich der Menſch Gewordene Gott iſt. Gott iſt Menſch geworden, heißt: Das Göttliche iſt Menſch geworden, aber nicht das Göttliche, ſondern vielmehr das Außergöttliche des Göttlichen iſt Menſch geworden. Es ſind hier von Anfang gleich nicht zwei Perſonalitäten, deren eine dann aufgehoben werden muß, es iſt von Anfang an nur eine Perſon, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menſchlichen herabſetzt, aber eben dadurch ſelbſt als göttliche erſcheint. Das menſchliche Seyn iſt ihr Seyn, ſie hat es gewollt und ſich gegeben, aber ſie ſelbſt iſt eben darum über dieſem Seyn, und indem wir einerſeits die Einheit des Subjekts behaupten, ſind von der andern Seite ebenſo wenig göttliche und menſchliche Natur vermiſcht worden; die Identität zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem iſt nicht eine ſubſtantielle, ſondern eben nur eine perſönliche, ſo daß die menſchliche Natur allerdings nur das Unperſönliche, das durch die göttliche Natur Geſetzte, die göttliche allein das Perſönliche, die menſchliche Natur Setzende iſt, jene das bloß Subſtantielle, id quod substat divinitati, dieſe das cui substat, alſo das Ueberſubſtantielle. Die Veränderung ging nur das Subſtantielle, die μορφὴ ϑεοῦ an, welche zur μορφὴ des Menſchen geworden. Bezüglich auf das Göttliche, welches auch in dem Außergöttlichen geblieben war, in Bezug auf das Göttliche iſt die Menſchwerdung nicht ein anders-Werden, ſondern nur ein ſichtbar-Werden. Nicht die Menſchheit, wie man wohl zu ſagen pflegt, iſt die Hülle, ſondern die μορφὴ ϑεοῦ, das außergöttlich göttliche Seyn, war das Verbergende der Gottheit ... nun dieſem Seyn in der Menſchwerdung die Herrlichkeit, die Göttlichkeit entzogen, jetzt wird die wahre Herrlichkeit, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater offenbar. Inwiefern nun unſere Erklärung die beiden Forderungen des bekannten Canon (ne distrahantur naturae, neve confundantur) erfüllt, da ſie die Naturen nicht auseinander reißt, ſondern perſönlich vereinigt ſeyn läßt, und ebenſo wenig ſie vermiſcht[1], ſo ſind wir zwar im Gegenſatz mit der recipirten Theorie, welche jenen Canen ſelbſt nicht erfüllt, inſofern aber doch *nicht* im Gegenſatz mit ihr, als eben durch unſere Anſicht der Forderung Genüge gethan, welche ſie zwar aufgeſtellt hat, aber nicht erfüllen konnte.

Nachdem uns nun aber durch die bisherigen Erörterungen genau beſtimmt iſt, auf welche Weiſe die Menſchwerdung zu *denken* iſt, können wir mit Sicherheit übergehen zur *Erklärung* derſelben, wobei zwei Seiten in Betracht kommen:

1) Die *ſittliche* Seite oder die Frage: was wird mit der Menſchwerdung eigentlich gewollt?

Hier will ich vor allem noch Eins einſchärfen. Es iſt bei der Menſchwerdung nicht darum zu thun, daß der Logos (ich will dieſer allgemeinen Bezeichnung auch ferner mich bedienen) oder die in Frage ſtehende Perſönlichkeit — nicht darum iſt es zu thun, daß dieſe ihre *Außer-Göttlichkeit* aufgebe, ſo wenig als daß ſie das *weſentlich* Göttliche ihrer Natur aufgebe, das vielmehr gerade durch die Menſchheit offenbar wird. Ihrer urſprünglichen Gottheit *kann* ſie ſich nicht entäußern. Aber auch nicht etwa ihre Außergöttlichkeit ſoll ſie aufgeben; dieß iſt a) unmöglich. Denn gleich wie ſie dieſe Beſtimmung ihres Seyns (die Außergöttlichkeit) nicht ſelbſt geſetzt hat, ſo kann ſie dieſelbe auch nicht aufheben. Von der andern Seite und b) kann dieß auch nicht die Abſicht ſeyn. Denn damit wurde nur einfach zurückgenommen, was früher geſetzt iſt, was gegen die Natur eines immer fortſchreitenden, immer ſich ſteigern ſollenden Proceſſes iſt, und eben um die vermittelnde zu ſeyn, muß ſie relativ unabhängig von beiden ſeyn, die vermittelt werden ſollen. Außer *Gott* iſt ſie die dem Menſchen nahe, verwandte, außer dem *Menſchen* die Gott ähnliche. Um was es bei der Menſchwerdung zu thun iſt, iſt nicht die Aufhebung der Außergöttlichkeit, ſondern daß ſie in dieſer (in der Außergöttlichkeit) der *göttlichen Geſtalt*, der *μορφὴ ϑεοῦ*, ſich entſchlage. Die *Menſchwerdung* iſt gar nichts anderes als eben dieſe Entäußerung, die *Menſchheit* nichts als der reine Ausdruck, das reine Produkt dieſer Entäußerung, ohne materielle Mitwirkung einer andern Urſache.

---

[1] Da ſich Menſchliches und Göttliches verhält wie Subſtantielles und Ueberſubſtantielles, ſo iſt ja ſchon von ſelbſt jede Vermiſchung unmöglich; ſie ſind natura sua ἄμικτα, ihrer Natur nach unvermiſchbar.

Was iſt nun aber der Grund dieſer rein moraliſchen (nicht etwa phyſiſchen) Nothwendigkeit ſich des göttlichen Anſehens zu entſchlagen? — Hierauf kann ich nach allem, was ſchon auseinandergeſetzt worden, mich ganz kurz erklären.

Auch in dem Heidenthum wirkte ſchon jene vermittelnde Potenz, ja ſie war, können wir ſagen, das dominirende Princip deſſelben. Sie wirkte hier in ihrer Außergöttlichkeit, aber eben darum wirkte ſie auch nur eine *äußere* Ueberwindung des uns mit Gott entzweienden, uns von Gott trennenden Princips. Dieſes, dem menſchlichen Bewußtſeyn feindliche und, wenn es unbeſchränkt wirken könnte, es eigentlich aufhebende Princip wird im Heidenthum und nicht weniger im Judenthum bloß *actu*, aber es wird nicht in ſeiner Potenz, in ſeinem *Grunde* überwunden. Daher fordert es auch einen beſtändigen, nie aufhörenden Actus, verlangt *fortwährende* Opfer, weil es nicht in ſeinem Weſen, und ſo einfürallemal, ſondern immer nur in ſeiner *Wirkung* überwunden wird, die eine immer wiederkehrende iſt, wie eine Heilart, die bloß die Symptome aufhebt, den Grund der Krankheit aber ſtehen läßt. Der heidniſche Cultus war eine beſtändig wiederkehrende Verſöhnung, Ueberwindung des widerſtehenden Princips. (Das Verbum colere ſelbſt, von dem Cultus herkommend, zeigt ſchon an, daß dabei von einer Occultation, alſo von einem Princip die Rede iſt, deſſen Ausbruch verhindert, das in die Verborgenheit, die Latenz, zurückgebracht oder darin erhalten werden ſoll[1]). Mit den Opfern des A. T. war wohl auch durch göttliche Verheißung ein augenblickliches Bewußtſeyn der Verſöhnung verknüpft. Aber dieſe äußere Verſöhnung war nur das Vorſpiel der wahren, der vollkommenen Verſöhnung, wo nicht das äußere (nämlich in Bezug auf Gott äußere) Princip bloß, ſondern wo der *Wille* des *Vaters* ſelbſt überwunden und dazu gebracht werden ſollte, der Menſchheit wieder ſein wahres Weſen, das Huldvolle ſeiner Natur zuzukehren. Jenes äußere Princip war eben der Menſchheit zur Trennung von Gott, und da dieſe Trennung Elend iſt, zur Strafe und Zucht auferlegt. Es half nichts, dieſes Princip in ſeiner Wirkung aufzuheben, wenn nicht der Wille des Vaters umgewendet wurde. Dieſen Willen nun konnte nicht der *Vater ſelbſt* aufheben; von ſich ſelbſt, d. h. ohne andere Dazwiſchenkunſt, mußte dieſer Wille bleiben, *wie* er war, als ein ſchlechthin unveränderlicher[1]. Auch der *Menſch* konnte ihn nicht aufheben, dieſer war vielmehr gegen ihn völlig ohnmächtig und unkräftig. Aber auch die vermittelnde Potenz konnte ihn nicht ſo wie das äußere Princip durch bloß *nothwendige* oder natürliche Wirkung aufheben. *Wille kann nur durch Wille überwunden werden*, und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er ſtärker iſt als der Tod, kein Wille, auch der allerſtärkſte, zu widerſtehen vermag. *Hier* war nicht eine phyſiſche, es war, daß ich ſo ſage, eine *moraliſche* Ueberwindung des Willens nothwendig, die nur möglich war durch die *äußerſte, aber zugleich freiwilligſte Submiſſion* unter die Gottheit, welche von jener vermittelnden Potenz *anſtatt* des Menſchen vollbracht wurde. Denn auch die ſcheinbar freiwilligſte Unterwerfung des Menſchen wäre keine eigentlich freiwillige geweſen. Aber jene vermittelnde Perſönlichkeit war *ohne*, ja gegen ihren Willen, alſo ohne Schuld auf ihrer Seite, in völliger Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit gegen den Vater[1], ſie konnte für *ſich* ſeyn, wenn ſie nicht *Gottes* ſeyn wollte, wie der Apoſtel ſagt: Ihr aber ſeyd Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes[2]. *Sie* ſehen, wie wichtig jener durch das Frühere vermittelte Begriff iſt, daß die verſöhnende Perſönlichkeit in *völliger* Freiheit gegen Gott und auf keine Weiſe genöthigt iſt, jenes Opfer ihrer ſelbſt zu bringen. Ja vielmehr erſt mußte ſie zur völligen Herrlichkeit gelangt ſeyn, das menſchliche Bewußtſeyn ſich ganz unterworfen haben, wie dieß im Proceß des Heidenthums geſchah. Hier eben hatte ſie ſich ganz zum Herrn des menſchlichen Bewußtſeyns gemacht; die Welt des menſchlichen Bewußtſeyns war *ihre* Welt, wo, ſelbſt ausgeſchloſſen von Gott, ſie den mächtigſten Tentationen, dem Zug jenes kosmiſchen Princips, mit dem ſie ſich einmal eingelaſſen hatte, zu folgen, ausgeſetzt war, wenn nicht die in ihr gebliebene göttliche Geſinnung ſie daran verhinderte. Wenn der ſchon Menſch Gewordene der Verſuchung des kosmiſchen Princips nicht entgangen, wie vielmehr mußte die noch herrſchende (nicht erniedrigte) Potenz den Verſuchungen ausgeſetzt ſeyn? Die ſchon angeführte Stelle im Hebräerbrief von dem Hoheprieſter, der auf alle Weiſe verſucht worden, muß ſich auch auf die vormenſchliche Exiſtenz beziehen; denn in dem kurzen, unſcheinbaren menſchlichen Leben Chriſti war kein Raum für ſo mächtige Verſuchungen. Aber dieſe Herrſchaft über das äußere Princip war nur erlangt, um ſie und damit ſich ſelbſt in dieſer außergöttlichen Herrlichkeit zum Opfer zu bringen. Der letzte Akt, auf welchen alſo eigentlich alles Vorhergehende hinzielte, war das Opfer der vermittelnden Perſönlichkeit ſelbſt, welche als die ſchuldloſe an die Stelle des Schuldigen trat. *Dazu* nun aber (ſich wirklich zum Opfer darzubringen) konnte ſie nicht unmittelbar gelangen, hierzu war die Menſchwerdung nothwendig. Allerdings iſt der Entſchluß zu dem Opfer ein Wunder der göttlichen Geſinnung, hier *durchbricht* das Göttliche das Natürliche, hier iſt die höchſte Offenbarung, und weil mit dieſem Actus zugleich die Spannung ganz, und nicht bloß augenblicklich, ſondern ein für allemal aufgehoben iſt, ſo iſt eben darum *dieſer* Actus der letzte und dem kein anderer mehr folgen kann, quo nil majus fieri potest.

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 164. D. H.

---

[1] Siehe oben S. 56. D. H.

[2] 1 Cor. 3, 23.

Ein Wunder, ſagte ich, ſey allerdings die Menſchwerdung, nämlich ein Wunder der göttlichen Geſinnung. Aber nachdem einmal dieſe Geſinnung vorhanden, das große und erhabene Opfer beſchloſſen iſt, jetzt verhindert nichts, daß übrigens die Ausführung auf gewiſſermaßen *natürlichem* Wege geſchehe — freilich nicht auf *gemein*natürlichem, aber doch auf relativ natürlichem, nämlich der *Natur* jener höheren Potenz gemäß. Hier kommen wir nun alſo

2) auf die *phyſiſche* Seite des Vorgangs zu ſprechen.

Gäbe es für dieſen Uebergang der Potenz aus der μορφῇ θεοῦ ins Menſchliche durchaus keine Vermittlung, ſo hätten wir dann freilich ein Wunder, das die der ovidiſchen Metamorphoſen überträfe, es wäre eine wahre Teratologia. Auch hier aber gibt es Vermittlungen — wir können wenigſtens die Region bezeichnen, wo der Aufſchluß liegt, wenn ich gleich zum voraus bemerken will, daß ſich freilich nicht alles und bis ins Kleinſte deutlich machen läßt.

Das Erſte, was wir einzuſehen vermögen, iſt, daß gleich wie der Wille der vermittelnden Perſon die einzige *Urſache* der Menſchwerdung iſt, ebenſo eben dieſelbe die materielle Möglichkeit der Menſchwerdung ganz allein in ſich ſelbſt haben müſſe, auch in dieſer Hinſicht von nichts außer ſich abhängig ſey. *Sie iſt* ſich ſelbſt der Stoff, wie ſie ſich ſelbſt die Urſache iſt. Nur ſo iſt dem Ausſpruch Genüge zu thun: Ἑαυτὸν ἐκένωσεν, er hat *ſich ſelbſt* der göttlichen Form entäußert. Sie hat alſo ſich ſelbſt, nämlich nicht ihr eigentliches Selbſt, aber ihr außergöttliches, ſubſtantielles Seyn (vermöge deſſen ſie für ſich ſeyn konnte) zum Stoff gemacht. Ich kann vielleicht aus früheren Vorträgen als erklärt und bekannt annehmen, daß Materialität und Immaterialität, ſo wenig als in einer höheren Auffaſſung derſelben Begriffe Seyendes und Nichtſeyendes, nicht abſolut entgegengeſetzte Begriffe ſind, daß eben daſſelbe, was in ſich ſelbſt oder gegen ein ihm Untergeordnetes ſich als Immaterielles *oder* als Seyendes verhält, relativ gegen ein noch Höheres ſich als Materielles, als beziehungsweiſe nicht Seyendes verhalten kann. Hierin liegt aber auch ſogleich der zweite Satz, nämlich daß eine Materialiſirung des Immateriellen, und vollends eine freiwillige Materialiſirung, ſtets nur im Verhältniß oder in Beziehung auf ein Höheres geſchehen kann, das dadurch zur Exiſtenz kommt; indem das ſich Materialiſirende es *über* ſich ſetzt, ſich *ihm* unterordnet, kommt es (das Höhere) zur Exiſtenz, von der es eben durch das ſich Materialiſirende als Immaterielles ausgeſchloſſen war. Was einmal immateriell iſt, kann nur gegen ein *Höheres* ſich materialiſiren. Wir hatten dieſen Fall ſchon in der Mythologie. Jenes Princip, von dem das Bewußtſeyn anfangs ausſchließlich eingenommen iſt, dieſes Princip iſt nicht etwa urſprünglich ein materielles, ſondern vielmehr ein in ſeiner Art ebenfalls, ja höchſt Immaterielles, allem Concreten Entgegengeſetztes und es Verzehrendes, aber eben dieſes Princip (B) nimmt in einem gewiſſen Moment gegen die höhere Potenz, gegen A^2, ein materielles Verhältniß an oder materialiſirt ſich *dieſem*. Es geſchieht dieß, wie *Sie* wiſſen, in dem Moment, den wir durch die Urania bezeichneten. Gleichwie aber jenes Princip des Anfangs gegen eine höhere Potenz ſich materialiſiren kann, geradeſo kann auch dieſe höhere Potenz das, was in *ihr* die höhere Potenz, ſelbſt wieder gegen eben dieſe, alſo gegen die, welche wir durch A^3 bezeichnet haben, und welche der *Geiſt* iſt, ſich materialiſiren, d. h. nun ebenſo *dieſer* ihr Seyn unterordnen, es in paſſiven Zuſtand gegen ſie ſetzen, wie das erſte Princip ſich gegen ſie in einen leidenden Zuſtand geſetzt hat. Wie jenes Princip des Anfangs ſich ſeiner verzehrenden Eigenſchaft gegen ein höheres begab, und ſich vielmehr nun ſelbſt zum Stoff, zur Unterlage des künftigen Concreten machen konnte, gerade ſo kann dieſes Höhere, deſſen Seyn in ſich ein *herrliches* war, gegen ein noch Höheres dieſes Seyn entherrlichen, zum Stoff gegen dieſes Höhere herabſetzen, was aber immer noch nur relativ geſchieht, ſo daß es gegen ein Tieferes doch immateriell bleibt. Ohne Bezug auf ein Höheres wäre alſo die Materialiſirung freilich nicht möglich. Aber dieſes Höhere, welches der zweiten (der vermittelnden) Potenz die Materialiſirung möglich macht, iſt uns ja auch gegeben, eben in jener dritten Potenz, die bis jetzt, d. h. ſolange die Spannung dauert, gegen die zweite *ſelbſt* in Spannung und von ihr *aus*geſchloſſen war. Aber eben dadurch, daß die zweite Potenz die Spannung gegen die höhere aufgibt — dieß geſchieht eben in dem Vorgang, den wir Materialiſirung genannt haben — macht ſie dieſer dritten *möglich*, ſich in der Folge mit ihr zu verbinden, zu identificiren, was, von ſichtlichen Erſcheinungen begleitet, in der *Taufe* Chriſti geſchah; denn, gleichwie in jener erſten Katabole, wo das feurige Princip zuerſt zum Grund des nachfolgenden Proceſſes ſich herbeiläßt, als die äußere Erſcheinung dieſes Erlöſchens das Waſſer auftritt[1], ſo iſt das Waſſer, in welches Chriſtus bei der Taufe untergetaucht und gleichſam begraben wird, nur das äußere Zeichen der inneren Materialiſirung, wodurch die ſubſtantielle Natur Chriſti dem Geiſt, und zwar als heiligem Geiſt[2], ſich zugänglich gemacht hat.

Der erſte Grund zur Menſchheit Chriſti iſt alſo dadurch gelegt, daß die zweite Potenz ſich gegen die höhere materialiſirt. Natürlich iſt es nicht die Perſönlichkeit als ſolche (wobei nichts zu denken ſeyn würde), es iſt die Potenz, es iſt das Natürliche, das Subſtantielle der Perſönlichkeit, das ſich auf ſolche Weiſe materialiſirt, und Sie ſehen auch hier wieder, wie nothwendig es iſt, jene Perſönlichkeit nicht bloß als Perſönlichkeit, ſondern auch als natürliche Potenz zu beſtimmen, ihr ein ſubſtantielles Seyn beizulegen. Aber mit der bloßen Materialiſirung wäre ſie noch nicht kreaturiſirt, und erſt damit — mit der angenommenen geſchöpflichen Form — iſt ſie der außergöttlichen Göttlichkeit ganz entkleidet. Sie materialiſirt ſich, heißt alſo: ſie macht ſich zum Stoff eines organiſchen Proceſſes, natürlich des höchſten organiſchen Proceſſes ſchon darum, weil ſie an die Stelle des Menſchen treten, anſtatt des Menſchen ſeyn ſoll. Als demiurgiſcher Potenz aber iſt ihr alles frei und zugänglich, als ſolche iſt ſie von nichts ausgeſchloſſen. Da ſie nun durch eigne Wirkung (verſteht ſich immer nur gegen die höhere Potenz, die alſo allerdings dazu concurrirt), da ſie ſich zum Stoff eines organiſchen Proceſſes macht, ſo ſteht es ihr auch völlig frei, den Ort dieſer Materialiſirung zu wählen und dazu — als Mutter — ein ſchon lebendes menſchliches Weſen zu erſehen, um als Menſch vom Weibe geboren zu werden[3], und ſo ſich gegen Gott zu kreaturiſiren, womit, indem ſie aller Herrlichkeit ſich begeben, ſie erſt ein Recht erlangt, außer Gott zu ſeyn; dieſes aber iſt ſehr wichtig; denn, wie geſagt, es iſt nicht darum zu thun, die Außergöttlichkeit jener Potenz aufzuheben, vielmehr darum, daß ſie *beſtätigt* werde, damit eben Chriſtus *ewiger* Mittler ſeyn könne. Denn ginge er ſeiner Subſtanz nach in Gott zurück, ſo könnte er nicht mehr Mittler ſeyn. Er verpflichtet ſich nun gleichſam dem außergöttlichen Seyn *durch* die Menſchwerdung. Wir können alſo nun ſagen: das, was anfänglich, ἐν ἀρχῇ, bei Gott, ja in einem gewiſſen Sinn ſelbſt Gott war, das Subjekt, durch welches in der Folge alles gemacht worden, das alsdann (nach der Schöpfung, ſeit dem Fall) ἐν μορφῇ θεοῦ, und der eigentliche Herr des menſchlichen Bewußtſeyns war, eben dieſes Subjekt iſt, als die Zeit erfüllt war, zu einer beſtimmten Zeit als Menſch geboren. Dieſe Geburt iſt ein letztes, aber völlig äußeres, ganz in den Kreis anderer äußerer Begebenheiten eintretendes Ereigniß. *Dieſes* Faktum konnte *nicht — bloß* im *Bewußtſeyn* der Menſchheit vorgehen, es konnte nicht, wie die Fakta der Mythologie, eine bloß ſubjektiv-objektive Wahrheit haben, ihm war eine abſolut objektive Wahrheit nothwendig, es mußte ein unabhängig von menſchlichen Vorſtellungen ſich Ereignendes ſeyn.

---

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 203, und Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 153. D. H.

[2] Vergl. oben S. 86. D. H.

[3] Gal. 4, 4.

Dieß wird *Ihnen* ſofort einleuchten, wenn *Sie* nur Folgendes überlegen.

Früher zeigten wir, daß die Verſöhnung im Heidenthum eine bloß äußere war. Statt deſſen iſt auch zu ſagen: ſie war eine bloß ſubjektive, weil ſie den wahren und eigentlichen Grund der Trennung von Gott, den göttlichen Unwillen *ſelbſt*, nicht, ſondern nur ſeine Folge im Bewußtſeyn überwand. Da es hier die bloße *Folge* galt, ſo ging auch die Verſöhnung bloß im Bewußtſeyn vor, d. h. eben, ſie war eine bloß ſubjektive. *Hier* aber gilt es, den göttlichen *Unwillen* ſelbſt, nicht die bloße Folge im Bewußtſeyn, ſondern die *Urſache* aufzuheben. Dieß konnte nur durch ein objektives Ereigniß geſchehen. Was dort (im Heidenthum) nur ſubjektiv war (nur ſubjektive Wahrheit hatte), das mußte hier objektiv geſchehen. Das, was dort Fabel war, wurde hier zur Wahrheit. Gerade, was die Heiden nur glaubten, ſich, wie die deutſche Sprache treffend ſagt, nur ein-bildeten, daß Götter in menſchlicher Geſtalt exiſtiren, das wurde hier zur ſichtbaren Wahrheit, mit menſchlichen Augen geſehen, ja, wie Johannes ſagt, mit den Händen betaſtet, und es iſt leicht einzuſehen, daß eine ſolche Geſchichte, wie die, welche wir jetzt durchlaufen haben, und die man freilich in Büchern nicht verzeichnet finden kann, daß eine ſolche Geſchichte nur durch ein ſolches Ereigniß endigen konnte, daß ein ſolches Ereigniß ſie beſchließen mußte.

Mit dieſer Erſcheinung ging jene ekſtatiſche Geſchichte in wirkliche Geſchichte über. Der Zuſtand, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn während des Heidenthums ſich befand, war, wie oft bemerkt, ein Zuſtand des außer-ſich-geſetzt-Seyns. Dieſer ekſtatiſche Zuſtand, der für das Bewußtſeyn zugleich eine Folge von Vorſtellungen, alſo eine innere Geſchichte mit ſich brachte, konnte nicht anders beendigt werden als durch ein Ereigniß, das außerordentlicher, transſcendenter als alle Fakta jener inneren Geſchichte, auf der andern Seite von unzweifelhafter, objektiver Realität, eine nackte, gemein-hiſtoriſche, nämlich äußere, Thatſache war. Dadurch kam das ekſtatiſche, außer aller Wirklichkeit geweſene Bewußtſeyn auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur durch ein ſolches Faktum konnte es dahin zurückgebracht werden. Nur ein wirkliches Faktum, das aber zugleich ſo außerordentlich war, daß Größeres nicht geſchehen mochte, konnte das Heidenthum beſchließen, d. h. ihm ein definitives Ende machen.

In einem andern Sinn freilich iſt genug geſagt worden: die Apoſtel, oder überhaupt die erſten Verbreiter des Chriſtenthums haben die übernatürliche Empfängniß Chriſti erfunden, um dadurch das Chriſtenthum den Heiden annehmlicher, weil ihren Vorſtellungen analoger zu machen. Bei dieſer Auskunft, die ſich übrigens ohne ſonderliche Anſtrengung finden ließ, wurde vergeſſen, daß die Erzählung von der wunderbaren Empfängniß Chriſti gerade auch in einem zunächſt für Hebräer geſchriebenen Evangelium vorkommt, und daß vorausgeſetzt oder angenommen (wiewohl nicht zugegeben), daß durch dieſe Fiktion bei den Heiden etwas zu gewinnen, bei den Juden mit eben derſelben mindeſtens ebenſo viel zu verlieren war, und doch waren die Apoſtel zuerſt und zunächſt wenigſtens an dieſe angewieſen. Auch nicht daran wurde gedacht, daß die Lehre von dem Menſch gewordenen, als Menſch gekreuzigten und geſtorbenen Sohn Gottes den Juden ein Aergerniß — ein scandalum —, den Hellenen oder Heiden wenigſtens eine Thorheit war, etwas, das ſie verlachten. Nicht als simile oder analogon, nicht als Aehnliches, vielmehr als Entgegengeſetztes, als contrarium ſollte dieſe Idee auf die Heiden wirken. Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und ſofern er in ihr war, dieſer konnte der Gott des Heidenthums heißen, aber nicht der in Knechtsgeſtalt erſcheinende und bis zum Tod erniedrigte. (Von μορφαῖς θεῶν iſt bei Hellenen viel die Rede. So ſagt Sokrates bei Xenophon[1]: Bis du die Geſtalten der Götter (τὰς μορφὰς τῶν θεῶν) ſiehſt, genüge dir ihre Werke zu betrachten und ſie zu verehren. Ebenſo Cicero[2]: saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae formae Deorum). Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ ſich befand, war eben in dieſer μορφῇ, als natürliche Potenz, Princip des Heidenthums. Indem er dieſer Geſtalt ſich entäußerte bis zum Tod — in dem auf ſolche Weiſe ſterbenden ſtarb das ganze Heidenthum. Nach dieſem Faktum war alles, was die Heiden von Göttern in menſchlicher Geſtalt, oder auch, was ſie von Sterblichen, denen ſie augustiores quam humanos natales zuſchrieben, geglaubt hatten, als Wahn erklärt. Wenn die Sachen ſelbſt kommen, verſchwinden die bloßen Schatten derſelben. Gegen ein ſo objektives, unter den Augen der entzauberten Welt vergegangenes Faktum verſchwand alles früher Geglaubte und wurde zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloße Dichtung, ſondern allerdings in einer gewiſſen ſubjektiven Nothwendigkeit begründet war. Es iſt eine bekannte Sache, daß die Geſchichte ſeit der Erſcheinung Chriſti eine ganz andere Bedeutung annimmt, als ſie vor derſelben hatte.

---

[1] Memor. IV, 3, 13.

[2] de Nat. D. II, 2, 6.

Einunddreißigſte Vorleſung.

Ich habe bis jetzt, wie es meine Gewohnheit iſt, die nach meiner Ueberzeugung richtige Anſicht erſt im Allgemeinen dargelegt; jetzt will ich einiges noch im Speciellen erläutern, auch einige mögliche Einwürfe beantworten.

Was alſo die phyſiſche Seite der Menſchwerdung betrifft, ſo beruht ſie im Allgemeinen darauf, daß die zweite Potenz ihrem ſubſtantiellen, von Gott unabhängigen Seyn nach gegen die höhere zunächſt zum Stoff wird, um damit den Uebergang zur völligen Kreaturiſirung dieſes Seyns, ſoweit es ein außergöttliches iſt, zu finden, womit alsdann das rein Göttliche in ihr, ihr lauteres Selbſt — ſich ſelbſt befreit, die reine Gottheit in dem Menſch Gewordenen wieder hergeſtellt iſt, indem nun auch die dritte Potenz als göttliche Perſon, als heiliger Geiſt, ſich mit ihm verbinden kann. Das Weſentlichſte hierbei iſt das Verhältniß zu der dritten Potenz, gegen welche allein nach unſerer Behauptung jenes zum Stoff Werden des Außergöttlichen, alſo der Uebergang zur Menſchwerdung ſich denken läßt. Nun ſprechen zwei Evangelien von der Empfängniß Chriſti (welche eben dieſer Uebergang iſt), hier muß ſich alſo wohl auch die Spur jenes Verhältniſſes finden — und ſie findet ſich auch. Bei Matthäus (1, 20) ſagt der Engel zu Joſeph: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ* (in der Maria) *γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου*, denn das in ihr Erzeugte iſt vom heiligen Geiſt. Die vielfach wechſelnde Bedeutung der Präpoſition ἐκ fordert keineswegs, dieſes ἐκ sensu materiali zu nehmen, ſo daß es die causam ex qua anzeigte, es kann auch sensu potentiali erklärt werden: „Das in ihr Empfangene iſt in Kraft des heiligen Geiſtes empfangen", d. h. ſo daß der heilige Geiſt es möglich machte. Wirklich nur in Kraft der höheren Potenz konnte die vorausgehende ſich materialiſiren, ſich zum Stoff, zur Materie einer künftigen Geburt machen. Πνεῦμα ἅγιον, heiliger Geiſt, kann auch nicht bloß göttliche Allmacht bedeuten (= πνεῦμα θεοῦ). Mit ſolchen allgemeinen Erklärungen wird alles höhere Geſchichtliche, alles Succeſſive aufgehoben, worin, wie wir nun in ſchon vielen Fällen geſehen, ganz allein das Erklärende liegt. Ich will nicht behaupten, daß der Verfaſſer des Evangeliums ſich bei dem Ausdruck daſſelbe gedacht habe, was wir dabei denken. Dieß iſt auch ganz unnöthig; man ſieht in vielen Fällen die Evangeliſten einfältig niederſchreiben, wovon ſie perſönlich den Zuſammenhang — die ganze Bedeutung — nicht überſehen. Sie verhalten ſich zum Theil wie das Bewußtſeyn in der Mythologie, das auch ausſpricht, deſſen Sinn es ſelbſt nicht überſieht; der Begriff der Inſpiration wäre vorzüglich in dieſem Sinn feſtzuhalten. Von jeher iſt dogmatiſch feſtgeſetzt worden, die Wirkung des heiligen Geiſtes ſey in keinem Fall eine ſolche, die erlaube, Jeſum einen Sohn des heiligen Geiſtes zu nennen — er ſey in jenem Moment nicht σπερματικῶς, ſondern δημιουργικῶς wirkſam geweſen. Man könnte dieß ſo verſtehen: Wenn A^1 zum Stoff, das heißt = erſter Potenz, wird, ſo wird A^2 = der zweiten, das heißt die demiurgiſche Funktion geht zu der dritten Potenz fort. — So die erſte Bildung jener relativ zwar materiellen, aber ebenſo relativ immateriellen Unterlage des Menſchen Jeſu. Von da entſteht der Menſch Jeſus wie jeder andere Menſch durch bloß natürlichen Verlauf.

Ein anderer Ausdruck ſcheint mir ebenfalls belehrend: der heilige Geiſt habe hiebei nur οἰκονομικῶς gewirkt. Unter der göttlichen οἰκονομία verſtehen nämlich die Wiſſenſchaftlichen unter den Kirchenvätern nicht bloß die Mehrheit der göttlichen Perſönlichkeiten überhaupt, ſondern das Verhältniß, die Ordnung, kraft der ſie zugleich als ſucceſſive, aufeinander folgende Potenzen wirken und erſcheinen.

Nicht weniger ſprechend in Bezug auf die Mitwirkung des heiligen Geiſtes ſind die Ausdrücke bei Lucas. In den Ausdrücken: „Der heilige Geiſt wird über dich kommen, und die Kraft des Höchſten dich überſchatten", liegt die Andeutung des heiligen Geiſtes als des Höheren, das über ein anderes und zu ihm hinzukommt; es erinnert an die Rede des Anaxagoras: *Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν* (das nämliche Wort) *αὐτὰ διεκόσμησε* — dann kam der Nus darüber, nämlich über die Homoiomerien (die Weltſtoffe), und brachte ſie in Ordnung. Indem ſich die vorhergehende Potenz erniedrigt, gibt ſie der höheren Raum, und wirkt gleichſam attrahirend auf dieſe, ſetzt ſie in Wirkung[1]. Ich kann hiebei füglich alle Nebenumſtände der beiden Erzählungen unerörtert laſſen; es iſt uns bloß um die Hauptſache zu thun, daß nämlich die Menſchheit des Logos nur eine *ἐκ πνεύματος ἁγίου*, nur eine unter Hinzukunft oder Mitwirkung des heiligen Geiſtes angenommene iſt. — Ich will hier eine allgemeine Bemerkung anknüpfen. Stets und überall muß man auch im N. T. die Sache ſelbſt und die Auffaſſungsweiſe derſelben unterſcheiden. Letztere iſt durch die Zeit ſowie durch die Begriffe des Auffaſſenden beſtimmt. Die Sache iſt älter als jede Darſtellung derſelben, jene bleibt objektiv, wenn man in dieſer auch etwas Subjektives zugibt. So könnte man immer in der Erzählung des Lucas außer der epiſchen Darſtellung auch eine epiſche Ausſchmückung zu erkennen glauben. Dieß könnte ohne alle Gefahr für die Sache ſelbſt geſchehen. Das Weſentlichſte iſt, daß der Logos zu ſeiner Menſchwerdung, oder, um mich beſtimmter auszudrücken, daß er um den erſten Grund zu ſeiner Menſchheit zu legen, keines anderen Stoffes bedurfte, als den er in ſich ſelbſt dadurch hatte, daß er in ſich ein von ſeinem eigentlichen Selbſt verſchiedenes, *ihm* nur gewordenes, zugeſtoßenes Seyn hatte, auf dem ſeine Unabhängigkeit von Gott, ſeine ſelbſtändige vom Vater unabhängige Herrlichkeit beruhte, und das nur eben Er — (*ſein eigentliches Selbſt*) — zur Potenz eines kreatürlichen menſchlichen Seyns herabſetzen kann. Indem alſo der Logos dem *Subſtantiellen* nach (das Subſtantielle iſt eben das von Gott Unabhängige in ihm) ſich entherrlicht, der *μορφὴ θεοῦ*, die im früheren Zuſtand das Göttliche zudeckte, ſich beraubt (denn ſelbſt im alten Teſtament konnte das Perſönliche nur durch das Natürliche durchwirken), indem der Logos der *Subſtanz* nach ſich ins Materielle herabſetzt, wird das wahre Göttliche, die wahre Herrlichkeit in ihm aufgedeckt, die Hülle abgezogen. Wir *ſahen* ſeine Herrlichkeit, ſagt Johannes. Der Uebergang ſelbſt iſt allerdings ein außerordentlicher, d. h. er iſt nicht aus den Principien der bloß materiellen Welt zu erklären. Ihn zu begreifen, müſſen wir bis zu den übermateriellen Urſachen aufſteigen, aber außerordentlich wie er iſt, d. h. aus der gemeinen Ordnung der Dinge nicht zu erklären, iſt er in der *höheren* Ordnung nicht unnatürlich, ſondern allerdings natürlich und begreiflich. — Nun noch kurz einige mögliche Einwürfe.

---

[1] Schon durch das urſprüngliche Verhältniß der Potenzen iſt beſtimmt, daß die zweite Potenz nur gegen die dritte ſich materialiſiren kann, denn eine Potenz kann ſich nur erniedrigen, ins Materielle herabſetzen, gegen die höhere. Ohne die höhere Potenz war jener Uebergang unmöglich, aber in Kraft der höheren Potenz, d. h. jener Potenz, welche außer der Spannung gedacht [illegible] heißt, in Kraft dieſer war er allerdings möglich.

Wenn Chriſtus den erſten Stoff, das *πρῶτον ὑποκείμενον* ſeines organiſch-menſchlichen Seyns (nur von dieſem iſt die Rede), wenn er dieſen nur aus ſich ſelbſt geſchöpft hat, ſo thut dieß ſeiner Herkunft von den Vätern ſo wenig Eintrag, als wenn die andere Theorie die Mitwirkung jedes menſchlichen, d. h. jedes von den Vätern herkommenden Vaters ausſchließt. Wenn nach der angenommenen Theorie die bloße Abſtammung durch die Mutter ihn zum Abkömmling der Väter macht, ſo wird dieß auch für unſere Theorie gelten, und da jene Grundlage in den organiſchen Proceß der Mutter aufgenommen werden muß, damit ein Menſch entſteht, ſo iſt der Menſchgewordene der Sohn ſeiner Mutter wie jeder Menſch, und dadurch der Sohn der Väter bis auf David, ja bis zum Ahnherrn des Menſchengeſchlechts ſelbſt.

Nimmt die gewöhnliche Theorie *keine* creatio ex nihilo des vollſtändigen Menſchen an (da in dieſem Fall auch die Mutter hinwegfallen müßte), ſo nimmt ſie einen Stoff in der Mutter an, der übernatürlich belebt worden ſey, aber dabei entſteht die bekannte Schwierigkeit, daß eine menſchliche Mutter von der ſogenannten Erbſünde nicht ausgenommen gedacht werden kann. Ich will die hiefür geſuchten Auskunftsmittel nicht erwähnen, das Beſte darunter iſt nur eine ad hunc actum, für den einzelnen Fall erfundene Hypotheſe, und ſchon darum verwerflich. Daß aber die vermittelnde Potenz, welche außer Gott und als Geſtalt (als *μορφῇ*) auf gleichem Fuß mit Gott war, daß dieſe, vermöge des in ihr überſubſtantiell gebliebenen Göttlichen, das ihr eigentliches Selbſt, aber vor dem Subſtantiellen nicht ſichtbar iſt, daß die vermittelnde Potenz vermöge des verborgenen Göttlichen ihr außergöttliches Seyn der höheren Potenz unterwirft, es zur Materie der Verwirklichung der höheren und dadurch zur Materie der Wiederherſtellung des wahren göttlichen Seyns ſelbſt macht, wie es urſprünglich im Menſchen geweſen war — dieſer Hergang iſt nicht eine bloß ad hunc actum erfundene Hypotheſe, ſondern Folge des durch Mittelglieder hindurch nachgewieſenen allgemeinen Gangs oder allgemeinen Fortſchrittes, der darauf beruht, daß das Vorausgehende und in dieſem Vorausgehen Selbſtändige ſich nachher dem Höheren als Materie ſeiner Verwirklichung unterordnet.

Eben dieſe Erklärung hebt nun auch alle Schwierigkeit auf hinſichtlich der ausdrücklich behaupteten Unſündlichkeit Chriſti (wie denn geſagt iſt: er ſey uns in allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen). War der (erſte) Stoff zu der Menſchheit Chriſti aus dieſer materiellen Welt genommen, ſo mußte er ſeiner Menſchheit nach auch an der allgemeinen Ataxie dieſer Welt theilnehmen. War aber jener Grundſtoff nicht von dieſer Welt, war er ein erſt zu dieſem Ende, erſt im Actus der Menſchwerdung ſelbſt materiell gewordener, ſo begreift ſich, wie dieſes Princip, das, wohl zu merken, nur gegen die noch höhere Potenz ſich materialiſirt, während es gegen die tiefere völlig ſeine geiſtige, dominirende Eigenſchaft behält — es begreift ſich, ſage ich, daß dieſes Princip den Stoff dieſer untergeordneten materiellen Welt, ohne welche ein wirklicher, d. h. uns vollkommen gleicher, Menſch unmöglich wäre, daß es den Stoff dieſer Welt anziehen und doch der in derſelben herrſchenden Magie widerſtehen, und daß ſo ein vollkommen heiliger Menſch erzeugt werde.

Man könnte hiegegen einwenden, daß das ſubſtantielle Seyn des Logos ein außergöttliches, ja von Gott unabhängiges, inſofern auf gewiſſe Weiſe unheiliges ſey. Ganz richtig; aber gerade in der Menſchwerdung unterwirft er dieſes Seyn dem Vater, und macht es Gott gehorſam, Gott ganz unterwürfig. Durch dieſe gänzliche Unterwerfung unter den Vater heiligt er dieſes Seyn, und dieſe Heiligung wird durch den Tod vollendet. Daher ſagt Chriſtus in ſeinem letzten Gebet: Ich heilige mich für ſie (zu ihrem Beſten), damit auch ſie wahrhaft geheiliget werden. An einer andern Stelle (Joh. 10, 36) antwortet er den Juden: Den der Vater geheiligt hat und in die Welt geſendet, von dem ſagt ihr, er läſtere Gott, weil ich ſagte, daß ich Gottes Sohn bin. (Hier wird die Heiligung Chriſti dem Vater zugeſchrieben, denn nicht vermöge ſeines natürlichen, ſondern nur vermöge ſeines ſelbſtgöttlichen, mit dem Vater einigen Willens iſt er Menſch geworden. Was aber das Göttliche in Chriſto thut, das wird angeſehen als vom Vater ſelbſt gethan). Indem er jenes gegen Gott ſelbſtändige Seyn dem Vater unterwirft, macht er dieſes Seyn zum Gefäß, zur attrahirenden Potenz des heiligen Geiſtes; auf dieſe Weiſe iſt die Heiligung auch des Fleiſches Chriſti durch den heiligen Geiſt begreiflich und verſtändlich. Wollte man daher auch die Potenz, welche wir als den eigenthümlichen Grundſtoff der Menſchheit Chriſti erklären, ihrer relativen Erhabenheit über die Materie dieſer Welt ohnerachtet, dennoch in ihrem Verhältniß zu Gott inſofern unheilig nennen, als alles unheilig iſt, was außer Gott iſt, ſo heiligt ſie ſich eben durch die Menſchwerdung ſelbſt, d. h. durch die gänzliche Submiſſion ihres ſubſtantiellen (außergöttlichen) Seyns, welche man ebenſowohl anſehen kann als Uebergang zur Geburt der dritten Potenz, die, wenn alle Spannung aufgehoben iſt, als der heilige Geiſt ſelbſt ins Bewußtſeyn eintritt. Denn das iſt nach den einſtimmigen Zeugniſſen des N. T. der eigentliche Gewinn der Menſchwerdung und des Todes Jeſu, daß er uns dadurch den heiligen Geiſt erwerben, alſo die durch den Fall unterbrochene, göttliche Geburt in den drei Perſonen wiederhergeſtellt; denn dieß iſt gemeint, wenn es heißt, daß wir wieder Gottes Kinder werden. Wegen dieſer Wiederherſtellung des ganzen göttlichen Seyns im Menſchen wurden die Apoſtel angewieſen, alle Völker zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes.

Man kann, um einen andern möglichen Einwurf zu erwähnen, unſere Annahme, daß der Logos den Stoff ſeiner Menſchwerdung aus ſeiner eignen Subſtanz genommen, nicht etwa vergleichen mit jener Meinung der Valentinianer und anderer der Materie Abholder, die da leugneten, daß Chriſtus ein dem unſerigen ähnliches Fleiſch gehabt habe, und die lehrten, er habe einen Leib vom Himmel mitgebracht, mit dem er durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen ſey. Unſere Annahme iſt, daß Chriſtus den Stoff ſeiner Menſchwerdung aus ſeiner eignen Subſtanz geſchöpft, die aber vom Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menſchen herabgeſetzt worden, — wir ſetzen hinzu, daß dieſe Potenz eines Menſchen völlig demſelben organiſchen Proceß unterworfen worden, der nothwendig iſt, damit ein wahrer wirklicher Menſch entſtehe. Nur die erſte Möglichkeit zur Menſchwerdung mußte in ihm liegen, um wirklich Menſch werden zu können.

Allerdings — und dieß iſt eine dritte Bemerkung — ergibt ſich aus unſerer Theorie, daß mit der Menſchwerdung Chriſti ein völlig neues, zuvor in der Welt nicht geweſenes Element in die Welt gekommen iſt. Dieß kann aber theils der wahren Menſchheit Chriſti nichts derogiren; nur ein ſubſtantiell neues Princip iſt dadurch in die Welt gekommen, und es kam in die Welt nicht als ein von den Geſetzen derſelben Ausgenommenes, oder das kein ſich Analoges in der Welt hatte, ſondern die Entherrlichung beſtand gerade darin, daß es einem in dieſer Welt Seyenden ganz analog und denſelben Geſetzen unterworfen wurde.

Ein ſubſtantiell neues Element, das mit Chriſto in die Welt gekommen, kann dem nicht ſo unerwartet ſeyn, der z. B. Chriſti

Aeußerungen von ſeinem Fleiſch und Blut als einer himmliſchen Nahrung bedenkt. Vielleicht kann ſelbſt der Sinn des Nachtmahls nur durch eine ſolche Vorausſetzung völlig begriffen werden. Auch aus andern Gründen aber iſt anzunehmen, daß Chriſtus, obwohl ſonſt vollkommener und wahrer Menſch und nicht etwa bloß einen Scheinkörper tragend (wie die ſogenannten Doketen annahmen), doch durch ſeine körperliche Beſchaffenheit über den Druck der irdiſchen Materie erhaben war. Auf eine eigenthümliche höhere Stimmung auch ſeines Phyſiſchen wäre aus manchen Thatſachen zu ſchließen, z. B. daß das Volk ſich drängte, ihn zu berühren, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο — weil eine Kraft von ihm ausging und alle geheilt wurden[1] — er ſelbſt fühlt das Ausgehen einer ſolchen Kraft von ſich in einem ausdrücklich erzählten Fall[2]; es gehören hieher ſeine wundervollen Fortſchritte als Kind, die ungemeine Feinheit ſeines Geiſtes, ſein frühes Verſcheiden am Kreuz, da Gekreuzigte ſonſt bis zum dritten Tag und wohl noch länger Leben in ſich behielten.

Auch für die Kunſt iſt es nicht unwichtig, wie man über dieſen Punkt denkt. Unter den Theologen ſelbſt und ſchon unter den Kirchenvätern war über das äußere Anſehen Chriſti nicht einerlei Meinung. Ein Theil glaubte, er müſſe auch äußerlich als der Schönſte unter den Menſchenkindern gedacht werden, nach der Stelle im 45. Pſalm. Andere meinten im Gegentheil, er ſey äußerlich unanſehnlich, ja häßlich geweſen, nach der Jeſaianiſchen Weiſſagung[3]: „Gleich wie viele über ihn ſich entſetzten, weil ſeine Geſtalt weniger ſchön (entſtellter) als ſelbſt des Geringſten unter den Menſchen war, ſo werden (in der Folge) viel Heiden über ihn jauchzen". Ein Theil meinte, er ſey weder ſchön noch häßlich von Geſtalt und Anſehn geweſen. Wie man nun aber insbeſondere die Geſichtszüge Jeſu ſich denke (wobei jedenfalls die verſchiedenen Arten der Schönheit zu erwägen wären, die der Lateiner durch pulcher, venustus, formosus unterſcheidet; Sueton ſagt z. B. von einem der Cäſaren[1], er ſey vultu magis pulchro quam venusto geweſen): aber das müßte doch ſchon in dem Aeußern und Phyſiſchen Chriſti ſichtbar ſeyn, daß ſeiner Körperlichkeit ein Element zu Grunde lag, das nicht von *dieſer* Welt war. In dieſer Hinſicht ſcheint mir in Skulptur und Malerei das wahre Chriſtus-Ideal noch nicht dargeſtellt.

---

[1] Luc. 6, 19.

[2] Marc. 5, 30. Luc. 8, 46.

[3] Kap. 53.

So viel alſo von der Menſchwerdung. Von nun an haben wir ganz bloß mit dem Menſch Gewordenen zu thun.

Hiermit befinden wir uns auf dem Schauplatz jener Fragen und jener ſich widerſprechenden Behauptungen, zu denen die Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto Veranlaſſung gibt. Wie die Theologie in der Trinitätslehre zwiſchen einem Zuviel und Zuwenig, zwiſchen Arianismus und Sabellianismus periclitirt, ſo ſchwebt auch die Lehre von der Perſon Chriſti zwiſchen den zwei Klippen des Eutychianismus und des Neſtorianismus. Eutyches ſagt: *vor* der Vereinigung ſeyen zwei Naturen, *nach* der Vereinigung nur eine. Daher die ſpäteren Anhänger des Eutyches Monophyſiten. Bekanntlich iſt der Monophyſitismus in einem großen Theil des Orients, namentlich unter den ſyriſchen Chriſten verbreitet. Dem entgegen nun Neſtorius, der ſuga oppositi dahin getrieben iſt, in der Vereinigung *zwei* Subjekte, zwei Perſonen — göttliche und menſchliche anzunehmen. Beide, Eutyches und Neſtorius, ſtimmen darin überein, daß *vor* der Vereinigung zwei Perſonen ſind, aber dieß nimmt auch die orthodoxe Vorſtellung an. Stellt man die drei bis jetzt allein dageweſenen Syſteme zuſammen, ſo erhält man folgendes Schema:

1.	2.	3.
Chriſtus beſteht *aus* zwei, aber *nicht in* zwei Naturen.	Chriſtus beſteht *aus* zwei Naturen und *in* zwei Naturen.	Chriſtus beſteht *aus* zwei Naturen, aber nur in *Einer* Perſon.
(Eutychianismus)	(Mehr hat Neſtorius nicht behauptet, obgleich er Natur und Perſon nicht unterſchieden)	(Orthodoxe Vorſtellung)

---

[1] Nero, 51.

Dieſe Einheit der Perſon wird aber in der orthodoxen Vorſtellung nur hervorgebracht durch gewaltſame Aufhebung der menſchlichen Perſonalität. Eigentlich ſind alſo doch zwei Perſonen — inſofern iſt die orthodoxe Vorſtellung nur ein verſchleierter, d. h. ein im Grunde nur für die Erſcheinung aufgehobener Neſtorianismus.

Keine von dieſen Vorſtellungen befriedigt; die einzig mögliche vierte iſt, eben dieß zu leugnen, was alle drei vorausſetzen, nämlich Chriſtus ſey aus zwei Naturen, und zu behaupten, Chriſtus ſey zwar in duabus, aber nicht ex duabus naturis. Das Letzte zu leugnen, iſt durch keine kirchliche Satzung verwehrt, denn daß Chriſtus nicht ex duabus naturis ſey, daran wurde von keiner Seite gedacht. Dieß iſt nun aber eben unſere Vorſtellung, inwiefern nach dieſer der Logos oder das unmittelbare subjectum incarnationis weder Gott noch Menſch, ſondern ein Mittleres — eine natura sui generis iſt, die man nicht Gott und nicht Menſch heißen kann — nicht Gott nämlich, inwiefern dieſes Subjekt außer Gott, ἐν μορφῇ θεοῦ iſt. Dagegen iſt es nun nach unſerer Entwicklung eben dieſes Subjekt, das im Akt der Menſchwerdung ſelbſt ſich zugleich als göttliches und menſchliches ſetzt. Denn indem es die μορφὴν θεοῦ in menſchliches Weſen verwandelt, befreit das Göttliche ſich ſelbſt und erſcheint, wird offenbar als Göttliches. Dieß war unmöglich, ſolange die μορφὴ θεοῦ, das Außergöttliche, ſelbſt als Göttliches erſchien. So wie dieſes ſeiner Göttlichkeit entkleidet iſt, muß das wahre Göttliche hervortreten. Der Actus der Menſchwerdung bringt es alſo nach unſerer Anſicht von ſelbſt mit ſich, daß das menſchgewordene Subjekt ſeiner abſoluten Einheit ohnerachtet, dennoch in zwei Naturen exiſtire, und dieß iſt alles, was man bedarf.

Eben dieſe Anſicht macht aber auch alle jene beſchwerlichen und kaum verſtändlich zu machenden Beſtimmungen in der Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen überflüſſig: denn die Fragen, die zu dieſen Beſtimmungen Anlaß gegeben, erſcheinen nach unſerer Darſtellung als völlig müßig. Man kann z. B. nicht fragen: warum verhindert das Göttliche — oder warum verhindert die Gegenwart und die weſentliche Einwohnung des Göttlichen in Chriſto nicht die *Menſchheit* in ihm, warum hebt ſie die Beſchränkungen derſelben nicht auf? Man kann nicht ſo fragen; denn nicht *vor* der Menſchwerdung hat das Göttliche als *ſolches*, ſondern nur jenes Mittlere hat exiſtirt, das weder als unbedingt göttlich noch als menſchlich auszuſprechen iſt. Chriſtus iſt erſt *in* der Menſchwerdung Gott und Menſch zugleich und in Einer Perſon, wie er *vor* der Menſchwerdung Gott und Außergöttliches in Einer Perſon war, wo aber das Göttliche durch das Außergöttliche verhüllt wurde. Die Menſchwerdung iſt die Bedingung der Befreiung des Göttlichen in ihm, das zuvor in ihm gebunden und verborgen war. Die in Chriſto erſcheinende, offenbar werdende Gottheit kann nicht die Bedingung aufheben, unter welcher ſie allein *erſcheint* und offenbar iſt, — die Menſchheit. Das Göttliche kann nicht das aufheben, in deſſen Setzen, quod ponendo es eben Göttliches iſt. Das Göttliche ſetzt nicht *ſich* als das Menſchliche (dieß wäre ein Widerſpruch), ſondern das Eine, weder göttlich noch menſchlich zu nennende Subjekt (das eben *darum* Johannes mit dem ſo allgemeinen Ausdruck λόγος bezeichnet) — das Eine Subjekt, indem es ſich als außergöttlich-göttliches zum Menſchen macht, ſetzt es ſich zugleich als göttliches. Die wahre, wirkliche Menſchheit iſt ſo wenig in Widerſpruch mit der Göttlichkeit, daß das Subjekt vielmehr nur, *indem* es das, was es *nicht* vom Vater hat, das unabhängig von dem Vater ihm gegebene Seyn zum Menſchlichen herabſetzt, daß es gerade nur inſofern das Göttliche, d. h. das, was es von dem Vater in ſich hat, befreit, und nur durch die wirkliche Menſchheit erſt ſich in den Stand ſetzt, die Mittheilungen des Göttlichen als *ſolchen* zu empfangen. Chriſtus ſelbſt betrachtet ſich daher in Bezug auf dieſes Göttliche, d. h. in Bezug auf den in ihm ſeyenden Vater *ganz* als Menſch, und was er als ſolcher *Göttliches* ausübt, das ſchreibt er nicht *ſich* (er iſt ganz Menſch), ſondern lediglich dem Vater zu. „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir ſelbſt. Der Vater, der in mir wohnet, derſelbige thut die Werke“[1]. Chriſtus ſelbſt fühlt ſich alſo gleichſam unwiderruflich und ohne Vorbehalt als Menſch — er iſt nur Menſch gegenüber dem Vater. Hier iſt durchaus keine ſubſtantielle Vermiſchung; das Göttliche bleibt unvermiſcht mit dem Menſchlichen, im Verhältniß des Gebenden, wie das Menſchliche des Empfangenden. Gerade nur wegen der Menſchwerdung iſt der Vater in ihm, wie ſollte alſo die Gottheit in ihm das Menſchliche gefährden? Nur weil dieſes Subjekt ſich ganz (d. h. alles, was in ihm ſubſtantiell iſt) und ohne Rückkehr zum Menſchen gemacht, menſchliche Eigenſchaften angenommen, ſich in menſchliche Natur und Weſen verwandelt hat, nur darum iſt der Vater mit und in ihm. Nicht ſeiner wahren Gottheit entäußert er ſich in ſeiner Menſchheit, ſondern ſeiner falſchen. Eine Entgottung findet nicht in der Menſchwerdung ſtatt, ſie hatte ſchon vorher ſtattgefunden. Da war der Logos entgottet, als er außergöttliche, bloß kosmiſche Potenz ward, aber nicht ſich ſelbſt dazu machte, wie er ſich ſelbſt zum Menſchen macht. Da blieb nichts Göttliches in ihm als die göttliche Geſinnung, die aber noch verborgen und erſt durch die Menſchwerdung offenbar wird.

---

[1] Joh. 14, 10.

Wenn Chriſtus von ſich in der Unterſcheidung von dem Vater ſpricht, ſo meint er eben ſich als jenes Subjekt, welches, um mit dem Vater eins zu ſeyn, Menſch werden, d. h. das von dem Vater unabhängige Seyn in ſich ihm als menſchliches unterwerfen mußte. Dieſes Subjekt, welches von Gott unabhängig ſeyn konnte, hat aber nicht bloß menſchliche Natur angezogen, wie man ein Kleid anzieht, ſondern es iſt ganz in humanitatem conversum (Chriſtus iſt ewiger Menſch, was ſich auf andere Weiſe nicht denken läßt). Aber gerade und nur durch dieſe conversio gewinnt es wieder ſeine Einheit mit dem Vater und ſo ſeine eigne Gottheit. Die ganze Geſchichte Jeſu wird uns um ſo begreiflicher ſeyn, je entſchiedener wir annehmen, daß der Logos mit allem, was in ihm nicht von dem Vater war, ſich zum Menſchen gemacht, aber eben darum das urſprünglich mit dem Vater Eine in ſich in vollkommener Reinheit und Lauterkeit geſetzt habe.

Eben das, was Chriſtus in Bezug auf ſeine Lehre ſagt, äußert er auch in Bezug auf ſeine Wunder, welche Wunder ſind in Bezug auf die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höheren, welcher Chriſtus angehört, ſelbſt nur natürlich und in dieſem Sinn auch keine Wunder ſind. — Daß man ſich gegen Wunder ſträubt, iſt nach den beiden Standpunkten, die man bis jetzt allein kennt, ganz vernünftig und in der Ordnung. Iſt Gott abſolut außer und jenſeits der Welt, ſo hat jenes für einzelne Fälle angenommene Herübergreifen Gottes in dieſe ganz unabhängig von ihm ablaufende, ein für allemal eingerichtete Weltmaſchine etwas ſo Kleinliches, daß eine ſolche Vorſtellung für einen aufgerichteten Geiſt keiner Widerlegung bedarf. Iſt aber Gott in der Welt, ſo iſt ſie nur als die nothwendige Folge ſeiner Natur; er iſt in ihr nur als blinde Subſtanz. Hierin kann man wieder nur dem Naturalismus oder, wenn man lieber will, dem Pantheismus nicht Unrecht geben. Wenn Gott mit ſeinem Willen in der Welt wäre, ſo könnte die Welt nicht ſo voller Zertrennung, Verwirrung, Irrthum, Krankheit und Unheil aller Art ſeyn. Darin hat alſo der Naturalismus ganz Recht, daß Gott nicht mit ſeinem Willen in der Welt iſt. Aber eben darum, ſagen wir nun, iſt er mit ſeinem Unwillen darin, und eben darum iſt die Welt, in der er mit ſeinem Willen ſeyn könnte, potentiâ, dem Stoff nach, immer vorhanden, und eben damit iſt auch die Möglichkeit des Wunders gegeben. Denn wenn Gott in irgend einem Punkt der Welt mit ſeinem Willen iſt, ſo muß, ſo zu reden, das Krumme gerade, das Kranke geſund, das Verkehrte zurechtgeſtellt werden. Die meiſten Wunder Chriſti ſind Heilungen, und er ſelbſt ſagt: er heile die Kranken ἐν πνεύματι θεοῦ, durch den Geiſt, d. h. durch das Wollen des Vaters, den er auch oft ausdrücklich deßhalb anruft. Nachdem er Menſch geworden iſt, ſo iſt das Gebet zu dem Vater der tiefſte Actus ſeines ſich ſelbſt als Menſch Erkennens, und indem er ſich aller Göttlichkeit entäußert (gleichſam durch ſein Wollen ein vacuum hervorbringt), zieht er den göttlichen Willen an ſich, und in Kraft dieſes an ſich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder. Uebrigens wäre hier freilich der Ort, aber es iſt nicht die Zeit zu einer ausführlichen Kritik der Wunder (nicht einer hiſtoriſchen, welche ich vorausſetze, und für welche ich die größte Strenge und eben darum die größte Freiheit in Anſpruch nehme), aber der Unterſcheidung der Wunder, die nicht alle von einerlei Art ſind, und unter denen auch ſolche ſich befinden, in denen man beſtimmter die Potenz des Heidenthums erkennen möchte.

Einige Theologen, die von allem Gedanken an Heidniſches weit entfernt ſind, ſehen in manchen Wundern nicht Wichtigkeit genug, um ſie gerechtfertigt zu finden. Chriſtus ſollte nach ihrer Meinung nicht ſo tief herabſteigen, z. B. ſollte nicht auf der Hochzeit in Cana „ein ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geſelligen Leben", der Mangel an Wein, dazu dienen, ſeine Herrlichkeit zu offenbaren. Man denkt nicht daran, daß an Chriſto das Heidenthum ſo viel Theil hat als das Judenthum, daß er aus dem Judenthum und jüdiſchen Vorſtellungen allein nicht erklärbar iſt. Das Judenthum gibt nur die Materie ſeiner Erſcheinung, Er ſelbſt aber iſt die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum der Haß der Juden, die dieß ſchon in dem Lebenden fühlten — und ſein Materielles zerſtören und tödten mußten, damit jene Potenz, die der Heiden Heiland werden ſollte, völlig frei werde; wie Chriſtus ſelbſt, als er hört, daß auch Hellenen nach ihm fragen, antwortet (Joh. 12, 24): Ich ſage euch, ſo das Samenkorn nicht in die Erde fällt, bleibet es unfruchtbar, ſo es aber ſtirbet, wird es viele Frucht tragen. Ja im Lauf ſeines Lebens wird er, der mit ſeiner ganzen Subſtanz Menſch, und nur der Geſinnung nach göttlich, alſo allen Beſchränkungen der Menſchheit unterworfen iſt, im Lauf ſeines menſchlichen Lebens ſelbſt erſt wird er ſich als der Potenz des Heidenthums wieder bewußt. Welch ein Weg von dem an, der ſagt: er ſey nur zu den verlorenen Kindern Iſraels geſendet, bis zu dem, der den Jüngern ſagt: Gehet hin in alle Welt, lehret und taufet alle Völker — *πάντα τὰ ἔθνη!* Dieß iſt für einen jüdiſch Geborenen ein immenſer Schritt. Was alſo die Wunder der eben angeführten Art betrifft, ſo hat man nicht bedacht, daß eben der, welcher in Cana den Wein und anderwärts das Brod für 5000 Mann beſchafft, daß eben dieſer von den Heiden, ohne daß ſie ihn in ſeiner Wahrheit erkannten, als der freundliche, wohlwollende Geber des Weins und der Brodfrüchte verehrt wurde. Aus dem Geſichtspunkt des Ziemlichen, Schicklichen, möchte ſich alſo gegen jene Wunder nichts einwenden laſſen. — Doch das alles ſind nur Winke, Andeutungen, die ſich nicht mehr ausführen laſſen. — Eine Anwendung will ich jedoch von dem zuletzt Erörterten noch machen, weil ich überzeugt bin, daß ſie vielen ein großes Licht gibt.

Nach dem Umſturz des urſprünglichen Seyns zieht Gott ſeinen eignen Willen von der Welt zurück. Mit ſeiner Perſönlichkeit iſt Gott nicht mehr in der Welt, perſönlich iſt er nur noch in der Führung des iſraelitiſchen Volks; — der Unendliche, der Unumſchränkte, wie man ihn ſo gern nennt, hat ſich in einen ganz engen Kreis zurückgezogen; das Weite, das Unermeßliche, wie man ſagt, das Weltall, wirkt bloß noch ſeine Natur, nicht ſein Wille[1]. Aber daſſelbe muß nun auch von der zweiten göttlichen Perſon gelten. Auch dieſe hat ſich von der Welt in den engern Kreis zurückgezogen, auch der Sohn iſt nur noch ſeiner Natur nach demiurgiſche Potenz (er zieht ſich ſeine demiurgiſche Wirkung nicht an, ſondern übt ſie bloß ſeiner Natur nach, willenlos aus), ſeine Perſönlichkeit iſt mit ganz anderem beſchäftigt, — perſönlich iſt er nur noch υἱός τοῦ ἀνθρώπου — des Menſchen Sohn —.

Folgende Einwendung wäre ganz natürlich. Die Erhaltung der Welt iſt nur fortdauernde Schöpfung. Nun könnte die Welt ohne die fortdauernde Wirkung der demiurgiſchen Potenz nicht beſtehen. Nun hat aber die Welt fortgedauert. Alſo, könnte man ſchließen, hat jenes Subjekt in ſeinem mittleren Zuſtand, in ſeiner außergöttlichen Göttlichkeit — es hat ſogar als der Menſchgewordene jene demiurgiſche Wirkung fortgeſetzt. Dieſe Wirkung aber iſt Allmacht, Allmacht aber gegen die Vorausſetzung einer wirklichen Menſchheit, welche vielmehr die Allmacht ausſchließt. Hierauf antworte ich: Allerdings hat der Logos die demiurgiſche Wirkung ausgeübt, zunächſt in ſeinem von Gott unabhängigen Seyn, da er ἐν μορφῇ θεοῦ war, aber eben bloß natura sua, vermöge ſeiner weſentlichen Stellung in der Schöpfung, vermöge des natürlichen und nothwendigen Bezugs auf das von ſich ſelbſt der Form widerſtrebende Seyn (entgegenſtehende Princip). Dieſer natürliche Bezug kann, eben weil er ein natürlicher iſt, auch mit der Menſchheit nicht aufgehoben werden, ſo wenig als freilich von der andern Seite die Menſchheit dieſen Bezug, und alſo die demiurgiſche Wirkung, ſich anziehen, als Eigenſchaft von ſich ſetzen kann. Die demiurgiſche Wirkung wird nicht aufgehoben; denn ſie haftet nicht an dem Zuſtand, ſondern an dem Subjekt. So wenig als z. B. ein Metall, das actu naturae suae ſchwer iſt — ſo wenig deſſen Schwere aufgehoben wird, es mag nun entweder durch einen ungewöhnlichen Hitzegrad verflüchtigt oder in irgend eine Form, z. B. die eines menſchlichen Bildes, gegoſſen werden — ſo wenig hier die Form des Bildes die Schwere des Metalls aufhebt, ebenſowenig kann durch die Menſchheit die demiurgiſche Wirkung der vermittelnden Potenz aufgehoben werden. Das Subjekt bleibt daſſelbe, wenn auch die Form, in der es erſcheint, eine andere iſt. Die demiurgiſche Wirkung haftet aber an dem Subjekt, alſo iſt ſie durch die Menſchheit nicht aufzuheben. Von der andern Seite aber kann die Menſchheit dieſe Wirkung ſich nicht anziehen, d. h. ſie als Eigenſchaft von ſich ſetzen. So wenig als im angeführten Beiſpiel die Schwere des Metallbildes auf das Bild oder die Statue ſelbſt ſich bezieht, eine Eigenſchaft der Statue iſt, ebenſowenig kann die Menſchheit die demiurgiſche Wirkung auf ſich beziehen. Auf das Dilemma: entweder habe der Logos in der Menſchwerdung auch die Allmacht (die demiurgiſche Wirkung) aufgegeben, oder dieſelbe beibehalten, iſt daher zu antworten: weder hat die demiurgiſche Wirkung aufgehört, weil das Subjekt derſelben Menſch geworden, noch hat das Subjekt dieſe Allmacht auch in der Menſchheit, d. h. als Menſch (denn dieß iſt unmöglich), weil ſie nicht an der Art des Seyns, ſondern am Subjekt ſelbſt haftet.

---

[1] Man findet den mit einzelnen Menſchen, wie Abraham, mit Moſes verkehrenden Gott, den Gott, der einem einzelnen Volk Geſetze gibt, wunderlich — allerdings iſt dieß nicht der Gott, der im Großen und Ganzen des Weltalls wirkt. Denn zu dieſem hat Gott kein perſönliches Verhältniß mehr.

Das Subjekt der Menſchwerdung dauert in dem Menſch Gewordenen fort, aber in Anſehung des Menſch Gewordenen iſt die demiurgiſche Wirkung ein actus naturae suae, ein actus irreflexus, nicht ein Akt ſeines Willens, er iſt ein Akt, den er ohne ſeinen Willen ausübt, der alſo auch durch ſeinen Willen Menſch zu werden gar nicht afficirt, aber eben darum auch nicht aufgehoben wird. Es iſt ein alter Kanon: actus naturae non ingreditur actum voluntarium. Dieſen Satz kann man auch umkehren, inſofern als kein actus naturae durch einen actus voluntarius aufgehoben wird. Daß ein Menſch ſchwer iſt, iſt ein actus naturae suae, woran der Wille keinen Theil hat, aber eben darum wird auch ſein ſchwer-Seyn durch keinen actus voluntarius aufgehoben — die Schwere bleibt auch unbemerkt von dem Menſchen, modo irreflexo, was er thue, oder wie er ſich bewege. — Wenn Gott irgendwo mit ſeinem Willen in der Natur iſt, ſo iſt dieß ein Wunder, ſagten wir. Darum, wenn ein Wunder geſchehen ſoll, ſagt Chriſtus: Du wirſt die Herrlichkeit Gottes ſehen. Iſt aber der Vater wieder mit ſeinem Willen in der Natur, ſo auch der Sohn; da wird ihm die demiurgiſche Potenz wieder perſönlich, zum Werkzeug, zum Leiter ſeines Willens, z. B. bei ſeinen actionibus in distans; daher durch die Wunder die Herrlichkeit des Sohnes nicht weniger offenbar wird als die Herrlichkeit des Vaters[1]. Die vorgängige Bedingung, daß der Sohn mit ſeinem Willen wieder demiurgiſch wirke, iſt, daß der Vater wieder mit ſeinem Willen in der Natur ſey. Darum hängt die Verherrlichung des Sohns in den Wundern von dem Vater ab, wie Chriſtus ſtets anerkennt.

Ich glaube nun alſo hinlänglich und beſtimmter, als es nach irgend einer andern Theorie geſchehen kann, gezeigt zu haben, wie mit der vollkommenen Menſchheit Chriſti ſeine urſprüngliche Gottheit beſtehe.

Ich bemerke nur noch. Die Menſchheit Chriſti kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung beſtehend gedacht werden; denn Chriſtus ſagt: Ich habe Macht, mein Leben zu laſſen (in die Menſchheit hinzugeben) und es wieder zu nehmen — es iſt hier nicht von dem Tod Chriſti, ſondern von ſeinem ſelbſtändigen Seyn die Rede, das er hingeben, und das er auch wieder nehmen könnte. Das ganze menſchliche Leben Chriſti wird nur durch dieſen Willen *erhalten*, daher (Joh. 4, 34): dem Vater gehorſam zu ſeyn — das iſt meine Speiſe (das Erhaltungsmittel meiner menſchlichen Exiſtenz).

---

[1] Schon als Kind iſt er naturâ suâ göttlich, obwohl dieſes Göttliche im darauf folgenden Leben ſich ſucceſſiv bethätigt (natura > actus), manifeſtirt und zur reflektirten (vorher naturâ suâ) Göttlichkeit wird. (Randbemerkung.)

Nachdem nun dieß erklärt, würde die Folge der Entwicklung auf das menſchliche *Leben* Chriſti führen, aber genöthigt auf die Hauptſache mich zu beſchränken, muß ich die Erläuterungen mir verſagen, die zeigen würden, daß auch das menſchliche Leben Chriſti nach unſerer Erklärung in vielen Dingen begreiflicher und verſtändlicher erſcheint als nach den gewöhnlichen Vorſtellungen. Mögen die, welche mich verſtanden zu haben ſich bewußt ſind, ſelbſt es verſuchen, ſich manches im irdiſchen Leben Chriſti demgemäß zu erklären, ſie werden zum Theil Unerwartetes finden, wie überhaupt, wer nach dieſen Vorträgen das N. T. wieder leſen will, gar manches finden wird, was er bis jetzt nicht darin geſehen.

Aber der größte Beweis jenes Gehorſams, jener gänzlichen Unterwerfung unter Gott war der für das Menſchengeſchlecht freiwillig übernommene Tod, die letzte und größte Handlung des menſchlichen Lebens Chriſti. „Er wurde gehorſam (Gott unterwürfig) bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz“.

Ich gehe nun alſo gleich fort zu dieſem letzten Akt des menſchlichen Lebens Chriſti.

Der Tod des Menſchen Chriſtus war von Anfang, *vor* ſeiner Erſcheinung als Menſch ſchon beſchloſſen, beſchloſſen von Seiten des Subjekts, das Menſch werden ſollte, und angenommen und gebilligt von Seiten des Vaters. Dieſer Tod war nicht etwa ein *zufälliges* Ereigniß, wie ein anderer Menſch bei einer großen Unternehmung umkommt, es war ein zuvor beſchloſſenes Ereigniß; dieß erhellt eben aus der Weiſſagung. Es war ein Opfer, das die göttliche (mit Gott einige) Geſinnung Chriſti ſeiner Menſchheit auferlegte, ein Opfer, das inſofern Gott ſelbſt heiſchte. Wie läßt ſich nun das alles denken? Welche Urſache des

Todes Jeſu läßt ſich auf Seiten Gottes vorausſetzen? — Ohne unſere frühere Entwicklung würde es allerdings ſchwer fallen, auf dieſe Fragen zu antworten. Dieſe früheren Erklärungen erlauben uns aber auch, die wahre Anſicht ohne Weitläufigkeit und mit Wenigem darzulegen. Dieſe Anſicht iſt nun weiter nichts mehr als ein bloßes Corollarium, eine bloße Folge aus dem einmal ſchon Erkannten und Begriffenen.

Es kam darauf an — und zu dem Ende war Chriſtus in die Welt gekommen —, daß jenem Princip, durch welches wir in beſtändiger Trennung und Entfremdung von Gott gehalten wurden, daß dieſem Princip alle Macht genommen, nämlich, daß es nicht bloß äußerlich, wie im Heidenthum und Judenthum geſchah, ſondern daß es innerlich, d. h. eben in ſeiner Macht, ſeiner potentia, überwunden werde. Im Allgemeinen konnte nun dieß, wie Sie wiſſen, nur durch die vermittelnde Potenz geſchehen. Aber nicht ſofern ſie jenem Princip ſelbſt nur als natürliche oder ebenfalls kosmiſche Potenz entgegenſtand. Als ſolche konnte ſie es wohl äußerlich überwinden; aber als natürliche Potenz war ſie nicht ſtark genug, es auch in ſeiner Wurzel aufzuheben, und doch nur ſo (nur wenn es in ſeiner Wurzel, ſeiner Potenz aufgehoben wurde) war eine innere Verſöhnung, eine Verſöhnung mit Gott ſelbſt möglich, und da Gott ſelbſt dieſe wollte, ſo mußte ſich auch die vermittelnde Potenz allem unterwerfen, was zur Erreichung dieſes Zweckes nöthig war. Denn in Gottes Augen (dieß iſt der tiefſte Aufſchluß, den wir über das gegenwärtige Verhältniß zu geben im Stande ſind), in Gottes Augen iſt die vermittelnde Potenz, ſofern auch ſie bloß natürliche Potenz iſt, nicht mehr — werth, daß ich ſo ſage, als auch jenes, wenn gleich ihm jetzt negirende, doch nicht durch eigne That, ſondern durch die That des Menſchen erregte und inſofern mit einem gewiſſen Recht ſeyende Princip. Dieß iſt der wahre Sinn der Gerechtigkeit Gottes, an welche die gewöhnlichen Theorien vorzüglich in der Lehre von dem Tode Chriſti, und zwar wenn dieſe Gerechtigkeit gehörig verſtanden wird, mit Recht erinnern[1]. Gott iſt gerecht, ja die Gerechtigkeit ſelbſt, er iſt durch ſeine Natur gerecht, es wäre gegen ſeine Natur, wenn er jenes Princip einſeitig aufheben ließe. Er iſt der Gott dieſes Princips ſo gut als er der Gott des entgegengeſetzten, der vermittelnden Potenz iſt. Denn er iſt der All-Einige, und das iſt ſeine Natur, der All-Einige zu ſeyn; dieſe Natur kann er nicht aufgeben, dieſe iſt über allem Willen. Gott iſt alſo gerecht auch gegen jenes Princip, wenn es gleich die Menſchheit und die Welt ihm entfremdet. Seine Gerechtigkeit iſt ſeine abſolute Impartialität, welche nur der Ausdruck ſeiner erhabenen All-Einigkeit iſt, oder davon, daß er nicht Ein Princip ausſchließlich, ſondern eben die All-Einheit ſelbſt iſt. Darin, dieß zu ſeyn, beſteht die göttliche Majeſtät. Dieſe göttliche Majeſtät erlaubt alſo nicht, daß das Eine Princip allein in ſeiner Macht gebrochen und aufgehoben werde. Dazu iſt es, kann man ſagen, Gottes höchſtes Geſetz, jenes Contrarium zu ſchonen, denn es iſt ſeinem Grund nach das, an welchem er ſich (wenn es endlich beſiegt iſt) das kräftigſt Affirmirende ſeiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht — wer dieſes Geſetz kennt, hat den Schlüſſel zu dem Räthſelhaften in der Ordnung der Welt; jenes Contrarium iſt überall das Retardirende der göttlichen Weltregierung —, es iſt das, was Gott ſelbſt ſich zum Geſetz macht, nur innerlich zu überwinden, ſo nämlich, daß es ſich ſelbſt überwunden bekennt. Soll dieß geſchehen, ſo muß die Potenz, deren Natur, deren einziger Wille es eben darum iſt, jenes Princip zu überwinden, und nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich unwirkſam zu machen; es iſt, ſage ich, an dieſer Potenz, mit ihrem Beiſpiel voranzugehen, ſelbſt zuerſt das Opfer zu bringen, d. h. ſich in ihrem außergöttlichen Seyn Gott gänzlich zu unterwerfen, welches eben zuerſt durch die Menſchwerdung geſchieht. Schon durch die bloße Menſchwerdung, d. h. ſchon indem die vermittelnde Perſönlichkeit alles, was in ihr nicht von Gott iſt, Gott unterwirft, geht das rein Göttliche in ihr auf, das nun hinwiederum zurückreicht bis in die lautere Gottheit und in unmittelbarem Zuſammenhang mit dem Vater iſt, ſo daß jede Willensregung dieſes Göttlichen in ihr einen gleichen Willen und eine entſprechende Wirkung in dem Vater zur Folge hat. Schon hier ſteht ſie jenem kosmiſchen Princip nicht mehr als bloß natürliche, ſondern als göttliche gegenüber, daher alle kosmiſchen Mächte ihr unterthan ſind auf ganz andere Weiſe, als ſie auch der bloß natürlichen unterthan ſind. Darauf beruht in den Wirkungen, die Chriſtus auf die kosmiſchen Elemente ſelbſt ausübt, darauf eben, ſage ich, beruht in dieſen Wirkungen das Wunder, wie ich bereits erläutert habe[1]. Chriſtus übt dieſe Wirkungen nicht als natürliche, ſondern als ſelbſtgöttliche, mit dem Vater einige Macht. Aber auch an der Menſchwerdung war es nicht genug, ſie war nur der Uebergang zum eigentlichen Akt der Verſöhnung. Denn von Anfang, d. h. gleich nach dem Fall, hatte des Menſchen Sohn den göttlichen Unwillen auf ſich genommen, ſich zwiſchen dieſen Unwillen und das von Gott abtrünnig gewordene Seyn, das der Unwille ſonſt nur verzehren konnte, geſtellt; denn auch ſchon im Heidenthum war nur Er — der nachher Menſchgewordene — der eigentliche Vermittler, der einzige Retter und Erhalter (denn dieß heißt σωτήρ) der menſchlichen Natur. Indem er aber ſelbſt ein Verhältniß zu dem Gott entfremdeten Seyn einging, hatte er ſich auf die Seite des Gott Feindlichen geſtellt. Zwar er hat ſich das außergöttliche Seyn, in dem er von dem Fall her iſt, nicht ſelbſt gegeben, er hat nicht gegen den Vater ſich ſelbſt ſubſtantialiſirt, dieſes Seyn iſt ihm unabhängig von Gott durch den Menſchen gegeben — inſofern iſt er nicht mit ſeinem Willen außer Gott. Aber daß er in dieſem Seyn beharrte und aushielt, wenn gleich nicht, um ſich deſſen für ſich zu bemächtigen, war ſein freier Wille. Indem er dieſes Verhältniß zu dem Gott Entfremdeten einging, hatte er alſo dieſem freiwillig ſich gleich geſtellt; indem er uns gegen Gott vertrat, ſich an unſere Stelle ſetzte, hat er unſere Schuld auf ſich genommen, und alſo auch die Verbindlichkeit, die Folge, die Strafe dieſer Schuld zu tragen. Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch ſeine Liebe ſelbſt zum Schuldigen ſich gemacht. „Er lud auf ſich unſere Schuld, die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten“. Wer die Schuld eines andern auf ſich nimmt, macht ſich eben damit ſelbſt zum Schuldigen, und muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden ſollte. Der Bürge, wie Chriſtus auch genannt wird[1], iſt der, welcher für einen andern einſteht, ihn gegen das Recht und die dringenden Forderungen des Gläubigers ſchützt, er iſt nicht der ſelbſt Schuldige und doch der Schuldige. Und ſo, indem er ſich für uns zum Schuldigen gemacht, mußte er auch für uns die Strafe der Schuld, den Tod, erleiden.

---

[1] Vergl. oben S. 63. D. H.

---

[1] Die wahre Wundererklärung findet ſich im N. T. ſelbſt, z. B. Matth. 14, 2. Marc. 6, 14 (nicht materiell, ſondern mit den δυνάμεις wirken), vergl. 1 Cor. 12, 10. (Randbemerkung).

Man könnte einwenden, daß denn doch vor und nach ſeinem Tode alle Menſchen Todes geſtorben, alſo von dieſer Strafe nicht befreit worden ſeyen. Allein ſie ſind eines ganz andern Todes geſtorben, — ſelbſt die vor ihm Geſtorbenen ſind in Hinſicht auf ſeinen künftigen Tod, wie wir in der Folge ſehen werden, eines andern Todes geſtorben, als den ſie ohne ihn würden geſtorben ſeyn. Und ſo iſt es denn wörtlich wahr, daß Er an unſerer Stelle geſtorben, das Löſegeld für uns bezahlt hat[2], für uns, ſeine Feinde, die Feinde ſeiner urſprünglichen Gottheit, weil der Menſch ihn aus ſeiner Gottheit, d. h. aus der Einheit mit dem Vater, geſetzt hatte. Er hat mit ſeinem Leben unſer Leben losgekauft und aus der Gewalt des Princips befreit, deſſen Gefangene wir waren, und das nur durch eine ſo außerordentliche That in ſeiner Potenz, ſeiner Gewalt ſelbſt aufgehoben werden, nur durch ein ſolches Wunder der Liebe in ſeiner Macht erſchöpft, völlig entkräftet und innerlich beſiegt werden konnte, eine Liebe, die bei weitem größer iſt als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur ſagen können: in Wahrheit, es iſt ſo, — das wir aber nach keinen menſchlichen Begriffen hätten erwarten oder vorausſehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumeſſen, wenn es ſich nicht wirklich ereignet hätte.

Was die äußern Umſtände des Todes Jeſu betrifft, ſo iſt darüber weiter nichts zu bemerken, als daß bei ſeinem Kreuz gleichſam die ganze Menſchheit verſammelt war, Heiden und Juden, denn aus ſolchen allein beſtand das damalige Menſchengeſchlecht. Merkwürdig iſt ferner, daß die Heiden nur das Werkzeug waren, die Juden aber die Urheber. Jene hatten nur die Macht, dieſe aber den *Willen*. — Die Heiden, jener errettenden, erhaltenden, verſöhnenden Potenz (ohne *ſie*, oder was in ihr wirkte, eigentlich zu erkennen) innerlich näher, indem ſie wenigſtens ihre Wirkung *erfahren* hatten, erſcheinen gleich hier als die Begünſtigteren. Die Juden durch die Strenge ihres Geſetzes von jenen natürlichen Erfahrungen der Heiden zurückgehalten, und anſtatt durch ihr politiſches Unglück ſelbſt belehrt zu ſeyn, daß jetzt die Zeit der Erfüllung der alten Weiſſagungen ſich nahe, vielmehr in der härteſten und ſtarreſten Anhänglichkeit an die Vergangenheit, an das Geſetz (die ſich beſonders in den Phariſäern repräſentirte), verſtockt und ihre einzige Rettung ſchend, die Juden, denen der Meſſias zuerſt und allein verkündet war, mußten, als er erſchienen war, die Anſtifter und Urheber ſeines Todes ſeyn.

---

[1] Siehe oben S. 81. D. H.

[2] Marci 10, 45. Matth. 20, 28; vergl. 1 Petr. 1, 18. 19.

Was die beſonders ſchmerzlichen und ſchmählichen Umſtände des Todes Jeſu betrifft, ſo gehörten dieſe eben auch dazu, ſeine göttliche Geſinnung nur in ein höheres Licht zu ſetzen, indem er dem Vater gehorſam war, nicht bloß bis zum Tod, ſondern zum gewaltſamen Tod, ja zum Tod am Kreuz, zum ſchmerzlichſten und ſchmählichſten von allen, der, unter den Juden unbekannt, bloß durch die Römer bei ihnen eingeführt war. Das Princip des Heidenthums mußte den Tod der Heiden ſterben.

Doch liegt eben in dem Kreuzestod ſelbſt zugleich etwas Bedeutungsvolles und Symboliſches. Die Ausſpannung am Kreuz iſt nur die letzte äußere Erſcheinung der langen Spannung, in die er die *ganze* frühere Zeit hindurch geſetzt war[1]. Sein Tod am Kreuz iſt nur der Schluß dieſes langen, mühevollen Lebens, während deſſen, wie der Prophet ſagt, ſeine Seele gelitten hat. (Jeſaias ſpricht dort[2] nicht bloß vom künftigen, er ſpricht vom gegenwärtigen Leiden.)

Es iſt ganz begreiflich, daß den bloßen verſtockten und beſchränkten Moraliſten der Verſöhnungstod Jeſu ein Aergerniß, den bloß natürlich

---

[1] Angſt, Gericht = Spannung. (Randbemerkung im Manuſcript).

[2] Kap. 53. — Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 317. D. H.

Denkenden eine Thorheit ſey. Jene verhalten ſich in dieſer Hinſicht wie die Juden, dieſe wie die Heiden. Es iſt begreiflich, daß eine Philoſophie, welche Gott an der Welt keinen weitern Antheil zugeſteht als den, ſie als etwas völlig Fremdes aus ſich ſelbſt hinausgeſtellt zu haben, das er jetzt, wie Goethe ſich ausdrückt, an den Fingern ablaufen läßt — begreiflich, daß die Philoſophie, welche in der Welt kein Gottverwandtes, von Gott ſelbſt herſtammendes, zum Leben Gottes ſelbſt gehöriges Princip erkennt, daß eine ſolche Philoſophie auch die Nothwendigkeit einer Verſöhnung, und vollends einer Verſöhnung durch den Sohn Gottes ſelbſt, nicht begreifen kann. Aber nicht der Gott, der liebend ſchon ſeyn mußte, um uns den Sohn zu ſenden, ſondern nur ein von dieſer Liebe unabhängiges Princip, cui obnoxii eramus, und das unſere καταλλαγή hinderte, konnte den Tod Chriſti fordern. Wenn es kein von Gott ſelbſt unabhängiges oder unabhängig gewordenes Princip gibt, das der Verſöhnung, der Vereinigung der Menſchheit mit Gott entgegenſteht, ſo bedurfte es eines ſolchen Opfers allerdings nicht. Dann konnte der liebende Vater (wie man zu ſagen pflegt) das ſchwache Geſchöpf unmittelbar und aus bloßer Liebe begnadigen. Will man unter ſolchen Vorausſetzungen die Nothwendigkeit des Verſöhnungstodes doch noch retten, ſo kann es nur auf die Art geſchehen, wie einige neuere Theologen beſonders ſeit den Kantiſchen Begriffen gethan haben. Nach dieſen Begriffen iſt bekanntlich Gott überall nur da, um der Executor, der Vollſtrecker des moraliſchen Geſetzes zu ſeyn; wäre das moraliſche Geſetz nicht, und wäre es nicht ein Poſtulat unſerer ſittlichen Vernunft, daß die Glückſeligkeit, der jede vernünftige Kreatur begehrt, nur an die Erfüllung dieſes Geſetzes gebunden, und mit dieſer Erfüllung in ein genaues Verhältniß geſetzt werde, ſo bedürfte es überhaupt keines Gottes. Einen andern als moraliſchen, — etwa gar einen natürlichen, phyſiſchen Zuſammenhang zwiſchen Gott und den ſittlichen Weſen gibt es nicht. Gott hätte alſo die Uebertretung allerdings unmittelbar und ohne weitere Vermittlung vergeben können; es hätte keiner Vermittlung bedurft. Warum hat er denn gleichwohl das Erleiden eines ſchmählichen Todes von Chriſto gefordert? Ein ſonſt verehrungswerther Theolog, der ſich aber der Einwirkung der Kantiſchen Begriffe eben auch nicht entziehen konnte, antwortet: damit aller Zweifel, den die der Menſchheit unverdienter Weiſe widerfahrene Gnade gegen die *Heiligkeit* des Geſetzes hätte erregen können, niedergeſchlagen, und die *Ehre* des Geſetzes, dem wenigſtens auf dieſe Art *doch* genügt wurde, erhalten werde, mußte der Sohn Gottes ſterben. Nach dieſer Theorie war der Tod Chriſti nicht aus irgend einem objektiven Grund, er war nur *unſeres Bedürfniſſes* wegen nothwendig, nämlich nur, um die heilſame Ueberzeugung von der Heiligkeit des Geſetzes in uns zu befeſtigen, wodurch alſo der Zweck dieſes Todes vollends ein bloß *pädagogiſcher* wird, wenn anders auch nur *dieſer* erreicht wird, da Gott doch über den Sinn des Geſetzes ſich hinweggeſetzt hätte, welches ſagt, daß nur der Schuldige für ſich ſelbſt, nicht aber ein Schuldiger für den andern, und noch viel weniger der Unſchuldige für den Schuldigen leide. Wunderliche Veranſtaltung, welche die Heiligkeit des Geſetzes von der einen Seite ſicher ſtellen ſoll, während ſie von der andern eben dieſes Geſetz aufs ſchreiendſte verletzt!

Wenn man alſo keine andern, nämlich keine wirklich *objektiven* Gründe des Todes Jeſu finden kann, ſo wäre es immer beſſer, die Idee einer *Verſöhnung* durch dieſen Tod ganz aufzugeben, wenn gleich *keine* Kräfte unſerer Textdreher, wie man ſie nach Shakeſpeare nennen könnte, eigentlich aber Text*verfälſcher*, es dahin werden bringen können, aus den Aeußerungen Chriſti und ſeiner Apoſtel die Behauptung hinwegzuſchaffen, daß Chriſtus nicht bloß für uns — zu unſerem Beſten —, ſondern an unſerer Statt (was bei jener Vorſtellung ganz wegfällt) geſtorben ſey. Ich kann jene ganze Vorſtellung nur phariſäiſch nennen; beſonders aber iſt ſie ganz antipauliniſch. *So* hoch wird das Geſetz im Neuen Teſtamente gar nicht angeſehen, daß ihm Gott ſo viel Rückſicht ſchenkte. Merkwürdig iſt nur, wie ſich in dieſer Vorſtellung doch die Einſicht verräth, daß es allerdings eines von Gott relativ unabhängigen Princips bedarf, eines Princips, worüber er ſelbſt nichts unmittelbar vermag, um zu erklären, warum der Friede nicht unmittelbar, nicht ohne vorausgehende Verſöhnung, geſchehen konnte. Um jenes

Princip oder jene Inſtanz zu gewinnen, wird das Geſetz perſonificirt, als hätte es eine von Gott unabhängige Gewalt.

Daß Chriſtus an unſerer Statt die Strafe erlitt, wäre nach unſerer modernen Vorſtellung im Grunde eine bloße Fiktion. Denn von Seiten Gottes war die Strafe eigentlich ſchon geſchenkt und nicht nothwendig, Chriſtus übernimmt ſie eigentlich nur, damit wir nicht aus unſerer Strafloſigkeit einen falſchen Schluß zum Nachtheil des Geſetzes ziehen, — eigentlich alſo übernimmt er ſie bloß zum Schein. Gerade ſo (man kann ſich des Gleichniſſes nicht enthalten) wie ehemals für einen jungen Prinzen ein Geſpiele, den man zu dieſem Zweck für ihn hielt, die körperliche Strafe leiden mußte, die jener verdient hätte, nur damit er den Ernſt ſähe. Ich führe dergleichen an, damit man ſehe, wie es um jene gerühmte Orthodoxie beſchaffen war, die manche gern wieder aufwärmen möchten.

Daß Chriſtus an unſerer Statt gelitten, iſt nun einmal die entſchiedenſte Behauptung der chriſtlichen Urkunden. Wenn man wirklich erklären will, muß man nicht damit anfangen, das zu Erklärende zu verfälſchen, um es ſich leichter zu machen. Je härter, je unbegreiflicher etwas iſt (verſteht ſich, daß es erſt urkundlich begründet ſeyn muß), deſto mehr fordert die Erklärung zum Denken auf. Mir iſt nicht darum zu thun, mit irgend einer kirchlichen Lehre übereinzuſtimmen. Ich habe kein Intereſſe, orthodox zu ſeyn, was man ſo nennt, wie es mir auch nicht ſchwer fallen würde das Gegentheil zu ſeyn. Mir iſt das Chriſtenthum nur eine Erſcheinung, die ich zu erklären ſuche. Was aber der Sinn, die eigentliche Meinung des Chriſtenthums ſey, dieß muß nach den ächten Urkunden deſſelben gerade ſo beurtheilt werden, wie wir z. B. früher den Sinn der Dionyſoslehre oder irgend einer andern mythologiſchen Idee nach den Aeußerungen der bewährteſten Schriftſteller zu beſtimmen ſuchten. Das Nächſte nun, wenn dieſer Sinn z. B. des Todes Jeſu erkannt worden, iſt, daß wir für dieſes Verhältniß eine objektive Erklärung ſuchen. Der Zweck des Todes Jeſu wird durchaus ſo beſtimmt, daß ein objektiver Grund deſſelben vorausgeſetzt iſt. Dieſen zu erklären, iſt aber unmöglich, wenn Gott zu der Menſchheit überhaupt bloß in dem ideellen Verhältniß als Geſetzgeber gedacht wird, wenn kein reelles Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen zuvor erkannt iſt. Wenn in der Welt kein Gottverwandtes, kein zum Leben Gottes ſelbſt gehöriges Princip iſt, wie kann er durch einen Vorgang in der Welt auf ſolche Weiſe verletzt ſeyn, daß nur ein ſo außerordentlicher Entſchluß das Mißverhältniß aufheben konnte? Eine ſolche Verletzung läßt ſich vor allem nur denken, wenn Gott ſelbſt eine Natur, ein Leben iſt. Dieſes Leben hat nothwendig etwas Unauflösliches und Unverletzliches in ſich; in dieſer Unverletzlichkeit, Unantaſtbarkeit des göttlichen Lebens beſteht eben ſeine Heiligkeit. Eine Verletzung, die nur auf eine ſo reelle Weiſe zu heilen iſt, ſetzt auch eine ebenſo reelle Verletzbarkeit voraus und läßt ſich daher ebenſowenig denken, wenn durch die Uebertretung des Menſchen bloß etwas in ihm (dem Menſchen), nichts aber in den objektiven Principien des Seyns und des durch Gott geſetzten Beſtehens der Dinge ſich verändert. Alle dieſe Vorausſetzungen ſind indeß noch ſehr allgemeiner Natur, und würden nur hinreichen, die Nothwendigkeit einer Verſöhnung mit Gott überhaupt begreiflich zu machen. Um aber die beſtimmte Art und Weiſe zu begreifen, wie dieſe Verſöhnung durch Chriſtus bewirkt worden, bedarf es ſpeciellerer Vorausſetzungen, die zum Theil ſchon entwickelt worden ſind. Ich will zu weiterer Beſtimmung noch Folgendes hinzufügen.

Die Frage iſt, warum bleibt es nicht bei der bloßen Menſchwerdung, warum muß die Erniedrigung fortgehen bis zu jenem Aeußerſten, bis zum ſchmählichen und ſchrecklichen Tod?

Wir ſetzen in der vermittelnden Potenz den Willen voraus, ſich Gott gänzlich zu unterwerfen. Aber — ſich Gott unterwerfen, hieß eben nur, jenem Princip des göttlichen Unwillens ſich unterwerfen, dieſem Gewalt über ſich geben. Aber dieſes Princip war die Urſache des Todes. Eben in der Nothwendigkeit des Todes zeigte es ſeine ganze Macht und Gewalt; der Tod war der Fluch, der durch die Sünde in die Welt gekommen war. Wollte alſo die vermittelnde Potenz dem göttlichen Unwillen ſich ganz unterwerfen (ihn auf ſich nehmen), ſo mußte ſie ſich ihm unterwerfen bis zum Tode. Die Unterwerfung war ohne dieß keine vollkommene; ſie war nur eine Unterwerfung mit Vorbehalt. Nur indem ſie bis zum Tode ging, war jeder Widerſtand aufgehoben, die ganze Macht jenes Princips gebrochen. Denn indem die vermittelnde Potenz in der unwiderruflich und ohne Vorbehalt angenommenen Menſchheit ſich jenem Princip opfert, zum Opfer hingibt, hat es dieſem alle fernere Ausſchließung unmöglich gemacht. Denn wie ſollte es noch ferner ausſchließen das, was ſich ihm hingegeben, alle Selbſtändigkeit geopfert hat? Nun beſteht es aber ſelbſt nur in der Ausſchließung der vermittelnden Potenz, oder: jenes Princip iſt nur eben darin und ſoweit der göttliche Unwille, als es die vermittelnde Potenz ausſchließt, wenn ihm alſo dieſe (die Ausſchließung) unmöglich gemacht wird, ſo iſt es eben damit ſeiner Kraft beraubt, als Princip des Unwillens aufgehoben. Weil die vermittelnde Potenz ihr außer-ihm-Seyn aufgibt, muß es auch ſelbſt ſein Ausſchließen der vermittelnden Potenz, d. h. es muß ſich als Princip des Unwillens aufgeben, denn es kann als ſolches nur beſtehen in der Ausſchließung der vermittelnden, verſöhnenden Potenz, aber da dieſe ſo ſehr alle Spannung gegen es aufgibt, daß ſie ſich ihm bis zum Tode unterwirft, ſo hat das Princip ſeine Kraft eben dadurch verloren, es iſt entkräftet, und es iſt wörtlich wahr, was der Apoſtel ſagt (Hebr. 2, 14): Chriſtus iſt menſchlichen Fleiſches und Blutes theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das iſt dem Teufel. Denn daſſelbe, was von Seiten Gottes das Gewollte deſſelben (Strafe) iſt, iſt zugleich das Gott Widerſtrebende, Gott Feindliche, das eben in der Nothwendigkeit (dem Fluch) des Todes ſeine Gewalt hatte.

Sonſt wird dieſer Sieg auch als ein Verſchlungenwerden jenes Princips vorgeſtellt. Nach der lateiniſchen Ueberſetzung ſteht 1 Petri 3, 22: *καταπιὼν τὸν θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενώμεθα*, nachdem er den Tod verſchlungen, damit wir Erben des ewigen Lebens würden. Verſchlungen wird B von A, wenn B ſeiner Selbſtändigkeit gegen A beraubt wird. Die Ausſchließung, die von Seiten des tödtlichen Princips unaufheblich war, wird von Seiten der vermittelnden Potenz aufgehoben.

Dieß iſt alſo der nach unſern allgemeinen Principien ſich ergebende Aufſchluß über den eigentlichen Zweck oder Sinn des Todes Jeſu, und ich glaube, daß nach dieſen letzten Auseinanderſetzungen keine weitere Erläuterung nöthig iſt. Denn daß Chriſtus für die Menſchen zur Erlöſung derſelben und an ihrer Statt geſtorben, das hat nun weiter keine Schwierigkeit. Für ſich ſelbſt hatte er durchaus keine Nothwendigkeit zu ſterben. Zwar durch jenes Princip des göttlichen Unwillens war auch er ſelbſt von Gott ausgeſchloſſen, aber eben damit hatte er ein gegen Gott ſelbſtändiges Seyn, und er konnte auf gleichem Fuß mit Gott ſeyn, wenn er wollte. Daß ihm dieſe Ausſchließung unerträglich war, war nichts Nothwendiges, ſondern bloß die Folge ſeiner göttlichen, d. h. mit dem Vater einigen Geſinnung, denn ihn ſelbſt konnte die Macht des Todes nicht erreichen, er war durch ſeine Natur über alles Leiden und alle Natur erhaben, ja noch mehr, er konnte, obwohl außer Gott, dieſe Ausſchließung nicht als Ausſchließung nehmen, alſo jenes tiefen Gefühls von Verlaſſenheit überhoben ſeyn, das am Kreuz in die Worte ausbricht: Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen?

Wie nun Chriſtus nicht für ſich ſelbſt in der Nothwendigkeit war, ſich ſeiner über alles concrete Seyn überhobenen Natur zu entäußern, und dem Leiden, ja dem Tod ſich zu unterwerfen, ſo konnte von der andern Seite der Menſch nicht durch ſeinen Tod Erlöſung ſich ſchaffen. Denn er (der Menſch) war jenem Princip des göttlichen Unwillens ohnehin verfallen und völlig in deſſen Gewalt. Gegen ihn war dieſes Princip in ſeinem vollen Recht. Nachdem nun aber einmal durch Chriſti Tod die Macht dieſes Princips völlig erſchöpft war, ſo konnte der Menſch — zwar nicht unmittelbar, durch ſich ſelbſt, aber — in Kraft Chriſti, ſofern er Chriſtum anzog, wie der Apoſtel[1] ſich ausdrückt, inſofern konnte auch er ſeine Wiederverſöhnung mit Gott finden. Er konnte, ſage ich, denn zuvor war ihm jedes unmittelbare Verhältniß zu Gott verſagt. Dieſe Freiheit, dieſe Möglichkeit hat ihm Chriſtus erworben, wie im Evangelium Johannis[1] geſagt iſt: die ihn annahmen, denen gab er die Macht (ἐξουσίαν), die Möglichkeit, Kinder Gottes zu werden, d. h. das göttliche Leben in ſich wiederherzuſtellen.

---

[1] Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.

Was alſo der Menſch für ſich ſelbſt nicht vermochte und Chriſtus für ſich ſelbſt nicht nöthig hatte (er konnte jenes Princip des Unwillens gewähren laſſen, wenn er nicht in der Menſchheit die verlorene Herrlichkeit Gottes wiederherſtellen wollte), das hat Chriſtus an des Menſchen Statt und alſo auch für ihn gethan. Chriſtus tritt gegenüber von Gott an die Stelle des Menſchen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichſam, ſo daß der Vater in dem Menſchen nicht mehr ihn ſelbſt, ſondern Chriſtum den Sohn erblickt.

[1] 1, 12.

Zweiunddreißigſte Vorleſung.

Nachdem nun in dem Bisherigen der Sinn und Zweck des Todes Jeſu erklärt worden, ſo bleibt noch die Frage übrig, welche Veränderung in dieſem Tod mit der Perſon Chriſti vorgegangen. Zwar ſcheint ſich dieß von ſelbſt zu verſtehen, Chriſtus iſt als vollkommener Menſch, und er iſt daher auch keines anderen Todes geſtorben, als den jeder Menſch ſtirbt. Wenn alſo eine Frage deßhalb aufgeworfen wird, ſo iſt es nur, weil eben auch das nicht allen klar iſt, was mit dem Menſchen im Tode vorgehe. Ueber die Natur des Todes ſind aber eigentlich nur zwei Vorſtellungen möglich: die erſte, nach welcher angenommen wird, daß die zwei Beſtandtheile, aus denen der Menſch im Leben zuſammengeſetzt ſey, Seele und Leib im Tod getrennt werden. Allein um alles andere, was dieſe Anſicht gegen ſich hat, beiſeit zu ſetzen, ſo iſt es ſchon dem natürlichen Gefühl zuwider, ſich zu denken, daß der Menſch nur einem Theile nach, und daß nicht der ganze Menſch, nicht der Menſch ſeinem ganzen Esse nach fortdaure. Es würde jener natürlichen Empfindung angemeſſener ſeyn zu ſagen, daß es eine andere Art des Seyns iſt, in welcher der Menſch während des gegenwärtigen Lebens erſcheint, eine andere, in welcher er dort fortdauert, daß es aber immer der ganze und ſelbe Menſch iſt, welcher in der einen und in der andern Art des Seyns als fortdauernd gedacht werden muß. Ohne dieſe Annahme möchte es auch um die Identität des Bewußtſeyns in dieſem und dem folgenden Leben ſehr zweideutig ausſehen. — Die gewöhnliche Vorſtellung, welche den Tod als eine Scheidung von

Seele und Leib anſieht, betrachtet den Körper wie eine Erzſtufe, in der die Seele als ein edles Metall eingeſchloſſen und verborgen iſt; der Tod iſt der Scheidungsproceß, der die Seele von dieſer ſie einſchließenden und umgebenden Materie befreit und ſie rein und in ihrer Lauterkeit darſtellt. Die andere Vorſtellung würde eher geneigt ſeyn, die Wirkung des Todes mit jenem Proceß zu vergleichen, in welchem der Geiſt oder die Eſſenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man ſich, daß in das Oel, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in ſich hatte. Daß in der That das Leben der Pflanze in dieſem Extrakte fortdaure, ſieht man daraus, daß auch die ätheriſchen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh oder ſchwer werden; einige Anhänger der Lehre von der allgemeinen Palingeneſie behaupten ſogar, daß die Tropfen von Meliſſenöl auf Waſſer gegoſſen wieder die Geſtalt des Meliſſenblattes annehmen, ich ſelbſt habe dieß nicht geſehen und laſſe es dahingeſtellt, obgleich die bekannten Erſcheinungen, welche der Kampher im Conflikt mit Waſſer, und die ebenſo bekannten, welche einige flüſſige ätheriſche Oele in demſelben Verhältniſſe zeigen, jedenfalls ein eigenthümliches inneres Leben derſelben verrathen und beweiſen, daß ſie nicht ein getödtetes, ſondern ein nur vergeiſtigtes Leben ſind. Der Tod des Menſchen möchte alſo nicht ſowohl eine Scheidung, als eine Eſſentification ſeyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Weſen, das was eigentlich der Menſch iſt, bewahrt wird[1]. Denn kein Menſch erſcheint in ſeinem Leben, ganz als der er Iſt. Nach dem Tode iſt er bloß noch Er ſelbſt. Darin liegt das Erfreuliche des Todes für den einen, das Erſchreckliche für den andern. Das zufällig Gute, von dem hier das Böſe, das zufällig Böſe, von dem das Gute zugedeckt war, beides verſchwindet. Dieſes Eſſentificirte, in dem auch das Phyſiſche bewahrt iſt, muß ein höchſt wirkliches Weſen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher ſeyn als der gegenwärtige Leib, der wegen der gegenſeitigen Ausſchließung ſeiner Theile nur ein zuſammengeſetztes und eben darum gebrechliches und zerſtörbares Ganze iſt. Es gibt Ausdrücke in allen Sprachen, welche die erſte, noch durch keine Reflexion geſtörte Empfindung der Sache ausdrücken. Dahin gehört, daß man ein abgeſchiedenes Weſen, inwiefern man es erſcheinen läßt, einen Geiſt nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt ſich alſo dabei den *ganzen* Menſchen, nur vergeiſtigt, eſſentificirt.

---

[1] Dieſe Idee hatte der Verfaſſer ſchon im Jahre 1811 in einem öffentlich gewordenen Condolenz-Briefe an ſeinen Freund, den Präſidenten Georgii in Stuttgart, ausgedrückt. D. H.

Die Frage wegen des Zuſtandes Jeſu unmittelbar nach dem Tode bietet daher keine Schwierigkeit dar, beſonders wenn man ſich zugleich gegenwärtig erhält, daß das *Subjekt* in jedem dieſer verſchiedenen Zuſtände ein und daſſelbe bleibt. Daſſelbe Subjekt, das als ſichtbarer Menſch oder dem Fleiſche nach geſtorben iſt, daſſelbe Subjekt lebt nach dem Tode als Geiſt, wie Petrus[1] ſich ausdrückt: getödtet nach dem Fleiſch, aber lebendig erhalten im Geiſt, in welchem (ſetzt er alsdann hinzu) er auch hinging zu den in Verwahrung gehaltenen Geiſtern, die einſt *nicht geglaubt hatten*, da die göttliche Langmuth zuwartete in den Tagen Noahs. Dieß iſt die berühmte Stelle, welche zu der Lehre vom descensus Christi ad inferos Veranlaſſung gegeben. Für unſere Entwicklung iſt die Stelle in anderer Hinſicht bedeutend. Wenn wir fragen, wer die ſind, die nicht geglaubt haben, ſo ſind es unſtreitig die in der Sündfluth umkamen. Nun habe ich früher anderwärts (in den Vorleſungen über Philoſophie der Mythologie[2]) die Sündfluth nachgewieſen als Erſcheinung des Uebergangs von dem erſten und älteſten Menſchengeſchlecht, das noch kein Verhältniß zu der zweiten Potenz hatte, zu dem zweiten Menſchengeſchlecht, deſſen Bewußtſeyn in Bezug zu der vermittelnden Potenz trat. Dieſer Uebergang war ebenſowohl Uebergang zur entſchiedenen Mythologie auf der einen, als zur Offenbarung auf der andern Seite. Denn alle Offenbarung iſt nur durch die zweite Potenz vermittelt. Die, welche nicht geglaubt hatten zur Zeit Noahs, waren alſo die, welche in ein Verhältniß zu der zweiten Potenz nicht eingehen wollten — dieſe waren damit nicht bloß von der Mythologie, ſondern ebenſowohl von aller Offenbarung abgeſchnitten. An dieſes untergegangene Menſchengeſchlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz gehabt und nur im erſten Princip gelebt hatte, in dem es ſtolz und ungekränkt lebte (denn ſeine ausſchließliche und grauſame Natur offenbart das erſte Princip erſt im Gegenſatz zu der zweiten Potenz[1]), an dieſes untergegangene Menſchengeſchlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz, aber eben damit auch nie zum Erlöſer gehabt hatte, wurde nun gedacht: dieſes habe, wie der Apoſtel ſagt, der Geiſt Chriſti heimgeſucht und ſich ihm verkündigt. Wenn es heißt: Chriſtus habe den Geiſtern ἐν φυλακῇ gepredigt, ſo braucht φυλακή nicht gerade als Gefängniß verſtanden zu werden. Es kann auch nur heißen, daß jenem Geſchlecht der älteſten Zeit in der Hinſicht auf Chriſti künftige Erſcheinung ein Zwiſchenzuſtand vergönnt wurde, in dem es bewahrt wurde auf den künftigen möglichen Glauben. — Ich füge dem zuletzt Geſagten noch die Bemerkung bei: Wenn man die Worte, mit denen die Erzväter, wie ſie ſagen, in die Grube hinabſteigen, wenn man die Aeußerungen, welche ſelbſt noch in den Pſalmen über den Scheol, den Aufenthalt der Todten, vorkommen, wohl erwägt, ſo wird man zugeſtehen müſſen, daß auch das Verhältniß der Abgeſchiedenen nicht in allen Zeiten daſſelbe war, und auch hierin eine göttliche Oekonomie waltet. Auch in der Geiſterwelt muß ein Altes und ein Neues Teſtament unterſchieden werden; ſolange Chriſtus nicht erſchienen und geſtorben war, konnten die Gläubigen des A. T. auch nach dem Tode zwar in einem verſchiedenen Maß erleuchtet und beſeligt durch die Erwartung der künftigen Erlöſung, aber doch reell noch immer nur in einem exoteriſchen Verhältniſſe zu Gott ſtehen.

---

[1] I, 3, 18.

[2] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 149. D. H.

Bereits zwei Stadien des menſchlichen Geſammtlebens hatte alſo der große und allgemeine Erlöſer nun durchlebt. Das, welches der Menſch in dem gegenwärtigen Leben zurücklegt, hatte auch er von der Empfängniß bis zum Tode zurückgelegt. Nach dem Tode hatte er das Leben in der Geiſterwelt angetreten. Aber er ſollte uns völlig und in allem gleich ſeyn. Um für uns der wahre Vorgänger und Herr-

---

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 183. D. H.

Führer zum ewigen Leben zu werden, wie er ausdrücklich genannt wird[1]. Damit in ſeiner Perſon das ganze menſchliche Leben durchlaufen werde, ſollte er auch noch die künftige dritte Potenz des menſchlichen Daſeyns ſichtbar in ſich darſtellen. Denn nachdem der Menſch das Leben in ſich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nur durch drei Stufen zu der ihm beſtimmten Einheit wieder gelangen. Die erſte iſt das gegenwärtige Leben, welches ſein Leben in ſich, und eben darum das Leben der freieſten Bewegung iſt. Die andere iſt das nächſtkünftige Leben, das ein Leben der Unbeweglichkeit, des an ſich Gebundenſeyns — wir könnten ſagen, des Seynmüſſens — iſt, wo auf das Können das bloße Seyn folgt, das Können erloſchen, unwirkſam geworden, und die Nacht eintritt, wo niemand wirken kann. Hier wird es darauf ankommen, welchen Schatz der Menſch mit ſich bringt; was er geſäet, wird er ernten. Aber es kommt eine dritte Zeit oder Periode, wo das geiſtige Seyn wieder zur freieſten Beweglichkeit entbunden, das Moment des Könnens, der freien Bewegung, welches das des gegenwärtigen Lebens iſt, wieder aufgenommen wird. Dieſer dritte Moment iſt was eben darum als künftige allgemeine Auferſtehung von den Todten und zwar als Auferſtehung des Fleiſches gelehrt wird.

Ich will mich über dieſe drei Momente oder Zuſtände des menſchlichen Geſammtlebens hier noch weiter erklären[2]:

Wenn dem gegenwärtigen Leben des Menſchen ein anderes folgt, das mit jenem zwar hinſichtlich des identiſchen Selbſtbewußtſeyns dasſelbe, hinſichtlich ſeiner anderen Beſtimmungen aber ein wirklich anderes, ja, wie zum voraus zu erwarten, entgegengeſetztes iſt, ſo ſind damit in Anſehung des Menſchen vorerſt zwei wirklich ſucceſſive (nicht ſimultane) Zuſtände angenommen. Da dieſe Zuſtände als zwei einander ſich ausſchließende Zuſtände ſich folgen ſollen, ſo muß zwar in jedem etwas ſeyn, das in dem anderen nicht iſt und nicht ſeyn kann, d. h. es muß zwiſchen beiden eine wahre Antitheſe ſtattfinden. Zugleich aber, da ſie doch aufeinander und zwar unverbrüchlich nothwendig folgen, müſſen ſie ſich zur gegenſeitigen Ergänzung gereichen, d. h. in der Idee oder Natur des Menſchen ſind eigentlich beide Zuſtände als eins und ungetrennt geſetzt; wenn ſie daher als getrennt erſcheinen, ſo kann dieß nicht vermöge ſeiner bloßen Natur oder Idee, es kann nur in Folge eines beſonderen Ereigniſſes ſo geworden ſeyn. Um aber nun die Fortdauer des Menſchen vollſtändig zu denken — eben wegen der Einſeitigkeit und daher auch Endlichkeit beider Momente iſt ein dritter nothwendig zu denken (wie überhaupt zu jeder Succeſſion Dreiheit gehört a) unrechter Zuſtand, b) Negation des unrechten, c) Erreichen des rechten, ſeyn ſollenden). Dieſer dritte Zuſtand, der nothwendig, wenn Fortdauer überhaupt, dieſer, wenn der erſte der eines einſeitig-natürlichen, der zweite der eines einſeitig-geiſtigen Lebens iſt, kann nur der eines geiſtig-natürlichen Lebens ſeyn, d. h. eines Lebens, in welchem das natürliche ins geiſtige erhöht iſt. (Da aber das jetzige, ſichtbare Univerſum das geiſtige ausſchließt, ſo kann dieſer dritte Zuſtand nicht eintreten als in Folge einer allgemeinen — auch zugleich moraliſchen — Kriſis).

---

[1] Hebr. 2, 10.

[2] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 475, Anm. D. H.

Das gegenwärtige Leben des Menſchen iſt eben nur ſein natürliches, alſo es iſt nicht ſein ganzes Leben, es iſt ein weſentlich einſeitiges, es iſt das Leben des ἄνθρωπος ψυχικός. Wie hoch der natürliche Menſch ſich dünke, wie hoch er ſich wirklich oder in bloß ſchwärmeriſcher Einbildung erhebe, ſelbſt das geiſtigſte Leben, das er führt, ſteht doch unter dem Geſetz und in der vollkommenſten Abhängigkeit von dem natürlichen Leben. Ich ſage nicht, daß das geiſtige in dem gegenwärtigen gar nicht da iſt (das wäre eine völlige Trennung), aber das geiſtige Leben iſt nur ſoweit da, als das natürliche ihm da zu ſeyn verſtattet, dieſes alſo iſt das dominirende, das herrſchende. (Subjektiv hat der Geiſt wohl das Uebergewicht ſchon hier, aber nur ſubjektiv; objektiv iſt der Geiſt ſelbſt der Natur unterworfen — Wechſel von Schlaf und Wachen — Nothwendigkeit von Speiſe und Trank —). Es iſt eine Coexiſtenz, aber die umgekehrte von der, die ſeyn ſollte. Das natürliche ſollte das latente, verborgene ſeyn, das geiſtige das offenbare. Nun iſt es umgekehrt, das natürliche iſt das offenbare, und das geiſtige iſt das verborgene. Die zwei Principien, das natürliche, *aus* dem, das geiſtige, *in* das der Menſch geſchaffen iſt, haben ſich in *ſucceſſive* (einander ausſchließende) Potenzen des menſchlichen Lebens verwandelt, ſo daß derſelbe ganze und übrigens unzertrennliche Menſch zuerſt unter der Potenz oder dem Exponenten des bloß natürlichen Lebens, *hierauf* unter dem des geiſtigen geſetzt wird. Das künftige Leben verhält ſich alſo nur als eine *höhere Potenz* des gegenwärtigen, aber eben darum iſt es ſo nothwendig geſetzt, als das gegenwärtige geſetzt iſt. Es iſt inſofern eine dem Menſchen durch ſein in der Schöpfung geſetztes Weſen auferlegte Nothwendigkeit, daß, *wenn* er unmittelbar und zuerſt das natürliche Leben lebt, er hierauf ebenſo einſeitig das geiſtige Leben, das Leben unter der Herrſchaft der geiſtigen Potenz lebe, um erſt in einer dritten Stufe natürliches und geiſtiges Leben, wie ſie es urſprünglich ſeyn ſollten, wieder in eins zu bringen.

Jener letzte, in die Freiheit des Menſchen geſtellte Akt, von dem wir gleich anfangs[1] ſprachen, dieſer war erforderlich, um im urſprünglichen Menſchen natürliches und geiſtiges Leben in eine fortan unauflösliche Verbindung zu bringen. Statt deſſen ſind nun offenbar geiſtiges und natürliches Leben im Menſchen in ein ſolches Verhältniß getreten, daß ſie actu ſich gegenſeitig *ausſchließen*. Dieß iſt jedoch die Folge einer bloß zufälligen That oder der bloß zufälligen Abweichung des Menſchen von ſeinem wahren Ziel, dieſe aber kann das wahre, einmal durch die Schöpfung geſetzte Weſen des Menſchen nicht aufheben. Der Menſch fällt zwar unmittelbar und zuerſt dem bloß natürlichen Leben anheim; in dieſem natürlichen Leben, und ſoweit er dieſem unterworfen iſt, ſteht er auf gleicher Stufe mit den Dingen, iſt wie dieſe dem Werden, der Veränderung, zuletzt dem Tode unterworfen. Aber eben hier, wo er dem bloß natürlichen Leben anheimfällt, tritt jene Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit ſeines urſprünglichen Weſens hervor, welche nicht zugibt, daß natürliches und geiſtiges Weſen völlig und abſolut getrennt werden, ſondern ihm, ob er gleich dem natürlichen anheimfällt, das geiſtige vorbehält. Indem er unter dem Geſetz des natürlichen Lebens (dem Geſetz der Sünde und des Todes, wie der Apoſtel[1] ſagt), iſt das Leben des Geiſtes ausgeſchloſſen, alſo beide können nicht *ſimultan*, *nicht zugleich* ſeyn, aber dieß verhindert nicht, daß der Menſch das geiſtige Leben, das er mit dem natürlichen nicht zugleich leben kann, dennoch lebe, natürlich in ſeinem *folgenden* Zuſtand lebe, und daß die Seynsweiſen, die er nicht als *ſimultane* vereinigen konnte, für ihn zu *ſucceſſiven* werden, wobei es denn von ſelbſt ſich verſteht, daß das natürliche Leben vorausgehe, das geiſtige folge.

---

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 358 ff. D. H.

Es kann auffallen, daß wir das zweite Leben ebenſo als ein *einſeitig* geiſtiges, wie das erſte als ein einſeitig natürliches beſtimmt haben. Aber nur ein *ſolches*, das natürliche Leben ganz abſorbirendes, es zur völligen Latenz bringendes Daſeyn, in welchem alſo das natürliche Princip, d. h. die Potenz des Andersſeyns, die Potenz der freien Bewegung eigentlich zur Impotenz gebracht wird, nur ein ſolches Leben kann als Compenſation des erſten gelten, in welchen ebenſo das Geiſtige zur relativen Impotenz gebracht war. So beſtimmt können die beiden Zuſtände ſchlechterdings *nicht* coexiſtiren; ſoll alſo der folgende Zuſtand geſetzt, ſo muß der vorhergehende aufgehoben werden, d. h. der Menſch muß dem natürlichen Leben nach ſterben (weit entfernt alſo, daß, wie in anderen Syſtemen oder Anſichten der Tod ein Einwurf *gegen* die Unſterblichkeit iſt, iſt er ſelbſt ein nothwendiges Element der Fortdauer). Nachdem der Menſch jene Potenz einer neuen Bewegung, jene Potenz des Andersſeyns, die in ihm zu ruhen beſtimmt war, wieder in Wirkung geſetzt hat, ſo iſt der Tod, durch den dieſe Potenz in einen Zuſtand völliger Verneinung geſetzt wird, allerdings eine *Strafe*, jener Zuſtand von Verneinung allerdings ein Zuſtand von *Beraubung*. Das Chriſtenthum iſt natürlich genug, um den Tod, ob er gleich nach eigner Lehre des Chriſtenthums nur Uebergang zu einem andern Leben iſt, als Vergeltung einer Schuld, als Strafe, und jenen negirten Zuſtand, jene *Nacht* (wie es ſich ausdrückt), *da niemand wirken kann*, als eine wirkliche Privation anzuſehen. — Aber auf dieſe Weiſe, wird man ſagen, leiden beide, der Gerechte und der Ungerechte. Allerdings, antworte ich, aber das Leiden beider iſt ein ſehr verſchiedenes. Denn denjenigen, welche hier vielmehr dieſes materielle Leben als eine *Privation* empfunden und ſo viel möglich geiſtig zu leben geſucht haben, denen wird das, was *an ſich* allerdings eine Beraubung iſt, keine Beraubung ſeyn, ſie werden ſie nicht als ſolche, ſie werden vielmehr dieſen Zuſtand nur als einen ihnen vollkommen zuſagenden, als ein Ruhen im Herrn empfinden. Diejenigen dagegen, welche ſich hier mit Luſt in das materielle Leben verſenkt haben, werden auch dort, um wieder den Ausdruck des ſterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d. h. ſie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin beſtehen, daß ihnen ein Leben angemuthet iſt, deſſen ſie völlig unfähig ſind, deſſen Keim ſie auf jede Weiſe und mit dem abſichtlichſten Bemühen in dieſem Leben zu erſticken beſtrebt waren.

---

[1] Röm. 8, 2.

Noch auf andere Art.

Der gegenwärtige Zuſtand des Menſchen iſt *dadurch* geworden, daß er von dem univerſellen Leben, in das er geſchaffen war, ſich abgebrochen und in das *beſondere* ſich verſenkt hat, für das ihm die gegenwärtige Welt jede Freiheit und jeden Spielraum gewährt. Aber in einem folgenden Zuſtand wird er in das univerſelle Leben zurückgenommen; hier iſt für ſeine Eigenheit kein Raum zum Wirken mehr, nicht daß ſie völlig aufgehoben wird, ſondern nur daß ſie nicht mehr *wirken* kann. Wer ſich nun in dieſes beſondere Leben verloren, wird ſich auch in daſſelbe zurückſehnen, aus dem geiſtigen Zuſtand wieder in den materiellen zu gelangen ſuchen, etwa wie der Wein, der auch ein Abgeſchiedener, ein Geiſt iſt, wenn er nur einen geringeren Grad von Geiſtigkeit erlangt hat, zu der Zeit, wo die Mutterpflanze wieder blüht, *ſchwer* wird, d. h. ſein geiſtiges Leben wieder zu materialiſiren ſucht. Nachdem nun aber der Menſch einmal das beſondere Leben, das ihm nicht beſtimmt war, an ſich geriſſen, und factum infectum fieri nequit, nachdem dieſes natürliche (das beſondere Leben) zwar das Hindurchgehen durch den Tod als Strafe erhalten, aber eben damit auch *anerkannt* iſt, ſo iſt es nothwendig, daß ein zweiter, und ebenſo daß (jenen beiden entgegengeſetzten Zuſtänden) ein dritter folge, wo auch das beſondere Leben aus ſeiner früheren Verneinung wiederhergeſtellt wird, der den Menſchen verſtattet, das univerſelle Leben zugleich als ein beſonderes zu beſitzen, und umgekehrt als beſonderes Weſen zugleich das allgemeine zu ſeyn. Dieſe Zukunft liegt aber in ſolcher Ferne von unſerem gegenwärtigen Seyn, daß wir wenigſtens die ganze Folge der dazwiſchen liegenden Entwicklung durchlaufen haben müßten, um von dieſem letzten Zuſtand einen beſtimmteren als den eben angegebenen Begriff aufzuſtellen. Es iſt daher gewiß nicht umſonſt, daß das Chriſtenthum jenen dritten Zuſtand, den wir als die dritte Potenz des menſchlichen Geſammtlebens beſtimmen, entſchieden anerkannt durch die ſogenannte Auferſtehung von den Todten, welche ja nur eine Wiedererweckung des beſonderen und natürlichen Lebens zu neuer und nun ewig bleibender Wirkung ſeyn kann, indem nun natürliches und geiſtiges Leben, nachdem jedem für ſich zu ſeyn verſtattet wurde, erſt auf abſolute, unauflösliche Weiſe in Eins gebracht ſind.

Durch dieſe Theorie iſt zugleich, und zwar auf eine verſtändliche, einleuchtende — ich kann ſagen, natürliche Weiſe — das begriffen, was die alte Metaphyſik als Lehre von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele zu erreichen ſuchte. Allein nur mit Vorausſetzungen der poſitiven Philoſophie war es ſo zu begreifen. Wenn die gegenwärtige Welt die logiſch nothwendige Folge der höchſten Idee iſt, ſo iſt ſie auch eine ihrer Natur nach ewige Folge — es kann alsdann keine andere Welt und keine andere Zeit außer ihr geben, dieſe Welt und dieſe Zeit iſt die einzige, die Unſterblichkeit muß alſo auch in dieſe hereinfallen. Nun aber, wer die Aufgabe verſteht, und ſich nicht mit einem bloßen Blendwerk abfinden laſſen will, verlangt, daß ihm eine Fortdauer nach dem Tode, d. h. nach der Negation dieſer Zeit und dieſer Welt, bewieſen werde, und er ſagt eben damit, daß dieſe Welt eine andere Welt außer ſich hat, daß ſie alſo als dieſe nicht eine nothwendige, ſondern eine zufällige iſt. Wenn dem gegenwärtigen Leben ein anderes folgt, ſo ſind hiemit zwei wirklich ſucceſſive (nicht ſimultane) Zuſtände angenommen, und es iſt daher höchſt naiv, wenn Hegel in ſeiner Encyclopädie unter anderm der alten Metaphyſik auch den Vorwurf macht, ſie habe die Unſterblichkeit in *der Sphäre* aufgeſucht, wo die *Zeit* ihre Stelle habe. Sie *mußte* ſie wohl da aufſuchen, wenn ſie *wirkliche* Unſterblichkeit wollte, denn dieſe läßt ſich ohne eine wirkliche Zeitfolge, ohne einen vorangehenden und einen nachfolgenden Zuſtand, von denen keiner der andere iſt, die ſich ſogar ausſchließen, gar nicht denken.

Uebrigens hat ſchon die alte Metaphyſik eingeſehen, daß es nicht bloß darauf ankommt, ob die Seele nach dem Tode fortdauern *werde*[1]. Es muß nicht das bloße nicht Sterben, es muß die *Unſterblichkeit* der Seele, d. h. daß ſie vermöge ihrer Natur und alſo *nothwendig* fortdaure, bewieſen werden. Hier lag es nun ganz nahe, ſo zu ſchließen: Wenn die Fortdauer des Menſchen nach dem Tode eine *nothwendige* iſt, ſo kann der Tod ſelbſt nur etwas Zufälliges ſeyn; es mußte alſo vor allem darauf ankommen, den Tod als ein Zufälliges zu begreifen, was durch unſere Ableitung geſchehen iſt. Die alte Metaphyſik wollte die Unzerſtörlichkeit der Seele dadurch beweiſen, daß ſie die Seele zu einem *Ding* machte, welches von den körperlichen ſich nur dadurch unterſcheide, daß es nicht, wie dieſe, ein zuſammengeſetztes ſey. Aber wenigſtens iſt die Seele kein Einfaches im bloß verneinenden Sinn, ſondern ein *Ganzes* zuſammengehöriger Funktionen und Thätigkeiten. Wenn alſo eine dieſer Funktionen der Seele nach der andern erliſcht, oder das ſie zu einer Geſammtwirkung verknüpfende Princip ſich immer mehr abſchwächt (wie wir es bei zunehmendem Alter ſich abſchwächen ſehen), ſo könnte auf dieſe Art die Seele ihrer Unkörperlichkeit ohnerachtet doch aufgelöſt werden. Vermöge derſelben (vermöge der bloßen Unkörperlichkeit) könnte ferner die Seele auch nur ein vom Körper unterſchiedenes Princip ſeyn, das, ſolange ſeine Beziehung zu dem Körper dauerte, dieſen beſeelte und in dieſem Bezug ſelbſt individuelle Eigenſchaften annähme, aber, wenn dieſer Bezug durch Zerſtörung des Körpers aufhört, in ſeine Allgemeinheit zurückginge. Allerdings aber beruht die Unſterblichkeit des menſchlichen Weſens auf einer Indiſſolubilität, aber auf einer Indiſſolubilität der drei Momente: a) natürliches, b) geiſtiges, c) natürlich-geiſtiges Leben; dieſe ſind ſo unauflöslich vereinigt dargeſtellt, daß der Menſch, ſowie der erſte dieſer Zuſtände geſetzt iſt, nothwendig auch den erſten und den zweiten leben wird, und da er ſimultan ſie nicht leben kann, ſucceſſiv durch ſie hindurchgeht.

---

[1] Diejenigen Unſterblichkeitsbeweiſe freilich, die von der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes hergenommen ſind, reichen nicht weiter, als glaublich zu machen, daß der Menſch fortdauern *werde*. Selbſt aus dem von Kant ſo ſehr angeprieſenen moraliſchen Beweisgrund würde aber (um alle anderen Bedenklichkeiten gegen ihn zu übergehen) im beſten Falle nur ſo viel folgen, daß jeder Menſch nach dem Tode ſo lange lebe, bis er die ihm gebührende Belohnung oder Beſtrafung erhalten; weiter würde der Beweis nicht gehen.

Auch das menſchliche Leben Chriſti wurde alſo erſt dadurch zu einem vollſtändig-menſchlichen, daß es dieſe drei Momente durchging: 1) Erſcheinung im Fleiſch, 2) Verweilen in der Geiſterwelt, 3) Wiederkehr in die ſichtbare Welt in verklärter menſchlicher Leiblichkeit. Von den drei Tagen, welche vom Tode Chriſti an bis zu ſeiner Auferſtehung gerechnet werden, gehörte der erſte noch großentheils ſeinem Leben in dieſer Welt an, den mittleren brachte er ganz in der Geiſterwelt zu, der dritte war der Tag der Auferſtehung. Die Auferſtehung Chriſti war der entſcheidende Beweis der Unwiderruflichkeit ſeiner Menſchwerdung, und daß er ſich von ſeiner Gottheit nichts als die göttliche Geſinnung, den göttlichen Willen vorbehalten. Durch das freiwillige Aushalten in der Menſchheit auch im (nach dem) Tode — durch dieſes allein hat der Sohn den Vater vermocht, das menſchliche Seyn in ihm, und damit das menſchliche Seyn überhaupt wieder anzunehmen. Dieſe Wiederannahme ging eben in der Auferſtehung Chriſti vor ſich, oder vielmehr, die Auferſtehung Chriſti war nichts anderes als die Wirkung dieſer vollſtändigen Wiederannahme; darum heißt es auch, Chriſtus ſey für unſere Sünden geſtorben und zu unſerer Rechtfertigung wieder auferweckt worden[1], d. h. zum Erweis, daß die menſchliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht ſey.

Nach der ächt-chriſtlichen Anſicht ſind es nicht eigentlich die einzelnen menſchlichen Handlungen oder Thaten, es iſt der ganze gegenwärtige Zuſtand des Menſchen, der in Gottes Augen verwerflich iſt, denn dieſer ganze Zuſtand beruht auf der Trennung von Gott. Weil wir dieß fühlen, weil der Menſch das Bewußtſeyn hat, daß er allem Wollen und Thun voraus Gott mißfällig iſt, ſo führt dieß zu jener desperatio animi, jenem Unglauben, wo ihm all ſein Thun gleichgültig wird, indem er denkt, was er auch thue, könne er Gott nicht gerecht ſeyn. Darum iſt es dem Menſchen unmöglich, ſich in ſeinem Thun eines eigentlich guten Willens bewußt zu werden, es iſt ihm unmöglich, ehe dieſe Laſt, worunter er gleichſam geboren iſt, von ſeinem Herzen genommen iſt. Den wahrhaft guten Werken muß daher die Rechtfertigung vorausgehen; es gibt höchſtens Angſt vor dem Böſen, aber es gibt keinen Muth zum Guten ohne vorausgegangene Rechtfertigung. Nur erſt wenn der ganze gegenwärtige Zuſtand gerechtfertigt iſt, kann es einzelne gute Werke geben. Weil nicht unſer einzelnes Thun, weil unſere ganze Exiſtenz in Gottes Augen verwerflich iſt, darum können uns auch nicht unſere Werke, ſondern es kann uns nur derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unſere ganze Exiſtenz gerecht, genehm gemacht hat, d. h. Chriſtus. Dadurch, daß Chriſtus auferſtanden, d. h. daß er nicht einmal Menſch geworden, und dann aufgehört hat Menſch zu ſeyn, daß er fortwährend und ewig Menſch iſt, — dadurch iſt uns die Gabe der Rechtfertigung, die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης[1] geworden, und alſo auch unſer gegenwärtiger von Gott getrennter Zuſtand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können[2], fern von jenem trübſinnigen, ſelbſtquäleriſchen Chriſtenthum, das nur ein gänzliches Mißkennen deſſen, was Chriſtus für uns gethan, uns auferlegen kann.

---

[1] Röm. 4, 25. vergl. 5, 5 ff.

Den Hergang der Auferſtehung betreffend, ſo will ich darüber nur Folgendes bemerken, was Aufmerkſamen ſchon hinlänglich ſeyn wird, weiter zu denken. In der Auferſtehung geht in einem noch engern Sinn eben das vor, was in der Menſchwerdung, doch mit folgendem

---

[1] Röm. 5, 17.

[2] Man vergl. hiezu die 24. Vorleſung in der Einleitung in der Philoſophie der Mythologie, beſonders S. 568. D. H.

Unterſchied. Der Menſchgewordene verbindet mit ſich den h. Geiſt, aber im Tod, wo er erſt ſeine Selbſtheit ganz opfert (in der völligen Exſpiration), wird der h. Geiſt zum Geiſt Chriſti ſelbſt, und iſt nun das Auferweckende des Menſchgewordenen, daher iſt Chriſtus in Kraft des h. Geiſtes ebenſowohl geſtorben als auferſtanden[1], und es iſt der Geiſt, d. h. die ganze Gottheit (ἡ δόξα τοῦ πατρός, Röm. 6, 4.), die ihn erweckt hat. Damit dieß geſchehe, darum mußte auch Chriſtus im Tod uns ganz gleich, das heißt zu jenem Zuſtand der Exſpiration aller Selbſtheit gebracht werden, in dem er bloß noch abgeſchiedener Geiſt war. Nach der Auferſtehung iſt der Menſch Chriſtus für ſich allein der ganzen Gottheit gleich; in ihr iſt zugleich der urſprüngliche Menſch, von dem geſagt iſt, daß er die δόξα τοῦ θεοῦ durch den Fall verloren, in herrlicherer Weiſe hergeſtellt. Da dieſe δόξα im Menſchen Chriſto wiederhergeſtellt, ſo iſt ſie durch ihn auch dem Menſchen wiedergebracht, und eben jene Wiederannahme der menſchlichen Natur in Chriſto vermittelt nun die künftige Wiederannahme derſelben in der allgemeinen Auferſtehung. Wir ſind in ihm geſtorben, ſo werden wir auch in ihm leben, nämlich, inwiefern wir uns wirklich in die Gemeinſchaft ſeines Todes begeben. Denn denen, die nicht wahrhaft mit ihm, oder, wie dieß auch ausgedrückt wird, in ihm geſtorben ſind[2], denen kann die Wiederauferweckung nicht zum ewigen Leben, ſondern, da ſie leben, ohne wahrhaft leben zu können, nur zum ewigen Sterben gereichen, ſo daß der Moment des Todes für ſie ein bleibender iſt, ſich zur Ewigkeit ausdehnt.

Die Auferſtehung Chriſti iſt das entſcheidende Factum dieſer ganzen höheren, vom gemeinen Standpunkt freilich nicht begreiflichen Geſchichte. Thatſachen wie die Auferſtehung Chriſti ſind wie Blitze, in welchen die höhere, d. h. die wahre, die innere Geſchichte in die bloß äußere hindurchbrechend hereintritt. Wer dieſe Thatſachen hinwegnimmt, verwandelt ſich die Geſchichte in eine bloße Aeußerlichkeit, das, was ihr Halt, Werth und ihre einzige Bedeutung gibt, iſt mit jenen Factis zugleich hinweggenommen, und wie öd, leer und todt, wie alles göttlichen Inhalts beraubt, erſcheint die Geſchichte, wenn ſie ihres Zuſammenhangs mit jener inneren göttlichen, transſcendenten Geſchichte beraubt iſt, welche eigentlich erſt die wahre Geſchichte, die Geſchichte κατ' ἐξοχήν iſt! — Außer dem Zuſammenhang mit dieſer iſt zwar eine äußere, gedächtnißartige Kenntniß der Begebenheiten, aber eigentlich nie der wahre Verſtand der Geſchichte möglich. Wer auf jenem rein äußerlichen Standpunkt, getrennt von jener inneren Geſchichte, die Geſchichte anſieht, ſieht ſie freilich auch an, aber wie der Pöbel oder gemeine Haufe die relativ-großen Ereigniſſe einer an Begebenheiten reichen Zeit anſieht, während er von dem eigentlichen Zuſammenhang, der inneren Geſchichte, dem wahren Hergang nichts weiß, der nur denen bekannt iſt, die an der Quelle der Ereigniſſe ſelbſt geſtanden haben. Die äußere Geſchichte nicht aufzulöſen in jene höhere, aber ihren Zuſammenhang mit dieſer zu erhalten, dieß muß unter anderm auch eine der Wirkungen ſeyn einer — Philoſophie der Offenbarung. Daß ſolcher Thatſachen, durch welche der innere Zuſammenhang äußerlich hervortritt, nur wenige ſind, dieß kann wohl keinem denkenden Geiſt ein hinlänglicher Grund ſcheinen, ſie in Zweifel zu ſtellen, es wäre denn daß er den inneren und höheren Zuſammenhang der Dinge überhaupt nicht anzuerkennen vermöchte, und der Meinung wäre, daß alles bloß äußerlich, blindlings zuſammenhange, eine Meinung, die man ihm wohl laſſen, aber um die ihn niemand beneiden kann.

---

[1] Röm. 8, 11. (vergl. 1, 4) und Hebr. 9, 14.

[2] Röm. 6, 5. 8. 14, 11, cf. 2 Tim. 2, 11. Offenb. 14, 13.

Es könnte nun vielleicht nöthig ſcheinen, daß wir uns auch über den eigentlichen Zuſtand Chriſti nach der Auferſtehung oder von der Auferſtehung an bis zu ſeinem Hinweggang aus der ſichtbaren Welt erklärten. In der That ſind auch darüber verſchiedene Fragen aufgeworfen worden, allein es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf ſich zu erklären, nicht darum, daß es ſchlechterdings unmöglich wäre, ſondern weil das, wofür in menſchlicher Erfahrung (und hier iſt von einem Erfahrungsgegenſtand die Rede) kein Analogon vorhanden iſt, doch nie ganz verſtändlich gemacht werden kann. Sollten wir z. B. über die Beſchaffenheit des in der Auferſtehung verklärten und verherrlichten (d. h. keiner ferneren Auflöſung unterworfenen) Leibes Chriſti etwas ausſprechen, ſo hieße dieß unſerer eignen Erfahrung vorgreifen. Der Apoſtel ſagt[1], daß Chriſtus einſt unſern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde ſeinem verklärten Leibe: wir müßten alſo zunächſt fragen, worin die künftige Verklärung unſers eignen Leibes beſtehe, oder wie dieſer beſchaffen ſeyn möchte. Hierüber uns zu äußern, müßten aber Fragen über das Verhältniß der Materie zu den höheren Potenzen vorausgehen, für welche in der gegenwärtigen Entwicklung kein Raum iſt. Das Vergangene wird gewußt — das Zukünftige geglaubt. So viel aber iſt gewiß: nachdem einmal eine äußere, außergöttliche Welt zugelaſſen und in Chriſto gebilligt iſt, kann die letzte Abſicht nur ſeyn, daß die ganze Innenwelt, wie ſie urſprünglich ſeyn ſollte — nach der Intention der erſten Schöpfung ſollte alles in Gott beſchloſſen ſeyn, weil aber das, was urſprünglich ſeyn ſollte, nie aufgegeben werden kann, ſo kann die letzte Abſicht nur ſeyn, daß die ganze Innenwelt, wie ſie urſprünglich ſeyn ſollte, in der Außenwelt äußerlich ſichtbar dargeſtellt, daß der Menſch, der innerlich rein geiſtiges Weſen, auch äußerlich ein rein geiſtiges Weſen werde.

Darin unterſcheidet ſich die chriſtliche Anſicht von allen bloß rationell-philoſophiſchen kahlen Unſterblichkeitslehren, daß dieſe, wenn ſie auch eine Fortdauer und ein künftiges Daſeyn des Menſchen zugeben oder behaupten, daß ſie gleichwohl dieſem Daſeyn kein wahres Ziel, kein eigentlich beruhigendes Ende wiſſen, beſonders wenn ſie dieſes Daſeyn völlig von der Natur ſich losgeriſſen denken, während es doch ſchlechterdings nothwendig iſt, daß, nachdem die Natur ſich für den Menſchen getrübt hat und ihm undurchſichtig geworden, auch ſie in einem künftigen Zuſtand ihm ſich verkläre, Aeußeres und Inneres einſt in Einklang geſetzt, das Phyſiſche ſo dem Geiſtigen untergeordnet werde, daß der Leib die Natur eines geiſtigen Leibes, eines σώματος πνευματικοῦ annimmt, wie es von dem Apoſtel (1 Cor. 15, 44) genannt wird, womit zugleich eine weit größere und der menſchlichen Natur, wie ſie nun einmal iſt, angemeſſenere Auseinanderſetzung verbunden ſeyn wird, als es in der urſprünglichen Einheit möglich geweſen wäre. Der Menſch, der die erſte Prüfung beſtanden, den Ort behauptet hätte, an den er erſchaffen war, wäre — verglichen mit dem, was wir jetzt Menſch nennen — übermenſchlich geweſen. Nachdem er aber einmal Menſch in dem jetzigen Sinn geworden iſt, ſo iſt es die göttliche Abſicht, daß er als Menſch und ohne dieſem, dem Menſchlichen, an das er durch ſo viele und unzerreißbare Bande geknüpft iſt, zu entſagen, alle der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in ſeinem urſprünglichen Seyn beſtimmt waren. Nur in einer ſolchen Zukunft, einem ſolchen Ende des menſchlichen Seyns kann das menſchliche Bewußtſeyn Ruhe finden. Auch dieſe Hoffnung verdanken wir Chriſto, deſſen Verheißung uns berechtigt, nach der letzten Kriſis (was gewöhnlich das jüngſte Gericht heißt), nach der letzten Kriſis der Welt eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten.

---

[1] Phil. 3, 21.

Nach dieſen Erklärungen wird es uns verſtattet ſeyn, ſogleich zu dem letzten, bleibenden Zuſtand Chriſti fortzugehen, den man den Zuſtand der Erhöhung zu nennen gewohnt iſt, nach jener Stelle in dem Brief an die Philipper, welche in dieſer ganzen Unterſuchung uns das erſte Licht gegeben hat, und die wir daher auch hier billig voranſtellen. Nach dieſer Stelle hat alſo der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und ſofern er in dieſer — alſo nicht mehr θεός wie ἐν ἀρχῇ, im Anfang war —, dieſer, ſofern er in bloßer Geſtalt Gottes war, hatte ſich dieſer Geſtalt entäußert, indem er Menſch wurde — nicht durch die bloße Vereinigung mit einem unabhängig von ihm entſtandenen oder vorhandenen Menſchen, ſondern indem er ſelbſt menſchliche Natur und Weſen angenommen. Aber er wurde Menſch, nur um Gott gehorſam zu ſeyn bis zum Tode. Die Folge nun dieſes Gehorſams bis zum Tode iſt, daß ihn Gott erhöhet hat und ihm einen Namen (d. h. eine Würde) gegeben, die über alle Namen iſt, daß in dem Namen Jeſu ſich beugen ſollen alle Kniee derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde ſind, alle überirdiſchen, irdiſchen und unterirdiſchen Gewalten (Phil. 2, 10).

Es iſt leicht einzuſehen, daß hinſichtlich dieſer Erhöhung Chriſti dieſelben Schwierigkeiten ſeyn werden, die ſich in Anſehung der Erniedrigung gefunden haben. Nämlich, es fragt ſich auch hier, was das eigentliche Subjekt der Erhöhung, wie dort, was das Subjekt der Erniedrigung geweſen. Nun iſt aber von ſelbſt einzuſehen, daß die nackte und bloße Gottheit (simplex et nuda deitas) Chriſti ſo wenig einer Erniedrigung als einer Erhöhung fähig iſt. Es bleibt alſo nach der gewöhnlichen Vorſtellung nichts anderes übrig, als zu ſagen, das Subjekt des einen wie des anderen ſey der Menſch, obgleich, was die Erniedrigung betrifft, ja eben die Menſchwerdung ſelbſt die Erniedrigung iſt, und nicht der ſchon Menſch Gewordene ſich erniedrigen kann. Hier helfen ſich die gewöhnlichen Theorien damit, daß ſie ſagen: die Erniedrigung des Menſchen habe eben in dem nonusus (Nichtgebrauch) der göttlichen Eigenſchaften beſtanden, die ihm durch ſeine perſönliche Verbindung mit der zweiten Perſon der Gottheit zu Theil geworden wären (wenn er nämlich die Eigenſchaften ſchon brauchen durfte, ſo ſchiene es eigentlich ja vielmehr Erhöhung des Menſchen zu ſeyn). Die Erhöhung könnte dann conſequenterweiſe nur darein geſetzt werden, daß der Menſch in den vollen Gebrauch dieſer Eigenſchaften eingetreten ſey. Da er aber nach der erſten Annahme den Gebrauch dieſer Eigenſchaften ſich ſelbſt und freiwillig verſagt hatte, ſo hätte das, was Gott bei ſeiner Erhöhung gethan, bloß darin beſtehen können, daß er ihm nun den freien Gebrauch dieſer Eigenſchaften verſtattet hätte. Da ſind aber die Ausdrücke des Apoſtels: διὸ καὶ ὁ θεὸς (= Vater) αὐτὸν ὑπερύψωσε — für eine bloße Erlaubniß oder Bewilligung, das zu brauchen, was einer ſchon hat — worauf die Erhöhung Chriſti bei jener Erklärung hinaus liefe —, dafür wären Ausdrücke wie dieſer und viele andere des Neuen Teſtaments viel zu ſtark. Ebenſowenig will ſich dazu ſchicken, was folgt: Er hat ihm einen Namen über alle Namen gegeben; wo im Griechiſchen ἐχαρίσατο ſteht (aus Wohlgefallen geſchenkt, um ihm Gunſt zu beweiſen). Dieß Wort kann nicht wohl von einer bloßen Bewilligung gebraucht werden, ſich deſſen zu bedienen, was man ſchon hat. Auch von dieſen Schwierigkeiten und uneigentlichen Erklärungen befreit uns die früher begründete Vorſtellung, die ſich auf dieſe Art bis ans Ende bewährt. — Daſſelbe Subjekt, von dem wir gezeigt haben, daß es unmittelbar vor der

Menſchwerdung weder Gott noch Menſch genannt werden kann, daſſelbe Subjekt, das in ſeiner Subſtanz oder Eigenheit ſich Gott unterwürfig, zum Menſchen gemacht hat, und in dieſer Unterwerfung ausharret bis zum Tode, daſſelbe Subjekt iſt nun in ſeiner Eigenheit, in dieſer, ſeiner Subſtanz erhöht, d. h. von Gott (von dem Vater) als Herr anerkannt, als υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει (in der ganzen Bedeutung des Worts), wie es im Anfang des Römerbriefs heißt, und zwar ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, d. h. ſeit der Auferſtehung von den Todten; es iſt erklärt als wirklicher Erbe Gottes, d. h. als der, dem er alles Seyn überläßt, um es fortan als eigne, von Gott noch immer unabhängige, inſofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Perſönlichkeit zu beherrſchen. Dieß iſt der Lohn Chriſti — (mittelbar, wie Sie wohl ſehen, iſt es eine Folge ſeiner durch den Fall des Menſchen erlangten Selbſtändigkeit gegen Gott, die er aber nicht ſich zu Nutzen machte, indem er es für keinen Raub achtete, Gott in dieſer Selbſtändigkeit gegenüber zu ſtehen) — dieß iſt alſo der Lohn Chriſti, daß er nun ein Recht hat, außer Gott in eigner Geſtalt zu ſeyn; nämlich jetzt iſt er nicht ohne den göttlichen Willen, ſondern er iſt mit dem Willen Gottes außer ihm, und in dieſem außer-Gott-Seyn mit aller Herrlichkeit bekleidet. Dieſe Gottheit, die er als ſpecielle Perſon hat, iſt die Folge ſeiner freiwilligen Erniedrigung: διὸ καὶ ὁ θεὸς κ. τ. λ.

Nur mit dem Ganzen unſerer Anſicht laſſen ſich die verſchiedenen Ausſprüche über die Erhöhung Chriſti ſo vereinigen, daß dabei die vollkommene Eigentlichkeit der Ausdrücke beibehalten wird, z. B. wenn Petrus in ſeiner Rede an die Juden (Act. 2, 36) ſagt: Feſt alſo erkenne das ganze Haus Israel, daß ihn Gott zum Herrn und Geſalbten, Χριστός (d. h. zum König) gemacht hat, dieſen Jeſus, den ihr gekreuzigt habt — Er hat ihn zum Herrn gemacht, dieſen ſelben Jeſus, den ihr gekreuzigt habt, und der nach ſeinem Tode nicht aufgehört hat Menſch zu ſeyn, nicht in das All verflogen, noch in die Gottheit zurückgegangen, der Menſch geblieben iſt. Eines ſolchen Mittlers aber bedürfen wir (ich ſage: bedürfen wir — er war nicht bloß, er iſt ewiger Mittler — eben in dieſer Menſchheit, die das ewige

Zeugniß ſeines gänzlichen Gehorſams gegen Gott iſt, beſteht nun ſein außer-Gott-, ſein bei der innigſten Einheit zugleich gegen Gott ſelbſtändig-Seyn; denn nur der kann Mittler ſeyn, der gegen beide Theile unabhängig iſt[1]. Chriſtus iſt außer Gott durch ſeine ewige Menſchheit, er iſt außer dem Menſchen und unabhängig von dem Menſchen durch ſeine Gottheit. Gott hat ihn zum Herrn gemacht, könnte nicht von dem geſagt ſeyn, der nicht ἐν ἀρχῇ, im Anfang Θεός, Gott war, es könnte aber ebenſowenig geſagt werden von dem, der nie anders als in Gott begriffen, im göttlichen Leben verſchlungen geweſen. Wohl aber konnte es von dem geſagt werden, der außer der Gottheit, gegen Gott ſelbſtändig geſetzt war und unabhängig von ihm ſeyn konnte, ſtatt deſſen ſich erniedrigte und Gott unterwarf: dieſer konnte zu jener Herrſchaft und Herrlichkeit erhöht werden, die er nicht ſich anmaßen, nicht begierig an ſich reißen wollte. Chriſtus ſelbſt betrachtet nach Matth. 28, 18 ſeine Herrlichkeit, ſeine Gewalt und Herrſchaft, durchaus als eine gegebene oder empfangene, nicht in dem Sinn urſprüngliche, wie es die des Vaters iſt. Was aber die Lehre der Apoſtel betrifft, ſo erinnere ich an die ſchon früher erwähnte Stelle 1 Kor. 8, 6: Ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ πατήρ, wir haben Einen Gott, den Vater, aus dem alles iſt, und wir in ihm, und Einen Herrn (εἷς κύριος) Jeſus Chriſtus, durch welchen alles iſt. Hier iſt der Vater als der Eine Gott offenbar von dem Sohne unterſchieden, der nicht Gott, ſondern der Herr (κύριος) genannt wird, als der, dem äußerlich, nämlich außer Gott (in der ſichtbaren und unſichtbaren Welt) alles vom Vater untergeordnet, übergeben iſt; er heißt κύριος, denn zum Herrn kann einer auch gemacht, das Seyn, das er beherrſcht, kann ihm auch gegeben werden, aber zum urſprünglich Beſitzenden des Seyns kann niemand gemacht werden. Der Sohn iſt der zum Herrn des Seyns gemachte Herr. Das εἷς κύριος ſagt alſo freilich mehr als bloß Lehrer, wie die Rationaliſten es erklären wollen, es bedeutet wirklich Weltherr, wie Paulus an derſelben Stelle (V. 5) die falſchen Götter auch κυρίους und θεούς nennt (nämlich die für θεοί gehalten werden), unter denen doch gewiß nicht Lehrer zu verſtehen ſind, ſondern wirkliche weltherrſchende Potenzen; eben dieſen πολλοῖς κυρίοις, dieſen vielen Herren ſetzt er den εἷς κύριος, den Einen Weltherrn Chriſtus entgegen, der eben damit auch als Gott, und zwar als wirklicher, nicht bloß als ſcheinbarer Gott (λεγόμενος θεός), aber doch nicht als ὁ θεός oder εἷς θεός erklärt wird, was in der Unterſcheidung vom Sohn und vom Geiſt der Vater allein iſt. Derjenige, der zum Herrn gemacht wird, dieſer konnte doch nicht ſubſtantiell Gott, er konnte ſubſtantiell nur außer Gott ſeyn, und nur eben dieſer war in dem Fall, durch Leiden (durch Entherrlichung) vollkommen gerecht zu werden, nur dieſer mußte ſolches leiden. Denn bei jener Unterredung, die Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung mit den nach Emmaus wandelnden Jüngern hält, ſagt er ihnen noch unerkannt und daher in der dritten Perſon von ſich redend: Mußte nicht Chriſtus ſolches leiden und auf ſolche Weiſe in ſeine Herrlichkeit eingehen; er ſagt nicht: mußte der Menſch Jeſus nicht ſolches leiden, ſondern: mußte nicht Chriſtus. Nur der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, gegen Gott ſelbſtändig geworden war, nur dieſer konnte bloß auf dieſem Wege — dem Wege der Unterwerfung bis zum Tode — zu ſeiner Herrlichkeit eingehen, das heißt von Gott ſelbſt nun als Herr anerkannt und befähigt werden. Denn nicht um ſeine Herrlichkeit überhaupt, ſondern um die Herrlichkeit, die er mit dem Willen und der Zuſtimmung des Vaters ſelbſt hatte, war es zu thun. Ein ganz ähnlicher Ausdruck findet ſich im Briefe an die Hebräer (2, 10). Es ziemte dem, um deſſen willen alle Dinge ſind und durch den alle Dinge ſind (Gott), es gehörte ſich, daß dieſer den Herzog (den Anführer) unſerer Seligkeit (ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) durch Leiden vollkommen machte.

---

[1] Chriſtus war Menſch geworden ohne Vorbehalt der Rückkehr. Er hatte Gott gleichſam gezwungen, den Menſchen in ihm anzunehmen. Als des Menſchenſohn wollte er auferweckt ſeyn. Er war im Tode superstes anima wie ein Menſch, aber dieſe wollte nicht anders als in Menſchengeſtalt erhöht und verherrlicht werden. Der Sinn der letzten Worte in 1 Petri 3, 18 iſt dieſer: geiſtig oder im Geiſt ſchon belebt (wenn auch noch nicht ſichtbar), ſo daß er die Gewißheit der wirklich folgenden Auferſtehung des Leibes ſchon hatte. Die Fortdauer des Geiſtigen (der Seele) nach dem Tode iſt ſchon eine Folge des Fortgangs bis zur Auferſtehung. Sollte in dieſer Folge nicht A^2 geſetzt werden, ſo ginge es nicht zu A^3 fort. Alſo war Chriſtus ſchon vor der Auferſtehung ζωοποιηθεὶς (τῷ) πνεύματι. (Randbemerkung.)

Hier im Ende erklärt ſich alſo erſt eigentlich das Leiden Chriſti. Nur der, welcher eine Herrlichkeit, eine μορφὴν θεοῦ ohne (unabhängig von) Gott hatte, nur der war in der Nothwendigkeit, ſich dieſer Herrlichkeit zu begeben, ſie durch Leiden und Tod zum Opfer zu bringen, um zur Herrlichkeit mit Gott (zur Rechten Gottes) zu gelangen. Nur von einem ſolchen Subjekt, als wir angenommen haben, läßt ſich dieß alles ſagen, von keinem andern.

„Mir iſt alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“, mit dieſen Worten ſcheidet Chriſtus von ſeinen Jüngern. Glücklich, wer dieſes Wort in ſeiner ganzen Wahrheit begreift, d. h. der ebenſowohl einſieht, daß Chriſtus alle Gewalt hat, als daß ſie ihm gegeben iſt, d. h. daß ſie ihm als für-ſich-, als außer-Gott-Seyenden gegeben iſt. Wer Chriſtus in ſeiner Subſtanz, als beſondere Perſönlichkeit, zugleich als denjenigen erkennt, welchem alle Gewalt gegeben iſt, der hat erſt den wahren Chriſtus, den Chriſtus, wie er Iſt, der iſt auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Seyns und Lebens der Menſchheit. Und ſo, indem, wie der Apoſtel ſagt, Gott in Chriſto die Welt mit ſich verſöhnt hat, iſt jenes höchſte Verhältniß der Vermittlung, das in der Schöpfung ſchon war, das Verhältniß, das dort nur der höchſte Gedanke erreicht — das Geheimniß der Schöpfung ſelbſt iſt in Chriſto für jeden Menſchen faßlich und begreiflich, als unmittelbare Wahrheit und Wirklichkeit dargeſtellt. Uebrigens muß nun noch bemerkt werden: Durch die gegenwärtige Herrlichkeit Chriſti iſt zwar jene Entherrlichung, jene Negation überwunden, in die er durch Schuld des Menſchen geſetzt werden, aber da doch auch dieſe (vollkommene) Herrlichkeit Chriſti noch immer eine verborgene iſt, ſo liegt eine letzte, eine offenbare und allgemeine Verherrlichung Chriſti noch immer in der Zukunft.

Dreiunddreißigſte Vorleſung.

An dem jetzt erreichten Punkt iſt wohl allen deutlich geworden, was im Anfang und wiederholt geäußert worden: das Chriſtenthum iſt nicht eine Lehre, ſondern eine Sache, der eigentliche Inhalt des Chriſtenthums iſt Chriſtus ſelbſt und ſeine Geſchichte, nicht die bloß äußerliche ſeiner Thaten und Leiden während der Zeit ſeiner ſichtbaren Menſchheit, ſondern die höhere, in welcher ſein Leben als Menſch ſelbſt nur *Uebergang*, und daher nur *Moment* iſt. Unmittelbarer Gegenſtand der Erklärung iſt allerdings Chriſtus in ſeiner *hiſtoriſchen* Erſcheinung. Aber eben dieſe hiſtoriſche Erſcheinung iſt ſelbſt nur erklärbar aus einem Zuſammenhang, der *über* ſie hinaus, der von der einen Seite bis in den Anfang der Dinge zurück und von der andern bis ins letzte Ende derſelben hinausreicht. Dennoch iſt der Inhalt des Chriſtenthums nicht ſogenannte allgemeine Religion. Sein Inhalt iſt die beſondere Perſönlichkeit, die ſeit dem Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge außer Gott, aber eben damit ſelbſtändige Perſönlichkeit war, jedoch dieſe Selbſtändigkeit ſich nicht anzog (ſich nichts aus ihr machte), ſondern ſie nur benutzte durch freiwillige Unterwerfung und Aufopferung ihrer ſelbſt, den göttlichen Unwillen wieder in huldvolle Zuneigung umzuwandeln. Chriſtus hat eben dadurch erlangt, in von *Gott* ſelbſt anerkannter und gewollter außergöttlicher Herrlichkeit, als *Erbe* des Vaters, dem dieſer alles Seyn überlaſſen, zu herrſchen bis zu jenem in der fernſten Zukunft der Zeiten von dem heiligen Apoſtel Paulus geſchehenen Zeitpunkt, wo er, nachdem er alle ſeine Feinde, alles Gott Widerſtrebende überwunden, das Reich (das bis jetzt beherrſchte Seyn) dem Vater zurückgibt, und mit dieſem Seyn ſelbſt in ihn zurücktritt, auch hier nicht ſeine Perſönlichkeit noch die Herrſchaft über das Seyn verlierend, denn eben weil es der Vater nur hat als ein durch den Sohn in ihn wieder geſetztes, ſo iſt es in dem Vater ebenſowohl das Seyn des Sohns als des Vaters, und gerade mit dieſem letzten Momente iſt die vollkommene Gemeinſchaft des Seyns zwiſchen dem Vater und dem Sohn und dem alles ſchließlich unter ſich enthaltenden und in dieſem Sinne ebenfalls beherrſchenden Geiſt geſetzt.

Nachdem ich nun aber die Entwicklung bis zu dieſem Moment geführt habe, könnte ich annehmen, die letzte Aufgabe dieſer Vorträge erfüllt zu haben, die keine andere war als objektive Erklärung des Chriſtenthums. Doch wird es nicht unpaſſend ſeyn, noch einen Blick auf dieſe Erklärung zurückzuwerfen, einiges über die Art derſelben zu bemerken.

Denken wir uns einen ſtreng rationaliſtiſch Erzogenen, der von dem Chriſtenthum nie vorher etwas gewußt hätte, plötzlich dieſem gegenübergeſtellt, ſo wird er unvermeidlich die Erſcheinung deſſelben zu erklären ſich aufgefordert fühlen, gerade ſo und nicht anders als er in gleichem Falle ſich aufgefordert fühlen müßte die Mythologie zu erklären, denn kaum wird ihn dieſe fremder anlaſſen als jene. Nun zeigt ſich aber zwiſchen beiden der bedeutende Unterſchied: in Anſehung der mythologiſchen Vorſtellungen iſt nichts hiſtoriſch, als eben daß ſie in einer gewiſſen Zeit, unter gewiſſen Völkern geglaubt, für wahr gehalten worden ſind. Aber wir finden keinen Grund, den Perſonen, welche Gegenſtand dieſer Vorſtellungen ſind, eine hiſtoriſche Wahrheit zuzuſchreiben. Wenn wir auch aus dem Grunde, weil es nicht bloße Vorſtellungen, ſondern die wirklich theogoniſchen Potenzen ſind, die in dem mythologiſchen Proceß wirken, wenn wir auch aus dieſem Grunde wirkliche Theophanien unter den Heiden annehmen, ſo werden dadurch die Götter doch nicht zu hiſtoriſchen Perſonen. Aber Chriſtus iſt keine bloße Erſcheinung, er hat wie ein anderer Menſch gelebt, iſt geboren und geſtorben, und ſeine hiſtoriſche Exiſtenz iſt ſo ſehr als die irgend einer andern geſchichtlichen Perſon beglaubigt. Die Erſcheinung des Chriſtenthums fällt ſo weit in die Zeit der beglaubigten Geſchichte herein, daß es meines Wiſſens in Deutſchland noch niemanden eingefallen iſt zu leugnen, daß überhaupt ein ſolcher Chriſtus exiſtirt habe. Wäre gegen die hiſtoriſche Wahrheit ſeiner Perſon ein Zweifel möglich, dann möchte man etwa verſuchen, das Chriſtenthum nur als eine Continuation oder eigentlich als das nothwendige Ende des mythologiſchen Proceſſes darzuſtellen, ohne daß ein Unterſchied wäre zwiſchen Mythologie und Offenbarung. In dieſem Falle könnte man etwa ſagen: Nothwendig, nachdem die frühere Zeit des mythologiſchen Proceſſes mit dem Leiden und Tod des realen Gottes beſchloſſen oder beendigt worden, habe in einer folgenden Zeit auch der zweite Gott durch Leiden und Sterben dem menſchlichen Bewußtſeyn zur Vergangenheit werden müſſen, damit die vom menſchlichen Bewußtſeyn bis dahin ausgeſchloſſene, im Heidenthum als zukünftig vorausgeſehene dritte Potenz wirklich herbeikäme, und ſo nach Wiederherſtellung der ganzen urſprünglichen Einheit dem mythologiſchen Proceß oder dem Heidenthume erſt ſein völliges Ende gemacht werde. Begreifen laſſe ſich, daß dieſer Theil des Proceſſes in denjenigen Theil der Menſchheit habe fallen müſſen, der bis jetzt vom Heidenthum abgehalten worden, begreifen aber auch, daß, nachdem dieſe höhere Scene der mythologiſchen Vorſtellungen einmal unter dem Einen Volk eröffnet geweſen, dieſe höhere-Vorſtellung mit unwiderſtehlicher Macht das Heidenthum, das eben um dieſe Zeit ſchon die unverkennbarſten Symptome ſeiner völligen Erſchöpfung gezeigt habe, an ſich gezogen und mit reißender Schnelligkeit über die leicht zu beſiegende Welt ſich verbreitet habe. Die Juden ſeyen nur gewählt worden als Ausgangspunkt, als erſte Empfängnißſtätte dieſer neuen Vorſtellungen. Dieß wäre denn eine Erklärung, die, obwohl bis jetzt von niemand verſucht, doch etwa für eine Erklärung gelten könnte, wäre ſie nicht ganz unmöglich gemacht durch den einzigen Umſtand, daß Chriſtus eine hiſtoriſche Perſönlichkeit iſt, eine Perſönlichkeit, die nicht bloß erſchienen, ſondern die vor den Augen der Welt wie ein anderer Menſch gelebt und gelitten hat. Hier handelt es ſich nicht darum, eine ſubjektive Vorſtellung, wenn auch aus einem nothwendigen Proceß zu erklären. Hier hört das Reich der bloßen Vorſtellung auf. Wahrheit und Wirklichkeit treten an ihre Stelle. Es bliebe alſo nur noch etwa übrig, die hiſtoriſche Exiſtenz eines Chriſtus zuzugeben, aber das Höhere, mehr als gemein Hiſtoriſche ſeiner Perſon auf ganz ſubjektive Weiſe hiſtoriſch erklären zu wollen, daß man ſagte: die Perſon des Religionsſtifters ſey von ſeinen Anhängern mythologiſch behandelt, mit Mythen umgeben und verherrlicht worden. Indem ich dieſen Ausweg erwähne, der in den letzten Jahren ſo viel Applaus gefunden, wird man mir, hoffe ich, zutrauen, daß ich dieſen Ausweg nicht erſt durch die jüngſten Verſuche kennen gelernt habe. Ich erlaube mir bei dieſer Gelegenheit überhaupt zu bemerken, daß ich die Philoſophie der Offenbarung in den Jahren 1831 auf 32 zum erſtenmal und ſeitdem wiederholt ganz in derſelben Weiſe vorgetragen habe, wie ich ſie jetzt hier vorgetragen. Wollen Sie nun die chronologiſchen Data vergleichen, ſo werden Sie einſehen, daß die Philoſophie der Offenbarung mit keiner Art von Rückſicht auf theologiſche Erſcheinungen entſtanden iſt, welche ſpäter erſt hervorgetreten ſind, die aber auch, wenn ſie früher hervorgetreten wären, mir doch kaum eine polemiſche Rückſicht abgewonnen hätten. Denn die Philoſophie der Offenbarung beruht auf einer Erweiterung der Philoſophie und des philoſophiſchen Bewußtſeyns ſelbſt, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf die Principien möglich war. Wie könnte ich nun diejenigen einer Rückſicht werth halten, die ohne eine Spur von Selbſtändigkeit in der Philoſophie und einfach eine gegebene Philoſophie als unumſtößlich (wofür ſie vom eignen Urheber nicht gehalten worden, wie mir ſehr wohl bekannt iſt) vorausſetzend, von ihr — oder nicht einmal von ihr, ſondern von einigen ihrer unfertigſten Sätze einen vollkommen ſchülerhaften Gebrauch machen gegen Wahrheiten, für die es freilich in dem ganzen Vorrath ihrer Begriffe an Begreifungsmitteln fehlt, um dieſe nicht mit dem gemeinen, ſondern mit dem allgemeinſten, nämlich mit einem eminent philiſterhaften Verſtande anzugreifen? Die Frage über Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer

Kriſis der Philoſophie ſelbſt, die eintreten mußte und wirklich eingetreten iſt. Solang ſie daher verſichern, es ſey in der Philoſophie, wie man im Sprichwort ſagt, aller Tage Abend und nichts weiter zu thun, kann man ihren Heldenthaten in der Theologie ruhig zuſehen. Denn ihr Unvermögen, ſowie die Impotenz ihrer Philoſophie, Verhältniſſe wie die im Chriſtenthum vorkommenden zu begreifen, braucht den Kundigen nicht erſt auseinandergeſetzt zu werden; denen iſt ſie zum voraus hinlänglich bekannt.

Ich erlaube mir bei dieſer Gelegenheit noch eine zweite Anmerkung. — Meine Vorleſungen über Philoſophie der Offenbarung ſind von einer großen Zahl Zuhörer beſucht und durch nachgeſchriebene Hefte, wie ich weiß, zum Theil in die entfernteſten Gegenden auch über Deutſchland hinaus verbreitet worden. Es wäre alſo zu wundern, wenn nicht einzelne Ausdrücke, Wendungen und Ideen ſchon auf anderem Wege allgemein bekannt geworden wären. Ich erkläre deßhalb, daß ich nichts vorgetragen, was nicht in den Jahren 1831, 1832 und den folgenden ebenſo vorgetragen worden. Die Vorleſungen über Philoſophie der Mythologie gehen noch weiter zurück.

Was nun aber die Hypotheſe ſelbſt betrifft, die Hypotheſe mythiſcher Verherrlichungen des Lebens Jeſu (an die nicht bloß ich, ſondern viele vor mehr als 40 Jahren gedacht haben [1]), ſo wird wohl jeder zugeben, daß durch Sagen oder Mythen nur ein Leben verherrlicht wird, das, zuvor durch Thaten oder wie immer ausgezeichnet, ohnedieß ſchon in eine höhere Region gerückt war. Nun fragt ſich, wodurch der jüdiſche Landrabbiner Jeſus gerade zum Gegenſtand einer ſolchen Verherrlichung geworden. Durch ſeine Lehre? Aber der Inhalt ſeiner Lehre, ſeine erhabene Moral abgerechnet (die übrigens ſchon in beſſern jüdiſchen Lehrern Analoges, Entſprechendes hatte), dieſe abgerechnet, war der Hauptinhalt ſeiner Lehre er ſelbſt — ſeine göttliche Sendung, und daß er der Sohn Gottes ſey. Aber wie dieſe Lehre von den Juden aufgenommen werden, zeigen die Steine, die ſie aufheben, ſowie er ſagt: Ehe Abraham ward, bin ich, oder: Ich und der Vater ſind Eins. Wo liegt alſo die Vorausſetzung, welche eine ſo außerordentliche Verherrlichung glaubhaft zu machen vermag? Denn auch, daß er der Meſſias ſey, wurde ja von der immenſen Mehrheit ſeines Volkes nicht geglaubt.

---

[1] Ein Aufſatz, in welchem der Verfaſſer noch in ſeinen Univerſitätsjahren die Kindheitsgeſchichte Jeſu mythiſch behandelte, befindet ſich noch im handſchriftlichen Nachlaß deſſelben. D. H.

Nur dann alſo, wenn man alles das *vorausſetzt*, was von der Perſon Chriſti auch *unabhängig* von den Evangelien, vom Heidenthum und aus dem A. T. ſich ableiten läßt — ja, wenn man erſt annimmt, er habe für das gegolten, wofür *wir* ihn erkannt haben: *dann* wohl, aber auch *nur* dann ließe ſich denken, daß in Folge dieſer Anſicht und folgerecht mit ihr auch manche Erzählungen entſtanden ſeyen, die jetzt in den Evangelien ſtehen, und die man etwa dogmatiſche Mythen nennen könnte. Aber eben dieſe Annahme würde nöthigen die ganze Hoheit Chriſti auch unabhängig von dieſen Erzählungen und von den Evangelien ſchon vorauszuſetzen, und man würde ſich dann nur um ſo mehr geneigt und geſtimmt fühlen, den Urſprung der Evangelien und die freieſte Kritik derſelben gleichgültiger zu betrachten. Denn Chriſti Hoheit iſt ganz unabhängig von dieſen, allerdings in manchem Betracht zufälligen Erzählungen, ſie wird durch ſie nicht erſt begründet, ſondern geht ihnen voraus; nicht *ſie* ſind nothwendig, um die Hoheit Chriſti zu erkennen, ſondern umgekehrt die Hoheit Chriſti — mit allen den Beſtimmungen, die wir ihr gegeben — iſt nothwendig, um dieſe Erzählungen, um die Evangelien zu begreifen. Das mögen die wohl bedenken, welche noch mit der mythiſchen Erklärung etwas ausrichten zu können meinen, die höchſtens gegenüber der Kleingläubigkeit und Kleinmüthigkeit mancher Theologen noch etwas bedeuten könnte.

Indeß, wie geſagt, nur *Erklärung* des Chriſtenthums verlangen wir, wir ſind weit entfernt von jeder dogmatiſchen Abſicht, es iſt uns um bloße Erklärung des Chriſtenthums als geſchichtlicher Erſcheinung zu thun. Inſofern müſſen wir jedem, dem unſere Erklärung nicht zuſagen ſollte, freiſtellen, eine andere aufzuſtellen. Nur eine wirkliche

Erklärung iſt unerläßlich. Denn das Chriſtenthum iſt einmal ein nicht hinwegzubringendes Factum, es iſt da, es muß, und zwar als hiſtoriſche Thatſache, begreiflich gemacht werden. Noch kenne ich aber keine Erklärung, die dieß auch nur von ferne geleiſtet hätte; denn bei kahlen Allgemeinheiten, wie etwa dieſe: die hiſtoriſche Bedeutung Chriſti beruhe darauf, daß einmal ein Individuum habe ſeyn müſſen, in welchem die Einheit Gottes und des Menſchen am wahrhafteſten erſchienen ſey, wollen wir uns nicht aufhalten.

Vielleicht ſollte ich mich aber auch in Bezug auf diejenigen äußern, welche überhaupt von keiner Erklärung wiſſen wollen und ſagen, man ſolle ſich an der Gnade Chriſti einfältig begnügen, ſie ſich zu Nutzen machen und im Uebrigen nicht weiter nachforſchen. Wenn dieſe für ihre Perſon ſich mit einem ſolchen ſubjektiven Chriſtenthum begnügt finden, ſo hat niemand ein Recht etwas gegen ſie zu ſagen. Höchſtens könnte man ſie an das erinnern, was der Apoſtel ſagt, daß in Chriſto alle Schätze der Erkenntniß verborgen ſind, unſtreitig doch nicht, daß ſie, wie bisher am meiſten von denen geſchehen, die aus der Frömmigkeit ein Geſchäft machen, ungehoben bleiben. Ferner ſollten ſolche wenigſtens nicht für andere maßgeben wollen, und bedenken, daß das Chriſtenthum auch für andere in der Welt iſt, die nun einmal ſo geartet ſind, daß ihnen Erkennen und Begreifen über alles geht und daß ſie — ſelbſt zu einer unbegriffenen Gnade kein Herz faſſen können, ferner, daß das Chriſtenthum nicht bloß von einzelnen erkannt ſeyn will, daß es Anſpruch auf allgemeine Anerkennung macht, die ihm nur auf dem Wege der Wiſſenſchaft zu Theil werden kann, denn wiſſenſchaftlich klare Einſicht allein iſt es, welche die verſchieden geartetſten Menſchen zuſammenbringt und vereinigt. Wir haben übrigens das Chriſtenthum bloß aus ſich ſelbſt erklärt, wie wir die Mythologie aus ſich ſelbſt erklärt haben. Das Chriſtenthum enthält, wie am Ende jede bedeutende Erſcheinung, ſelbſt den Schlüſſel ſeines Begreifens; dieſer liegt vorzüglich in den Fingerzeigen, die auf jene göttliche Oekonomie hindeuten, nach welcher zwiſchen den höchſten Urſachen zugleich ein Verhältniß der Succeſſion.

Iſt nun der wahre Inhalt des Chriſtenthums die Perſon Chriſti ſelbſt, ſo, ſcheint es, hätten wir das Chriſtenthum vollſtändig begriffen. Ein einziges der großen Ereigniſſe des Lebens Chriſti haben wir nicht berührt; das Unſichtbarwerden Chriſti, ſeine Erhebung von der Erde nach der Auferſtehung, die ſogenannte *Himmelfahrt*. Nun ſollten wir uns allerdings wohl auch über dieſe erklären. Dieß könnte auch geſchehen, aber weder könnten wir die dazu erforderlichen Anſichten vorausſetzen, noch auch ſie hier erſt entwickeln. Es wäre z. B. nöthig, die Materie von dem ſogenannten unendlichen Raum hier ebenſo zu behandeln und auseinanderzuſetzen, wie wir früher die Lehre von der unendlichen Zeit behandelt und in einem ganz neuen Licht dargeſtellt haben. Denn die Lehre vom Raum liegt wohl bis jetzt nicht weniger im Argen als die Lehre von der Zeit, und es beruht daher auch die Lehre von dem Weltſyſtem — nicht der formelle Theil deſſelben, der ſich auf die bloßen Bewegungen innerhalb unſers Planetenſyſtems bezieht, ſondern der mehr materielle Theil derſelben —, es beruht namentlich dieſe Erſtreckung des körperlich Ausgedehnten, dieſer räumlichen Spannung, in welcher ſich die Körper unſers Planetenſyſtems gegeneinander befinden, es beruht dieſe Erſtreckung ins ſinnlos Ungemeſſene, als ob ſie ſich von ſelbſt verſtünde — es beruht dieſe ganze Lehre auf Vorausſetzungen, die nichts weniger als eine ſtrenge Kritik aushalten möchten. Z. B. wenn an irgend einem Punkte des Weltganzen der Raum eine nothwendige Form der Exiſtenz, und alſo auch eine nothwendige Form der Anſchauung geworden iſt, ſo wird von *dieſem Punkt aus*, alſo *relativ* das ganze Weltſyſtem im Raum erſcheinen, aber es folgt nicht, daß darum das Ganze *wirklich* im Raum ſey, und Diſtanzen, die uns als räumliche erſcheinen, nicht auch bloß ideale Verhältniſſe und Differenzen ausdrücken können. Wenn es der Menſch iſt, der die außergöttliche, und alſo auch eine räumliche Welt geſetzt hat und immerwährend ſetzt, ſo iſt nicht zu denken, daß dieſe Wirkung anders als *relativ* ſich über das Syſtem hinaus, mit welchem *er* in Zuſammenhang ſteht, erſtrecken könne. Der Himmel iſt gerade das, wovon der Menſch durch ſeine jetzige Exiſtenz geſchieden iſt. Wenn man nun aber fragte, warum dennoch nach allem Bisherigen anzunehmen ſey, daß Gott an dieſem eingeſchränkten und untergeordneten Theil mehr gelegen ſey, als an allem Uebrigen, das er wie nicht exiſtent behandelt, ſo will ich darauf einfach wieder mit den Worten Chriſti antworten: daß im Himmel mehr Freude iſt über Einen Sünder, der Buße thut, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.[1]

Für intelligente Zuhörer (und auf ſolche habe ich gerechnet) möchte alſo hiemit genug geſagt ſeyn.

Wäre nun alſo mit dem Bisherigen das Leben Chriſti umfaßt, ſo ſcheint mit dieſer Entwicklung auch unſere ganze Aufgabe erfüllt. Aber außer der Perſon Chriſti haben wir auch das Werk Chriſti zu betrachten. Dieſes Werk aber iſt ein fortgehendes, bis in die fernſte Zukunft der Zeiten hinausreichendes. Denn noch iſt Chriſto nicht alles unterthan; wenn ihm aber alles unterthan ſeyn wird, ſagt der Apoſtel in der ſchon erklärten Stelle, dann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles untergethan hat. Und ebenſo wir ſelbſt „ſind noch nicht, was wir ſeyn werden“. Nur die Freiheit, Macht und Möglichkeit iſt uns durch Chriſtum wiedergegeben, das göttliche Leben in uns herzuſtellen, Kinder Gottes zu ſeyn, indem wir nämlich Chriſtum und in Chriſto den Geiſt anziehen; denn nur in dieſer vollſtändigen Anziehung iſt die wahre Wiedergeburt.

Die nächſte Wirkung Chriſti war alſo nur die Möglichkeit, die er uns erworben, den Geiſt anzuziehen. Ohne ſein Hinweggehen, wie er ſelbſt ſagt, würde der letzte und höchſte Vermittler nicht kommen (παράκλητος heißt auch der Vermittler, weil der Geiſt in Bezug auf Chriſtus ein ἄλλος παράκλητος genannt wird[2]), und nur erſt wenn dieſer, iſt die ganze Gottheit in uns verwirklicht.

Auch hier zeigt ſich das allgemeine Geſetz des Fortſchreitens, das uns in unſerer langen Unterſuchung geleitet, daß das Frühere gehen,

[1] Man vergl. über die hier angedeutete Anſicht vom Weltſyſtem (welche das Kopernikaniſche Syſtem vorausſetzt) die 18. Vorleſung der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 490 ff. D. H.

[2] Joh. 16, 7. 14, 16.

d. i. Raum geben muß, damit das Folgende komme, und ſo, indem der Menſch bis zu Chriſti Erſcheinung lediglich von dem realen Princip auf der einen Seite und von der ebenfalls kosmiſchen oder außer Gott geſetzten, inſofern bloß natürlichen zweiten Potenz auf der andern Seite beherrſcht wird, war der Tod Chriſti, und da dieſer nur die Folge ſeiner Menſchwerdung, war die Menſchwerdung nur das Gehen jener vermittelnden Potenz, die ſich in die Menſchheit herabließ, nur um durch ihren Tod ſich als natürliche und damit alle Spannung aufzuheben und auf dieſe Art der dritten Potenz Raum zu geben, die nach Aufhebung aller Spannung ſelbſt auch nicht mehr kosmiſche Potenz (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου), ſondern der heilige Geiſt, der Geiſt aus Gott iſt. Hier erſcheint in ihrer letzten und höchſten Geſtalt jene göttliche Oekonomie, die auf der Succeſſion von Perſönlichkeiten beruht. Jede folgende Perſon erklärt und verklärt die Worte der vorausgehenden, ſo Chriſtus, welcher den Vater, und der Geiſt, der Chriſtum verklärt: „Derſelbige wird mich verklären“. Wegen dieſes Verhältniſſes konnte Chriſtus nur in Kraft des heiligen Geiſtes Menſch werden, und ebenſo nur in Kraft des heiligen Geiſtes ſterben, wie der Hebräerbrief (9, 14) im Gegenſatz zu der Reinigung im alten Teſtament ſagt: Wie viel mehr wird das Blut Chriſti, der ſich ſelbſt, ein untadelhaftes Opfer, Gott dargebracht durch den ewigen (Gloſſe iſt: heiligen) Geiſt unſer Gewiſſen reinigen von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Noch war der heilige Geiſt nicht gekommen, ſagt Johannes, denn Chriſtus war noch nicht verklärt, was in ſeinem Tode geſchah, wie er ſelbſt ſagt, als Judas hinausgegangen war (Joh. 13, 31): Nun iſt des Menſchen Sohn verklärt, und wie auch alsbald nach ſeiner Verklärung die Verheißung des heiligen Geiſtes den Apoſteln erfüllt ward.

Die erſte, in die folgende Zeit ſich erſtreckende Wirkung Chriſti iſt alſo eben dieſe durch ihn vermittelte Ausgießung des heiligen Geiſtes. Da mit dieſer alle Spannung aufgehoben iſt, ſo kann nun erſt die Religion des Geiſtes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmiſchen Gewalt, der das menſchliche Bewußtſeyn bis jetzt unterworfen war, wenigſtens die nothwendige und unüberwindliche, die ſie über das Menſchengeſchlecht ausübte, genommen iſt, wie im Brief an die Koloſſer (2, 15) geſagt iſt: Er hat ausgezogen, d. h. ihrer Rüſtung und Macht beraubt, die ἀρχάς und ἐξουσίας (die kosmiſchen Potenzen) und ſie zur Schau getragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht. Gleichwie im Brief an die Epheſer (3, 10) geſagt iſt: Den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις im Himmel (der Himmel iſt die Region der freien, allgemeinen, des Concreten befreiten Potenz) iſt kund geworden die wunderbare Weisheit Gottes und ſein von Anfang der Welt verborgen geweſenes Geheimniß. Er ſelbſt Chriſtus iſt zum Haupt, d. h. zum Herrn, erhöhet jeder ἀρχή und jeder ἐξουσία, wie in demſelben Brief (Eph. 1, 21) geſagt iſt: Denn Gott, der ihn auferwecket und zu ſeiner Rechten im Himmel ſetzte, hat ihn erhöhet über jede ἀρχή und ἐξουσία und δύναμις und κυριότης und über jeden Namen, der genannt werden mag nicht allein in dieſem (mit Chriſto zu Ende gehenden), ſondern auch im zukünftigen Aeon. Welche Gewalten alſo auch nach Chriſti Zeit ſich aufthun mögen, ſie ſind ihm unterworfen. Es kann gefragt werden, was unter den ἀρχαῖς, ἐξουσίαις u. ſ. w. zu verſtehen ſey. Sie ſehen ſelbſt, dieſe ἀρχαί ſind das, was wir Principien, die ἐξουσίαι das, was wir Potenzen genannt haben, hier ſind aber die Potenzen in ihrer Spannung, demnach als kosmiſche gemeint. Gegen dieſe hat Chriſtus die Menſchheit frei gemacht, denn in ihm, in ſeinem Tod durchbrach das Göttliche das Natürliche, das er zum Opfer brachte. Es iſt aber anzunehmen, daß unter den ἀρχαῖς oder ἐξουσίαις oder δυνάμεσι nicht bloß die drei Urprincipien verſtanden ſind. Denn gleichwie dieſe in der Natur ſich abſtufen, wie jedes Reich der Natur, ja am Ende jede Provinz eines ſolchen Reichs wieder ſeinen eignen, wenn gleich einem höheren unterworfenen, Herrſcher hat (in einem fortſchreitenden Proceß wechſelt von Moment zu Moment die Bedeutung der in demſelben wirkenden und wirkſamen Potenzen), ſo iſt auch in Bezug auf die Geſchichte des menſchlichen Bewußtſeyns durch die Spannung eine Unzahl ſolcher Herrſcher geſetzt, die an irgend einem Punkt oder in irgend einem Moment des Bewußtſeyns ſich geltend machen können. Die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι ſind alſo die Mächte, die ſich für das Bewußtſeyn wirklich erzeugt haben, und die Paulus ganz im Widerſpruch mit den gewöhnlichen Erklärungen der Mythologie als reelle Mächte anſieht, die eine wirkliche Gewalt über das Bewußtſeyn erlangt hatten. Aber auch nur in Freiheit gegen ſie iſt das menſchliche Bewußtſeyn geſetzt, nicht aber iſt ihm die Möglichkeit genommen, ſich, wenn auch unter andern Formen, wieder unter den Einfluß und das Joch dieſer Mächte zu begeben; nur das Unüberwindliche ihrer Macht iſt ihnen genommen, nicht aber ihr Daſeyn aufgehoben, denn dieſes wird erſt geſchehen, wenn Chriſtus das Reich dem Vater übergeben wird, wo er dann auch, wie dort hinzugeſetzt wird, abthun wird πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, d. h. wo alle außergöttliche Macht völlig aufhört. Das Evangelium aber iſt das vollkommene Geſetz der Freiheit, wodurch das äußere Geſetz, die äußere Nothwendigkeit, der alles Bewußtſeyn unterlag, aufgehoben iſt. In Chriſto ſtarb die ganze kosmiſche Religion. Denn ſie beruhte allein auf der Spannung, in der er ſelbſt nur ein exoteriſches Princip und als natürliche Potenz war. Von da an, daß die Spannung aufgehoben, die Macht jeder kosmiſchen Potenz gebrochen war, die vermittelnde Potenz ſelbſt als natürliche ſich im Tode aufgehoben hatte, von da an fing das Heidenthum mit ſchnellen Schritten an zu verwelken und gleichſam abzuſterben. Seit dieſer Zeit hat das Heidenthum mehr und mehr aufgehört etwas Lebendiges zu ſeyn; es beſteht nur noch als caput mortuum, als ſich ſelbſt unverſtändliches Reſiduum eines Proceſſes, der nicht mehr exiſtirt.

In Plutarchs Schrift de defectu oraculorum (c. 17) erzählt einer der Mitunterredner, er habe von ſeinem Lehrer Aemilianus gehört, was dieſer von ſeinem Vater Epitherſes erfahren. Dieſer ſey einſt auf einem mit Fracht und vielen Reiſenden beladenen Schiffe nach Italien gefahren; gegen Abend in der Nähe der echinadiſchen Inſeln ſey Windſtille eingetreten, und das Schiff habe ſich den zwei Paxen (Inſeln des ioniſchen Meeres zwiſchen Leukadien und Corkyra) genähert; da, als die meiſten gewacht, einige auch noch zu Nacht gegeſſen und getrunken haben, habe ſich auf einmal von den Paxen her eine Stimme hören laſſen, die dem Thamus, dem Steuermann des Schiffes, gerufen; dieſer ſey ein Aegyptier geweſen und den wenigſten der Mitſchiffenden dem Namen nach bekannt. Dieſer habe zweimal geſchwiegen, das drittemal aber geantwortet. Darauf habe die unbekannte Stimme mit Macht gerufen: Wenn du in die Nähe von dem Palodes kommſt (was dieſes für ein Ort iſt, weiß man nicht), ſo verkünde, daß der große Pan geſtorben iſt. Zuerſt nun ſeyen ſie alle erſchrocken und haben ſich untereinander beredet, was zu thun ſey. Thamus aber habe beſchloſſen, wenn er an dem bezeichneten Ort Windſtille finde, wolle er das Befohlene ausrichten. Da er nun wirklich Windſtille getroffen, habe er vom Hintertheil des Schiffs gegen das Land gewendet laut gerufen, wie ihm befohlen worden, daß der große Pan geſtorben ſey. Kaum aber ſey die Stimme am Land erſchollen, ſo ſey ein großes Seufzen nicht wie von Einem, ſondern von vielen dorther gehört worden, vermiſcht mit Ausdrücken des Erſtaunens. In Rom ſey dieß, weil die Zahl der Mitſegelnden ſo groß geweſen, augenblicklich bekannt geworden und auch zu den Ohren des Kaiſers Tiberius gekommen, der gleich nach dem Thamus geſchickt und ſich nach dem Pan erkundigt habe, der gemeint ſeyn könne. — Da dieſe Geſchichte zur Zeit des Tiberius vorgefallen ſeyn ſollte, ſo war es natürlich, ſie mit dem Tode Chriſti in Verbindung zu bringen, und unter dem großen Pan, der geſtorben ſey, wurde Chriſtus ſelbſt verſtanden. Doch iſt dieſe Deutung mehr erbaulich als der Sache gemäß. Will man der Geſchichte eine Bedeutung zugeſtehen, ſo iſt der große Pan, der geſtorben iſt, das blinde, kosmiſche Princip ſelbſt, das, ſeiner Natur nach ausſchließlich, während der ganzen Zeit des Heidenthums inſofern herrſchte, als es nicht in ſeinem Grunde aufgehoben war. Zur völligen Exſpiration wurde es allerdings erſt durch den Tod Chriſti gebracht. In Chriſto war auch der große Pan geſtorben. Der Tod Chriſti, indem er die Macht aller außergöttlichen kosmiſchen Gewalten als ſolche aufhob, war das gemeinſchaftliche Ende des Heidenthums und des Judenthums, welches, wie gezeigt, ebenfalls noch kosmiſchen Elementen unterworfen war.

Ganz entſchieden betrachtet das Chriſtenthum ſelbſt ſich als Erlöſung von der blinden Macht des Heidenthums. Hier iſt daher der Ort zu der Unterſuchung, mit welcher unſere ganze bisherige Entwicklung ſich erſt völlig abſchließt, der Ort zur Beantwortung der Frage: Wie ſieht das Chriſtenthum im Verhältniß zu ſich jene blinde Macht, jenes Princip des Heidenthums an?

So allgemein ſich nun die Schrift öfters über daſſelbe ausdrückt, ſo iſt doch nicht zu leugnen, daß an andern Stellen beſtimmter und perſönlicher geſprochen iſt, wofür ich jetzt nur anführen will, was Paulus zu den Epheſern (2, 2) ſagt: Ihr habt erſt gewandelt nach dem Aeon (d. h. nach dem innern bewegenden Princip) dieſer Welt und nach dem Fürſten, der in der Luft herrſcht (womit eine aſtrale, kosmiſche Gewalt angedeutet iſt). Dieſer Fürſt der Finſterniß wird anderwärts noch beſtimmter der Satan genannt. Satan wird angeſehen als das Haupt alles Böſen und ganz insbeſondere des Heidenthums. Dieß iſt denn auch die ſtreng orthodoxe Erklärung der Mythologie, von der wir nun ſehen müſſen, wie ſie ſich zu unſerer Erklärung verhält. Zugleich aber iſt die Rolle, die im N. T. dem Satan überhaupt zugeſchrieben wird, eine ſo bedeutende, er wird ſo ganz als beſonderer Gegenſatz Chriſti betrachtet, daß wir nicht umhin können, dieſer großen Macht näher zu treten und die Bedeutung derſelben zu unterſuchen.

Unſere Unterſuchung zerfällt in einen kritiſchen und in einen poſitiven Theil.

Die ältere, zu einer gewiſſen Zeit allgemein angenommene Vorſtellung über Urſprung des Heidenthums und Entſtehung der Mythologie iſt, daß das Menſchengeſchlecht durch Eingebung des Satans von dem wahren Gott abgezogen, mit den Vorſtellungen falſcher Götter erfüllt, und ihnen, die von Natur keine Götter waren, zu dienen verleitet oder gezwungen worden. Es fragt ſich nun: wie verhält ſich dieſe Anſicht zu der von uns aufgeſtellten Erklärung? Es iſt gleich einzuſehen, daß von einer Seite beide übereinſtimmen. Denn was durch unſere Theorie hauptſächlich widerſprochen worden, daß die Mythologie eine menſchliche Erfindung oder ein bloß zufälliger Irrthum ſey, eben das widerſpricht auch jene Anſicht. Indem ſie das ganze Heidenthum von einer Eingebung des Satans ableitet, ſtimmt ſie mit unſerer Erklärung inſoweit überein, als ſie eine reelle, eine von der Freiheit des Menſchen unabhängige, ja eine dieſe Freiheit ſelbſt gefangennehmende Macht in den Vorſtellungen der Mythologie und des Heidenthums anerkennt. So weit alſo, inwiefern ſie die Mythologie von einer reellen Urſache herleitet, die Uebereinſtimmung. Von der andern Seite nun aber, was denkt ſich die orthodoxe Vorſtellung unter dem Satan, inwiefern ſie ihn zum letzten Urheber des Heidenthums macht? Sie denkt ſich dieſen Satan als einen zwar mächtigen, aber doch keineswegs unbeſchränkten individuellen, erſchaffenen Geiſt, als einen urſprünglich guten Engel, der aus Hochmuth ſich über Gott erheben wollen, ſich ihm widerſetzt habe, hierauf — von Gott ausgeſtoßen und ſeiner eignen Verkehrtheit überlaſſen — nun, wie Abtrünnige zu thun pflegen, alles aufgeboten habe, um auch andere, beſonders die Menſchheit von Gott abzuziehen und ſie von ſich abhängig zu machen.

Für eine ſolche Vorſtellung des Satans nun, wie Sie wohl ſehen, liegt in unſerer bisherigen Entwicklung durchaus keine Begründung. Es entſteht alſo die Frage, ob für dieſe Vorſtellung ſonſt oder anderwärts eine Begründung vorhanden ſey. Es iſt mir nun zwar nicht unbekannt, daß in unſerer Zeit eine neue Art von ſehr eifrigen advocatis diaboli aufgeſtanden iſt, die die gewöhnliche Vorſtellung des Satans mit Begierde ergriffen und geltend zu machen geſucht haben. Für ſolche, die in der Wiſſenſchaft auf Abenteuer ausgehen, läßt ſich auch nicht leicht eine vortheilhaftere Gelegenheit finden als jene Vorſtellung. Ehe man jedoch dieſer Anſicht mit philoſophiſchen Mitteln zu Hülfe kommen will, fragt ſich immer, ob ſie hiſtoriſch, ob ſie auch nur in der Quelle, von der man ſie herleitet, begründet ſey. Zu Abſchneidung alles Mißverſtändniſſes will ich zum voraus bemerken, daß unſere etwaigen Zweifel an der Richtigkeit der gewöhnlichen Vorſtellung auf keinen Fall die Abſicht haben, weder die Realität jener Idee überhaupt zu beſtreiten, noch auch der Würde des Satans ſelbſt etwas zu entziehen; es könnte im Gegentheil ſeyn, daß wir dem Satan eine noch höhere Realität und eine noch höhere Bedeutung zuſchrieben, und daß wir die gewöhnliche Vorſtellung gerade darum verwürfen, weil ſie dieſe höhere Bedeutung nicht erkennt, an die Stelle der wahren eine dürftige, kleinliche ſetzt. Doch ich gehe zur Sache und bemerke nochmals: es iſt von der Vorſtellung die Rede, nach welcher der Satan ein individueller, erſchaffener Geiſt iſt, der zuerſt von Gott abgefallen, hernach auch andere Geiſter und zuletzt den Menſchen mit in dieſen Abfall gezogen.

Vor allem und erſtens habe ich zu erinnern, daß in dem Namen „Satan“ ſchlechthin nichts ſpeciell Bezeichnendes liegt, daß er vielmehr von möglichſt allgemeiner Bedeutung iſt. Der Name iſt bekanntlich aus dem Hebräiſchen, wo er eben nur Widerſacher im Allgemeinen bedeutet. Mit dem Artikel הַשָּׂטָן bedeutet er freilich einen beſtimmten Widerſacher, den Widerſacher *κατ᾽ ἐξοχήν*. Darin liegt nun allerdings die Andeutung einer Perſönlichkeit, oder, wie ich allgemeiner mich ausdrücken möchte, die Andeutung eines Geiſtes, nicht aber nothwendig, daß dieſer Geiſt ein individuell erſchaffener, auch in ſeiner Art endlicher iſt. Griechiſch würde הַשָּׂטָן vollkommen richtig überſetzt durch *ὁ ἀντικείμενος*. Ganz allgemein wird auch das Verbum satan gebraucht; z. B. in der Erzählung vom Bileam, dem der Engel des Herrn ſich in den Weg ſtellt, ihm zu widerſtehen, ihn aufzuhalten, da wird im Hebräiſchen das Verbum satan gebraucht, welches demnach nichts bedeutet als: aufhalten, einer Bewegung ſich entgegen oder ihr in den Weg ſtellen. Das hebräiſche Subſtantiv iſt im Griechiſchen durch *διάβολος* überſetzt worden von *διαβάλλειν*, was auch nichts anderes heißt als: interjicere se ad obsistendum, woraus unſer deutſches Teufel entſtanden. Das griechiſche Wort wird aber urſprünglich auch ganz allgemein und ſogar abstracte gebraucht, von jedem contrario, von allem, wodurch jemand geirrt wird. So im erſten Kapitel des erſten Buchs der Makkabäer wird von Antiochus Epiphanes erzählt: er befeſtigte die Burg Davids mit ſtarken Mauern und Thürmen und legte viel heidniſches Volk darein. Darauf wird von dieſer Befeſtigung geſagt: *καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι*, ſie wurde zu einem Hinterhalt für den Tempel, d. h. zu einem Ort, von dem aus man den Tempel beobachten und auf die Aus- und Eingehenden ausfallen konnte; καί, heißt es nun weiter, ἐγένετο εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντός, d. h. ſie wurde zu einem böſen Diabolos für Iſrael auf ewige Zeiten, etwas, das Iſrael im Weg war, es in hohem Grad hinderte oder irrte für ewige Zeiten. So allgemein wird alſo das Wort διάβολος, und ſogar von einer Sache gebraucht. — So viel von dem Wort.

Eine zweite Bemerkung, die ich gleich auf dieſe will folgen laſſen, iſt, daß in der That weder im A. T. noch im N. T. eine Stelle zu finden iſt, wo geſagt wäre, daß der Teufel erſchaffen worden, ein erſchaffener Geiſt ſey. Ich bitte Sie wohl zu bemerken, ich ſage: ein erſchaffener Geiſt. Denn daß er ein erſt im Laufe der Dinge gewordener ſey, dieß wird damit nicht ausgeſchloſſen, daß er kein erſchaffener iſt. Daß er ein erſchaffener Geiſt ſey, wird, wo ich mich darnach umgeſehen, bloß aus dem allgemeinen Grundſatz geſchloſſen, daß alles, was außer Gott wirklich ſey, bloß ein Geſchöpf, ein von Gott Erſchaffenes ſeyn könne. Dieß mochte in Bezug auf eine frühere Philoſophie ganz richtig ſeyn, die ſich ein Außergöttliches nicht anders denken konnte. Eine ſpätere Philoſophie könnte aber dieſen Grundſatz leicht nicht ebenſo allgemein und ſo nothwendig finden. Wir haben früher mit Gründen, die ich für unwiderleglich halte, gezeigt, daß Chriſtus in jenem mittleren Zuſtand außer Gott war, ohne ein Geſchöpf zu ſeyn. Der Satan wird aber vorzugsweiſe als der Widerſacher Chriſti gedacht, wie hinwiederum von Chriſtus geſagt iſt: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου, dazu iſt der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Widerſachers auflöſe (als ein wahrer Λύσιος, das bekannte Prädicat des Dionyſos) — ich kann nicht umhin, dabei zu bemerken, daß Plutarch[1], indem er den perſiſchen Dualismus darſtellt, ſagt, die Magier behaupten, 3000 Jahre lang herrſche der eine Gott, 3000 der andere, der die Werke des erſten auflöſe: τὰ τοῦ ἑτέρου ἀναλύων. Ich führe dieß nur als analoge, keineswegs aber als gleiche

---

[1] De Iside et Osiride c. 47.

Vorſtellung an. Wenn nun Chriſtus in jenem Gegenſatz nicht ein Geſchöpf iſt, ſollte das ihm Entgegenſtehende ein Geſchöpf, und nicht vielmehr etwas Außer- und Uebergeſchöpfliches ſeyn, da es dann erſt zu einer wahren Macht würde, wegen deren es der Mühe werth geweſen wäre, ſo Großes und Außerordentliches zu thun und zu erleiden, als Chriſtus gethan und erlitten hat. Wir müſſen offenbar einen würdigeren Gegenſatz für Chriſtum haben? Chriſtus und Satan beziehen ſich ſo aufeinander, daß die Bogomilen ſogar den Satan den älteren Bruder Chriſti nannten [1]. Wenn nun aber von der einen Seite nirgends nachzuweiſen iſt, daß oder wann der Satan erſchaffen worden, und auch eine philoſophiſche Nothwendigkeit nicht beſteht, ihn gerade als Geſchöpf zu denken, ſo iſt es freilich von der andern Seite dem alt- und neuteſtamentlichen Begriff, ja der Offenbarung ſchlechterdings entgegen, ein eigentlich böſes Princip anzunehmen. Ein böſes Princip wäre nämlich ein von Natur böſes, ein von Natur, alſo auch urſprünglich Gott entgegengeſetztes, dergleichen von den Manichäern angenommen wird und, wenigſtens nach der gewöhnlichen Erklärung, auch in dem perſiſchen Syſtem behauptet wurde. Ein böſes Princip wäre nothwendig ein Gott gleich ewiges (Deo coaeternum). Dem widerſpricht nun das A. und N. T. aufs entſchiedenſte. Alſo der Satan kann ebenſowenig ein böſes Princip ſeyn, als er nach dem bisher Gezeigten ein eigentliches Geſchöpf zu ſeyn ſcheint. Die wahre Vorſtellung des Satans wird alſo in der Mitte liegen zwiſchen dieſen beiden Beſtimmungen.

Ich ſtelle nun als dritte Bemerkung auf, daß, wenn nirgends ein Ausſpruch zu finden iſt, aus dem ſich die bloß geſchöpfliche Eigenſchaft des Satans erweiſen ließe, daß dagegen in der Schrift von dem Satan auf eine Weiſe und mit Prädicaten geſprochen wird, die ſich mit einer bloß geſchöpflichen Natur durchaus nicht vertragen. Ich will a) nicht anführen, daß häufig von dem Satan und ſeinen Engeln geſprochen wird, freilich auch von Engeln Michaels, aber in einem poetiſchen Buch [2], vielleicht bloß des poetiſchen Parallelismus wegen. Aber dem

---

[1] Euthymii Zigabeni Panoplia. Cap. XXIII, §. 7.

[2] Offenb. 12, 7.

Satan wird ein Reich zugeſchrieben gerade wie Chriſto, und zwar beherrſcht er ein dem Reich Chriſti entgegengeſetztes und widerſtehendes Reich. Auch hier wird er alſo gewiſſermaßen auf gleiche Linie mit Chriſto, wenngleich als der Widerſacher, geſtellt, als der, deſſen Reich und deſſen Werke zu zerſtören Chriſtus gekommen iſt. War die Gewalt des Satans eine geſchöpfliche, ſo war es, dürfte man wohl ſagen, in keinem Verhältniß damit, daß Chriſtus, der eine entſchieden übergeſchöpfliche Natur iſt, ſich ſelbſt den Leiden unterwarf, ihn zu beſiegen. Gegen einen bloß erſchaffenen Geiſt ſcheint es, hätte es noch andere Mittel gegeben. Ueberhaupt kann ich die ganze Vorſtellung, daß ein ſolcher Geiſt aus Ueberhebung und Hochmuth Gott untreu und widerſpenſtig geworden, mit der übrigen Erhabenheit des Satans nicht übereinſtimmend finden. Milton und Klopſtock haben ſich alle Mühe gegeben, dem Satan nach der gewöhnlichen Vorſtellung eine gewiſſe Erhabenheit zu geben, aber ſelbſt der claſſiſch gebildete Milton hat es nicht vermocht.

Auch durch andere Ausdrücke b) wird dem Satan eine Erhabenheit beigelegt, die ſich mit einer ſolchen Vorſtellung nicht reimen läßt. Er heißt: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, der Fürſt dieſer Welt. Chriſtus ſelbſt nennt ihn ſo. Der Apoſtel Paulus geht noch weiter. Ihm iſt (2 Kor. 4, 4) der Satan ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, der Gott dieſer Welt. Wie groß auch immer die Macht des Satans in dieſer Welt gedacht werde, der Gott dieſer Welt könnte doch niemals ein individueller und concreter Geiſt genannt werden. Ebenſowenig könnte es von einem ſolchen heißen, daß er die Macht oder Gewalt des Todes habe, wie im Brief an die Hebräer ſteht (2, 14): Chriſtus iſt des Fleiſches und Blutes der Kinder theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat, d. i. dem Satan: ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον. Dieſes τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχειν von einem bloßen Geſchöpf zu ſagen, widerſtritte allen Begriffen. Dagegen, denke ich, wird jeder zugeben, daß wenn z. B. unter dem Satan jener durch Schuld des Menſchen in der Schöpfung wieder erregte Wille gedacht würde, der in ſeiner

Ueberwindung und Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, der aber eben darum, wenn er aufs neue in ſeiner Schrankenloſigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menſchliche Bewußtſeyn wieder aufzuheben droht, — jeder, ſage ich, wird mir zugeben, daß, wenn unter dem Satan dieſer Wille zu verſtehen wäre, von deſſen Daſeyn, von deſſen höchſt reellen Wirkungen, ja von deſſen Macht über das menſchliche Bewußtſeyn uns zu überzeugen, wir durch die ganze frühere Entwicklung und insbeſondere durch die Erklärung der Mythologie hinlänglich Gelegenheit gehabt haben, jeder, ſage ich, wird geſtehen, daß wenn unter Satan dieſer Wille — jeder Wille aber = Geiſt, alſo dieſer Geiſt — zu verſtehen wäre, daß alsdann jene Ausdrücke nicht zu ſtark und dem Gegenſtand vollkommen angemeſſen ſeyn würden. Die Sprache Chriſti ſelbſt und des N. T. überhaupt aber iſt von übertriebenen Ausdrücken fern, und, wie jeder, der die Sachen ſelbſt verſteht, bekennen muß, überall dem Gegenſtande und zwar auf das zarteſte angemeſſen.

Aber es ſind nicht bloß einzelne Ausdrücke, durch welche Satan höher geſtellt wird, ſondern es wird ihm (dieß iſt nämlich ein drittes Argument), es wird ihm zum Theil auch ein Verhältniß zu Gott und in dieſem eine Funktion zugeſchrieben, die ſich mit der gewöhnlichen Vorſtellung durchaus nicht verträgt. Wenn gleich nämlich in einem großen Theil des N. T. Satan als vorzüglicher Urheber des Böſen und inſoferne als Feind Gottes beſchrieben wird, ſo erſcheint er doch anderwärts als ein zur göttlichen Oekonomie ſelbſt gehöriges, und inſofern von Gott anerkanntes Princip (denn wenn er nicht ein concreter, individueller Geiſt iſt, ſo darf er immer als ein Princip ausgeſprochen werden; nur dagegen, daß er als ein an ſich, d. h. auch vor und außer der Schöpfung und demnach original- und demnach ewig-böſes Princip angeſehen werde, dagegen haben wir uns verwahrt), er erſcheint, ſage ich, als ein ſelbſt zur göttlichen Oekonomie gehöriges und inſofern von Gott anerkanntes Princip. So namentlich in jener dem Buch Hiob vorausgeſchickten Erzählung, die eben darum von jeher den Erklärern viele Mühe macht. Wenn man aber den geſchichtlichen Sinn einer Idee eruiren will, muß man alles zuſammennehmen und darf nichts ausſchließen. Dort nämlich treten eines Tages die בְּנֵי אֱלֹהִים, Söhne Gottes vor den Jehovah, und unter dieſen auch Satan, und Jehovah redet ihn an und fragt, wo er herkomme. Satan antwortet: ich habe die Erde durchſtreift. Hierauf fragt Jehovah: Haſt du nicht meinen Knecht Hiob bemerkt, denn es iſt ſeines Gleichen nicht auf der Erde, ſchlecht und recht, gottesfürchtig und meidet das Böſe? — Dagegen nun Satan: Meineſt du, Herr, daß Hiob umſonſt Gott fürchtet? Haſt du doch ihn, ſein Haus und alles, was er hat, rings verwahret, und die Arbeit ſeiner Hände geſegnet und ſein Gut ausgebreitet. Aber recke einmal deine Hand aus und taſte an alles was er hat, was gilts, er wird dir ins Angeſicht abſagen. Und was geſchieht? Der Herr antwortet dem Satan: Siehe, alles was er hat ſey in deiner Hand, nur an ihn ſelbſt lege deine Hand nicht. Und Satan geht aus und bringt über den gerechten Hiob alles Leid, nicht nur Verluſt ſeines Viehs und aller ſeiner Habe, ſondern aller ſeiner Kinder. In der Folge, da Satan beſchämt zugeſtehen muß, daß Hiob derſelbe geblieben, hört er nicht auf ſeine Geſinnung in Zweifel zu ziehen, indem er zu Jehovah ſagt: Ein Mann läßt alles für ſein Leben, aber recke deine Hand aus und gehe ihm an ſein Fleiſch und Gebein, was gilts, er wird dich verlaſſen. Und der Herr ſpricht wieder zu Satan: Gehe hin, es ſey in deiner Hand, nur ſeines Lebens ſchone. Wie erſcheint nun hier Satan? Als eine Macht, welche geneigt iſt, die Geſinnung des Menſchen in Zweifel und alſo auf die Probe zu ſtellen, als eine Macht alſo, die gleichſam nothwendig iſt, damit das Ungewiſſe gewiß werde, das Unentſchiedene ſich entſcheide, die Geſinnung ſich bewähre. Sie ſehen, wie tief, ja bis in die erſten Anfänge, hier die Idee des Satan zurückgeht, indem er die Macht iſt, die, ohne ſelbſt böſe zu ſeyn, dennoch das verborgene Böſe hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe, die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Böſen ſich erfreut, weil es die Beſtätigung ihres Zweifels, und weil durch deſſen Offenbarwerden ihre Abſicht erreicht iſt. Selbſt neidiſch kann dieſe Macht genannt werden, wie Ariſtoteles von der Nemeſis ſelbſt ſagt, daß ſie unwillig ſey, d. h. neidiſch, über das Glück des unverdient Glücklichen. Alle jene ſiniſtern Weſen, die Heſiodes von der ſchädlichen Nacht geboren werden läßt, den Θάνατος (den Tod), den Μῶμος (den allgemeinen *Tadler*, als *ſolchen* ſtellt ſich ja Satan hier im Buch Hiob dar), den Zank, und beſonders die *Ate*, die Unheilsgöttin, die gedacht wird als Urheberin alles übereilten, blinden, beſinnungsloſen Handelns und des daraus entſpringenden Unheils — alle dieſe ſiniſtern Weſen ſcheinen in der Idee des Satan zuſammenzutreffen und ihm, ohne daß er ſelbſt ein eigentliches Geſchöpf iſt, eine hohe Stelle und Funktion in der Schöpfung anzuweiſen. Denn wenn es im Lauf des ſchon geordneten menſchlichen Lebens ſeine Rolle iſt, wie hier in Bezug auf Hiob, der Verdächtiger, in-Zweifel-Steller jeglicher Geſinnung zu ſeyn, ſollte in der Verleitung des erſten Menſchen, die ihm ebenfalls zugeſchrieben wird, ſein Geſchäft ein anderes geweſen ſeyn? Sollte er nicht auch dort — nicht eigentlich als *ſelbſt* böſes, wohl aber als das Böſe *ahndendes* und an deſſen Hervorziehung ſich erfreuendes Weſen gewirkt haben? Sollte er nicht auch dort, wie hier bei Hiob, *inſofern* Werkzeug Gottes ſelbſt geweſen ſeyn, als Gott ſelbſt will, daß nichts verborgen bleibe? Dieß ſind nur vorläufige Fragen, aber die meines Erachtens hinlänglich ſind zu zeigen, daß die urſprüngliche Idee des Satans eine ganz andere iſt, als welche die ſpätere Zeit aus ihm gemacht hat. Es iſt übrigens ganz natürlich und wohlbegreiflich, daß gegen das *Ende* des Kampfs, und wo der Kampf jenem Princip eigentlich ans Leben geht, daß Satan dort immer mehr als ſelbſt böſes, dem Guten widerſtehendes empfunden werde, ohne daß darauf ein *allgemeiner* Begriff des Satan gegründet werden könnte. Auch *Er* iſt ein geſchichtliches Weſen, d. h. ein ſolches, deſſen Verhältniß in verſchiedenen Zeiten ein verſchiedenes ſeyn kann. Alle Irrthümer und Hinderniſſe der wahren Einſicht in der Wiſſenſchaft, und ſo beſonders auch in der Theologie, kommen davon her, daß, was nur für einen beſtimmten Moment Wahrheit hat, zu einem allgemeinen Begriff erhoben oder ausgedehnt wird. Die Perſönlichkeiten in jener höheren Geſchichte, mit der wir uns hier beſchäftigen, ſind nicht ſtillſtehende, unbewegliche.

alſo iſt auch ihr Begriff ſelbſt ein beweglicher, und ſo auch Satan — der Urheber des Widerſpruchs, der allgemeine Veruneiniger —, durch den zuerſt der Tod, die Zwietracht und das Böſe ſelbſt in die Welt kam — Satan iſt ein anderer in ſeinem Anfang, ein anderer in ſeinem Ende. — Doch muß ich bemerken, daß gleichwie das Ende ſich ſtets des Anfangs wieder erinnert, daß, gerade das letzte Buch des N. T., die Apokalypſe, jene Vorſtellung des Satan als Verdächtigers, als in-Zweifel-Stellers, als Anklägers noch einmal zurückruft. Dort heißt es nämlich (12, 9): Der große Drache, die alte Schlange wurde ausgeworfen vom Himmel (wo er bei Hiob noch erſcheint) und geworfen auf die Erde und ſeine Engel mit ihm. Darauf ruft eine große Stimme im Himmel: Jetzt iſt das Heil und die Kraft und das Reich Gottes und die Macht iſt ſeines Chriſtus geworden, denn der Verkläger unſerer Brüder iſt hinausgeworfen, der ſie verklaget hat Tag und Nacht vor Gott. (Dieß hängt zuſammen mit dem, was ich früher gelegenheitlich der Rechtfertigung geſagt habe. Es iſt etwas im Menſchen, das ihm immer ſagt, daß ſein ganzes Leben in Gottes Augen mißfällig ſey, was er auch thue, das ihn beſtändig bei Gott verklagt). Der einen andern bei einem dritten verklagt, ſucht ihn mit dieſem zu veruneinigen. Satan iſt der beſtändige Veruneiniger des Menſchen mit Gott; jenes erregte Princip iſt gleichſam der fortwährende Ankläger des Menſchen bei Gott, der Gott unabläſſig an die Schuld des Menſchen erinnert. In jener Zeit, von welcher die Apokalypſe ſpricht, iſt dieſes Princip von Chriſto durchbrochen und zunichte gemacht, darum hebt nun das Reich Gottes und Chriſti an, der Antheil, den der Verkläger bis jetzt an dem Zuſtand der Welt und der Dinge hatte, iſt ihm genommen, die Welt iſt rein Gottes und ſeines Geſalbten, d. h. Gott hat nun alle Gewalt in Gemeinſchaft mit ſeinem Geſalbten. Alſo bis zu jenem letzten Ende, wo Chriſtus aufheben wird alle Herrſchaft und Gewalt, wo alle ſeine Feinde unter ſeine Füße gelegt ſind, bis dorthin iſt der Satan ein zur göttlichen Oekonomie ſelbſt gehöriges Princip, dem gegeben iſt, den Widerſpruch, den Fluch, das Zerwürfniß, die Uneinigkeit zu erhalten, damit um ſo herrlicher ſey der Sieg und der endliche Triumph, in welchen die von dem Geiſt des Widerſpruchs fortwährend in Zweifel geſtellte Sache Gottes hinausgeführt iſt. Dann, wenn aller Zweifel aufgehoben, die Sache Gottes klar, offenbar und entſchieden iſt, dann hat der Satan ſein Werk gethan, ſeine Miſſion und mit ihr ſeine Macht hat ein Ende. Bis dahin aber iſt er eine große Macht, und die ſelbſt zur endlichen Verherrlichung Gottes nothwendig iſt, die eben darum nicht verläſtert, nicht verachtet werden darf, wie der Apoſtel Petrus ausdrücklich lehrt.

Ich habe ſchon bemerkt, es ſey natürlich, daß gegen das Ende des Kampfes das widerſtrebende Princip immer mehr als das *böſe* erſcheine. So iſt der Satan beinahe durchaus (*nur* als böſe) in den Schriften der Apoſtel Paulus und Johannes betrachtet, die auch in dieſem Betracht auf gleicher Linie ſtehen. Aber *neben* dieſer Anſicht tritt in andern Schriften aus dem apoſtoliſchen Zeitalter noch die ältere, ebenſo wahre Vorſtellung hervor, nach welcher der Satan eine Macht iſt, welche zu verachten oder zu läſtern, man erzittern, deren Kriſis oder Gericht Gott allein vorbehalten ſeyn ſolle. Solche zwar nicht gerade ſich widerſprechende, aber doch contraſtirende Aeußerungen können nur dem Verwunderung erregen, der nicht zum voraus bedacht hat, daß der Begriff des Satans ſchon zufolge der Natur des Princips, von welchem er zuletzt ſich herſchreibt (vom Princip des ſeyn und nicht ſeyn Könnenden, des ſeiner Natur nach Amphiboliſchen und Doppelſinnigen), von allen möglichen der am meiſten dialektiſche iſt. Die Freiheit von aller kosmiſchen Gewalt, die Lehre von der völligen Beſiegung Satans durch Chriſtus wurde beſonders von dem Apoſtel Paulus verkündet; dieſe Lehre mag, wie manches andere Evangelium der Freiheit, ſchwachen Seelen verderblich geworden ſeyn, zum geſetzloſen Leben ſie verleitet haben, wie aus dem zweiten Brief Petri zu erſehen, wo von ſolchen ſchwachen Seelen[*] geſagt iſt: Wenn ſie den Befleckungen der Welt (der kosmiſchen Mächte) durch die Erkenntniß des Herrn und Befreiers Jeſu Chriſti entflohen ſind, aber wieder in dieſe verwickelt werden, ſo iſt mit ihnen das Letzte ärger geworden als das Erſte. Von eben dieſen ſagt derſelbe zweite Brief Petri (2, 10), daß ſie ſich nicht ſcheuen, die Majeſtäten, die Herrlichkeiten zu höhnen, die man nicht verachten kann, ohne eben dadurch noch tiefer, nämlich in die materiellen Lüſte, zu verſinken[1], und welche ſelbſt die Engel nicht zu läſtern wagen, Gott das Urtheil überlaſſend (woraus zu erſehen, daß jene Majeſtäten widergöttliche Mächte ſind). Aber das Bedeutendſte iſt, was von eben dieſen geſagt iſt, daß ſie die Herrlichkeit (Herrlichkeit ſchlechthin — ohne weitern Beiſatz —) verachten — κυριότητος καταφρονοῦντες. Was iſt dieſe κυριότης? Die Ausleger wagen hier nicht, das Rechte zu ſehen. Die κυριότης iſt nichts anderes als der Satan ſelbſt. Er iſt die κυριότης, weil er das Princip iſt, auf welchem die Herrlichkeit, das Herrſeyn Gottes, beruht. Er heißt die Herrlichkeit, wie auch ein Beſitzthum, vermöge deſſen einer ein Herr iſt, eine Seigneurie oder eine Herrlichkeit genannt wird. Das Herrſeyn Gottes beruht eben auf dem B, das er Herr iſt zu ſetzen und nicht zu ſetzen. Der Satan iſt das durch den göttlichen Unwillen geſetzte B, er iſt die große Macht Gottes in der gefallenen Welt, die ſelbſt eine ſo hohe Macht als Michael iſt nicht zu läſtern und zu verdammen wagt, deren Gericht ſich Gott allein vorbehalten hat, ganz übereinſtimmend damit, daß dieſes Princip das eigentliche Myſterium Gottes iſt, welches er ſetzen und aufheben kann, das keine Creatur wagen darf anzutaſten.

---

[*] Ψυχαὶ ἀστήρικτοι. 2 Petr. 2, 14 (coll. 3, 16) und 20.

[1] Ganz daſſelbe ſagt der Verfaſſer des Briefs Judä (V. 8), und ſtellt ihnen das Beiſpiel des Erzengels Michael entgegen, der, da er mit dem Widerſacher (dem διάβολος) ſtritt über den Leichnam Moſis, nicht wagte, eine Läſterung gegen ihn auszuſtoßen, ſondern nur ſagte: Der Herr ſtrafe dich.

Es iſt viel über dieſen Streit, der zwiſchen Satan und dem Erzengel über den Leichnam Moſis ſich erhoben, conjekturirt worden. Vielleicht ergibt ſich auf folgende Art etwas Beſtimmteres und Einleuchtenderes darüber. Satan iſt Urheber und daher überall auch Repräſentant des Heidenthums. Der Erzengel Michael (NB. der einzige Erzengel) ſteht dagegen in der unmittelbarſten Beziehung auf den Meſſias und iſt der Fürſt des Volkes Iſrael, obgleich die Iſraeliten eigentlich nicht (wie nach jüdiſcher Vorſtellung die übrigen 70 Völker) einer δύναμις oder ἐξουσία übergeben ſind, ſondern dem Herrn allein. Michael iſt aber nur darum der Fürſt Iſraels, weil er ſtatt des Meſſias iſt, dieſes wahren Königs, den Iſrael erwartet, wie ihn denn ſelbſt in Bezug auf die letzte Zukunft Chriſti, auf die Zukunft zum Gericht, der Apoſtel Paulus in eben dieſer

In dieſer Vorſchrift, der Satan ſolle nicht geläſtert werden, liegt zugleich die Andeutung, daß er nicht ein unbedingt böſes, ſondern ein zu der göttlichen Weltregierung ſelbſt nothwendiges Princip ſey. Dieß war auch durchaus jüdiſche Vorſtellung. Schöttgen, welcher aus jüdiſchen Büchern Erläuterungen zu den chriſtlichen geſammelt, führt aus dem Sohar die Worte an: Non licet homini, ignominiose conviciari genus adversum (ſo wird das Geſchlecht der böſen Geiſter genannt). Im Buch Sirach wird derjenige ein Irreligiöſer genannt, der dem Satan fluche; es wird geſagt, daß ein ſolcher ſeiner eignen Seele fluche[1]. Nach beſtimmten Ausſprüchen iſt alſo in dem Satan noch eine Art von göttlicher Majeſtät (eine *κυριότης*) zu erkennen. Von einem bloßen Geſchöpf konnte dieß nie geſagt werden.

Haben wir uns nun erſt von dieſer Würde des Satan überzeugt, ſo wird uns — und dieß mögen Sie als vierte Bemerkung zu den bisherigen hinzufügen — zufolge dieſer Anſicht auch die nach der gewöhnlichen

---

Verhältniß zu Chriſtus ſetzt, wenn er ſagt (1 Theſſ. 4, 16): Chriſtus wird kommen mit der Stimme des Erzengels, der alſo hier offenbar als ihm vorausgehend, als ihn (den kommenden) ankündigend gedacht wird. Dieß vorausgeſetzt nun, wird es deutlicher ſeyn, was jener Streit, der ſich über den Leichnam Moſis zwiſchen Satan und Michael erhoben, bedeutet. Denn das Geſetz Moſis enthält, wie wir geſehen haben, ſelbſt noch kosmiſche, heidniſche Elemente; inſofern konnte ihn der Fürſt der Welt anſprechen. Von der andern Seite aber ſind dieſe kosmiſchen Elemente hier nur Vorbilder, Vorzeichen, Schatten des Zukünftigen, des Meſſias, und ſo ſind ſie durch den Meſſias ſelbſt geheiligt. Inſofern nimmt Michael als Repräſentant des Meſſias (des Chriſtenthums) ſich ſeiner an. Das moſaiſche Geſetz ſteht zwiſchen Heidenthum und Judenthum. (Einige haben ziemlich proſaiſch unter dem *σῶμα Μωσέως* nicht die Leiche Moſis, ſondern ſein Geſetzbuch verſtanden; ſprachgemäß könnte dieß etwa zugeſtanden werden; der Sinn bleibt derſelbe). Dieſer Streit ſtellt nur denſelben Streit vor, der durch die gnoſtiſchen Sekten erhoben wurde, die behaupteten, das Geſetz Moſis ſey nicht von dem wahren Gott, ſondern bloß von dem Demiurgen, dem kosmiſchen Gott gegeben. Dieſer Streit über den Leichnam Moſis kann darum nicht wohl eine jüdiſche Erfindung ſeyn, denn er ſetzt ſchon ein doppeltes Bewußtſeyn voraus. Es iſt eine der Vorſtellungen, die ſich bei dem erſten Losreißen des chriſtlichen Bewußtſeyns vom Moſaismus nothwendig erzeugten.

[1] 21, 30. Die Worte heißen: *ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν, αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.*

Vorſtellung ſo unbegreifliche Verſuchungsgeſchichte Chriſti begreiflicher. Heißt es nicht Chriſtum tief herabſetzen, wenn man für möglich annimmt, daß er der Verſuchung durch ein Geſchöpf ausgeſetzt war? Dagegen iſt es ganz begreiflich, daß Chriſtus den Sollicitationen jenes Princips, deſſen Werke aufzulöſen er gekommen war, und das ihm gegenüber eine wirkliche Macht war, daß er Sollicitationen dieſes Princips, und zwar direkter und unmittelbarer als irgend ein Menſch es ſeyn konnte, ausgeſetzt war, ja nach dem göttlichen Geſetz, welches will, daß alles erprobt, alles bewährt werde, ausgeſetzt ſeyn mußte. Ein bloßes Geſchöpf, ein creatürlicher Geiſt, der gegenüber von Chriſto keine wahre Macht ſeyn konnte, hätte ſich ihm mit Verſuchungen nicht nahen können. Dagegen iſt es ganz begreiflich, daß der Fürſt oder Gott dieſer Welt, das allgemeine Princip, das alle Welt gefangen hält, auch dem Bewußtſeyn Chriſti ſich nähern konnte. Satan wird ſonſt als tief und unergründlich liſtig dargeſtellt; wie ganz abgeſchmackt aber müßte man ſich den Satan vorſtellen, der ſeiner Geſchöpflichkeit ſich bewußt von Chriſto verlangt hätte, daß er vor ihm niederfalle und ihn anbete, d. h. ihm göttliche Verehrung erweiſe, was einem auch nur gewöhnlich frommen Iſraeliten zu Chriſti Zeit kein Geſchöpf, wie hoch man es ſich denke, hätte anmuthen dürfen? Dagegen war es in der Ordnung, daß jenes Princip, das Chriſtus eben durch ſein Kommen, durch ſein Menſchwerden ſchon als eine ebenbürtige, ihm äquipollente Macht anerkannt, ja dem er ſich durch die Menſchwerdung (wie früher gezeigt) äußerlich unterworfen hatte — freilich nicht, um es anzubeten, aber um es zu beſiegen —, es war begreiflich, daß jenes Princip verſuchte, von ihm die äußerlichen Zeichen auch der inneren Unterwerfung zu erhalten. Iſt Satan ein bloßes Geſchöpf, ſo ſind die Worte abſurd, die er zu Chriſtus ſagt, die Worte: Dieſe ganze Macht und Herrlichkeit iſt mein, ich gebe ſie, wem ich will! Iſt aber Satan ein Princip, und zwar, das ſchon fühlt, daß ihm bald nur noch das äußere Weltreich angehören wird (darüber in der Folge), ſo ſind dieſe Worte ganz conſequent.

Keine Verſuchung, die von irgend einem Geſchöpf, auch dem mächtigſten, ausging, konnte bis an das göttliche Bewußtſeyn in Chriſto reichen, da ja ſelbſt für den Menſchen das bloße Verſuchtſeyn durch das Geſchöpf das Geringſte iſt. Ich darf mich als Menſch hoch genug geſtellt denken, um in meinem Willen eine Region, eine Kraft zu kennen, die keinem Geſchöpf, ſey es auch das mächtigſte, zugänglich iſt. Dieß geſteht ja auch der Apoſtel Paulus dem Menſchen zu, wenn er ſagt[1]: Unſer Kampf iſt nicht ein Kampf gegen Fleiſch und Blut, d. h. es iſt nicht etwas bloß Geſchöpfliches und Concretes, mit dem wir zu kämpfen haben; unſer Kampf iſt gegen die ἀρχάς, die ἐξουσίας (die reinen Potenzen ſind aber nichts Concretes, in dieſem Sinn Geſchöpfliches), unſer Kampf iſt gegen die κοσμοκράτορας, die kosmiſchen Gewalten, die Weltherrſcher, die in der Finſterniß dieſes Aeon walten, gegen die geiſtigen Principe des Böſen, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις — deren Region nicht die beſchränkte irdiſche, ſondern die allgemeine, die univerſelle Welt iſt, der Himmel. Und ſo mag ſich denn hier unmittelbar noch eine fünfte Bemerkung anſchließen, daß jene Art von Allgegenwart, die dem Satan zugeſchrieben wird, jener beſtändige und unmittelbare, durch nichts aufgehaltene Einfluß auf den Menſchen, vor dem dieſer gewarnt wird, daß ein ſolcher immer und überall gegenwärtiger Einfluß ſich nicht verträgt mit der Natur eines bloßen Geſchöpfs, das, wie mächtig man es ſich denke, gegen kein anderes Geſchöpf, am wenigſten den Menſchen, eine ſolche durchdringende Macht und Gewalt ausüben könnte, wogegen dieſer unabläſſige und allgegenwärtige Einfluß wohl ſich verträgt mit der Natur eines Princips, das überall und immer um, ja in dem Menſchen iſt und jeden Augenblick ihm ſich nicht nur vorſtellen oder darſtellen, ſondern auch ihm ſich inſinuiren kann; denn Geſchöpf wird von Geſchöpf ausgeſchloſſen, nicht aber kann das Geſchöpf ein allgemeines, kosmiſches Princip ausſchließen.

Dieſe letzte Bemerkung führt uns nun von ſelbſt auf den andern, nämlich den mehr poſitiven Theil unſerer Auseinanderſetzung.

[1] Eph. 6, 12.

Vierunddreißigſte Vorleſung.

Haben wir in dem kritiſchen Theil gezeigt, daß die beſtimmteſten Erklärungen, welche das N. T. über die Natur des Satans enthält, nicht wohl übereinſtimmen mit der gewöhnlichen Vorſtellung, die ihn als ein Geſchöpf denkt, ſo haben wir nun zu unterſuchen, ob dieſe Aeußerungen beſſer übereinſtimmen mit der Anſicht, zu welcher wir durch jene kritiſchen Erwägungen hingeleitet worden ſind, mit der Anſicht, daß der Satan nicht ein bloßes Geſchöpf, ſondern ein Princip ſey, zwar nicht ein ewiges und in dieſem Sinn unerſchaffenes, aber doch ein Princip. Wir ſagen, er iſt nicht ein bloßes Geſchöpf. Um uns hierüber auf das beſtimmteſte zu erklären, wollen wir folgende Momente unterſcheiden.

Jenes Princip des Anfangs, von dem wir ſagten, es liege der ganzen Natur und dem menſchlichen Bewußtſeyn ſelbſt zu Grunde — wir nennen es wieder B — dieſes B alſo iſt nicht ſelbſt Geſchöpf; denn vielmehr iſt es, wie wir bewieſen haben, das principium ex quo jedes Geſchöpfs, das ultimum ὑποκείμενον der Schöpfung. In dieſem Sinn nun können wir das „nicht bloßes Geſchöpf Seyn“ (die relative Uebergeſchöpflichkeit des Satan) nicht meinen und denken. Satan iſt nicht das reine, das abſolute B. Eben dieſes B aber iſt in der ganzen Schöpfung Gegenſtand der Ueberwindung — eigentlich ein aus ſich ſelbſt, aus ſeinen urſprünglichen Schranken geſetztes unendliches Seyn, das durch die Schöpfung wieder in die Schranken des

Könnens, in ſich als Potenz, als A, zurückgebracht werden ſoll. Dieſes nun als A geſetzte B, da es *weder* urſprüngliches A, noch *bloßes* B, ſondern das als A geſetzte B iſt — *als ſolches*, ſage ich, iſt es Geſchöpf (ich bitte *Sie* dieß wohl zu bemerken: Geſchöpf iſt weder das urſprüngliche A, das reine Können, noch das reine B zu nennen, aber als aus B in A zurückgebrachtes A *iſt* es Geſchöpf) und zwar das höchſte aller Geſchöpfe, nämlich der Menſch. In dieſem Moment (der freilich nur als Moment gedacht werden kann) iſt das B wieder in ſeiner urſprünglichen Klarheit und Lauterkeit, es iſt wieder = A, wie *vor* der Schöpfung (denn in der Schöpfung war B ein *Anderes* von ſich, das außer *Sich* Geſetzte). Dieſer Moment *unſerer* Entwicklung entſpricht dem in der andern Theorie angenommenen Moment, wo Satan, d. h. eben das, was nachher Satan iſt, als noch rein, als *nicht* gefallen, als in anerſchaffener Herrlichkeit beſtehend gedacht wird. *Innerhalb* des menſchlichen Bewußtſeyns und mit den Schranken deſſelben umfangen iſt alſo jenes Princip wirklich Geſchöpf. Jedoch der Menſch ſelbſt hat durch unvordenkliche That dieſe Schranken wieder aufgehoben. Da es nun nur *innerhalb* dieſer Schranken *geſchöpflich* war, ſo iſt es eben damit, daß es aus dieſen Schranken tritt, auch wieder aus ſeiner geſchöpflichen Eigenſchaft herausgetreten. Und dieſes zwar in Folge der Schöpfung in geſchöpflichen Schranken geweſene, aber nun wieder aus dieſen Schranken durch Schuld des Menſchen herausgetretene Princip, dieſes Princip iſt nun wieder, als *ſelbſt* ſchrankenloſes und allem concreten Seyn *entgegengeſetztes*, *reiner* Geiſt, es iſt ſelbſt allgemeines, univerſelles Princip, ein Leben eigner Art zwar, ein falſches Leben, eines, das nicht ſeyn *ſollte*, aber doch iſt, und einmal erregt, nicht wieder, wenigſtens nicht unmittelbar wieder zurückgebracht werden kann. Wir können von dieſem, jetzt in ſeiner eignen Schrankenloſigkeit lebenden und höchſt wirklich gewordenen Princip nicht anders ſagen als: es iſt *ein Geiſt*: Geiſt iſt es wegen ſeiner allem Concreten jetzt entgegengeſetzten Natur, *ein* Geiſt iſt es aber, weil es doch nur ein beſtimmter, nämlich allerdings nicht ein urſprünglicher, ſondern ein bloß *gewordner* Geiſt (inſofern *kein* Princip im

Sinn des Manichäiſmus), es iſt ein gewordener Geiſt, nämlich ein vom Menſchen erregter, der urſprünglich im menſchlichen Bewußtſeyn gefaßt war, aber jetzt ein es überſchreitender, ja es aufzuheben drohender Geiſt iſt, — dieſes alſo durch alle jene Momente hindurchgedachte Princip iſt erſt der Satan, wie jeder geneigt ſeyn wird zuzugeſtehen, der die Prädikate ſich zurückruft, die das N. T. dem Satan beilegt.

Sie ſehen, wie ſo vermittelt iſt, daß Satan ein Gewordenes iſt, das die Schöpfung vorausſetzt, und in dieſem Sinn etwas Creatürliches, und doch nichts Creatürliches, weil ein ſchrankenloſer Geiſt, deſſen Natur darauf beruht, aus den Schranken wieder hervorgetreten zu ſeyn.

Doch dieſer Ueberzeugung ſtellt ſich nun gleich ein mächtiger Einwurf entgegen. Nämlich nach dieſer Entwicklung würde ſich der Satan als ſolcher erſt von dem Fall des Menſchen herſchreiben, während es die beſtimmteſte Lehre der Offenbarung iſt, der Fall des erſten Menſchen ſey ſelbſt vom Satan veranlaßt, Satan ſey der Verführer der erſten Eltern geweſen. Dieſer Einwurf löst ſich indeß ſchon durch eine bloße genauere Beſtimmung des Ausdrucks.

Das Daſeyn des Satan als ſolchen kann doch nur ſo viel heißen: ſeine reelle Gewalt über den Menſchen. Dieſe hat er allerdings erſt durch den Fall erlangt. Aber die Macht und Gewalt, den Menſchen zu verleiten, dieſe Gewalt, welche noch keine reelle iſt, wenn ſie der Menſch nicht zu einer wirklichen werden läßt, dieſe noch gleichſam ideelle Gewalt konnte er allerdings nicht erſt durch den Fall erlangt haben. Die Sache verhält ſich vielmehr ſo: Jenes Princip des Anfangs, das der Grund und das Vorausgehende der Schöpfung iſt, war dem Menſchen unterworfen, Subjekt des Menſchen im eigentlichen Sinn. Aber dieſes Princip, obgleich jetzt in die Gewalt des Menſchen gegeben, kann die urſprüngliche Doppelſinnigkeit — die Duplicität ſeiner Natur nicht ablegen. Bis auf die letzte Kategorie verfolgt, gehört der Satan durchaus zu der des nicht Seyenden, was auch in einem ihm beigelegten Namen ausgedrückt iſt, in dem Namen Belial, hebräiſch בְּלִיַּעַל. Das Wort בְּלִי drückt die Negation aus, das Verbum יָעַל,

hat nach dem Arabiſchen die Bedeutung von prominere, prostare, hervorragen, hervorſtehen. Belijaal iſt alſo id quod non prostat, non exstat, das, was ſeiner Natur nach ganz in die Tiefe, das nicht Seyende, zurückgeht. Zwar die Schöpfung beruhte eben darauf, daß dieſes Princip aus dieſem nicht-Seyn, aus dem An-ſich hervorgetreten, ſeyend, exſtant geworden war. Allein der letzte Sinn der ganzen Schöpfung iſt eben, es als das nicht ſeyende zu erklären, und als dieſes iſt es auch erklärt im Menſchen; denn der Menſch entſteht nur, indem jenes Princip zum nicht ſeyenden, aber eben dadurch zum Seyenden des Höchſten (des eigentlich ſeyn Sollenden) geworden iſt. Aber es kann die Doppelſeitigkeit ſeiner Natur nicht ablegen; immer bleibt die Möglichkeit zurück, daß es wieder hervortrete, ſich erhebe. Dieſe Möglichkeit iſt das ſchlechterdings nicht Auszuſchließende, eben weil ſie bloße Möglichkeit iſt. Als wirkliches Princip iſt es ausgeſchloſſen durch das rein menſchliche Bewußtſeyn und in dieſem; als bloße Möglichkeit aber iſt es eben das ſchlechterdings nicht Auszuſchließende. Ja, vermöge des gleich anfangs ausgeſprochenen und auch kürzlich wiederholten Geſetzes, daß jedes Leben erprobt, auf die Probe geſtellt und bewährt werden ſoll — zufolge dieſes Geſetzes muß jene Möglichkeit nothwendig ſogar dem Menſchen ſich darſtellen, vorſtellen; ſie kann ſich ihm freilich nur darſtellen als etwas, das nichts iſt ohne ſeinen Willen, das nur etwas, wenn ſich ſein Wille dazu ſchlägt — aber dieſe Möglichkeit iſt das den Willen Anlockende, an ſich Ziehende, ſie iſt die falſche, trügeriſche Magie, von der der Menſch in ſeinem Innerſten, d. h. in ſeinem Willen ſelbſt, nicht frei iſt. (Möglichkeit, Macht, Magie ſind immer beiſammen, und wir ſehen, wie wir hier am Ende der Entwicklung auf den Anfang zurückkommen, das Tiefſte ſich wieder entdeckt, wovon alles ausgegangen iſt.) Allerdings alſo daſſelbe Princip, das in der Folge als Feind, als Widerſacher, als Satan des Menſchen erkannt wird, verhält ſich ſchon vor der Uebertretung als das zu dieſer Uebertretung Veranlaſſung gebende, als das durch täuſchende, falſche Magie den Willen des Menſchen an ſich ziehende. Was dabei von der gewöhnlichen Vorſtellung hinwegfällt, iſt nur, daß dieſes den Menſchen verleitende Princip ein ſchon ſelbſt böſer, alſo ein ſchon früher gefallener Geiſt ſey. Nach unſerer Anſicht iſt jenes Princip nicht in Folge einer vorhergegangenen zufälligen That, nicht in Folge eines ſelbſt begangenen Frevels, ſondern in Folge ſeiner Natur, ſeiner Natur nach iſt es das zur Uebertretung verleitende Princip (ohne darum aber ſeiner Natur nach böſe zu ſeyn).

Daß nun aber dieſe Anſicht, und nicht jene andere, wörtlich ſogar übereinſtimmt mit den deutlichſten (bisher noch nicht in Betrachtung gezogenen) Aeußerungen des N. T., wird ſich bald zeigen; vorerſt will ich nur unſere Anſicht mehr auseinanderſetzen und erläutern.

Wenn man unter dem Widerſacher des Menſchen, dem Satan, den Feind des menſchlichen Glücks oder der menſchlichen Seligkeit verſteht, ſo iſt auch hier ſchon (bei der Verleitung) jener täuſchende Geiſt der Widerſacher, der Satan des Menſchen zu nennen, aber in dem Sinn, wie auch die erhabene und nach den Vorſtellungen der Griechen Ehrfurcht heiſchende Macht, die ſie Nemeſis nennen, wie auch von der Nemeſis geſagt werden kann, ſie ſey jedem nicht bewährten Glücke feind, und ſie führe eben deßhalb die Umſtände herbei, durch welche dieſes Glück auf die Probe geſtellt werde, ob nämlich auch die ihm angemeſſene, d. h. die dieſes Glückes würdige Geſinnung damit verbunden ſey. Ich ſagte: in dieſem Sinn kann der Verſucher des erſten Menſchen auch als ſolcher ſchon ein Widerſacher des Menſchen genannt werden. Er iſt der Störer ſeines ruhigen Glücks, Störer der urſprünglichen, aber eben darum unverdienten Seligkeit. Aber er kann dieß ſeyn, ohne ſelbſt ein gefallenes Weſen zu ſeyn, er kann dieſer Störer ſeiner Natur nach ſeyn und zufolge eines allgemeinen Geſetzes. Er iſt zwar die das Böſe im Menſchen ahndende und es hervor, an den Tag zu bringen ſuchende Macht, inſofern ſelbſt die an dem Böſen — wiewohl nicht an dem Böſen an ſich, ſondern nur an dem hervorgebrachten, an dem offenbar gewordenen Böſen — ſich erfreuende Urſache, und doch braucht er darum nicht ſelbſt böſe in dem Sinne zu ſeyn, daß er vorher ſelbſt gegen Gott ſich empört hätte; es iſt nicht ſein gegenwärtiger Wille, noch iſt es die Folge eines vorhergegangenen Willens, ſondern es iſt ſeine Natur, das Verbotene, das nicht ſeyn Sollende in Möglichkeit zu ſtellen, damit das eigentlich Böſe, das nur in der Geſinnung liegt, offenbar werde. Geſtehen muß man übrigens, daß es in der menſchlichen Natur liegt, die das Böſe hervor, d. h. zur Offenbarung bringende Urſache ſelbſt böſe zu nennen. Aber dieß iſt ein bloß ſubjektives Urtheil. Wäre der Satan, wie man gewöhnlich ſich vorſtellt, die an ſich böſe Natur, wie könnte er im Himmel unter den andern „Söhnen Gottes" erſcheinen, ja wie könnte Gott ſelbſt ihm geſtatten, den Gott eifrig und treu ergebenen Mann auf eine ſo große Probe zu ſtellen, wie mit Hiob geſchieht? Wenn aber, um ein früheres Argument hier, wo ſeine Kraft mehr einleuchten muß, zu wiederholen, wenn es im Lauf der ſchon beſtehenden Welt dem Satan vergönnt iſt, dem Frommen Fallſtricke zu legen, warum ſollte ihm dieß nicht auch im Anfang vergönnt, warum ihm nicht verſtattet ſeyn — ohne alſo ſelbſt böſe im gewöhnlichen Sinn zu ſeyn — gleich den erſten Menſchen zu verleiten? Wenn er zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, nicht von der Gegenwart Gottes ausgeſtoßen iſt, wie ſollte ich genöthigt ſeyn, ihn früher, bei der Verſuchung des erſten Menſchen ſchon, als ein verworfenes Weſen zu denken, nicht als ein ebenfalls in die göttliche Oekonomie gehöriges und den letzten Abſichten Gottes ſelbſt dienendes Princip? Jene ganze Annahme von einem frühern noch reinen Zuſtand und einem hierauf erfolgten Fall des Satans ſelbſt, dieſe ganze Annahme (welche die Erklärung vom Urſprung des Böſen ungemein verwickelt) wird darauf zurückkommen, daß dieſes Princip in unmittelbarer Folge der Schöpfung dem Menſchen ganz innerlich, daß es in völliger Latenz, in ſeinem reinen An-ſich war (dieß kann jedoch, wie geſagt, nur als Moment gedacht werden, denn es iſt ſeine Natur, das doppelſeitige Weſen zu ſeyn, und dem menſchlichen Bewußtſeyn, dem es unterworfen iſt, ſich als ſeyn Könnendes, als Möglichkeit darzuſtellen, die für ſich freilich nichts iſt und nur wirklich ſeyn wird, wenn der menſchliche Wille ſich zu ihr ſchlägt) hier iſt alſo jenes Princip, ohne gefallen zu ſeyn — denn es iſt ſeine Natur —, Verſucher und Verleiter des Menſchen. Die Frage wegen der

Zulaſſung dieſer Verſuchung, in welcher nach göttlicher Vorausſicht der Menſch erliegen mußte, und daher wegen der Zulaſſung des Böſen ſelbſt iſt bekanntlich eine der ſchwierigſten für die Theologie. Es iſt aber ein großer Unterſchied, ob dieſe Verſuchung zugelaſſen iſt einem *bloßen* und zwar ſelbſt ſchon verworfenen *Geſchöpf* oder einem *Princip*, das zur göttlichen Offenbarung, zur Schöpfung ſelbſt nothwendig iſt, und in deſſen ſchlechterdings nicht auszuſchließender Natur eine gleichſam unüberwindliche oder doch erſt durch eine *Folge* von Kataſtrophen und Wiederherſtellungen überwindliche Doppelheit liegt (denn daß es ſeine Rolle in der Weltgeſchichte fortſpielt, werden wir ſpäter ſehen). Es iſt ein großer Unterſchied, ob einem ſchadenfrohen Geſchöpf, wie man annimmt, verſtattet wird, den unſchuldig erſchaffenen Menſchen mit in ſein Verderben zu ziehen, oder ob Gott dieß einem Princip zuläßt, deſſen einzige, von Gott ſelbſt gutgeheißene Funktion iſt, das an ſich Zweifelhafte wirklich in Zweifel zu ſtellen, das Unentſchiedene zur Entſcheidung zu bringen, und auf dieſe Art eine Kriſis herbeizuführen, die Gott ſelbſt wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böſe verborgen bleibe, und gerade ſeiner Heiligkeit wegen wollen *muß*, daß es offenbar werde, nicht unter dem von ihm geſetzten Guten ſich verberge.

Jene ganze Vorſtellung alſo von einem erſt heilig erſchaffenen Engel, der ſodann ſich gegen Gott empört und andere Geiſter mit in ſeinen Ruin zieht, darauf, ſchon von Gott ausgeſtoßen, von Neid gegen den Menſchen beſeelt, auch dieſen zu verderben geſucht habe, dieſe ganze Vorſtellung, ſcheint es mir, müſſe, und zwar im Intereſſe der Theologie ſelbſt, aufgegeben werden, um ſo mehr, als mit der nun aufgeſtellten Anſicht allen Ausſagen über den Satan vollkommene, ja beſſere Genüge geſchieht, als durch jene Vorſtellung.

Zur Beſtätigung des zuletzt Geſagten wollen wir nun weiter ſehen, wie der Satan in den Urkunden vorgeſtellt wird in Bezug auf die Verſuchung und die Verleitung des erſten Menſchen. In dieſer Beziehung heißt er die *alte Schlange*, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Apoc. 12, 9), denn wie es eine leiſe, dem Menſchen unmerkliche Bewegung iſt, mit der ſich die Schlange ihm nähert, um ihn tödtlich zu verwunden, ſo iſt auch die Bewegung des ihn verleitenden Princips, wenn es, aus der Tiefe ſich erhebend, dem Menſchen ſich darſtellt, ihn gleichſam überfällt, und den nichts Ahndenden überraſcht, eine leiſe, für den Menſchen unmerkliche Bewegung — daher die ſo allgemeine Vergleichung dieſes Princips mit der Schlange, die, wie wir dieß früher[1] ausgeführt, ſelbſt im Namen Proserpina noch ſichtbar iſt — der Satan heißt die alte Schlange, d. h. die ſeit unvordenklicher Zeit den Menſchen verleitet hat und den ganzen Erdkreis verwirrt — in Irrthum führt — ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην — für uns, die wir dieſen großen Irrweg des Menſchengeſchlechts durch alle ſeine Windungen hindurch verfolgt haben, bedarf dieſes Prädikat keiner beſondern Erklärung. In dieſem Sinn alſo heißt es in der Apokalypſe unmittelbar vor der Stelle, wo geſagt iſt, daß das Reich nun ganz Gottes und ſeines Geſalbten ſey: Und es ward geworfen der große Drach, die alte Schlange, die genannt wird ὁ διάβολος und ὁ σατανᾶς (der doppelte Name iſt, wie ſchon Grotius bemerkt, nicht umſonſt, er bezieht ſich auf Heidenthum und Judenthum, ὁ διάβολος heißt er als Verführer der Heiden, ὁ σατανᾶς als Gegner und Verführer der Juden; deßwegen wird auch hinzugeſetzt, der verführet den ganzen Erdkreis, alſo Juden und Heiden) — er ward geworfen auf die Erde und ſeine Engel wurden auch dahin geworfen mit ihm. Was dieſes aus dem Himmel geſtoßen und auf die Erde geworfen Werden bedeutet, kann ich hier nur vorübergehend erklären. Allerdings, mit dem Sieg des Chriſtenthums verlor Satan die religiöſe Bedeutung (dieß heißt: er wurde aus dem Himmel geſtoßen). Er wurde auf die Erde geworfen, heißt nicht: er verlor alle Macht, ſondern nur: ſeine Macht erhielt von nun an eine andere — eine irdiſche Bedeutung. Was kann dieſe irdiſche Bedeutung anders ſeyn, als die Bedeutung, die er in Bezug auf die politiſchen Reiche der Welt hat, mit denen und in deren Verhältniſſen zu einander durch den Sieg des Chriſtenthums eine große und mächtige Veränderung verging? Damit eröffnet ſich alſo, nachdem der Kreis des Heidenthums durch-

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 160. D. H.

laufen und beſchloſſen — der religiöſe Irrthum erſchöpft iſt —, eröffnet ſich ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbetriefte Schaubühne der neueren Geſchichte. Hier iſt der Punkt, an dem eine weitere und neue Entwicklung, in die ich hier nicht eingehen kann, ſich künftig anſchließen wird.

So nun, als Schlange, wird jener Geiſt der Verſuchung auch ſchon im Paradieſe dargeſtellt, allerdings als *wirkliche* Schlange, indem geſagt wird: Und die Schlange war liſtiger (wiſſender) als alle Thiere des Feldes. Niebuhr erwähnt in ſeiner Reiſebeſchreibung nach Arabien (Bd. II, S. 344) einer Völkerſchaft von wirklichen und zwar ausſchließlichen Teufelsanbetern, die ſich Jeſidier, aber auch Dawaſin nennen. Der letzte Name bedeutet *Kluge*, Wiſſende; das Wiſſende gehört auf die Seite des nicht *Seyenden*; das Princip, das der Urſtand, wird in der Folge zum Verſtand, wie wir früher geſehen. Gleichwie die Schlange als eine natürliche, ſo wird überhaupt der ganze Vorgang der Verſuchung und Uebertretung als ein äußerer vorgeſtellt. Nicht künſtlich, nicht etwa, daß ein bloßes Philoſophem über den Urſprung des Böſen und des Uebels in der Menſchheit künſtlich als Mythos eingekleidet wäre, nicht *willkürlich* mit Einem Wort, ſondern in Folge einer natürlichen Nothwendigkeit wird dieſer innere Vorgang als ein äußerer dargeſtellt. Der ganze *Zuſtand* des menſchlichen Bewußtſeyns, aus welchem dieſe Erzählung ſich herſchreibt, der ganze Zuſtand des damaligen Bewußtſeyns *erlaubte* keine andere Darſtellung. Wollte man dieſe Darſtellungsweiſe eine mythologiſche nennen, ſo wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man damit nicht den Begriff der Erdichtung oder einer willkürlichen Einkleidung (wie gewöhnlich), ſondern den Begriff einer nothwendigen Erſcheinungsweiſe im Bewußtſeyn verbindet. Nicht *irrigen* Vorſtellungen zwar, wohl aber dem jedesmaligen Zuſtande des Bewußtſeyns und der vermöge deſſelben einzig möglichen Erſcheinungsweiſe gewiſſer Vorgänge im Bewußtſeyn, dieſer *konnte*, ja *mußte* auch die *Offenbarung* ſich bequemen. Die Offenbarung macht dann das Mythologiſche nicht, es iſt etwas unabhängig von ihr Vorhandenes, das ſie wohl durchdringen, aber nicht unmittelbar aufheben kann. Die Art, wie irgend ein Gegenſtand in einem reflektirenden Medium erſcheint, wird nicht durch die Beſchaffenheit des Gegenſtandes allein, ſondern ebenſoſehr durch die Beſchaffenheit des Mediums beſtimmt, welche der ſich reflektirende Gegenſtand nicht ändern kann. Die moſaiſche Geſchichte des ſogenannten Sündenfalls enthält reine, göttliche Wahrheit, aber ſo, wie ſie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie ſtehenden Bewußtſeyn erſcheinen kann. Die moſaiſche Erzählung enthält, was die Sache betrifft, die tiefſte Offenbarung, wenn ſie auch einen rein inneren Vorgang als einen äußeren darſtellt. Sie hat die Natur jenes den Menſchen verleitenden Princips, eben indem ſie es als Schlange (mythologiſch) darſtellt, aufs Tiefſte ergriffen.

Vergleichen wir nun aber mit unſerer Darſtellung dieſes Vorgangs die andern mehr dogmatiſchen Aeußerungen des N. T., ſo wird ſich keine finden, die nicht mit unſerer Darſtellung übereinſtimmte, ja, es finden ſich mehrere, die ſogar nur mit unſerer Darſtellung zu vereinigen ſind. Nach unſerer Erklärung iſt die Schlange im Paradies wirklich jenes ſeiner Natur nach nicht ſeyende (nicht ſeyn ſollende) Princip, das dem Menſchen ſich darſtellen und ihn verleiten kann, alſo wirklich der Satan. Inſofern iſt wirklich durch Betrug des Satans die Sünde in die Welt gekommen. Ich bitte Sie, hiebei ſich zu erinnern, daß ebenmäßig unter den erſten der Mythologie vorausgehenden Potenzen auch die Ἀπάτη, der Betrug, vorkommt. Nach dem Buch der Weisheit iſt durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen. Dieſer Neid iſt aber nicht hier böſer oder ſchlimmer zu verſtehen, als jene Mißgunſt der Nemeſis, welche über den unverdient Glücklichen unwillig iſt. Die Verſuchung iſt entſtanden durch eine noch ſtille und von keinen Folgen begleitete Erhebung jenes Princips aus dem menſchlichen Bewußtſeyn, dem es durch die Schöpfung unterworfen war, cui subjectum erat, — indem es alſo aus ſeiner Verborgenheit hervortritt, dem Menſchen ſich gegenſtändlich macht, will es nicht mehr dem Menſchen unterworfen ſeyn, woraus die Orientalen (Perſer und Mohammedaner) gemacht haben, Satan habe den Menſchen nicht anbeten wollen. Denn alicui subjectum esse und aliquem adorare iſt in den Begriffen des Morgenländers eins und daſſelbe.

Die beachtenswertheſten Aeußerungen ſind aber die, welche ſich in den Schriften Johannis finden. Die erſte, die ich anführe, ſteht im erſten ſeiner Briefe (3, 8): Wer Sünde thut, iſt von dem Widerſacher (dem διάβολος), denn der Widerſacher ſündigt von Anfang: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. Man könnte geneigt ſeyn, dieſe Stelle gegen uns anzuführen als Beweis, daß der Satan von Anfang auch ſelbſt geſündigt habe, daß er gefallen ſey, ehe er den Menſchen zum Fall brachte. Allein ich bitte Sie, die Worte nur genauer zu betrachten. Der Apoſtel ſagt nicht etwa: Der Satan hat von Anfang geſündigt, ſondern er ſündigt von Anfang, nicht ἡμάρτηκεν, ſondern ἁμαρτάνει. Er ſündigt von Anfang, darin liegt, daß es ſeine Natur iſt zu ſündigen; was dieß Sündigen dann bedeutet, laſſe ich einſtweilen dahin geſtellt, aber genug: daß er von Anfang ſündigt, ſagt, daß er gar nicht anders kann als ſündigen. Dieß liegt ebenſowohl in dem gebrauchten Präſens, als in dem ἀπ' ἀρχῆς, denn wenn er eine kürzere oder längere Zeit in anerſchaffener Heiligkeit geblieben war, ſo konnte der Apoſtel nicht ſagen: er ſündigt von Anfang — von Anfang war er vielmehr nach der gewöhnlichen Vorſtellung nicht ſündlich. Der offenbare Sinn dieſer Worte iſt: er ſündigt, ſowie er iſt; es gibt für ihn gleichſam gar keine andere Bewegung als die des Sündigens, er muß entweder ſich gar nicht bewegen, ganz inaktiv ſeyn, oder er kann nur ſündigen. Dieß iſt nun aber ganz genau der Natur des von uns angenommenen Princips gemäß, ja es iſt ſogar nur dieſem gemäß. Denn nur von einem Princip, welches, wie wir früher[1] uns ausgedrückt haben, das Gott ſetzende iſt nicht im Actus, ſondern im Nicht-Actus — nicht ſofern es ſich bewegt, ſondern ſofern es ſich nicht bewegt — nur von einem ſolchen Princip iſt zu ſagen: es ſündigt, d. h. es wird zum Gott verneinenden, von Anfang, d. h. ſowie es ſich bewegt. Dieſer Ausſpruch iſt ſo ſchlagend, daß er keine andere Erklärung als die unſerige zuläßt.

Man kann nun aber fragen, und wir haben uns vorbehalten, dieß zu erörtern: was bedeutet dieſes Sündigen von Anfang? Es kann doch nur ſo viel heißen als ſelbſt ſündigen, nun (könnte man weiter ſchließen) ſo haben wir ja, was die gewöhnliche Vorſtellung behauptet, einen von Anfang, d. h. wie er iſt, Sündigenden. Ich bemerke, daß es nicht einmal ſchlechterdings nothwendig wäre, das ἁμαρτάνειν von einem ſelbſt ſündigen zu verſtehen. Denn nach der Regel: quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est, kann man auch ſagen: qui peccare facit, ipse peccare dicitur. Allein es bedarf dieß nicht. Das griechiſche ἁμαρτάνειν hat eine ſpeciellere und eine allgemeine Bedeutung. Die ſpeciellere iſt: ſündigen im eigentlichen Sinn, die allgemeinere und hier zugleich urſprüngliche Bedeutung des griechiſchen Wortes, ſowie des entſprechenden hebräiſchen חָטָא iſt aber a scopo aberrare (vom Ziel abirren vom Schützen, der nicht trifft[1]); und weil das Ziel ein Punkt iſt, der von einer Peripherie umgeben gedacht wird, ſo iſt vom Ziel abirren ſo viel als vom Mittelpunkt abirren, a centro deflectere sive aberrare. In dieſem Sinn nun kann auch von jenem Princip des Anfangs, das eigentlich im Centrum bleiben ſollte, geſagt werden, es weiche vom Mittelpunkt ab, weil es ſeiner Natur zufolge von Anfang die Neigung hat, wieder aktiv zu werden. Zwar für ſich ſelbſt kann es dieß nicht, nicht ohne den Willen des Menſchen, aber eben darum ſucht es dieſen anzuziehen, ob er es vielleicht zur Wirklichkeit erhebe. Dieß iſt zwar von Seiten des Princips noch keine reelle, aber doch ſchon eine ideelle Abweichung; es ſollte dem Menſchen innerlich bleiben, indem es alſo ihm ſich darſtellt, gegenſtändlich macht, iſt es ſchon nicht eo loco quo esse debebat, alſo auch dieß ſchon iſt ein Abirren von ſeinem Zweck, eine aberratio a scopo von dem, was es ſeyn ſollte, alſo ein ἁμαρτάνειν, und inſofern kann von ihm geſagt werden, daß es ἀπ᾽ ἀρχῆς. von Anfang an ſündigt, ſeines Zwecks verfehlt. Darin liegt alſo durchaus keine Beſtätigung für jene Legende, nach welcher Satan im Anfang ein guter, erſt im Lauf der Zeit gefallener Engel wäre: er ſündigt ἀπ᾽ ἀρχῆς d. h. ſo wie er Iſt.

---

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 118 ff. D. H.

Eine andere, höchſt bedeutende Aeußerung über die Natur des

---

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 319. D. H.

Satans findet ſich im Evangelium Johannis (8, 44) in den Worten Chriſti, der zu den Juden ſagt: Ihr ſeyd von eurem Vater, dem Teufel, und was dieſer begehrt, wollt ihr thun. Derſelbige war ein ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς, d. h. er war ſeiner Natur nach das dem Menſchen nach dem Leben ſtehende, dem menſchlichen Bewußtſeyn, in welchem allein des Menſchen Leben iſt, drohende und gefährliche Princip. Er iſt nicht in der Wahrheit beſtanden (ſo heißt es weiter], ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκε, d. h. er iſt nicht in ſeinem wahren Verhältniß geblieben. Auch dieß kann nach unſerer Anſicht geſagt werden. Das Princip iſt, wie wir uns eben ausgedrückt, nicht an der Stelle geblieben, wohin es geſetzt war, wo es bleiben ſollte. Aber unſtreitig hat das Perfectum ἕστηκεν hier wie in der beſten Gräcität Präſens-Bedeutung. Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, heißt: er beſteht nicht, d. h. er kann in der Wahrheit nicht beſtehen, weil (wird ſogleich hinzugeſetzt) keine Wahrheit in ihm iſt, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Denn ſeine Natur iſt, das nicht Seyende zu ſeyn. Es iſt nur Wahrheit in ihm für das nicht-Seyn, ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ ἐστι τὸ οὐκ εἶναι. Wenn er alſo Iſt, ſo iſt er außer der Wahrheit. Seine Natur iſt, nur Lüge ſeyn zu können, und (als verleitendes Princip) Lüge zu reden: „Wenn er Lüge redet, ſo redet er ἐκ τῶν ἰδίων, aus ſeinem Eigenen heraus, ſeiner eigentlichen (principiellen) Natur gemäß, und weil er gar nicht anders kann, weil er wahrhaft — in der Wahrheit — nicht ſeyn kann. Auch mit dem πατὴρ τοῦ ψεύδους iſt er als Princip des nicht Seyenden, des ſeiner Natur nach Täuſchenden erklärt. Die Lüge in Bezug auf den Menſchen insbeſondere iſt, daß dieſes Princip dem Menſchen anliegt, ihm zum Seyn zu verhelfen; ſoweit bekennt es ſich alſo abhängig vom menſchlichen Willen, und erregt dadurch ihm die Meinung, er werde auch dann des Princips Herr ſeyn, wenn er ihm zum Seyn verholfen, während in der Wirklichkeit das Gegentheil davon geſchieht, der Menſch wird ſein Sklave, ſein Gefangener. Wir dürfen übrigens auch hier nicht vergeſſen, daß alle dieſe Urtheile rein vom Standpunkt des Menſchen gefällt werden, zu dem Chriſtus, wie er völlig Menſch geworden, auch völlig ſich bekennt: für den Menſchen iſt jenes Princip, ſobald es ſeyn will, nur Unwahrheit und Täuſchung; wozu es objektiv in den Augen oder Abſichten Gottes diene, dieß wird hier nicht gefragt; zu dem Menſchen hat es nur ein feindliches Verhältniß, ein Verhältniß der Täuſchung und Ueberliſtung. Auf jenem ſubjektiven Standpunkt ſtehen alle Reden bei Johannes. Uebrigens iſt es unmöglich, über die wahre Natur des Satan ſich ſchärfer, ja philoſophiſcher auszudrücken, als Chriſtus bei Johannes ſich ausdrückt. Satan iſt ſeinem letzten Grunde nach das an ſich, ſeiner Natur nach, nicht Seyende, das, was nur durch Täuſchung und falſche Vorſpiegelung verlangen kann, das Seyende zu ſeyn. Eben darum täuſcht es von Anfang, noch ehe es zum wirklichen Seyn gelangt iſt.

Bis hieher iſt alſo durchaus nichts von jener angeblichen Geſchichte eines in der Zeit erfolgten Abfalls von Gott zu merken.

Denken wir uns nun aber dieſes Princip, dieſen vom Menſchen hervorgegangenen Geiſt, zum Seyn, zur wirklichen Gewalt über das Bewußtſeyn gelangt, ſo hat er 1) ein allgemeines Verhältniß zum Menſchengeſchlecht überhaupt. Hinſichtlich dieſes Verhältniſſes müſſen Perioden unterſchieden werden. Das Chriſtenthum ſieht die ganze vorchriſtliche Zeit als die Zeit der anerkannten Herrſchaft dieſes Princips an, er iſt der Fürſt dieſer Welt, ja der Gott dieſes Aeon, dieſer Weltzeit[1]. Chriſtus iſt als ein Stärkerer gekommen, und hat es der unwiderſtehlichen Macht, mit der es bis dahin wirkte, beraubt, aber es iſt ſeiner Natur nach verſatil und nie ſich ſelbſt gleich; unerſchöpflich in ſeiner Natur wechſelt es die Rollen, indem es, auf dem einen Gebiet beſiegt, auf ein anderes überſpringt. Die verſchiedenen Phaſen oder Wandelungen dieſes Princips nun zu durchgehen, liegt nicht in unſerer gegenwärtigen Aufgabe. Wir haben hier bloß den Geiſt zu betrachten, aus deſſen Inſpirationen das ganze Heidenthum entſtand, welches ſeinem Grunde nach ſelbſt eine dem Menſchen feindliche Religion iſt. Themiſtokles mußte, obgleich widerſtrebend, Menſchenopfer zugeben — hier zeigt ſich das Princip wirklich als das anthropoktoniſche[1].

---

[1] Epiphanius (Haeres. XXX, c. 16) ſagt von den Ebioniten: *Δύο τινὰς συνιστᾶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατ' αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν.*

Aber außer dieſem allgemeinen Verhältniſſe zum Menſchengeſchlecht, das bis ans Ende der Zeit unter verſchiedenen Formen dauert, gibt das Chriſtenthum ihm noch ein beſonderes Verhältniß 2) zu dem einzelnen Menſchen. Jeder ſpäter geborene Menſch iſt ſchon unter dem Einfluſſe dieſes Geiſtes geboren, er braucht in ihm nicht erſt erregt zu werden. Hierauf möchte im letzten Begriff zurückkommen, was man die Erbſünde oder das radicale Böſe der menſchlichen Natur genannt hat, zurückkommen, an deſſen Daſeyn nur eine ſeichte Philoſophie zu zweifeln vermag, eine ſolche, der ſelbſt die Erfahrungen der gewöhnlichſten Menſchenkenntniß mangeln, jene niederſchlagenden Erfahrungen, die zum Theil ſchon Kant in ſeiner Schrift über das radicale Böſe angeführt hat: die Erfahrungen von einem herzlichen Wohlwollen, welches jedoch die Bemerkung zuläßt, „es ſey in dem Unglück unſerer beſten Freunde etwas, das uns nicht mißfalle“, von einer geheimen Falſchheit ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft, welche die Mäßigung des Vertrauens auch zwiſchen den beſten Freunden zur Maxime der Klugheit macht, von dem Hange, denjenigen zu haſſen, dem man verbindlich iſt, wo noch, der in der Lage geweſen, einen andern bedeutend zu fördern, faſt gewiß ſeyn kann, an ihm einen heimlichen, nur um ſo giftigeren Feind gewonnen zu haben, und andere ähnliche Liebenswürdigkeiten der menſchlichen Natur. — Jener Geiſt iſt im Beſitz des Menſchen, noch ehe dieſer es ahndet oder weiß, und, an ſich unendliche Möglichkeit, die nie völlig verwirklicht iſt, ſpielt er in allen Formen, Farben und Geſtalten, doch nie für ſich ohne den Menſchen etwas vermögend, weßhalb er dieſen zu bewegen ſucht, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen, ad actum zu perduciren. Als dieſe unerſchöpfliche Quelle von Möglichkeiten, die je nach Umſtänden und Verhältniſſen andere, neue und wechſelnde ſind, iſt dieſer Geiſt der immerwährende Erreger und Beweger des menſchlichen Lebens, das

---

[1] Siehe S. 468 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Princip, ohne das die Welt einſchlafen, die Geſchichte verſumpfen, ſtillſtehen würde. Dieß iſt die eigentliche philoſophiſche Idee des Satan. Wegen ſeiner an Möglichkeiten unerſchöpflichen Natur von der einen und ſeiner Unvermögenheit von der andern Seite iſt dieſer Geiſt wie ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit, weßwegen der Apoſtel ihn mit einem hungrigen Löwen vergleicht, der umhergeht und ſucht, welchen er verſchlinge in ſeiner ewigen Sucht, ſeinem nie erſättigten Bedürfniß, das, was in ihm als bloße Möglichkeit iſt, durch den menſchlichen Willen zu verwirklichen. Darum alſo iſt der Wille des Menſchen gleichſam beſtändig von ihm umlagert; ſtets auf der Lauer, iſt er jeden Augenblick bereit jede Blöße, jede offene Stelle zu benutzen, durch welche der menſchliche Wille ihm Eingang in ſich verſtattet. Ueberall und immer iſt nach den Aeußerungen des N. T. der Menſch von ſeinen Nachſtellungen umgeben auf eine Weiſe, die mit der Natur eines beſchränkten Geiſtes und der ſelbſt ein bloßes Geſchöpf iſt, ſich ſchlechterdings nicht vereinigen läßt. Auch in Anſehung dieſes Verhältniſſes ſteht natürlich das N. T. ganz auf dem praktiſchen Standpunkte. Ein anderer iſt der philoſophiſche, den ich oben bezeichnet habe, wonach dieſer Geiſt das nothwendige principium movens aller Geſchichte iſt. Um die Aeußerungen des N. T. über dieſe gefährlichen und geiſtigen Nachſtellungen zu begreifen, muß ein Princip angenommen werden, das von nichts auszuſchließen iſt, überall ſich einzuſchleichen, in Bezug auf den Menſchen, von dem es nicht laſſen kann, mit relativer Allgegenwart jede in ihm enthaltene Möglichkeit zu erſpähen weiß. Ein höchſt bedeutender Ausdruck über dieſe Machinationen des Satans iſt der des Apoſtels Paulus (Eph. 6, 11): Ziehet an den Harniſch Gottes, um ſtehen zu können *πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου*, gegen die Ränke und methodiſchen Nachſtellungen des böſen Geiſtes.[1] Nur eine erfahrungsarme Philoſophie kann daran zweifeln, daß der Menſch es mit einem ſolchen Princip zu thun habe, das ihn mit Möglichkeiten aller Art wie mit Garnen umſtellt, und nichts anderes ſucht, als wie es ihn durch dieſe ihm vorgehaltenen Möglichkeiten ſich unterthänig mache, gleichwie es den Menſchen ſich unterwarf, deſſen Kataſtrophe darum der Fall genannt wird, weil er unter die Herrſchaft jenes Princips gefallen. Den materiellen Reizungen der Welt kann der Menſch unterliegen, ohne in ſeinem Innerſten, in der Quelle ſeines Willens, vergiftet zu werden, aber nicht „mit Fleiſch und Blut allein“ hat der Menſch zu kämpfen, ſondern mit jenen geiſtigen Kräften des Böſen, denen manche Menſchen, die darum gute, gutmüthige genannt werden, weil ſie ſelbſt ohne Geiſt, darum auch keine Anziehungskraft für jenen Geiſt beſitzen — mit geiſtigen Kräften des Böſen, denen dieſe Art von Menſchen ſchon durch das grob Materielle ihrer Natur entzogen ſind, und die vielmehr gerade gegen die edlern und geiſtigern Naturen gerichtet ſind, deren Inneres, wenn es ihnen Eingang verſtattet, dadurch plötzlich verheert und in einen Schauplatz der bösartigſten Leidenſchaft verwandelt wird — gegen dieſe geiſtigen Kräfte iſt der Kampf. Nur eine falſche Philanthropie kann Einwirkungen eines am Böſen ſich erfreuenden Geiſtes in Zweifel ziehen: eine falſche Menſchenliebe, ſage ich, das wahre Wohl des Menſchengeſchlechts liegt nicht in einem vermeinten Glück des gegenwärtigen Zuſtandes, die Gegenwart iſt vielmehr eine Zeit — nicht der Glückſeligkeit, ſondern des Kampfs. Gäbe es aber einen Sieg, einen endlichen, durch ewige Seligkeit gekrönten Triumph, wäre der Menſch nicht von den geiſtigſten Verſuchungen in ſeinem Innerſten umgeben? Ein gründlicher, nachhaltiger, zugleich fürs Leben ausſtattender Unterricht (und ein ſolcher ſoll jeder ſeyn) darf nicht unterlaſſen, die ſich ihm anvertrauen, in die Myſterien des Böſen, τὰ βάϑη τοῦ σατανᾶ, wie die Apokalypſe (2, 24) ſagt, einzuweihen, damit ſie nicht unerfahren in die Welt hereintreten in der Meinung, daß ſie bloß mit Fleiſch und Blut zu kämpfen haben, damit ſie lernen, wie Chriſtus befiehlt, klug ſeyn wie die Schlangen und ohne Falſch wie die Tauben (der höchſte Widerſpruch, aber auch, wenn erfüllt, das Höchſte), damit zumal die edlere Natur nicht überraſcht ſey von der unvermeidlichen Erfahrung, da jeder, der ſich nicht darauf beſchränkt, ein auswendig gelerntes Penſum herzuſagen, oder eine auswendig gelernte Rolle abzuſpielen, jeder, der die Welt wirklich angreift, unfehlbar jenem allgemeinen Widerſacher begegnet und mit ihm in Conflikt kommt.

---

[1] Platon ſagt von dem Hades, er ſey ein großer *σοφιστής*. Aber von Satan iſt zu ſagen, er ſey der Sophiſt *κατ' ἐξοχήν*. (Randbemerkung des Manuſcripts.)

Der verſuchende Geiſt wird in dem N. T. vorgeſtellt als außer dem Menſchen ſeyend und als einen Eingang in ſeinen Willen ſuchend. Seine Natur iſt, die unendliche, die wahre Allmöglichkeit zu ſeyn, ohne doch von ſich ſelbſt ſich verwirklichen zu können; darum muß er dem Menſchen anliegen, darum wird er vorgeſtellt als von beſtändiger Unruhe umgetrieben, als nur im menſchlichen Willen Ruhe finden könnender, wie Chriſtus ſagt (Matth. 12, 43): Wenn der unreine Geiſt von dem Menſchen ausgehet, durchwandelt er dürre Stätten, um Ruhe zu ſuchen, und findet ſie nicht, darauf ſpricht er: ich will in das Haus zurückkehren, von dem ich ausgegangen bin. — Das Bildliche des Ausdrucks iſt hierin nicht zu verkennen, doch iſt es von der Art, daß es den Begriff ſehr beſtimmt erkennen läßt. So mit den dürren, eigentlich waſſerloſen Oertern iſt das Dürre der dämoniſchen Natur ſelbſt ausgedrückt, der ewige Durſt nach Wirklichkeit. Außer dem Menſchen findet ſich der Geiſt wie in einer Wüſte (man denke an Typhon), ἀνάπαυσιν, Ruhe ſuchend und nicht findend, ſeine Unruhe wird erſt im Menſchen geſtillt; der menſchliche Wille iſt ſeine ἀνάπαυσις, außer dieſem iſt er von aller Wirklichkeit abgeſchnitten, in abſoluter Unvermögenheit — und doch iſt er einmal erregt, zur Wirklichkeit hervorgerufen. Weil immer Möglichkeiten, d. h. Geiſter, übrig bleiben, die keine Mittel finden ſich zu realiſiren, wurde eben darum wohl die Wüſte als Behauſung böſer Geiſter gedacht. — Die über den Menſchen erlangte Gewalt wird auch als ein Eingehen in den Menſchen dargeſtellt. So bei Judas, dem Verräther, in den mit dem letzten Biſſen, den der liebevolle Lehrer ihm reicht, der Satan fährt (εἰςῆλθεν ὁ Σατανᾶς). Sonſt iſt von Eingebungen, Inſpirationen des Satans die Rede (vgl. Joh. 13, 2. 1 Chron. 22, 1).

Wir haben nun alſo das Verhältniß des Satans 1) zu dem erſten Menſchen, 2) zu dem ganzen Menſchengeſchlecht, und 3) zum einzelnen Menſchen nachgewieſen und überall die Realität dieſes Princips erkannt, und dieſem zwar eine ganz andere Bedeutung gegeben, als es in der hergebrachten Theorie hat. Doch bemerken wir, daß dieſe Lehre nie Gegenſtand einer eigentlichen, eine Entſcheidung herbeiführenden Erörterung geworden iſt. Man ſieht hier, wozu ſogenannte Häreſen gut geweſen ſind. Der Manichäismus war ein völlig antichriſtliches Syſtem, inſofern keine Häreſe, und hat vielleicht nur die Folge gehabt, die Vorſtellung zu ſehr nach der andern Seite zu treiben aus Furcht, den Satan zu einem abſoluten, unerſchaffenen, der Schöpfung vorausgegangenen Princip werden zu ſehen. Wir haben die Bedeutung des Satans anders beſtimmt, indem wir ihn als ein Princip annahmen, das zwar in der Schöpfung und insbeſondere im Menſchen in die Schranken der Geſchöpflichkeit gefaßt war, aber darum ſeine an ſich ſchrankenloſe Natur nicht abgelegt hat, das zwar in dieſem Gegenſatz zu der Schöpfung nicht hervortreten kann, ſolang es der Menſch in ſeiner Unterordnung erhält, das aber eben darum ſeiner Natur nach (NB) dem menſchlichen Willen gefährlich iſt, indem es ihn von Anfang zu bethören und an ſich zu ziehen ſucht, um Herr über ihn zu werden, und in ſeine urſprüngliche ſchrankenloſe Natur zurückzukehren. Wir haben es aber in dieſem Verhältniß zu dem Menſchen zugleich als ein zur Hervorbringung der vollkommenen und unzweifelhaften Wahrheit der Schöpfung nothwendiges Princip erkannt, denn die Schöpfung hat ſolang keine vollkommene Wahrheit, als nicht jede ihr entgegengeſetzte Möglichkeit ſich gezeigt hat und, indem offenbar, zugleich beſiegt worden. Dieſem Standpunkt gemäß iſt jenes Princip eine das verborgene Böſe hervorrufende, am offenbar-Werden des Böſen ſich erfreuende Urſache, ohne an ſich böſe zu ſeyn, da vielmehr Gott ſelbſt ſie leidet, ja ſie wollen muß, ſoweit ſie zu wollen iſt, nämlich nicht an ſich, aber als Mittel. Dieß erklärt, wie der Satan im A. T. und ſelbſt zum Theil im N. T. (in der Stelle von Johannes) nicht als ein von Gott ſchlechthin ausgeſtoßenes, ſondern als ſelbſt allerdings von Gott gelittenes, zu ſeiner Haushaltung gehöriges, inſofern von ihm anerkanntes Princip erſcheint. Aus dieſem Verhältniß leitet ſich eine fernere Beſtimmung ab. Nämlich aus den Schranken des Geſchöpflichen herausgetreten, iſt der Satan nun reines Princip, reiner und allem Concreten — eigentlich allem, was ohne bewährt zu ſeyn ſich feſtſetzen will, allem ſich ſicher Dünkenden, wir können ſagen, allem Starren entgegengeſetzter Geiſt, (der inſofern freilich als Feind der Creatur erſcheint, die ſich ſelbſt überlaſſen zur völligen Unbeweglichkeit erſtarren würde) aber ein die Schöpfung vorausſetzender; er iſt doch *aus* dem Geſchöpf hervorgegangen, *inſofern* kein unerſchaffener Geiſt, ob er gleich als *Gegenſatz* gegen die Schöpfung nicht Geſchöpf ſeyn *kann*. Aus dieſer ungeſchöpflichen Natur des nun als emancipirt vorausgeſetzten Princips haben wir zugleich den nach den beſtimmteſten Aeußerungen des N. T. anzunehmenden und in nichts auszuſchließenden Einfluß des Satan erklärt, wie er nach den gewöhnlichen Vorſtellungen nicht erklärt werden kann.

Wenn nun aber nach dieſer ganzen Entwicklung Satan offenbar eine doppelte Anſicht darbietet (er iſt *die* Natur, von der eine doppelte Vorſtellung nicht nur möglich, ſondern nothwendig iſt — er iſt die an ſich zweiſeitige Natur —) einerſeits als der beſtändige Widerſprecher, Hervorrufer des Widerſpruchs, Stifter aller Zwietracht und Uneinigkeit, Hervorbringer des Böſen u. ſ. w., andererſeits als ein gelittenes, wenigſtens als Mittel gewolltes Princip, wie kommt es, daß zumal in den Reden Chriſti von dieſer Ironie, dieſer doppelten Vorſtellung, ſo gar keine Spur iſt, daß Chriſtus in ihm nur den böſen, den haſſenswerthen, den un- ja widergöttlichen Geiſt überall erkennt und zeichnet? Hierauf iſt in Kürze Folgendes zu antworten. — Dazu iſt der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Teufels auflöſe, Chriſtus iſt alſo der *unmittelbare* Gegenſatz des Satan, Satan der unmittelbare *Gegner* Chriſti. So betrachtet dieſer ihn ſelbſt, indem er bei Annäherung ſeines Todes ſagt: Es kommt der Fürſt dieſer Welt, aber er hat nichts — keine Art von Recht — an mir (Joh. 14, 30), und von der andern Seite weiß er, daß durch ihn der Fürſt dieſer Welt gerichtet iſt, denn er ſagt (Joh. 16, 11): der Geiſt (der *παράκλητος*) den ich ſenden werde, wird die Welt überzeugen, *ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*, daß die Kriſis des Fürſten dieſer Welt geſchehen iſt. Worin dieſe Kriſis beſtehen werde, ſagt er deutlich bei der Gelegenheit, als eine Stimme vom Himmel ihn ſeiner zukünftigen Verherrlichung verſichert (Joh. 12, 28): Jetzt iſt die Kriſis dieſer Welt, jetzt wird der Fürſt dieſer Welt hinausgeworfen werden (aus dem Inneren, aus dem Centrum, in dem er ſich noch immer als religiöſes Princip behauptet hatte), und ich, ſetzt er hinzu, wenn ich von der Welt erhöht ſeyn werde, werde alle (d. h. Heiden und Juden) zu mir ziehen (alſo der Gewalt jenes Fürſten der Welt entziehen). Ja bei Lukas (10, 18) ſieht er zum voraus den Satan beſiegt: Ich ſah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Was dieſes vom Himmel Fallen des Satan bedeutet, habe ich ſchon erklärt[1]. — Der Kampf Chriſti gegen den Satan war nicht, wie im Heidenthum, ein bloß äußerer, wo dieſes Princip nur äußerlich und in ſeiner Wirkung überwunden wurde. Dieſer Kampf ging dem Princip an das Leben, an das Innere, an die Wurzel ſelbſt. Es war ein Kampf auf Leben und Tod. Daher war auch hier die Reaktion von Seiten des angegriffenen Princips allgemein und offenbar, denn ſie erſtreckte ſich ſelbſt auf das Phyſiſche. Wie alles, was nach Platons Ausdruck in das Gebiet des nicht Seyenden gehört, wie Sünde, Lüge, Irrthum, ſo iſt auch Krankheit nur durch den Satan in die Welt gekommen. — Wie aber in der Natur, wenn eine Potenz z. B. die eine Elektricität erregt wird, ſofort auch durch bloße Vertheilung die entgegengeſetzte entſteht, ſo rief die Annäherung Chriſti krankhafte Erſcheinungen einer eignen Art hervor, bei denen jedoch Eines merkwürdig iſt; denn wenn man genauer zuſieht, wird ſich finden, daß die meiſten Beſeſſenen oder ſogenannten Daemoniaci ſich in den Gegenden finden, die von Heiden bewohnt waren, mit Tyrus und Sidon, Galiläa und Samaria grenzten. In Jeruſalem erſcheint keine oder höchſt ſelten eine Spur von ſolchen Daemoniacis. Die Dämonen ſind den Juden ſelbſt heidniſche Potenzen. Denn alles Heidniſche iſt ihnen dämoniſch. Das Heidniſche ſpielt ins Jüdiſche herüber, die Grenze zwiſchen beiden iſt durch Chriſtum erſchüttert. Dieſe Krankheit ſind die Convulſionen des ſterbenden Heidenthums. Schon die Orakel der Alten waren von convulſionären

---

[1] Oben S. 263. — Vergl. auch Philoſophie der Mythologie, S. 537. D. H.

Erſcheinungen begleitet, warum, dieß könnte ich hier nicht erklären, ohne in eine Unterſuchung einzugehen, die um ſo ausführlicher ausfallen möchte, als ſie zugleich auf neuere Erſcheinungen, z. B. die ſpäteren ſogenannten Convulſionirten, Rückſicht zu nehmen hätte. Die bloße Annäherung Chriſti reichte hin, dieſe Erſcheinung hervorzurufen, ſo in der Synagoge von Capernaum, wo ein ſolcher Kranker aufſchreit: Laß ab, was haben wir mit dir zu thun, du biſt gekommen, uns zu quälen; ich weiß, wer du biſt, nämlich der Heilige Gottes[1]. Ebenſo wird bei einer andern Gelegenheit ausdrücklich bemerkt, noch (ἔτι) während Chriſtus ſich einem ſolchen Menſchen näherte, ſey die Krankheit ausgebrochen, der böſe Geiſt habe ihn geriſſen und hin und her geworfen[2].

Auch in Krankheiten hat man nicht immer bloß mit Fleiſch und Blut zu thun, noch kann alles bloß humanal-pathologiſch erklärt werden. Es iſt zwar die beſtimmteſte Wahrheit, daß keine den Geſammtorganismus berührende Krankheit anders ſich entſcheidet, als durch Erzeugung einer Materie, obwohl man darum nicht berechtigt iſt, ſie materiam morbificam zu nennen, denn vielmehr iſt ſie das Erzeugniß, in welchem die geiſtige Potenz der Krankheit abgeſtumpft, zur Paſſivität gebracht iſt. Wer den Begriff des relativ materiell-Werdens — ſich Materialiſirens — einer zuvor geiſtigen Potenz im Zuſammenhang unſerer Entwicklung gefaßt, hat darin auch die Erklärung jener ſogenannten kritiſchen Entſcheidungen, wo eine Krankheit oder Krankheitsurſache in Form einer Materie ausgeſtoßen wird — ἐκβάλλεται ἔξω, wie vom Satan vorhin geſagt worden. Die Erzählungen von den Daemoniacis zur Zeit Chriſti und in ſeiner Nähe beweiſen alſo nichts weniger als bloß jüdiſche Vorſtellungen, denen Chriſtus ſich anbequemt hätte. Dieſe Krankheitserſcheinungen haben reelle Bedeutung. Es war natürlich, daß der Kampf, den Chriſtus mit dem Satan, d. h. mit dem reellen Princip des Heidenthums, zu kämpfen beſtimmt war, auch durch äußere und phyſiſche Erſcheinungen ſich ankündigte. Da es, wie ſchon geſagt, ein Kampf auf Leben und Tod war, ſo ſtand auch der Widerſacher in dieſem Kampfe Chriſto nicht mehr als ein bloß ſubſtantielles Princip, ſondern — als ein Wille ſtand er einem Willen gegenüber, und Chriſtus ganz gleichſam in die Menſchheit verſenkt, im Namen der ganzen Menſchheit fühlend, kann in dem ihm Entgegenſtehenden nichts als den Feind Gottes und der Menſchheit erkennen; er iſt nicht da, den Satan zu erklären, ſeine Aufgabe iſt die praktiſche, in ihm nur den Feind zu ſehen, den er zur Erlöſung der Menſchheit zu beſiegen hat, ſo daß jeder, der ihn (der Chriſtum) anzöge, dadurch auf immer aus ſeiner objektiven Gewalt errettet wäre. Jenes Princip, je mehr es objektiv beengt wird, deſto ſubjektiver wird es, und ſteht dem Ueberwinder immer perſönlicher entgegen; daher auch die Ausdrücke, in denen Chriſtus von ihm redet, immer perſönlicher werden. Chriſtus, der in das Centrum jenes Geiſtes eindrang, mußte ganz andere, lebendigere und perſönlichere Erfahrungen machen, als Menſchen, die mit dem Böſen nie eigentlich anderen als blos äußerlichen Kampf gekämpft haben, wo es dann am Ende meiſt auf einen Vertrag mit ihm hinausläuft. Dieſen ſteht alſo eigentlich gar kein Urtheil über die Reden Chriſti zu, in denen ſich durchaus nur eine wirkliche Empfindung, eine reelle Erfahrung ausſpricht. Ich darf, ohne mißverſtanden zu werden, ſagen, daß ſeit den Zeiten der Apoſtel kaum ein Menſch dem Satan mehr ans Leben gegriffen, mit ſeiner eigenſten und innerſten Kraft ſich gemeſſen hat, als Dr. Luther. Bekanntlich aber hatte eben dieſer Mann auch die perſönlichſte Vorſtellung von dem Teufel, dem er ſich rühmte ins Schwarze des Auges geſehen zu haben. Ueber ſolche Ausdrücke müſſen nicht ſolche richten, die nie Großes erfahren, nie bis auf jenen Punkt gekämpft haben, wo ihnen dieſe geiſtige Macht des Böſen, die in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen, wirkt, als ein Wirkliches entgegengetreten iſt. Wenn uns eine freiere Anſicht dieſes Princips vergönnt iſt, ſo haben wir dieß jenem Kampf Chriſti ſelbſt zu verdanken, der die reale Gewalt deſſelben ſo weit gebrochen, daß es nun nicht mehr (wie im Kampf) einſeitig, ſondern von allen Seiten mit vollkommener Geiſtesfreiheit betrachtet werden kann.

---

[1] Marc. 1, 23 ff. Vergl. Luc. 8, 27 ff., Matth. 8, 28 ff. und in letzterer Stelle das πρὸ καιροῦ

[2] Luc. 9, 42. Vergl. das εὐθέως Marc. 5, 2.

Fünfunddreißigſte Vorleſung.

Nachdem ich nun die vorgetragene Anſicht nicht bloß begründet, ſondern, wie ich hoffe, von allen Seiten und vollſtändig erläutert habe, ſo bleibt uns noch eine allgemeinere Unterſuchung übrig, denn da ſowohl von Engeln des Satan, als auf der andern Seite von Engeln Gottes geſprochen wird, ſo leitet dieß nothwendig auf den *allgemeinen Begriff der Engel*, und unſere letzte Aufgabe im Gebiet der gegenwärtigen Unterſuchung wird ſeyn, uns auch jene eigenthümliche Welt, welche die Schrift unter dem Namen der Engel ſtatuirt, begreiflich zu machen, d. h. ihre Bedeutung zu ergründen. Es kann dabei faſt überflüſſig ſcheinen zu bemerken, daß die Engelwelt dasjenige iſt, was in der Offenbarung die meiſte Analogie mit der Mythologie hat. Daher wir denn auch mit dieſer Unterſuchung uns wieder dem Anfangspunkt unſerer ganzen Entwicklung nähern.

Vor allem wollen wir uns nun umſehen, ob nicht in den früheren Begriffen bereits ein Anknüpfungspunkt gegeben iſt.

Etwas dem Begriff von Engeln, ſoweit wir ihn vorläufig denken, *Analoges* war uns aber allerdings gegeben in den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις, in jenen Potenzen und Gewalten, von denen früher die Rede war, indem geſagt wurde, Chriſtus ſey erhöht worden über alle ἀρχὴ und ἐξουσία und δύναμις. Die Frage iſt alſo, wie ſich die Engel zu dieſen ἀρχαῖς und ἐξουσίαις verhalten. Hierüber läßt aber eine Stelle im erſten Brief Petri (3, 22) keinen Zweifel übrig;

dort nämlich heißt es von Jeſu Chriſto: Welcher iſt zur Rechten Gottes aufgefahren zum Himmel und ſind ihm unterthan die Engel und die ἐξουσίαι und die δυνάμεις. Hier alſo ſind die Engel auf gleiche Linie geſtellt mit den ἐξουσίαις und den δυνάμεσι (δυνάμεις drückt noch beſtimmter unſern Begriff von Potenzen aus als ἐξουσίαι). Chriſtus iſt über alle erhöht, heißt eben: er iſt mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet; denn Gott iſt die über alle Potenzen erhabene Urſache, weil er das allen Potenzen voraus Seyende iſt. Hier erhellt zum letzten Mal die große Bedeutung des Begriffs, von dem die poſitive Philoſophie ausgegangen iſt, des Begriffs des allen Potenzen voraus, des unmittelbar Seyenden. Nur dadurch iſt Gott Herr der Potenzen, daß er vor allen Potenzen Iſt.

Daſſelbe, daß nämlich die Engel den Potenzen gleich betrachtet werden, iſt aus dem Brief an die Hebräer (1, 3. 4) abzunehmen, wo, nachdem geſagt iſt: Chriſtus hat ſich geſetzet zur Rechten der Majeſtät in der Höhe, hinzugefügt wird, er ſey um ſo viel höher geworden, als die Engel, als er einen höheren Namen vor ihnen ererbet. In andern Stellen aber wird eben dieß in Bezug auf die ἀρχάς und ἐξουσίας geſagt, Gott habe dem erhöhten Chriſtus gegeben einen Namen, der über alle Namen ſey. Da nun aber zugleich die Engel (ebenſo wie die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι) höher als der Menſch, das höchſte aller Geſchöpfe, geſtellt werden, ſo folgt ſchon daraus, daß die Engel als reine Potenzen nicht in demſelben Sinne Geſchöpfe ſeyn können, in welchem der Menſch oder jedes andere concrete Seyn Geſchöpf iſt, wie denn auch nirgends geſagt iſt, daß die Engel erſchaffen worden. Man beruft ſich gewöhnlich auf allgemeine Stellen, wie Kol. 1, 16, wo von Chriſtus geſagt wird: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, in ihm iſt alles geſchaffen, das im Himmel und das auf Erden, Sichtbares und Unſichtbares, und wo dann unter dem Unſichtbaren das Reich der Geiſter und Engel begriffen iſt. Allein dieſe Inſtanz trifft unſere Behauptung durchaus nicht. Denn gleichwie wir von dem Satan erklärt haben, daß er die Schöpfung vorausſetzt, d. h. daß ohne Schöpfung auch Satan nicht wäre, sine creatione etiam Satanae locus haud esset (was ſogar bloß von ſelbſt ſich verſteht, denn wäre keine Schöpfung, ſo natürlich auch kein Widerſacher der Schöpfung) — wie alſo freilich in der Schöpfung auch der Satan mit erſchaffen worden, ebenſo unſtreitig iſt die Schöpfung auch eine Vorausſetzung der Engel, d. h. ohne Schöpfung gäbe es keine Engel. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß ſie ſelbſt Gegenſtand der Schöpfung waren, und Geſchöpf iſt doch eigentlich nur zu nennen, was Gegenſtand einer freien und abſichtlichen Hervorbringung iſt. Die Engel können aber ſchon darum nicht in dieſem Sinn erſchaffen heißen, weil ſie eben reine Potenzen, reine Möglichkeiten ſind. Bloße Möglichkeiten aber werden nicht erſchaffen, erſchaffen wird nur das Wirkliche, d. h. das Concrete. — — Aber allerdings mit jedem Wirklichen ſind auch Möglichkeiten mit zugelaſſen (ich ſage zugelaſſen, alſo ſind ſie nicht Gegenſtand der Schöpfung), aber ſie ſind als Möglichkeiten mit zugelaſſen, die nach der Hand, post actum, alſo nach der Schöpfung hervortreten können. Denn im Menſchen ſollte alles beſchloſſen, alles vollendet, Er ſollte das Haupt der Schöpfung ſeyn, wie in dem 8. Pſalm, den der Apoſtel Paulus (Hebr. 2, 7. 8) in demſelben Sinne benutzt, geſagt iſt: Du haſt ihn geſetzt über das Werk deiner Hände, alles haſt du unter ſeine Füße gethan. Denn nur darum, weil alles unter dem Menſchen als einem Haupt vereinigt ſeyn ſollte, dieſe *ἀνακεφαλαίωσις* aber (dieſe Vereinigung unter Einem Haupt) durch Schuld des Menſchen wieder aufgehoben worden, nur darum mußte, wie aus der angeführten Argumentation des Apoſtels deutlich zu ſehen, durch den Menſchen Jeſus wieder alles unter Ein Haupt gebracht werden, darum wurde der Menſch Jeſus die *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, wie im Koloſſerbrief (2, 10) geſagt iſt. Mit der wirklichen Schöpfung alſo, ſowie dieſe geſetzt iſt, iſt eine Unzahl von Möglichkeiten, von Potenzen gegeben. Da das Seyn der Welt an ſich bloß ein mögliches, und nur durch den göttlichen Willen, inſofern zufällig, wirkliches iſt, ſo ſind eben damit auch alle Gegenſätze dieſes Seyns, wohl zu merken, als Möglichkeiten admittirt, etwas, das Sie ſich durch folgendes Beiſpiel verdeutlichen können. Mit der

Exiſtenz des Staats iſt eine Unzahl ihm entgegengeſetzter Möglichkeiten, d. h. eine Unzahl von Verbrechen, als Möglichkeiten geſetzt, die kein menſchlicher Verſtand erſchöpfen oder zum voraus berechnen kann. Ebenſo, wenn die Schöpfung in die Wirklichkeit tritt, ſind alle Gegenſätze derſelben als Möglichkeiten, als Potenzen, zugelaſſen, die aber nicht zur Herrſchaft, ja nicht zur Aeußerung kommen, wenn alles unter ſeinem Haupt beſchloſſen bleibt. Jedem Reich der Schöpfung, wie wir früher ſagten, ja jeder Provinz dieſes Reichs iſt ein Herrſcher vorgeſetzt, der aber verſtummt vor dem allgemeinen Herrſcher und ihm völlig unterthan iſt. Wenn aber dieſer ſeiner Herrlichkeit entſetzt wird (und der Fall des Menſchen iſt nichts anderes als der Verluſt ſeiner Herrlichkeit), dann können alle jene untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen und Geiſter ſich erheben, und der Menſch fällt nun in ihre Gewalt, anſtatt daß ſie zuvor in der ſeinigen waren. Ja ſoweit dieſe Potenzen durch die Schöpfung nur als Möglichkeiten geſetzt waren — ſo weit waren ſie in Ordnung und *gut* (in *dieſem* Sinn kann man von einem urſprünglichen, reinen und guten Zuſtand der Engel reden), indem aber durch Schuld des Menſchen die göttlich geſetzte Einheit, in der alles unter Einem Haupte (dem Menſchen) beſchloſſen ſeyn ſollte, auseinandergeht und auseinanderweicht, jetzt treten ſie hervor, und zwar mit einer Macht und Gewalt, die ihnen nicht beſtimmt war, die ſie nicht haben ſollten, und erſcheinen als *böſe* Geiſter; gerade ſo wie, ſolang das ἡγεμονικόν, das Herrſchende des Organismus ſich in ſeiner Macht behauptet, der Zuſtand deſſelben ein reiner, guter und geſunder iſt, wenn aber jenes wankend geworden, alsdann die Krankheitsgeiſter hervortreten, von denen zuvor nichts gefühlt wurde, und von denen man eben darum nicht ſagen kann, daß ſie *erſchaffen* werden, weil ſie erſt hervortreten. Gerade in jener *nach* der Hand erlangten Gewalt ſind die Engel oder böſen Geiſter *nicht* Geſchöpfe, ſondern ungeſchöpflich, und wenn der Apoſtel ſagt: Wir haben nicht mit Fleiſch und Blut zu kämpfen, ſo iſt anderweitigem Sprachgebrauch gemäß dieß eben ſo viel als: wir haben nicht mit bloßen Geſchöpfen (concreten Weſen) zu kämpfen, wie denn auch bloße Geſchöpfe jenen gefährlichen, ins Innere des Menſchen dringenden Einfluß nicht ausüben könnten, der den böſen Geiſtern in dem N. T. zugeſchrieben wird.

Wenn man aber übrigens moraliſche und intelligible Potenzen ſolcher Art, die erſt nach der Schöpfung, ja im Laufe derſelben hervorgetreten ſind, wenn man, ſage ich, moraliſche und intelligible Potenzen dieſer Art anzuerkennen ſich geſträubt hat, ſo war man dagegen um ſo mehr genöthigt, ſolche Potenzen für die phyſiſche Welt, das Reich der Natur, anzuerkennen, vorzüglich in jenen zuvor unbekannten Krankheiten, die plötzlich wie aus dem Nichts entſtehen, über die Erde ſich verbreiten und eine furchtbare Verheerung unter dem Menſchengeſchlecht anrichten, und von denen man ſagen kann, daß ſie ebenſowenig bloß aus Fleiſch und Blut zu erklären, als mit bloß materiellen Mitteln zu bekämpfen oder zu neutraliſiren ſind. Es iſt ein Engel — ein Engel des Verderbens, der in der großen Peſt zu Davids Zeit das Volk zu Jeruſalem ſchlägt[1], und ein begeiſterter Dichter des A. T.[2] preiſt den, der unter dem Schirm und Schatten des Allmächtigen bleibt; denn, ſagt er, Er errettet dich vom Strick des Jägers (des nachſtellenden Feindes) und von der ſchädlichen Peſtilenz — — daß du nicht erſchrecken müſſeſt vor dem Grauen des Nachts, vor den Pfeilen, die des Tages fliegen, vor der Peſtilenz, die im Finſtern ſchleicht, vor der Seuche, die im Mittag verderbt, d. h. die ſo unſichtbar iſt, daß ſie auch am hellen Tage nicht geſehen wird, und nicht gemieden werden kann. — Seuche hat dieſelbe Etymologie mit Sucht, was ja auch Krankheit bedeutet in vielen Zuſammenſetzungen, wie Schwindſucht u. a. Jede univerſelle, kosmiſche Krankheit iſt eine Sucht, iſt eine erregte Potenz, die ſich auf Koſten des gegenwärtigen Zuſtandes der Dinge und des Menſchengeſchlechtes zu realiſiren ſtrebt, und wie von Hunger nach Wirklichkeit getrieben, ſucht, wen ſie verſchlinge. Gleichwie nun aber dieſe Potenzen, die als eine ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beſchloſſen ſeyn ſollten, nur hervortreten in Folge der Entbindung oder Erhebung der allen zu Grunde liegenden Urpotenz, von der demnach alle jene beſondern Potenzen gleichſam wie Kinder und Abkömmlinge ſind, ſo iſt es ganz begreiflich, wenn die einzelnen böſen Geiſter als Kinder und als Engel, d. h. Diener des Satans, vorgeſtellt werden.

---

[1] 2 Sam. 24, 16.

[2] Pſalm 91.

So viel nun alſo von den böſen Engeln. Die böſen Engel = Potenzen, die nicht mehr unter der Herrſchaft ſtehen, der ſie unterworfen waren.

Wie werden wir uns nun aber die guten Engel erklären? Dieſe etwa auch als bloße Potenzen? Allerdings. Nur im umgekehrten Sinn von den böſen Engeln. Denn wenn dieſe Potenzen ſind, die nicht wirklich ſeyn ſollten, aber durch den Fall des Menſchen oder die Sünde Macht erlangt haben, wirkend zu werden, ſo iſt im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich ſeyn ſollte, aber nun vielmehr durch Schuld des Menſchen als bloße Potenz oder Möglichkeit, als nicht verwirklicht geſetzt iſt. Die guten Engel ſind alſo als Engel d. h. als bloße Potenzen, auch nicht erſchaffen. Die Intention war, daß ſie wirklich ſeyn ſollten, aber das ſind ſie nicht, ſie ſind merae potentiae geblieben und als ſolche alſo gerade nicht erſchaffen. Die böſen Engel ſind Geiſter, die nicht ſeyn ſollten, aber denen durch denſelben Vorgang verſtattet werden, wirklich zu werden, durch welche Potenzen, die ſeyn ſollten, bloße Potenzen geblieben, von der Wirklichkeit abgehalten ſind, und nur als in die Potentialität geſetzt exiſtiren; denn vernichtet konnten ſie doch nicht werden. — Durch den Fall ſchied ſich der Menſch von ſeinem Engel, ſetzte das, was er eigentlich ſeyn ſollte, außer ſich als Potenz; in der Geiſterwelt nach dem Tode möchte das Verhältniß ſich umkehren. Der Menſch, der ſich nach dem Tode nicht mit ſeinem Engel vereinigen kann und unfähig iſt jenes univerſellen Lebens der Engel, wird in die traurigſte, tiefſte Potentialität (= Finſterniß) geſetzt ſeyn. Denn nur in dieſem Leben iſt der Eigenheit des Menſchen zu wirken vergönnt, aber für eben dieſe iſt jene Region die Nacht, in der ſie nicht mehr wirken kann. In der Erzählung bei Lucas wird die Seele des Lazarus von Engeln empfangen, dieß wird durch das eben Bemerkte erklärt. Was aber vom Menſchen zu ſagen iſt, das läßt ſich ebenſo von jedem Geſchöpf ſagen, denn nach jener allgemeinen Erregung, zufolge welcher das Univerſum nur noch ein in gegenſeitiger Ausſchließung ſeiner Theile beſtehender — eben darum vergänglicher — Organismus iſt, in Folge dieſer auf die Welt fortgeleiteten Erregung hat auch jedes Ding eine Metaſtaſe, eine Verſetzung erfahren, und iſt nicht, was es ſeyn ſollte, kein ſeiner Idee angemeſſenes, es hat alſo ſeine urſprüngliche Idee außer ſich, daher die Unzahl der guten Engel nach den Vorſtellungen der Juden, wie auch Chriſtus von Legionen Engeln ſpricht, die ſein Vater ihm ſenden könnte. Es begreift ſich aus dieſer Erklärung, daß die guten Engel ihrer Natur nach gute und inſofern willenloſe ſind; als Geſchöpfe genommen, wie bisher, wären ſie doch etwas unendlich Abgeſchmacktes und Langweiliges, wie ſie denn ſo auch in allen den Gedichten erſcheinen, die ſich ihrer in dieſem Sinn als Maſchinerie bedient haben[1]. Sie ſind willenloſe Geiſter, denn ſie ſind eben nichts anderes als das, was ſeyn ſollte. Die Willenloſigkeit der guten Engel iſt eine angenommene Sache; der gedankenvolle und fromme Haller ſagt in ſeiner Theodicee: Eine Welt von Mängeln iſt beſſer als ein Heer von willenloſen Engeln. Eben weil ſie ohne eignen Willen ſind, nennt ſie der Apoſtel (Hebr. 1, 14) λειτουργικὰ πνεύματα, dienſtbare Geiſter, ausgeſandt zum Dienſt derer, die die Seligkeit ererben ſollen. Denn wie dem Menſchen der böſe Geiſt anliegt, daß er ihm zum Seyn verhelfe, und ihm, wenn er einer Möglichkeit Raum gegeben, immer neue Möglichkeiten vorzuſtellen weiß, ſo liegt ihm auch der gute Geiſt an, und jeder Menſch iſt daher in dieſem Leben recht eigentlich, wie die Orientalen und beſonders auch die Juden lehren, zwiſchen ſeinen guten und böſen Engel geſtellt; der gute Engel läßt nicht von dem Menſchen und iſt ſo ſehr an den Menſchen gebunden, daß er ihm auch in die Abziehung von Gott mit ſeiner Theilnahme — gleichſam mit ſeinem Auge folgt. Darum ſagt Chriſtus[2] von den Kindern, in denen das Böſe noch ruht und unentwickelt iſt: Ihre Engel im Himmel ſehen allezeit das Angeſicht meines Vaters im Himmel, ſie ſind noch nicht abgezogen. Die guten Engel, wenn auch von der Wirklichkeit ausgeſchloſſen, ſind ſie doch nicht von der Schöpfung abgeſonderte Weſen; wenn gleich ausgeſchloſſen von ihr, hören ſie doch nicht auf, nur in Bezug auf ſie da zu ſeyn. Jeder Engel iſt die Potenz — Idee — eines beſtimmten Geſchöpfs oder Individuums (daher weil Völker als Individuen betrachtet werden, hat auch jedes Volk ſeinen Engel, ſeinen Geiſt). Der Bezug, den der Menſch zu ſeinem guten Engel behält, iſt noch der einzige Zuſammenhang, der ihm auch in der Entfremdung mit Gott bleibt. Darum heißen die guten Engel Boten Gottes. Boten aber ſind nur nöthig für die Entfernung; es iſt auch daraus klar, daß die guten Engel in dem Zuſtand, in welchem ſie eben Engel, d. h. bloße Potenzen ſind, nicht erſchaffen ſeyn können, denn die Entfernung von Gott war nicht in der Schöpfung, ſondern iſt erſt nach der Schöpfung eingetreten. Ehe derjenige kam, der beſtimmt war, die zertrennte Schöpfung wieder unter Einem Haupt zu vereinigen, waren die guten Engel die einzigen Verbindungsglieder zwiſchen der menſchlichen und der göttlichen Welt. Dem jüdiſchen Stolz würde es bei weitem mehr geſchmeichelt haben, daß das Geſetz unmittelbar ſelbſt von Gott gegeben worden ſey, und der Platoniker Philo gibt ſich auch alle Mühe, die Engel bei der Promulgation des Geſetzes außer Spiel zu ſetzen. Wenn alſo die Juden gegen die Zeit Chriſti der Meinung waren, und der Apoſtel[1] es beſtätigt, daß das Geſetz Moſis durch Dazwiſchenkunft der Engel gegeben worden ſey, ſo kann dieß nur in einem reellen Gefühl ſeinen Grund gehabt haben. Denn eben darin beſteht ja auch der Unterſchied zwiſchen der altteſtamentlichen Offenbarung und der Erſcheinung Chriſti, daß Gott dort vorzüglich durch Engel, hier aber durch Chriſtum den Sohn ſelbſt geredet, der über alle Engel erhöht werden ſollte, und dem ſie ſchon während ſeiner Erſcheinung als ihrem Herrn dienten. Vor Chriſti Erſcheinung von der Wirklichkeit abgehalten und ausgeſchloſſen, treten ſie mit der Geburt deſſelben aus dieſem Zuſtand von Verborgenheit heraus. Gleich bei Chriſti Geburt läßt Lucas ein Heer von Engeln erſcheinen, die das „Lob ſey Gott in der Höhe" anſtimmen, und im Anfang ſeines Lehramtes gleich ſagt Chriſtus zu dem erſten, der ihn als den Sohn Gottes, als den Meſſias, erkennt (Joh. 1, 52): Von nun werdet ihr den Himmel offen ſehen und die Engel Gottes hinauf- und herabſteigen auf des Menſchen Sohn, d. h. zwiſchen ihm und Gott werdet ihr eine unabläſſige, nie aufhörende Gemeinſchaft ſehen.

---

[1] Man vergl. die Aeußerung I. Abth., 1. Band, S. 473. D. H.

[2] Matth. 18, 10.

---

[1] Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19. Act. 7, 53.

Wer nun dieſe Erklärungen wohl gefaßt hat, dem wird ſchwerlich in den Aeußerungen des A. und N. T. über die Engel etwas Unerklärbares zurückbleiben. Er wird ſie im *Allgemeinen* verſtehen und begreifen können, gerade ſo wie die mythologiſchen Vorſtellungen, d. h. nicht in dem Sinn von Allegorien, denn dieſe Weſen ſind *wirkliche* Potenzen, die böſen ſolche, die nicht ſeyn ſollten, aber durch den Fall des Menſchen geſetzt ſind, die guten, die ſeyn ſollten, aber durch eben denſelben bloße Potenzen geblieben ſind. Im Beſondern aber möchte doch eine Frage noch Erledigung heiſchen, die man kaum umhin kann, aufzuwerfen. Das Bewußtſeyn der Apoſtel iſt erfüllt von der Idee jener ἀρχῶν, ἐξουσιῶν und δυνάμεων, jener Potenzen und Engel, die *unſerem* Bewußtſeyn ſo ganz fremd geworden ſind. Da iſt denn freilich etwas Temporäres (nur nicht Zufälliges) nicht zu verkennen. Worauf beruht alſo dieſes Temporäre? — Die Gewalt der kosmiſchen Mächte, die im Heidenthum und unter dem moſaiſchen Geſetz noch eine gewiſſermaßen unbeſchränkte war, iſt eben erſt *in der Aufhebung* durch Chriſtus *begriffen*. Nun wird jede herrſchende Potenz in ihrer gleichförmigen Wirkung am wenigſten, am beſtimmteſten erſt in ihrer Aufhebung gefühlt. Darum mußte Chriſto und den Apoſteln auch die beſtimmteſte Empfindung von dieſen Mächten beiwohnen. Dem, welcher die Welt von der Macht dieſer Potenzen befreite, dem mußte jene gleichſam chaotiſche Geiſterwelt der falſch erregten Kräfte oder Mächte, mit denen er kämpfte, am unmittelbarſten gegenwärtig ſeyn. Chriſto gegenüber hatten ſie noch eine objektive Gewalt, die ihnen eben erſt *durch ihn genommen* wurde, *ihm* mußten ſie alſo auch vorzugsweiſe und auf ganz beſondere Art objektiv ſeyn. Er, der das Heidenthum und die falſchen Götter als wirkliche Mächte zerſtörte (nicht in der bloßen Vorſtellung der Menſchen, objektiv wurden ſie zerſtört), mußte wohl die beſtimmteſte Empfindung von ihrer Realität haben, noch mehr ſelbſt als die, welche unter ihrer Gewalt ſich befunden hatten. Man kann beſonders in manchen Ausdrücken der Apoſtel eine gewiſſe mythologiſche Farbe nicht verkennen. Dieſe Ausdrücke ſind die Reflexe der Mythologie im Chriſtenthum. Man muß ſich nicht etwa die Mühe geben, dieſes Mythologiſche leugnen zu wollen; man muß es anerkennen, und nur anders als gewöhnlich zu erklären ſuchen. Eben dieſe mythologiſchen Ausdrücke, von den Apoſteln in Bezug auf die böſen Geiſter gebraucht, zeugen für die Realität, zeugen für die Wahrheit unſerer Anſicht des Heidenthums. Wenn es ſtark genug iſt, ſeine Vorſtellungen ſelbſt dem Bewußtſeyn der Apoſtel ſo aufzudrängen, muß es wohl eine Sache — nicht eine bloße Einbildung — ſeyn. Der Apoſtel Petrus hatte die Theogonie des Heſiodos nicht geleſen, und doch ſpricht er in ganz ähnlichen Ausdrücken. Indem das einſeitig und ausſchließlich Jüdiſche in den Apoſteln ſich aufhob, ward ihr Bewußtſeyn auch fürs Heidniſche aufgeſchloſſen, trat auch das Heidniſche in ihr Bewußtſeyn. Die beiden Oekonomien waren in Spannung gegen einander; indem dieſe Spannung aufgehoben werden ſollte, ſchloß die eine das Reale der anderen nicht mehr aus.

Da dieß ein großer Aufſchluß iſt, ſo will ich noch einige ſolcher ſprechenden Stellen aus apoſtoliſchen Briefen anführen.

In dem Briefe Judä, den ich für eines der älteſten chriſtlichen Documente halte, wird (V. 6) von Engeln geſprochen, welche ihren eignen Anfang nicht bewahrt, ſondern ihre eigne Behauſung verlaſſen haben, und bis zur Kriſis des großen Tags mit ewigen Banden in der Finſterniß (*δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον*) beſchloſſen ſeyen. Hier ſind alſo böſe Engel gemeint, von denen geſagt wird a) daß ſie ihren eignen Anfang (*τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν*) nicht bewahrt haben. Statt: ihren Anfang können wir auch ſagen: ihre Potenz, denn jeder Anfang iſt zunächſt nur eine Potenz, und jede Potenz nur Anfang; ſie haben ihre Potenz nicht bewahrt, d. h. ſie ſind aus der bloßen Potenz, in die ſie erſchaffen, die ihnen angewieſen und die das ihnen eigenthümliche Seyn (ihre ἰδία ἀρχή) war, herausgetreten. Es wird b) geſagt, ſie haben ihre Behauſung verlaſſen. Dieß iſt nur ein anderer Ausdruck deſſelben Begriffs, der im Grunde nicht *bildlicher* iſt, als wenn *wir* ſagen, daß ſie nicht mehr eo *loco* ſind, quo initio fuerant oder quo esse debebant, daß ſie den Ort verlaſſen haben, der ihnen durch die Schöpfung gegeben war, nämlich den bloßen Ort der Möglichkeit, von dem ſie allein nicht ausgeſchloſſen werden konnten (denn ausgeſchloſſen wird nur Wirkliches von Wirklichem, nicht aber iſt von Wirklichem Mögliches ausgeſchloſſen). Es iſt daſſelbe, was Chriſtus meint, wenn er vom Satan ſagt: ἐν ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, er kann in dem Verhältniß, in dem er allein Wahrheit hat, außer dem er nur Lüge und Unwahrheit iſt, nicht beſtehen, daſſelbe, was Johannes andeutet, wenn er von dem Satan ſagt: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει, d. h. daß er von Anfang, ſo wie er Iſt, von dem Ort, an den er durch die Schöpfung geſetzt war, und den er als Centrum, als das Ziel aller ſeiner Bewegung, d. h. als den Punkt, aus dem er ſich *nicht* bewegen ſollte, anzuſehen hatte, ſich bewegt. Es iſt von den böſen Engeln geſagt c) daß ſie Gott bis zu der Kriſis des großen Tages mit ewigen, d. h. unzerreißbaren, Banden in der Finſterniß behalten habe. Nämlich ihre anerſchaffene Potentialität iſt auch ihre Schranke, die ſie von ſich ſelbſt gar nicht, ſondern nur mit Hülfe des Menſchen überſchreiten können; ſie können alſo *nur aus* der Finſterniß, aus der Region des nicht Seyenden herauswirken, an die ſie mit unzerreißbaren (weil auf ihrer Natur beruhenden) Banden befeſtigt ſind; ſie können nur heraustreten, wenn der Menſch durch ſeinen Willen ſie davon entbindet.

Noch mythologiſcher ſind die Ausdrücke, deren der zweite Brief Petri (2, 4) ſich bedient, wo es heißt: Gott habe auch der Engel nicht verſchonet, die geſündiget hätten, d. h. die von dem Ort, der ihr Centrum ſeyn, von dem ſie nicht abweichen ſollten, abgewichen waren (durch die Neigung, ſich aus der Potenz zu erheben, und in der Verführung des menſchlichen Willens) Gott habe ihrer nicht verſchont, ſondern (was natürliche und nothwendige Folge iſt, wird als Strafe angeſehen) er habe ſie mit Feſſeln der Finſterniß in den Tartaros eingeſchloſſen, um ſie zur letzten Kriſis zu bewahren. Man muß hier die griechiſchen Worte leſen: *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*. Beſonders auffallend iſt das *ταρταρώσας*, ein Wort, das ſonſt nirgends, weder im N. T. noch in der griechiſchen Ueberſetzung des A. T. vorkommt; nur Sextus Empiricus braucht das zuſammengeſetzte *καταταρταρόω* von Kronos. Apollodor braucht es von einem der Titanen. Man kann nicht umhin, bei dieſen Worten an die Art zu denken, wie Heſiodos von den Titanen ſpricht:

> *Ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι*
> *κεκρύφαται, βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο.*
>
> (Theog. 729. 730).

und in einer andern Stelle:

> *Τιτῆνας — — μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης*
> *Πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν.*
>
> (Theog. 717. 718).

Hier haben wir alſo außer dem *ζόφος* auch die ſchweren Feſſeln. Bei dieſer Stelle wäre es wahre Thorheit, das Mythologiſche des Ausdrucks leugnen zu wollen, aber wenn man dieſes Mythologiſche recht verſteht, ſo zeigt es nur, daß der Ausdruck aus einer reellen Empfindung gefloſſen iſt, von der wir keine Erfahrung mehr haben. Denn die Apoſtel ſtanden eben auf der Grenze des blinden und des befreiten Bewußtſeyns; ihre Vorſtellungen ſchreiben ſich her aus der Kriſis ſelbſt, die ſie erlebten, in welcher jene Mächte eben ihrer objektiven Gewalt beraubt wurden.

Ich kann hier der unmittelbaren Verwandtſchaft der Materie wegen nicht umhin, noch eine andere wichtige Frage zu berühren: was die zahlreichen Engelserſcheinungen, vorzüglich aber die Theophanien bedeuten, von denen das A. T. voll iſt. Da man doch darüber einig iſt, daß die Gottheit als ſolche nicht erſcheinen könne, hat man von jeher, insbeſondere die Kirchenväter haben ſich ſchon bemüht, hier eine Auskunft zu finden, um dieſe Erzählungen als wahr zu behaupten, ohne doch etwas der Gottheit Unangemeſſenes zuzulaſſen. Eine der gewöhnlichſten Erklärungen iſt, zu ſagen, in allen dieſen Erſcheinungen ſey eigentlich nur des Menſchen Sohn, der, wie er nachher völlig Menſch geworden, ſo vor dieſer Zeit ſchon im A. T. vorübergehender Weiſe Menſchengeſtalt angenommen habe. Man könnte dieß vielleicht genügend finden, wenn immer nur Eine Perſon erſchiene. Wie will man aber die drei Männer erklären, die zu Abraham kommen, um ihm die Geburt des Iſaak zu verkündigen? Es bleibt nur übrig, dieſe Erſcheinungen als ſolche zu erklären, die nur möglich waren vermöge der mythologiſchen Spannung des Bewußtſeyns, in der ſich die Menſchheit überhaupt befand. Dieſelbe mythologiſche Spannung, welche die Göttervorſtellungen vermittelt, wird hier das Medium wirklich göttlicher Erſcheinung, gerade wie die Gaben der erſten Gemeinde Gaben des h. Geiſtes ſind, aber das Mittel (Medium), wodurch er wirkte, war durch einen Zuſtand des Bewußtſeyns gegeben, der ſpäter aufhörte und ſich verlor. Es ſind dieſelben Potenzen, welche die mythologiſchen Vorſtellungen vermitteln, und die in den altteſtamentlichen Theophanien das Medium einer wirklichen Erſcheinung der Gottheit ſeyn können. Wie nach frühern Erklärungen Mythologie und Offenbarung ſelbſt nicht durch den ſubſtantiellen Inhalt ſich unterſcheiden, ſo ſind auch in den Theophanien des A. T. die ſubſtantiellen Potenzen dieſelben, die in der Mythologie wirken. Nicht durch das *Materielle* ſind die Theophanien des A. T. göttliche Erſcheinungen, ſondern durch das, was in ihnen durchwirkt.

Sie begreifen ſelbſt: dieſe Erklärungsweiſe iſt von einer frühern verſchieden, welche die Theophanien als mythologiſche, d. h. im Grund als bloß poetiſche Erzählungen erklärte, die nur inſofern nicht *völligen* Erdichtungen gleich geſetzt wurden, als man dieſes Poetiſche als pſychologiſch nothwendige Folge aus dem Geiſte des höheren Alterthums herleitete. Wer die Mythologie bloß ſubjektiv erklärt, dem bleibt auch für jene Erſcheinungen nur eine ſubjektive Erklärung übrig, denn zu offenbar iſt die Analogie zwiſchen jenen Erſcheinungen und zwiſchen mythologiſchen Vorgängen. So wenig nun jene ſubjektiv-mythologiſche Erklärungsweiſe gebilligt werden kann, ſo muß man denen, die ſie zuerſt anwendeten, doch zugeſtehen, daß ſie den Ort andeuteten, wo der eigentliche Aufſchluß zu ſuchen ſeyn würde, wenn gleich die mangelhaften Begriffe von Mythologie, die nach dem Maßſtab der damals herrſchenden Popularphiloſophie nicht wohl anders beſchaffen ſeyn konnten, ſie verhinderten, den wahren Aufſchluß zu finden. Bekanntlich war Eichhorn ſo ziemlich der erſte, der die Anwendung der mythologiſchen Erklärung auf das A. T. verſuchte. Ich nenne ihn, weil er in früherer Zeit wirklich ein Mann von lebhaftem Erfindungsgeiſt war, und weil auch derjenige ein Andenken verdient, der auf einen Weg hinzeigt, wenn er ſelbſt auch ihn nicht zu wandeln verſtand. Dieſe erſten Verſuche, ſich ſo manche Erzählungen und Vorſtellungen des A. T. verſtändlicher zu machen, verdienen immerhin Anerkennung.

Uebrigens wird, hoffe ich, niemand mir vorwerfen, daß auf die zuletzt behandelte Materie zu viel Zeit und Fleiß verwendet werden. Die Vorſtellungen des Satan wie die der guten und böſen Engel greifen ſo tief in den ganzen Inhalt des Chriſtenthums ein, daß wer darüber ſeine Anſicht nicht feſtgeſtellt hat, über den Sinn des ganzen Chriſtenthums nur ſchwankender Vorſtellungen fähig iſt. Zugleich aber, wie ich ſtets mit ſpeciellen Vorträgen allgemeine Zwecke zu verbinden gedacht habe, hat dieſe letzte Entwicklung auch gedient, einen Begriff in die Wiſſenſchaft einzuführen, der der Philoſophie bis jetzt ganz fremd war, den Begriff einer eigentlichen Geiſterwelt.

Es iſt oft geſagt worden, die Bedeutung des Menſchen im gegenwärtigen Leben ſey, das verbindende Mittelglied zwiſchen Natur und Geiſterwelt zu ſeyn. Dabei war aber unter Geiſterwelt eigentlich nur die, in der der Menſch jetzt ſchon exiſtirt oder wenigſtens exiſtiren ſoll, verſtanden; hier iſt aber von einer eigentlichen Geiſterwelt die Rede. Das Bewußtſeyn ſeines Zuſammenhangs mit einer ſolchen, das Bewußtſeyn, noch immer ein univerſelles Weſen zu ſeyn, an deſſen Wohl und Weh auch außer dieſer Welt Theil genommen wird, erhebt den Menſchen erſt über die Erde, ja über die Natur, die ſelbſt in ihren Schranken verſtändlicher wird, indem ſie eine andere Welt außer ſich hat. Kant vor jetzt 50 Jahren glaubte das ganze Gebiet des menſchlichen Erkenntnißvermögens durchmeſſen und erſchöpft zu haben; ſpäter hat man das ganze Reich des Begriffs und aller möglichen Begriffsbewegungen mit logiſchem Cirkel umſchreiben wollen. Sieht man genauer zu, ſo finden ſich nur eben jene Begriffe umfaßt, welche durch die damalige zufällige Weltanſicht gegeben waren. Schon in der gegenwärtigen Entwicklung aber iſt gar mancher Begriff und manche Begriffsbewegung vorgekommen, von denen jene Verſuche nichts ahndeten. Jene Verſuche bezogen ſich auf die Welt, die ihre Urheber vorfanden, die ſie kannten, uns hat ſich in dieſen Vorträgen eine Welt eröffnet, von der ſie ſchlechterdings nichts wußten, die ſie auch in den Kreis ihrer Begriffe gar nicht aufnehmen konnten, es wäre denn durch völlige Entſtellung. Dieß mag als Warnung dienen gegen jedes voreilige Abſchließen der Philoſophie und das Großthun damit. Die Thatſache einer Philoſophie der Offenbarung zeigte ſchon, daß noch eine ganze, von der bisherigen Philoſophie nicht umfaßte Welt übrig war.

In dem bisher Vorgetragenen iſt nun aber auch alles enthalten, was meines Erachtens nöthig iſt, die Offenbarung in formeller und in materieller Hinſicht zu verſtehen, und was von einer Philoſophie der Offenbarung gefordert werden kann. Denn z. B. ins Praktiſche, in die Moral des chriſtlichen Lebens hat ſie nicht, wenigſtens nicht nothwendigerweiſe, einzugehen. Dieſe iſt die von ſelbſt ſich ergebende Folge der theoretiſchen Ideen. Wenn irgend eine von den Lehren der gewöhnlichen Dogmatik nicht zu ſpecieller Erörterung gekommen iſt, ſo ſind doch die wiſſenſchaftlichen Mittel gegeben, mit denen jede zu umfaſſen iſt. Ich habe gleich anfangs erklärt, es ſey nicht um eine ſpeculative Dogmatik, ſondern um die Erklärung des Chriſtenthums aus ſeinem höhern, geſchichtlichen Zuſammenhang zu thun. Dieſer höhere, bis in den Anfang der Dinge zurückgehende Zuſammenhang iſt vollſtändig erklärt. Was allein noch auszuführen wäre, iſt der Uebergang aus dieſer höhern und innern Geſchichte in die äußere. Dieſer Uebergang iſt durch die Kirche vermittelt, welcher die Ausführung des Wortes Chriſti anvertraut iſt. Der Gegenſtand unſerer letzten Unterſuchung müßte demnach die Geſchichte oder die Entwicklung der chriſtlichen Kirche ſeyn. Die leitenden Ideen für dieſelbe aufzuſtellen, wird der Inhalt und die Aufgabe der nächſten Vorleſungen ſeyn.

Sechsunddreißigſte Vorleſung.

Als das Werk Chriſti auf Erden gethan war, ſah er voraus und ſagte es auch ſeinen Jüngern, daß eine ſolche Zeit, als die ſeines Wandels auf Erden geweſen war, nicht dauern, nicht beſtändig bleiben könne. Es werden, ſagt er[1], Tage und Stunden kommen, wo ihr begehren werdet Einen der Tage des Menſchenſohns zu ſehen und werdet ihn nicht ſehen. Zwar bis zur völligen Auflöſung des Heidenthums, im noch beſtehenden Kampf gegen die finſtern Mächte deſſelben ſollten auch außerordentliche Gaben noch fortdauern, aber ſchon der hocherleuchtete Apoſtel Paulus an dem Ort, wo er von den geiſtlichen Gaben redet (im erſten Brief an die Korinther), kündigt[2] den Zeitpunkt an, wo aufhören werden die Weiſſagungen, die Sprachen, die Erkenntniß, die γνῶσις, die nur auf einem partiellen Zuſtand des Bewußtſeyns beruht, wie die Worte andeuten: ἐκ μέρους γὰρ γιγνώσκομεν, denn wir erkennen nur, ſoweit dieſer beſondere Zuſtand des Bewußtſeyns erlaubt, nicht unbedingt, nicht frei, nicht allgemein gültig, — wann aber kommen wird das Vollkommene, dann wird alles Partielle, alles, was nur Folge eines noch unvollkommenen, noch im Werden begriffenen Zuſtandes iſt, ein Ende haben. Mit dem Aufhören jener Spannung, der das Bewußtſeyn im Heidenthum unterworfen iſt, ſollte auch das Uebernatürliche aufhören, das nur im Gegenſatz mit dem Heidniſchen das

---

[1] Luc. 17, 22.

[2] Kap. 13, 8 ff.

Chriſtliche angenommen hatte. Die ekſtatiſchen Zuſtände, über die als etwas Vergängliches, Untergeordnetes und höchſtens als Mittel Anzuerkennendes der Apoſtel vernehmlich genug ſich äußert, beruhten ſelbſt mit auf der Spannung, welche im Kampf gegen das chriſtliche Princip die kosmiſchen Mächte erregten — dieſe Zuſtände ſollten aufhören, und alles mehr und mehr in das Geleis der ganz freien, vollkommen ſelbſtbewußten menſchlichen Erkenntniß einlenken. Zwar verheißt Chriſtus den Jüngern mit ihnen zu ſeyn bis zum Ende der Tage. Aber dieſes „mit ihnen Seyn“ war auf keinen Fall von der Art, daß es die natürliche Entwicklung des von Chriſto in die Welt gelegten Samenkorns aufhalten ſollte. Indem das Chriſtenthum in die Welt trat, mußte es ſich auch den allgemeinen Bedingungen und Geſetzen unterwerfen, denen alle Entwicklung in der Welt unterworfen iſt. Chriſtus ſelbſt vergleicht ſich mit einem Säemann und das Evangelium mit einem Samen, ja er ſagt ausdrücklich (Marc. 4, 26): Wie der Menſch den Samen in die Erde ſtreut, und davon geht, und ſchläft, und wieder aufſteht, und indeſſen, ohne daß er darnach ſieht, die Frucht von ſelbſt wächſt (αὐτομάτη γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ), ſo iſt es auch mit dem Reich Gottes. Nachdem Chriſtus durch ſein Leben, Lehren, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachſenden Lebens gelegt hatte, hat er im Vertrauen auf das Unverwüſtliche, die inwohnende Kraft dieſes Keims gewollt, daß er unter den Stürmen dieſer Welt, unter wechſelndem Sonnenſchein und Ungewitter Wurzel ſchlage, ſich ausbreite, und ſucceſſiv aber unwiderſtehlich wachſe. Die Abſicht war nicht, dieſen Keim den natürlichen und nothwendigen Entwicklungsgeſetzen zu entziehen. Er ſagt ſelbſt, daß der Feind kommen werde und Unkraut zwiſchen den Waizen ſäen, Unkraut, das nicht ausgerauft werden könne, ohne zugleich den Waizen mit auszuraufen, dem man daher mitzuwachſen verſtatten müſſe bis zum großen Tag der Ernte (Matth. 13, 24—30). Er ſelbſt (Matth 24, 24) und noch beſtimmter die Apoſtel kündigen an, daß viele falſche Apoſtel aufſtehen werden, Aergerniſſe kommen müſſen, ja es wird für die Folge eine große, weitgreifende Apoſtaſie, ein allgemeiner Abfall vom wahren

Chriſtenthum vorausgeſagt. Die chriſtliche Entwicklung wird alſo ganz denſelben Störungen, Hemmungen und andern Widerwärtigkeiten unterworfen ſeyn, denen jede natürliche Entwicklung unterworfen iſt.

Fragt man, worein von Chriſto und den Apoſteln das Fortſchreiten des Chriſtenthums geſetzt worden, ſo beſtand es 1) in der allgemeinen Verbreitung unter alle Völker. „Gehet hin und prediget das Evangelium aller Welt.“ Aber nicht weniger wird 2) ein innerliches Wachsthum des Chriſtenthums, und beſonders ein Wachsthum der chriſtlichen Erkenntniß gefordert. Zwar einen andern Grund kann niemand legen, als Jeſus Chriſtus gelegt hat, aber der Geiſt erſt, der nach ihm kam, ſollte in alle, d. h. in die ganze, vollkommene Wahrheit leiten. Auf den von Chriſto gelegten Grund ſollte daher ein allmählich alles Menſchliche umfaſſender Bau aufgeführt werden und, wie der Apoſtel ſagt, wachſen zu einem heiligen Tempel, zu einer wahren geiſtigen Behauſung Gottes, von der natürlich nichts ausgeſchloſſen ſeyn durfte, in der alles menſchliche Streben, Wollen, Denken und Wiſſen zu vollendeter Einheit gebracht war. Die Erkenntniß, in welcher die chriſtliche Welt zu wachſen hatte, ſollte nicht wieder eine Erkenntniß von der Art ſeyn, wie die den Apoſteln durch Offenbarung, alſo durch ein beſonderes Verhältniß zu Theil gewordene, ſie ſollte eine Erkenntniß ſeyn, die unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten und Orten dem Menſchen möglich und zugänglich wäre, kurz allgemein-menſchliche, darum auch freie, wiſſenſchaftliche Erkenntniß. Nichts iſt mehr geeignet, Erſtaunen zu erregen, als die ungemeine Schwäche der freien chriſtlichen Erkenntniß unmittelbar nach den Zeiten der Apoſtel. Einen größeren Abſtand gibt es nicht, als zwiſchen den Schriften der Apoſtel und den der erſten nachapoſtoliſchen Zeit zugeſchriebenen; zum offenbaren Beweis, daß es etwas anderes als freie, menſchliche Erkenntniß war, die aus den Apoſteln redete, daß ſie noch unter dem Einfluß und der Inſpiration des Proceſſes ſtanden, den das Chriſtenthum eingeleitet hatte. Welche Schwäche des chriſtlichen Bewußtſeyns in den meiſten der ſogenannten apoſtoliſchen Väter, die deutlich erkennen läßt, wie der großen und göttlichen Erregung unmittelbar die tiefſte Abſpannung folgte!

Eine ganz andere Sache war es, als das Reich Gottes noch bloß innerlich war, und eine andere, als es nun auch äußerlich da ſeyn ſollte. Hier mußte es unvermeidlich aufs neue in die Wirkungsſphäre des innerlich beſiegten, aber eben darum, wie Chriſtus ſelbſt ſagte, nun hinaus (ins Aeußere) geworfenen Geiſtes gerathen, der hier — im Aeußern — unter veränderter Geſtalt eine neue Herrſchaft ſuchte und ihm, dem Chriſtenthum, offen oder verlarvt entgegentrat.

Es wäre höchſt erwünſcht, wenn auch in der Folge der innern und äußern Schickſale der chriſtlichen Kirche ſich ein Geſetz entdecken ließe, und zwar womöglich ein dem allgemeinen, in allen geſchichtlichen Entwicklungen herrſchenden Geſetz analoges. Erlaubt nun auch der gegenwärtige Vortrag uns nicht, mit den durch denſelben begründeten Ideen in die Kirchengeſchichte hinüber und ins Einzelne derſelben einzugehen, ſo wird ſich doch wenigſtens vielleicht ein Leitfaden entdecken und auch vorläufig ſchon im Allgemeinen einſehen laſſen, daß der erſte oder älteſte Zuſtand der Kirche, wo man ſie in einer Art von idealiſcher Reinheit und Vollkommenheit zu denken gewohnt iſt, nicht ihre Beſtimmung ſeyn konnte. Da der Herr der Kirche zugelaſſen, daß ſie aus dieſem Zuſtande hervorgegangen und in anderweitige Verwicklungen ſich eingelaſſen hat, ſo müſſen wir vorausſetzen, daß dieß nicht gegen ſeine Abſicht geſchehen, indem er ſchon dafür geſorgt wußte, daß ſie auch aus dieſen Verwicklungen wieder heraus und in ein Ende komme, welches erſt das wahre, bewährte, durch Kampf und Sieg erlangte ſeyn werde, während jenes Zeitalter, das ſo manche Neuere zurückwünſchen, nur als ein Zeitalter der Unſchuld und der Potentialität zu denken iſt, als das noch außer- oder vorgeſchichtliche Zeitalter der Kirche. Nicht konnte der vorgeſchichtliche Zuſtand der Kirche ihr wahrer und daher bleibender ſeyn, ſonſt wäre ſie nicht aus ihm hervorgetreten. Man kann ſagen, daß dieſer erſte Zuſtand der einer Einheit war, aber einer bloß negativen, aus der ſie hervortreten mußte, der gegenwärtige Zuſtand dagegen ſey ein Zuſtand der Getheiltheit, nur Uebergang zur freien, poſitiven Einheit. Da wir von einer vorgeſchichtlichen Kirche reden, ſo gibt es alſo auch eine geſchichtliche und

— nachgeſchichtliche. Weder mit der vorgeſchichtlichen noch der nachgeſchichtlichen (die gar nicht in dieſen Aeon fällt) haben wir uns zu beſchäftigen, ſondern mit der geſchichtlichen. Die geſchichtliche Kirche fängt erſt mit dem Augenblick an, wo ſie ſelbſt Weltreligion wird, eine Exiſtenz in der Welt einnimmt. In dieſer geſchichtlichen Kirche müſſen aber Unterſchiede, es muß in ihr eine Folge von Zeiten ſeyn. Die Frage kann alſo nur ſeyn, wie dieſe Zeiten der Kirche ſich beſtimmter ausſprechen und näher nachweiſen laſſen. Das Erwünſchteſte wäre, wenn der Herr ſelbſt dieſe Unterſchiede ausgeſprochen, oder ſie für eine künftige Wahrnehmung zum voraus bezeichnet hätte. Ich werde alſo nun auf dieſe Unterſuchung eingehen, aber auch dabei nicht mit einem bloßen Raiſonnement a priori mich begnügen, ſondern geſchichtlich zu Werke gehen und, wie ich in dieſem ganzen Vortrag mir vorgeſchrieben, das einfachſte Mittel zum Zweck wählen.[1]

Wer die Geſchichte des menſchlichen Lebens Jeſu mit der Aufmerkſamkeit geleſen hat, mit der eine Erzählung geleſen werden muß, in der jeder Umſtand wichtig und bedeutend iſt, der hat auch gewiß bemerkt, daß regelmäßig bei gewiſſen feierlichen Gelegenheiten Chriſtus drei von ſeinen Jüngern und künftigen Apoſteln zu ſich nimmt und ſo vor den andern auszeichnet, Petrus, Jakobus und Johannes. Petrus oder eigentlich Simon war der erſte Jünger, den er überhaupt zu ſich rief, zugleich mit ihm deſſen Bruder Andreas (Matth. 4, 18—20). Daß aber nicht der frühere Beruf allein Urſache der Auszeichnung des Petrus iſt, erhellt daraus, daß Andreas nicht unter den Dreien iſt. Die nächſten, faſt unmittelbar nach dieſen Gerufenen ſind wieder zwei Brüder, Jakobus, der überall vorausgenannt wird, und Johannes. Dieſe beiden nebſt Petrus ſind es alſo, welche Chriſtus vorzugsweiſe an ſich gezogen und zu Vertrauten auch der geheimſten Vorgänge gemacht hat. Da wo er die Zwölfe zu Apoſteln macht — wo alſo ihre apoſtoliſche Beſtimmung eigentlich anfängt — da werden (in der Erzählung des Marcus (3, 14 ff.) auch jene Drei gegen die bloß chronologiſche Ordnung ihrer Berufung den andern voraus und Andreas erſt nach Johannes genannt. Merkwürdig iſt auch, daß er nur dieſen Dreien beſondere Namen beilegt, Simon gibt er den Namen Petrus, den beiden Brüdern, Jakobus und Johannes, den Namen Boanerges, Donnerskinder. — Bald nach ihrer Beſtimmung zum Apoſtelamte kommt ein Vorſteher der Synagoge zu Jeſus, ihm zu ſagen, daß ſeine Tochter in den letzten Zügen liege, ſpäter kommt ein Diener, der anzeigt, ſie ſey ſchon geſtorben. Jeſus geht demohngeachtet nach deſſen Haus, indem er ſagt: Fürchte nicht, glaube nur (Marc. 5, 36). Hier heißt es (V. 37): Er ließ niemand (keinen der zwölf Apoſtel, die ihn in dieſer Eigenſchaft jetzt ſchon begleiteten), er ließ niemand ihm folgen, als nur Petrus, Jakobus und Johannes. Ausdrücklich mußte er alſo den andern verwehrt haben, mit ihm zu gehen. Denſelben Vorfall erzählt auch Lucas (8, 51). Später nimmt er die Drei wieder beiſeits (κατ' ἰδίαν, wie Matthäus (17, 1) ſagt, alſo mit Ausſchließung der andern — Marcus (9, 2) ſagt μόνους, ſie allein) auf den hohen Berg mit ſich, wo er ſie zu Zeugen ſeiner Verklärung macht. Wieder ſind es die Drei, welche er als Zeugen ſeines letzten Kampfs am Oelberg mit ſich nimmt. Unter dieſen Dreien, Petrus, Jakobus und Johannes, die auch nach der Himmelfahrt Chriſti in dieſer Ordnung aufgezählt werden (Ap. G. 1, 13), iſt Petrus unwiderſprechlich der erſte und wird auch von Chriſtus als ſolcher angeſehen und erklärt. Bei Matthäus

---

[1] Ehe ich das Gefundene mittheile, glaube ich bemerken zu müſſen, daß nicht nur meine Anſicht im Ganzen, ſondern auch der größte Theil der Anwendungen, die ich von derſelben zu machen mich berechtigt geglaubt, durch den neueſten Theil der Allgemeinen Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche unſers Hrn. Dr. Neanders (Bd. V, Abth. 1, S. 438 ff.) eine unerwartete Beſtätigung erhalten hat. Dieſelbe Anſicht, dieſelben Anwendungen hat der genannte Forſcher ſchon in den Schriften des berühmten Abt Joachim von Floris gefunden und nachgewieſen. Freilich habe ich dieſe Entdeckung in keiner der frühern Kirchengeſchichten, deren ich doch viele angeſehen habe, gemacht gefunden. Die Eitelkeit, welche andere gern nach ſich beurtheilt, möchte denken, es ſey mir dadurch etwas entzogen, ich aber freue mich vielmehr, daß Gedanken, die ich doch nicht umhin konnte, mit einiger Schüchternheit zu betrachten, eine ſo große Beſtätigung geworden iſt, die Uebereinſtimmung eines ſo bedeutenden und in der Kirchengeſchichte ſo hervorragenden Mannes, dem ſchon um die Mitte oder gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Aehnliches und zum Theil völlig Gleiches ſich dargeſtellt hat.

(10, 2), wo die Apoſtel in ihrer Ordnung aufgezählt werden, ſteht bei Simon, genannt Petrus, ausdrücklich πρῶτος. Wenn man nun dieſes πρῶτος nicht etwa bloß als für das Adverbium geſetzt annehmen will (= erſtens), ſo liegt darin eine Auszeichnung, da es unnöthig geweſen wäre, indem Petrus ſchon zuerſt genannt wird. Ihm, als dem erſten, wird gewöhnlich der Artikel beigefügt, ὁ *Πέτρος*, den andern nicht oder ſelten[1]. Petrus ſpricht meiſt ſtatt der andern[2] und wird allein genannt, wenn die andern nicht genannt werden[3]. Selbſt in der Rede Chriſti, wo er den Petrus tadelt, geſchieht dieß auf eine Weiſe, daß man erkennt, Chriſtus ſieht Petrum als das Haupt der andern an; z. B. in der Rede: Simon, Simon, Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte ſieben, wie den Waizen, aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleins dich bekehreſt, ſo ſtärke deine Brüder[4]. Chriſtus ſpricht hier unbeſtimmt von allen und wendet doch die Rede bloß an Petrus als das Haupt, deſſen Fall den Fall aller andern nach ſich ziehen würde. Das Gleichniß vom Sieben iſt nicht, wie meiſt, vom Untereinandermengen und Wirren der Apoſtel zu verſtehen, ſondern der Satan verhält ſich auch hier als der eine Kriſis, eine Ausſcheidung des unter dem Rechten verborgenen Unrechten zu bewirken ſtrebt, wie man den Waizen ſiebt, damit die Spreu ſich abſondere.

Am entſchiedenſten ſpricht für Petrus und ſeinen Vorzug das Wort des Herrn, das er ihm ſagt, nachdem Petrus im Namen der andern auf die Frage des Herrn geantwortet, wofür die Leute ihn (des Menſchen Sohn) anſehen. Da antwortete Petrus: Du biſt Chriſtus (der Meſſias), des lebendigen Gottes Sohn. Darauf folgt denn jene vielbeſprochene Antwort (Matth. 16.): Selig biſt du Simon, Jonas Sohn, denn Fleiſch und Blut haben dir dieß nicht geoffenbaret, ſondern mein Vater im Himmel. Und ich ſage dir auch, du biſt Petrus und auf dieſen

---

[1] Z. B. bei Marcus 9, 2, der auch alle drei ohne Artikel hat 13, 3.

[2] Luc. 8, 45. Matth. 16, 16. Act. 1, 15. 2, 14. 15, 7.

[3] Marci 1, 36.

[4] Luc. 22, 31. 32.

Fels will ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Hölle ſollen ſie nicht überwältigen. Und ich will dir des Himmelreichs Schlüſſel geben, was du auf Erden binden wirſt, ſoll auch im Himmel gebunden ſeyn, und was du auf Erden löſen wirſt, ſoll auch im Himmel los ſeyn. Dieſe Worte Chriſti ſind völlig entſcheidend für den Primat des h. Petrus unter den Apoſteln; es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeiſtes dazu, das Beweiſende dieſer Worte zu verkennen, oder den Worten einen andern als dieſen Sinn unterzulegen, wie es übrigens zu allen Zeiten, ſchon vor der Reformation, verſucht wurde. Von der andern Seite muß ich jedoch mit gleicher Aufrichtigkeit bemerken, daß in den Schlüſſen, welche aus den richtig verſtandenen Worten zu Gunſten eines fortdauernden Primats gezogen werden, ſehr verſchiedene Begriffe, Priorität und Superiorität verwechſelt wurden. Der Primat oder vielmehr Principat, der dem Petrus durch dieſe Worte zugeſchrieben worden, ſchließt nichts weniger in ſich, als eine bleibende, beſtändige Domination. Im Gegentheil, da Chriſtus den Apoſtel mit einem Felſen vergleicht, auf den er ſeine Kirche bauen, alſo den er ſeiner Kirche zum Grund geben wolle, ſo darf der Begriff dieſes Principats nicht über den Sinn hinaus erſtreckt oder ausgedehnt werden, in welchem auch der Grund eines Gebäudes das Erſte und Vornehmſte genannt werden kann. Der Grund, obgleich das Erſte jedes Gebäudes, iſt darum doch nicht über dem„was er begründet, und ſetzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erſt vollendet wird. Der Begriff des Grundes iſt ſo wenig excluſiv, daß er vielmehr ſelbſt nur Bedeutung hat, inwiefern er ein Anderes nach ſich und außer ſich fordert. Durch dieſe Erklärung der berühmten Stelle haben wir alſo erlangt, den erſten der Apoſtel als den Anfang und Grund einer Succeſſion, und zwar einer ſolchen, worin er nicht bloß ſich ſelbſt wiederholt, ſondern worin ihm ein wahrhaft Anderes (ein anderes Princip) folgt, anſehen zu dürfen, und damit haben wir für dieſe ganze Entwicklung überhaupt eine geſchichtliche Folge gewonnen. Der, auf den Chriſtus ſeine Kirche bauen zu wollen erklärt hat, bleibt immer der Grund, aber er ſchließt nicht ein zweites, ein neues Princip aus, durch welches die Gemeinſchaft der Chriſto Angehörigen einer höhern, freiern Geſtalt, einer ganz anderen als bloß äußeren Herrlichkeit entgegengeführt wird. Da Petrus als Anfang beſtimmt werden, ſo muß ein zweiter Apoſtel folgen, ein dritter als Ende gedacht werden. Dieſer auf den heil. Petrus folgende kann nur in dem Apoſtel Jakobus geſucht werden, der ſtets und überall als der nächſte nach ihm genannt wird. Aber dieſer wurde von allen Apoſteln am früheſten hinweggerafft und gewürdigt, der erſte ſein Blut für die Sache ſeines Herrn zu verſpritzen. Herodes Agrippa ließ ihn frühzeitig enthaupten. Da er aber der Kürze ſeiner Laufbahn und ſeines apoſtoliſchen Wirkens ohnerachtet ſtets unter den Dreien als der zweite genannt wird, ſo berechtigt dieß zu denken, daß dieſe Stelle an ſich eine Bedeutung hatte, wenn auch Jakobus nur beſtimmt geweſen, ſie für einen andern zu bewahren. Und wer könnte dieſer andere ſeyn, als der kurze Zeit nach oder vor der Hinrichtung des Jakobus auf ſo außerordentliche und erſtaunenswerthe Weiſe zum Apoſtelamt berufene Paulus, den der Herr auserſehen hatte, aus einem Verfolger und Peiniger der erſten Kirche ihr größter Erweiterer und Verherrlicher zu werden? Als der h. Jakobus hinweggerafft wurde, war der Mann ſchon erſehen, der an ſeine Stelle treten ſollte, ja der Herr nahm jenen vielleicht nur darum ſo früh hinweg, weil er den Apoſtel Paulus als ein noch entſchiedeneres und rüſtigeres Werkzeug an ſeine Stelle ſetzen wollte. Da die Stelle des Jakobus nicht leer gelaſſen und auf eine ſo außerordentliche Weiſe als durch die Bekehrung Pauli geſchah, wieder erſetzt wurde, ſo muß mit dieſer Stelle eine Miſſion verbunden geweſen ſeyn, welche durch Petrus nicht ausgerichtet werden konnte. Paulus wurde alſo dem heil. Petrus als ein ihn ergänzendes Glied hinzugefügt, wie denn auch noch auf den älteſten bleiernen Siegeln der Päpſte beide Apoſtel neben einander zu ſehen waren, Petrus zur Linken, als Stelle des Vorrangs nach morgenländiſcher Weiſe, Paulus zur Rechten, wo alſo von keinem ausſchließlichen Primat des erſten die Rede iſt, bis ſpäter erſt der Apoſtel Petrus allein im Siegel der Päpſte ſteht.

Die Linie der Succeſſion ſtellt ſich daher jetzt ſo: Petrus, Paulus, Johannes. Es iſt ganz dem geſchichtlichen Gang der Offenbarung, wie er auch anderwärts ſich erkennen läßt, gemäß, dieſe drei Namen als Repräſentanten von drei Zeiten der chriſtlichen Kirche zu denken. Ganz in demſelben Verhältniß werden für die Zeit vor Chriſto gedacht Moſes, Elias und der Täufer Johannes. Moſes legt den Grund. Mit Elias erhebt ſich das Prophetenthum (der Gegenſatz des Geſetzes), das gegen die Zukunft hintreibende, vermittelnde Princip. Johannes d. T. iſt Nachfolger des Elias. Die alte Prophezeihung: „Siehe, ich will euch ſenden den Propheten Elias, ehe der große Tag des Herrn kommt," wird von Chriſto ſelbſt als erfüllt betrachtet durch die Sendung Johannis d. T. Er iſt, ſagt Chriſtus (Matth. 11, 14), der Elias, der kommen ſoll. Moſes iſt das Princip des Bleibenden, Stabilen, Realen und Subſtantiellen im Alten Teſtament, Elias iſt der feurige Geiſt, der entwickelt, belebt, bewegt und gegen eine noch nicht erkannte Zukunft hindrängt. Johannes der Täufer — von dem Chriſtus ſagt: Unter allen, die von Weibern geboren ſind, iſt nicht aufgekommen, der größer ſey, denn Johannes der Täufer; der aber der kleinſte iſt im Himmelreich, iſt größer denn er — beſchließt das A. T. und die Zeiten vor Chriſtus. Unter den drei Apoſteln ſteht Petrus dem Moſes parallel, er iſt der Geſetzgeber, das Princip des Stabilen, das Grundlegende, Paulus, von dem man ſagen kann, was das Buch Sirach von dem Elias ſagt: Er brach hervor wie ein Feuer und ſein Wort brannte wie eine Fackel — Paulus iſt der Elias des N. T., das Princip der Bewegung, Entwicklung, der Freiheit in der Kirche. Der Apoſtel Johannes endlich iſt Johannes dem Täufer parallel; wie dieſer iſt er Apoſtel der Zukunft, der auf die Zukunft deutende[1].

Vergleicht man die beiden erſten Apoſtel mit einander, ſo zeigt die Geiſtesart des heil. Petrus, wie ſie nicht nur in den Gedanken, ſondern auch in dem gleichſam Felſenhaften, Unauseinandergeſetzten ſeines Styls ſich kund gibt, durchaus den ſubſtantiellen Charakter. Er iſt im N. T. wieder das relativ altteſtamentliche, geſetzliche Princip. Keiner der Apoſtel gewährt ſo reelle Aufſchlüſſe über die Dunkelheiten einer entfernten Vorzeit, wie er; ihm *eigenthümlich* iſt z. B. die Vergleichung der über die ganze Welt durch Chriſtum verbreiteten Taufe mit der Sündfluth[1]; dieſer Vergleich enthält einen tiefen Aufſchluß über die Bedeutung der Taufe als Grenze zweier Zeiten und vielleicht nicht weniger über die Natur der Sündfluth, denn in ihr ging das alte Menſchengeſchlecht, *ἀρχαῖος κόσμος*, wie es Petrus (2, 2, 5) auch nennt, zu Grunde, ein früheres rieſenhaftes, Göttern ſich gleich dünkendes Geſchlecht ſank hinab, auf welches erſt der Menſch der jetzigen Art, der eigentlich *irdiſche* Menſch folgte. In der Sündfluth ſtarb das ausſchließlich reale Princip; von da an (die *ganze* eigentlich *menſchliche* oder dionyſiſche Zeit hindurch) herrſchte die *zweite Potenz*; dieſe — als natürliche — ſtarb in Chriſto, in der Taufe ſind wir, wie Paulus ſagt[2], mitbegraben in den Tod Chriſti, d. h. ebenfalls der natürlichen Potenz geſtorben. Taufe und Abendmahl gehen in ihrer Bedeutung über das bloß Jüdiſche hinaus. Das Nachtmahl ſetzt Chriſtus unmittelbar vor ſeinem Tode ein, wo ihm ſelbſt, ſo ſcheint es, alle früheren Verhältniſſe wieder erinnerlich wurden. Er gedenkt, wie es ſcheint, wie im Anfang der zweiten Zeit, welche der ausſchließlichen Herrſchaft des erſten Gottes folgte, wie hier die Gabe-des Brods und des Weins als Unterpfänder angeſehen wurden eines neuen und beſſern Verhältniſſes zu Gott, einer *καινῇ διαθήκῃ* im Gegenſatz der abolirten alten: ſo, ſagt Chriſtus, ſeyen ſein Leib und Blut die Unterpfänder der mit ihm anfangenden neuen *διαθήκῃ*, des neuen Verhältniſſes zu Gott, das durch ſeinen Tod eintritt[3]. — Petrus ſieht ſo tief in die Vergangenheit, als Johannes am andern Ende in die

---

[1] Bei der Verklärung auf dem Berge erſcheint Jeſus ſelbſt als der Dritte in dieſer Folge, und inwiefern die drei Apoſtel, Petrus, Jacobus (als einſtweiliger Stellvertreter des künftigen Apoſtels Paulus) und Johannes, Zeugen dieſer Erſcheinung ſind, ſo war hier die ganze Geſchichte der Vergangenheit (des A. T. bis auf Chriſtus) und der Zukunft (des N. T.), erſtere durch Moſes, Elias und Jeſus, letztere durch die drei Apoſtel vorgebildet.

---

[1] 1 Petri 3, 20.

[2] Röm. 6, 4. Kol. 2, 12.

[3] Im Wein iſt ein nicht dieſer Welt angehöriger Geiſt gezwungen materialiſirt (vergl. S. 436 des vorhergehenden Bandes). Ebenſo iſt in Chriſti Blut ein

Zukunft. Iſt in Petrus das Subſtantielle überwiegend, ſo iſt Pauli Geiſtescharakter durchaus aktiver Art. In ihm lebt das bewegliche, das dialektiſche, wiſſenſchaftliche, das auseinanderſetzende Princip. Er iſt im neuen Teſtament wieder vorzugsweiſe das neuteſtamentliche Princip. Aber beide ſetzen ſich voraus. Petrus bleibt der Grund, aber ſoll dieſer Grund nicht unfruchtbar bleiben, ſo muß auf ihn gebaut werden. Petrus fordert alſo den Paulus. Aber auch Paulus wäre nichts ohne Petrus. Denn eben das, was Petrus gegründet, hat Paulus zu entwickeln und durch ſtufenweiſe, auf die ganze Zukunft ſich erſtreckende Wirkung von ſeinen Schranken zu befreien. Durch die außerordentliche Berufung Pauli war ein von Petrus unabhängiges, in ſeiner Art ebenſo ſelbſtändiges Princip eingeſetzt, und Jakobus mußte vielleicht eben darum ſeinen Platz Paulo überlaſſen, weil er, unter dieſem Verhältniß hergekommen, nicht frei und unabhängig genug von Petrus geweſen wäre. Der Geiſt Gottes iſt nicht ſo gebunden in ſeinen Mitteln, daß er nur durch Einförmigkeit wirken könnte, im Gegentheil δι' ἐναντίων. durch Gegenſätze bringt er das Größte hervor — Er, der in allen Gegenſätzen doch der Mächtige, der unüberwindlich Eine bleibt.

Solang die beiden Apoſtel noch lebten, manifeſtirte ſich ſchon der Gegenſatz, der aber in Chriſto Einheit war; denn Chriſtus geht über jede einzelne Zeit hinaus, er iſt das A und das O, der Erſte und der Letzte. In der folgenden Zeit gelangte das petriniſche Princip zur

Geiſt, der nicht von dieſer Welt war, materialiſirt. Wie der Wein Zeichen (Erſcheinung) einer neuen Zeit war, ſo bezichnet das Blut Chriſti eine neue Zeit, die Zeit einer καινῆς διαθήκης, die ſich zu ihrer vorangehenden, wie jene zu der ihrigen verhält. So iſt zwiſchen dem Wein im Nachtmahl und dem wirklichen Blut Chriſti ein natürlicher, realer Bezug. Auch das Brod iſt ein ſpäter in die Welt eingetretenes Element. Inſofern allerdings iſt Brod und Wein nicht bloß Leib und Blut Chriſti bedeutend in dem Sinne, daß ſie bloß willkürliche Zeichen wären, ſondern Brod und Wein ſind, was Chriſti Leib und Blut iſt. Es iſt hier kein bloß äußeres, ſondern ein inneres Verhältniß zwiſchen Brod und Wein und dem Leib und Blut Chriſti. Dieß erklärt, warum Chriſtus noch lebend ſagen konnte: Dieß iſt; denn ſein Leib und Blut iſt lebend oder ἐκχυνόμενον das Zeichen einer anderen Zeit. (Randbemerkung.)

Herrſchaft. Deutlich erkennt Paulus im Brief an die Römer[1] in dieſem einen Grund an, den er nicht gelegt habe. Ob alſo Petrus in Rom geweſen oder nicht, der Sache nach war die römiſche Gemeinde vorpauliniſch, alſo petriniſch. Zugleich aber gibt Paulus zu verſtehen, daß er, dem die Predigt des Evangeliums unter den Heiden vertraut ſey, in dieſer Hinſicht beſondere Freiheit genieße und an keines Menſchen Auktorität gebunden ſey. Deutlicher, als es ihm hier ſchicklich und zweckgemäß ſcheinen konnte, hat er ſich anderwärts unabhängig von Petrus erklärt, am beſtimmteſten im Brief an die Galater. Ausdrücklich und mit wohlbegreiflicher Abſichtlichkeit erklärt er, das Evangelium von keinem Menſchen, ſondern nur von dem Herrn empfangen zu haben. „Auch kam ich, ſagt er[2], nach Jeruſalem nicht zu denen, die vor mir Apoſtel waren, ſondern zog hin in Arabien und kam nach Damaskus; darnach über 3 Jahre (ſo lang alſo nach ſeiner Berufung, und nachdem er ſchon ſo lange das Evangelium mit Kraft verkündiget hatte) kam ich gen Jeruſalem, Petrum zu ſchauen, und blieb 15 Tage bei ihm; der andern Apoſtel aber ſah ich keinen außer Jakobum, nämlich der ein Bruder des Herrn genannt wird (wohl zu unterſcheiden von jenem früh hinweggerafften)“. Vierzehn Jahre ſpäter kommt Paulus erſt wieder gen Jeruſalem, nicht etwa gefordert von den Apoſteln, ſondern, wie er (Gal. 2, 2) ſagt, *κατ' ἀποκάλυψιν*, auf Geheiß des Herrn. Auch bei dieſer Zuſammenkunft, die veranlaßt war durch einige, die den Heidenchriſten das Joch der moſaiſchen Ceremonien auflegen wollten, wahrte er mit dem beſtimmteſten Bewußtſeyn ſeine Freiheit und Unabhängigkeit von den frühern Apoſteln, die er im zweiten Brief an die Korinther (12, 11) τοὺς *ὑπὲρ λίαν ἀποστόλους*, gleichſam die Erzapoſtel nennt, ja er ſagt in demſelben Brief (an die Galater 2, 6 ff.): Was die betrifft, welche in Anſehen ſtunden (τοὺς *δοκοῦντας εἶναί τι*), was ſie vorher geweſen ſind (nämlich frühere Anhänger Chriſti), daran liegt mir nichts, denn Gott ſieht nicht die Perſon an; mir aber (d. h. meiner Erkenntniß und Einſicht) haben dieſe nichts hinzugefügt, ſondern da ſie ſahen, daß mir das Evangelium vertrauet war an die Heiden, ſowie Petrus an die Beſchneidung, haben Jakobus, Kephas und Johannes, welche für Säulen angeſehen waren (*οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*) mir und Barnabas die Rechte gegeben, und wurden einig, daß wir unter den Heiden, ſie unter der Beſchneidung predigen ſollten.

---

[1] 15, 20. vergl. mit Gal. 2, 7. 8.

[2] Gal. 1, 17 ff.

In entſchiedene Oppoſition aber trat Paulus mit Petrus, als dieſer ſpäter nach Antiochia kam (Gal. 2, 11). „Da, ſagt er, widerſtand ich ihm ins Angeſicht, denn ehe einige von Jakobus (nach Antiochien) gekommen waren, hatte er mit den Heiden gegeſſen. Als aber jene kamen, zog er ſich zurück und ſonderte ſich ab aus Furcht vor denen aus der Beſchneidung, und mit ihm heuchelten auch die andern Judenchriſten, und ſelbſt Barnabas wurde genöthigt, mit ihnen zu heucheln. Da ich alſo ſah, daß ſie nicht gerade handelten nach der Wahrheit des Evangeliums, ſprach ich zu Petrus in Gegenwart von allen: So du, der du ein Jude biſt, auf heidniſche Weiſe lebſt, wie du früher gethan haſt, warum zwingſt du die Heiden, auf jüdiſche Art zu leben?“ — Die deutlichſten Spuren zeigen, daß Paulus allgemein als ein neues Princip in der Kirche empfunden worden. In der Gemeinde zu Korinth nannten ſich (nach 1 Kor. 1, 12) einige Anhänger Pauli, andere des Apollos (eines gelehrten alexandriniſchen Judenchriſten), wieder andere nannten ſich kephiſch (petriniſch), andere chriſtiſch. Da Paulus und Apollos, Kephas und Chriſtus hier zuſammengeſtellt ſind, ſo ſieht man, daß es in Korinth Leute gab, die in Pauli Lehrart ein neues Princip erkannten, denen er gewiſſermaßen ein Neuerer war, andere, die, eben weil durch den Widerſpruch irre geworden, auf Chriſtum zurückgingen. — Ein Gefühl, daß manche der freien, kühnen, tiefen, aber weit voran gehenden Aeußerungen Pauli verwirrend wirken könnten, möchte auch durch die Stelle im zweiten Brief Petri ſich ausſprechen, wo dieſer der Briefe Pauli erwähnt, doch auf eine Art, die ſeinem trefflichen Gemüth übrigens gemäß iſt. Ich meine die Worte (3, 15. 16): Wie auch unſer geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Gnade geſchrieben hat und in allen Briefen ſchreibet, *ἐν αἷς ἐστι δυςνόητά τινα*. Es möchte ſcheinen, als ſey die andere Lesart ἐν οἷς als die ſchwierigere vorzuziehen; wenn man aber bemerkt hat, wie frühzeitig man alles zu verbergen ſuchte, was dem Anſehen der Apoſtel zu ſchaden ſchien, ſo daß ſchon Matthäus die Stellen des Marcus ausläßt, wo dieſer ſagt: der Sinn der Apoſtel ſey verſchloſſen geweſen, ſie hätten manche Worte des Herrn nicht verſtanden[1], ſo kann man auch hier annehmen, daß ἐν αἷς, das übrigens keineswegs ohne alle Auktorität iſt, die wahre Lesart ſey, wie ſie auch Lachmann in den Text zurückgebracht. Der Sinn iſt alſo: in welchen Briefen einiges ſchwer verſtändlich iſt, was Unwiſſende und Unbefeſtigte verdrehen und in einem verkehrten Sinn nehmen, ſo wie ſie mit den andern Schriften auch thun, jedoch zu ihrem eignen Verderben. — Da in dieſen erſten Verhältniſſen alles Folgende vorgebildet iſt, ſo könnte man in den Worten Petri einen Anfang der ſpäteren Einſchränkungen und Verbote des Bibelleſens finden, die gewöhnlich durch die Worte eingeleitet werden: Cum experientia manifestum sit, si Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri. Doch geht Petrus nicht ſo weit, wegen dieſer Gefährlichkeit die Briefe Pauli zu verbieten, obgleich er nicht unterlaſſen kann, zu bemerken, daß ſie leicht zu Mißverſtändniſſen Veranlaſſung geben könnten[2]. Nach der Zeit Petri hat ſich dieſes Gefühl in Betreff Pauli noch mehr entwickelt, und das beſtimmteſte Zeugniß hievon ſind die Recognitiones des Clemens, in denen Paulus tecto nomine zwar, aber deutlich genug geradezu verworfen und Petro tief untergeordnet wird.

---

[1] Marc. 6, 52., cf. 8, 17.

[2] Der Epist. encycl. des Papſtes gegen die Bibelgeſellſchaften vom 8. Mai 1844 muß wirklich die Stelle 2 Petr. 3, 16. 17. zum Beweis dienen: „Sed vos quidem minime latet, venerabiles Fratres, quorsum haec societatum biblicarum molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis literis monitum Petri, Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli epistolas esse, ait, in illis quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem, statimque adjicit: Vos igitur fratres praescientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate.“ (Nachtrag im Kalender von 1844.)

Aber allerdings, ſollte die Kirche Beſtand haben, ſich conſolidiren, geſchichtlichen Grund und Fortgang gewinnen, ſo mußte Petrus vorherrſchen; in ihm iſt der Körper, das Centrale, Zuſammenhaltende, in Paulus überwiegt das Ideale, Excentriſche (dieß Wort nicht im nachtheiligen Sinn genommen, ſondern wie ich es früher in dieſen und anderen Vorträgen gebraucht habe, für das vom Centro freie, unabhängige, treibende und bewegende Princip). Aber zuerſt der Körper und dann der Geiſt, dieß iſt die natürliche Ordnung, der ſich nichts entziehen kann, was in die Außenwelt zu treten beſtimmt iſt. Wirklich hat Paulus in der Kirche ſtets nur eine gewiſſe excentriſche Stellung behauptet, denn ſo oft er wieder zu Wort kam, oder ſein Wort gehört, in ſeiner ganzen aufregenden Kraft vernommen wurde, entſtand eine Bewegung in der Kirche, wie z. B. noch in neueren Zeiten im Schoß der römiſchen Kirche der Janſenismus nur entſtand, indem einigen frommen und tieffühlenden Männern die feurigen Worte des Apoſtels Paulus von der freien, durch keine Werke verdienten Gnade Gottes beſonders aufs Herz gefallen waren. Ebenſo haben die lebhaften Ueberzeugungen der am meiſten excentriſchen religiöſen Sekte Englands, der Methodiſten, ihre hauptſächliche Quelle in den Schriften Pauli.

Der Herr wird wiſſen, warum und wozu es in dieſer Zeit und unter den gegenwärtigen Weltumſtänden nothwendig iſt, daß Chriſtus noch ſo umſchloſſen, ſo umſchleiert, mit ſo vielem Fremdartigem und ſogar ihn Verbergenden umgeben iſt; als ob die Welt den unmittelbaren Verkehr mit ihm, dem nackten, bloßen Chriſtus nicht würde vertragen können. Bekannt ſind die Ekſtaſen, die Verzuckungen, das wahrhaft Orgienartige, was die großen Verſammlungen der Methodiſten, namentlich in Amerika, zum Theil auch die kleineren in England annahmen, wo der reine Chriſtus gepredigt, wo die Lehre von der Sündenvergebung lauter und ohne alle Zuthat verkündigt wird. Wie würden ſich Erſcheinungen der Art mit einer Zeit vertragen, wo die Kirche noch ſo ſcharf bewacht und großentheils noch ſo argwöhniſch beobachtet iſt, nicht immer gerade vom Staat, ſondern ſelbſt von ſolchen, die ſich Freiſinnige nennen, die aber gegenüber von allem, was ihren Ideen nicht zuſagt, ſelbſt von polizeilichen Gelüſten nicht frei ſind? — Alle die eben erwähnten Erſcheinungen ſind übrigens nur Folge jener Einen Veränderung, der größten, die ſeit den Zeiten der Apoſtel in der Kirche ſich ereignet, der Reformation, welche lang vorbereitet, und nachdem ſchon das ganze Mittelalter hindurch zahlloſe Opfer für ſie geblutet hatten, ihrem tiefſten Grunde nach nichts anderes war als die zuletzt gelungene Erhebung des Anſehens Pauli über die unbeſchränkte Auktorität des heil. Petrus. Iſt derjenige ein Proteſtant, der außer der auf die Auktorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr ſich hält, ſo iſt der Apoſtel Paulus der erſte Proteſtant, und die älteſte Urkunde, die der Proteſtantismus für ſich aufzuweiſen hat, die magna charta deſſelben, iſt das zweite Kapitel des Briefs an die Galater.

Es kann hier nicht darum zu thun ſeyn, irgend eine beſondere Form, in der das Chriſtenthum jetzt exiſtirt, einſeitig zu bevorzugen. Die wahre Kirche iſt in keiner dieſer Formen allein, ſondern das iſt die wahre Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes ſeyn wird. Es iſt eine des Philoſophen unwürdige Betrachtungsweiſe, welche in der größten, mächtigſten Erſcheinung nur eine ſchnöde, unwürdige Zufälligkeit zu ſehen vermag. Von dieſer Art iſt es, wenn man von der römiſchen Kirche ſpricht, als hätte es in ihrer Macht geſtanden, die politiſche Stellung, die ſie ſich in der Welt gegeben, anzunehmen oder nicht anzunehmen. Als die Macht des römiſchen Reichs gebrochen und aufgelöst war, da mußte wohl die ſchon beſtehende Kirche gegenüber den Völkern, welche wie Fluthen des Meeres von einem unſichtbaren Hauche dahergetrieben, die Weſtwelt überſtrömten, die leergewordene Stelle der nothwendigen politiſchen Macht einnehmen. Sowie die Kirche überhaupt eine äußere, eine Weltmacht wurde, erfüllte ſie auch für ſich ſelbſt das Wort Chriſti: Ich bin nicht gekommen Frieden zu ſenden, ſondern das Schwert. Wo eine politiſche Macht iſt, da iſt auch das Schwert, und ſo war denn auch der Kirche das Schwert Petri nothwendig, des einzigen der Apoſtel, der bei der Gefangennehmung Chriſti von dem Schwert Gebrauch machte, in deſſen Charakter ſchon derſelbe verzehrende Geiſt verborgen war, der ſpäter alle Feinde des römiſchen Stuhls, wahre und vermeinte, mit Feuer und Schwert vertilgte; beſonders im dreizehnten Jahrhundert, wo gegen die ſogenannten Ketzer des Mittelalters, die bald Bogomilen, bald Manichäer genannt wurden, beſonders auch gegen die ſogenannten fratres liberi spiritus auf unerhörte Weiſe gewüthet wurde, wie gegen die ſogenannten Spiritualen unter den Franziskanern, die ſchaarenweis ihr Leben in den Flammen des Scheiterhaufens aushauchten, und damals nur Zuflucht bei dem deutſchen Kaiſer, Ludwig dem Bayern, fanden; eben dieſe waren es, welche damals zuerſt die Meinung aufbrachten, daß der Papſt der wahre Antichriſt und das Thier der Offenbarung ſey. Alles, was man der römiſchen Kirche vorgeworfen, iſt in den Fehlern Petri vorgebildet, die die evangeliſche Geſchichte, namentlich das Evangelium Marci, nicht verſchweigt. Unmittelbar an jenen Vorgang, wo Chriſtus das Bekenntniß Petri mit den Worten erwiedert, die ihn zum Haupt der Apoſtel erhoben, reiht ſich einer von entgegengeſetzter Art. Unmittelbar darauf wird erzählt: Von der Zeit an fing Jeſus an, und zeigte ſeinen Jüngern, wie er nach Jeruſalem gehen müſſe und viel leiden von den Hohenprieſtern und Schriftgelehrten und getödtet werden. . . . Da nahm ihn Petrus bei Seite, fing es ihm an zu verweiſen, und ſprach: Herr, ſchone deiner ſelbſt, das widerfahre dir nicht. Chriſtus aber wandte ſich und ſprach: Weiche von mir Widerſacher (Satan), du biſt mir zum Aergerniß, denn du verſtehſt nicht, was göttlich, ſondern was menſchlich iſt. Derſelbe, der in ſeinem für unüberwindlich erkannten Glauben an Chriſtus als Sohn Gottes der Fels der Kirche genannt worden, wird in ſeiner Weltklugheit zum Aergerniß und von dem Herrn Satan genannt. Kann es etwas Entſprechenderes geben, als die Vereinigung des beharrlichſten, unverrückt feſtgehaltenen Glaubens mit der ſchnödeſten Weltklugheit, die der römiſchen Kirche ſo oft vorgeworfen? Ein anderes Wort Chriſti! „Will mir Jemand nachfolgen (und Petrus war zum unmittelbaren Nachfolger Chriſti beſtimmt), der verleugne ſich ſelbſt. Und was hülfs dem Menſchen, ſo er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an ſeiner Seele?“ Welche

Worte in Bezug auf die nachfolgende Kirche, die wirklich die ganze Welt gewonnen hatte!

Nicht weniger vorbedeutend iſt Petri dreimalige Verleugnung des Herrn, nachdem er ſich zuvor hoch vermeſſen: Wenn auch alle ſich an dir ärgern, werde ich mich nicht ärgern, und, wie bei Johannes erzählt iſt, werde ich mein Leben für dich laſſen. In der dreifachen Verleugnung iſt eine Steigerung. Auf die erſte Anrede antwortet Petrus: ich weiß nicht, was du ſprichſt, er lehnt nur eine Erklärung ab, auf die zweite Anrede ſagt er ſchon: ich kenne des Menſchen nicht — wirkliche Verleugnung —; auf die dritte hob er an ſich zu verfluchen und zu ſchwören: ich kenne des Menſchen nicht. Man kann der römiſchen Kirche vorwerfen, ſie habe auf dreifache Weiſe den Herrn verleugnet. Zuerſt, indem ſie nach politiſcher Allgewalt ſtrebte, dann, als ſie ſelbſt in die Abhängigkeit von dieſer Gewalt gerathen, dieſe zu ihrem Werkzeug machte, Blutbefehle von ihr heiſchte, und durch ſie zu herrſchen ſuchte, zuletzt, indem ſie ſich ſelbſt zum Werkzeug der politiſchen Macht herabſetzte. Gleichwie aber Chriſtus eben demſelben, der ihn dreimal verleugnet hatte, dreimal ſagt: Weide meine Lämmer, ſo hat die Kirche, in der ſo viele würdige Mitglieder über wiederholte und fortgeſetzte Verleugnung des Herrn geſeufzet haben, nicht aufgehört die Kirche Chriſti zu ſeyn, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne dieſen realen Halt unter den politiſchen Stürmen, wie unter den Widerſprüchen des nie ruhenden Denkens, längſt verloren gegangen wäre. Vielleicht iſt aber der Augenblick nicht allzufern, wo auch ſie bei einem Blick des Herrn ſeiner Vorherſagungen ſich erinnert, wie Petrus, von dem es heißt: Und der Herr wandte ſich und ſah Petrum an. Und Petrus gedachte an des Herrn Wort, das er zu ihm geſagt hatte: ehe denn der Hahn kräht, wirſt du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und ergoß ſich in bittere Thränen.

Siebenunddreißigſte Vorleſung.

Trotz der wiederholten Verleugnung ſeines Herrn wird Petrus von Chriſto zu ſeinem unmittelbaren Nachfolger erklärt, in jener Unterredung, die im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis beſchrieben iſt. Hier ſagt er ihm: *Σὺ ἀκολούθει μοι*, wo ich dieſes Wort: Du folge mir, nicht bloß von dem künftigen Kreuzestod Petri, obwohl ihm Petrus auch hierin gefolgt iſt, ſondern dem ganzen Geiſt dieſer letzten durchaus prophetiſchen Scene gemäß im allgemeinen Sinn verſtehen zu müſſen glaube. Aber ſchon das dreimal wiederholte „Weide meine Lämmer“ erklärt ihn zum Anführer nicht bloß der Gläubigen, ſondern, da die andern Jünger zugegen ſind, als Anführer auch der andern Apoſtel. Es iſt alſo nicht die bloße *πρωτοστασία* ohne Auktorität, wie man ſonſt diſtinguiren wollte, ſondern es iſt die eigentliche *πρωτοστασία*, die Vorſtehung mit Auktorität, die dem Petrus verliehen wurde, nicht als dem Liebling des Herrn (denn der war er nicht) ſondern weil ihn ſeine Eigenſchaften vorzüglich dazu tüchtig machten; denn der ſchwerſte Beruf in jedem Geſchäft iſt der des Anfangens und Begründens.

Die offenbare Abſicht Chriſti war, daß alle Auktorität bei Petro ſeyn und von ihm ſich herleiten ſollte. Damit ſteht nun aber die außerordentliche Berufung Pauli, der ſein Apoſtelamt unmittelbar von dem Herrn empfängt und damit als unabhängig von Petrus erklärt iſt, im Widerſpruch. Die offenbare Abſichtlichkeit, mit der Paulus ſich gegen jede Abhängigkeit von Petrus verwahrt, zeigt deutlich: er war ſich bewußt, daß er ein von Petro freies Princip, eine von ihm unabhängige Auktorität ſeyn ſollte. Indeß verhinderte dieß nicht, daß die Kirche in dem Verhältniß, als ſie geſchichtlichen Grund faßte, ſich immer mehr auf die ausſchließliche Auktorität Petri zurückzog. Soll etwas ſich entwickeln, ſo muß vor allem deſſen Fundament erhalten werden. Dieſen negativen Dienſt leiſtete, und leiſtet noch jetzt dem Chriſtenthum die Auktorität, indeß die Kirche Pauli mehr eine Kirche im Verborgenen war, die zwar nie aufhörte in der ſichtbaren mitbegriffen zu ſeyn, und ſich fortwährend in ihr erhielt, aber lange Zeit ohne als ſolche hervortreten zu können. Zwar regte ſich immer und vorzüglich ſtark, wenn auch ohne Erfolg, während der Periode des Mittelalters das pauliniſche Princip. *Denn je ſtrenger das reale Princip ſich abſchloß, deſto entſchiedener mußte es das ideale Princip ausſchließen.* Wer daher das wahre Verhältniß erkannte, hätte längere Zeit vorausſehen können, daß eine Zeit bevorſtehe, wo dieſes Princip zum Durchbruch kommen, in freiem Gegenſatz gegen die Kirche Petri hervortreten, ſich zu einem eignen geſchichtlichen Princip, zum Princip einer zweiten und neuen Zeit conſtituiren würde.

Mögen diejenigen, welche nichts Höheres und Göttliches in der Geſchichte erkennen, ſelbſt ein Ereigniß wie die Reformation aus den unwürdigſten Urſachen herleiten, meinetwegen auch aus dem ſchmutzigen Eigennutz rivaliſirender Bettelorden: ſie mögen aber wohl bedenken, daß man eine ſolche Erklärungsweiſe nicht parteiiſch hier anwenden und dort nicht anwenden könne. Wenn es einmal darauf ankäme, ſolche Urſachen zu ſuchen, ſo wird ſich kaum eine Sache finden, für die nicht eben ſo rein zufällige und nichtswürdige Veranlaſſungen zu finden wären. Aber von ſolchen Zufällen werden die menſchlichen Dinge nicht regiert, und welche werkzeugliche oder bloß mitlaufende Urſachen, die ja ſelbſt bei der erſten Begründung und Ausbreitung des Chriſtenthums nicht auszuſchließen ſind, mitwirken mögen, die wirklichen Urſachen liegen nicht in dieſen ſondern in höhern Geſetzen, die ein göttlicher Wille jeder Entwicklung vorſchrieb.

Alles, was in die Welt tritt, ſich für ſie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Vorausſetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich ſeyn Sollende iſt. Dafür nun aber wird es nicht ſogleich erkannt. Um feſt zu wurzeln, muß dieſer Anfang ſich betrachten als um ſeiner ſelbſt willen ſeyend. Es bedarf alſo einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Vorausſetzung frei zu machen. Wenn das, was bloß Grund iſt, auf dieſe Weiſe eine falſche Stellung bekommt, ja im Gegenſatz gegen die höhere Forderung nun ſelbſt als ein *ἀντικείμενον*, als ein Widerſächliches, erſcheint, ſo kann dieß ſeine Eigenſchaft als Grund, ſein Recht Wurzel, Grund und Anfang zu ſeyn, nicht aufheben, ja gerade die fortſchreitende Erkenntniß muß wollen, daß es in ſeiner Stellung bleibe, damit in der Entwicklung immer zugleich etwas Feſtes bleibe, auf das man in jedem Fall recurriren kann. Den Zeiten der Reformation ging ein allgemeines Sehnen und Seufzen der Chriſtenheit nach einer Verbeſſerung an Haupt und Gliedern voraus. Hatten nun aber die Zuſtände der Kirche durch alle Conflikte früherer Zeit ſo ſich verwickelt, daß ſie aus ſich ſelbſt dieſe Kriſis nicht vollbringen konnte, ſo mußte ein Bruch geſchehen, und das Princip, das ſie in ſich nicht behalten, nicht beherbergen, nicht aufnehmen konnte, mußte für ſich, unabhängig von ihr hervortreten, nicht um ſie auch als Fundament aufzuheben (Dr. Luther nennt die römiſche Kirche ſelbſt noch ſeine liebe Mutter) ſondern ſie auf dem Wege zur gänzlichen Degeneration aufzuhalten, und ihr ſelbſt in der Folge zu höherer Verklärung, zur letzten Befreiung zu verhelfen.

Die Kirche Petri iſt das ſtreng Geſetzliche. Mit ſtrenger Geſetzlichkeit muß alles anfangen. Aber eine Kirche frei und unabhängig von der ausſchließlich gewordenen petriniſchen war ſchon vorgeſehen durch die Berufung eines von Petrus unabhängigen und freien Apoſtels. Die Unabhängigkeit, welche die neue Gemeinſchaft gegenüber der zu eng gewordenen Kirche anzunehmen genöthigt wurde, war darum keine Trennung der wahren Kirche, welche durch dieſe Gegenſätze nicht aufgehoben, vielmehr nur in einem höhern Sinn geſetzt wird: was zuvor ſich die Kirche *κατ' ἐξοχήν* nannte, iſt ſo wenig als die neue Gemeinſchaft für ſich die wahre Kirche, ſondern beide nur vermittelnde Glieder der Einen und wahren Kirche, die werden ſoll. Nur die Priorität bleibt ſtets bei der Kirche Petri, ja ſie iſt eben in ihrer Ausſchließlichkeit ſelbſt die nothwendige Vorausſetzung der anderen.

Die freie, von dem ausſchließlichen Princip unabhängige Kirche ſollte in Deutſchland entſtehen und vorzugsweiſe unter den germaniſchen Nationen ſich verbreiten. Denn offenbar iſt das Verhältniß der romaniſchen Nationen zum Chriſtenthum ein bedeutend anderes. Bei dieſen erſcheint es faſt durchaus als ein nur von außen ihnen Gekommenes, in den Deutſchen ſcheint es von Natur zu ſeyn. Deutſchland iſt die Wüſte, in welche das Weib der Offenbarung entflieht, deren Sohn, den ſie mit großen Wehen gebiert, der Drache, der Widerſacher, nachſtellt[1]. Wie hat ſich an die Stelle des Chriſtenthums im Lande der Hierarchie ſelbſt eine ganz andere, eine moderne Mythologie geſetzt! Dem Neapolitaner, ſchon dem Paduaner liegt Chriſtus in viel zu weiter Ferne, ſo weit bemüht ſich ſein Geiſt nicht in die Vergangenheit zurück; der h. Antonius iſt ein viel näherer, gegenwärtiger Troſt.

Die griechiſche Kirche kann man nicht der römiſchen entgegenſetzen, denn ſie macht dieſelben Anſprüche, die ſie nur nicht ausbilden konnte, weil der Strom des Muhammedanismus ſie überwältigte und an weiterem Fortſchreiten hinderte, obwohl in der Folge zugleich auch gegen die römiſche Kirche ſchützte, und ſie als einen lebendigen Widerſpruch gegen die angemaßte Allgemeinheit (Katholicität) der letzteren erhielt, wie griechiſche Kirchenväter ſchon früh ſich bemüht hatten, die perſönliche Deutung der Worte: Du biſt Petrus u. ſ. w., wiewohl umſonſt, abzuwehren. Die Griechen behaupteten ſchon unter dem Felſen, auf den Chriſtus ſeine Kirche bauen wolle, ſey nicht die Perſon Petri, ſondern nur ſein Bekenntniß zu verſtehen. So beſonders Origenes und Chryſoſtomus. Unter anderm ſagt Origenes: „Wenn du auf jenen allein (auf den Petrus) die ganze Kirche von Gott gebaut glaubſt, was wirſt du von dem Donnerſohne Johannes und jedem andern Apoſtel ſagen? Oder werden wir wagen zu behaupten, daß die Pforten der Hölle insbeſondere nur gegen Petrus nichts, wohl aber gegen die andern etwas vermögen und ſie überwältigen können?“[1] Gegen unſere Anſicht, die ſich für den perſönlichen Sinn dieſer Worte erklärt, kann dieſe Argumentation freilich nichts beweiſen, denn auch von Petrus perſönlich verſtanden, liegt in ihnen nicht die Abſicht, Johannes und Paulus auszuſchließen — wir geben ihnen nur eine andere Funktion, als die dem Petrus in jenen Worten ertheilt wird, der nach denſelben eben nur Grund, und auch gerade nur Grund der Kirche, d. h. dieſer beſondern, aber beſchränkten Form, in welcher das Chriſtenthum zuerſt allein exiſtiren konnte, ſeyn ſollte. Was aber die übrigen Apoſtel betrifft, ſo iſt es allerdings merkwürdig, daß mit Ausnahme des kleinen Briefes Judä (wenn man anders dieſen für den Apoſtel halten will), den ich zwar, wie ſchon geſagt, für ein ſehr altes Document des apoſtoliſchen Zeitalters halte, daß dieſe einzige höchſt ſchätzbare Schrift, die aber doch verhältnißmäßig unbedeutend iſt, zumal die Hauptgedanken auch im zweiten Brief Petri vorkommen — daß alſo den Brief Judä ſowie den Brief Jakobi abgerechnet, der nicht vom Apoſtel, ſondern wahrſcheinlich von dem Vorſteher der Gemeinde zu Jeruſalem, dem Bruder des Herrn, iſt, und der offenbar ſelbſt nur veranlaßt iſt durch pauliniſche Briefe, daß außer dieſen von keinem der andern Apoſtel irgend eine didaktiſche Schrift vorhanden iſt: Lehrſchriften haben wir bloß von den drei großen Apoſteln, Petrus, Paulus und Johannes, von denen ſchon durch dieſen Umſtand angedeutet iſt, daß ihre Wirkung ſich bis in die letzten Zeiten, ſelbſt der höchſten Entwicklung des Chriſtenthums erſtrecken ſollte. Von Petrus ſind übrigens bloß zwei kurze Briefe vorhanden, und zu dieſen hat offenbar Paulus die Veranlaſſung gegeben. Paulus ſcheint alſo der Erſte geweſen zu ſeyn, der auch durch Schriften auf ſeine Zeitgenoſſen zu wirken gedachte, mittelbar aber dadurch ſeine Beſtimmung für die Zukunft, die ſpätere Zeit der Kirche beurkundete.

---

[1] Apocal. 12.

Es ſcheint mir hier der ſchickliche Ort, einen Vorwurf zu berühren, den man unſerer ganzen bisherigen Entwicklung machen könnte. Ich meine den, daß wir alle Schriften, die einmal zum N. T. gerechnet werden und mit der Auktorität der Kirche begabt, darum kanoniſch genannt ſind, daß wir dieſe alle ohne Unterſchied, oder auch wenn man will, ohne Kritik angewendet haben. Nun ſey aber die Aechtheit oder der apoſtoliſche Urſprung mehrerer ſchon von jeher zweifelhaft geweſen, z. B. der des zweiten Briefs Petri, und die Kritik dehne ſich immer weiter aus, und nach den einmal gegebenen Beiſpielen ſey man eigentlich keines neuteſtamentlichen Buches mehr völlig ſicher. Hierauf will ich nun in Kürze nur Folgendes bemerken:

---

[1] in Matth. c. XVI.

1) Wenn wir in unſeren Entwicklungen von Aeußerungen neuteſtamentlicher Schriften Gebrauch machten, ſo galten uns dieſe dabei zunächſt nur als Urkunden, deren Verfaſſer von dem Geiſt des Chriſtenthums erfüllt waren, in denen Eingebungen des chriſtlichen Geiſtes zu erkennen ſind. Die Frage nach den Urhebern iſt dabei eine ganz ſecundäre. Der rein hiſtoriſche Zweck, zu dem wir ſie benutzt haben, wird auch dann erreicht, wenn die Verfaſſer wirklich zweifelhaft und vielleicht ganz andere ſeyn ſollten, als die, welchen die Tradition ſie zuſchreibt. Dieſe Gewißheit über die Verfaſſer hat nur für jenes dogmatiſche Verfahren Wichtigkeit, welches die Hauptſätze der chriſtlichen Lehre nicht um ihrer ſelbſt willen für wahr hält, dem dieſe Sätze bloß wahr ſind, weil und inwiefern ſie in Büchern ſtehen, die als von Gott eingegebene, apoſtoliſche angeſehen werden. Wir haben die Frage über die Theopneuſtie der neuteſtamentlichen Bücher nie, wenigſtens nie ausdrücklich berührt, denn nicht, weil dieſe oder jene Lehre in jenen Schriften vorkommt, halten wir ſie für wahr, ſondern umgekehrt, weil wir die Lehre für wahr erkannt, nämlich für nothwendig in jenem großen Zuſammenhang, aus welchem allein das Chriſtenthum zu begreifen iſt, hielten wir jene Bücher für ächt und vom Geiſt des Chriſtenthums eingegeben, und nur in dieſem Sinn haben wir uns auf ſie berufen.

Eben darum nun aber und 2) weil nicht eigentlich äußere Zeugniſſe, ſondern der Inhalt einer gegebenen Schrift ſie zu einer chriſtlichen und insbeſondere apoſtoliſchen Schrift macht, hätten die, welche die Aechtheit irgend einer bisher für authentiſch gehaltenen Schrift bezweifeln, erſt zu zeigen, daß ihnen das wahre Verſtändniß des

Inhalts einer ſolchen Schrift aufgegangen ſey. Zu einer wahren Kritik des N. T. gehört alſo noch etwas mehr als die bloße äußere Gelehrſamkeit und ein leichtes Spiel mit unhiſtoriſchen Möglichkeiten, denn z. B. um dem Apoſtel Paulus einen ſeiner Briefe, die alle ein ſo ganz eigenthümliches und entſchiedenes Gepräge tragen, abſprechen zu können, müßte wenigſtens die hiſtoriſche Möglichkeit eines andern Verfaſſers nachgewieſen werden. Mir aber ſcheint, daß ein nachapoſtoliſcher Mann, der z. B. einen Brief wie den für pauliniſch geltenden an die Epheſer oder die Philipper hätte ſchreiben können, ein ganz außerordentlicher und wundervoller Mann hätte ſeyn müſſen, der unmöglich ein völlig unbekannter hätte bleiben können, und eben jener früher erwähnte Abſtand zwiſchen den apoſtoliſchen und den erſten nachapoſtoliſchen Schriften ſcheint mir der größte Beweis für die Aechtheit der erſten. Wollte man aber auch einen Mann der apoſtoliſchen Zeit als Verfaſſer ſich denken, einen ſolchen, der mit den Apoſteln in Verbindung geſtanden hätte, wie z. B. beim Brief an die Hebräer geſchah, den man bald dem Paulo geiſtesverwandten Apollos, bald Barnabas zugeſchrieben, ſo würde dieß für unſern Standpunkt durchaus keinen Unterſchied machen. So wenig wir alſo in dieſer Entwicklung mit Kritik oder kritiſchen Fragen uns beſchäftigt haben, ſo glaube ich doch, daß durch dieſelbe erſt dasjenige Verſtändniß begründet werden, welches einer rechten Kritik den wahren Anhaltspunkt und eine ſichere Grundlage zu gewähren vermag. Daher will ich endlich.

J; noch bemerken, daß es mit jener gerühmten Kritik, vor der bald kein neuteſtamentliches Buch mehr ſicher ſeyn ſoll, lange nicht ſo gefährlich ausſieht, als man vorgibt. Ich erlaube mir z. B. dieſen oder jenen Kritiker zu fragen, ob er das Buch, von dem er ſpricht, verſtanden hat, nicht nothdürftig, philologiſch, grammatiſch, ſondern ſeinem Sinne nach. Ich frage ihn z. B. hat er den Brief an die Philipper verſtanden, ich zweifle ſehr, denn eine Hauptſtelle, die uns ſo großes Licht gegeben, hat er höchſt wahrſcheinlich nicht verſtanden. Oder hat er den Hebräerbrief in dieſem Sinn verſtanden? Bei den flachen Auslegungen, die gewöhnlich ſind, da weiſt jeder in einer

Schriftſtelle nur findet, was er eben verſteht, möchte ich wohl behaupten, er hat im Hebräerbrief die ſpeciell-pauliniſchen Ideen, die an keinen andern Urheber als Paulus zu denken erlauben, gar nicht gefunden oder entdeckt. — Sieht man aber ferner, wie Menſchen über Vorgänge, die unter unſern Augen vorgehen, deren wahre Urſachen ihnen aber unbekannt ſind, mit ihren Combinationen ſich täuſchen: was wird man von Combinationen in ſolcher Ferne, wo die größten Täuſchungen vollends unvermeidlich ſind, halten können, was von dieſer ganzen ſo klug thuenden Kritik, zumal wenn etwas combinatoriſches Talent mit compilatoriſchem verwechſelt wird?

Ich kehre nach dieſer Abſchweifung auf die frühere Bemerkung zurück: nur von den drei großen Apoſteln ſind ſchriftliche Urkunden, didaktiſche Schriften unzweifelhaft vorhanden, welche zeigen, daß die Beſtimmung dieſer drei zugleich auf die Zukunft ging, und nicht auf ihre Zeit ſich beſchränkte, daß ihre Wirkung ſich ſogar auf die letzte Entwicklung des Chriſtenthums erſtrecken ſollte.

In Deutſchland werden ſich die Schickſale des Chriſtenthums entſcheiden; das deutſche Volk iſt anerkannt als das univerſellſte; lange Zeit auch galt es für das wahrheitsliebendſte, das der Wahrheit alles, ſelbſt ſeine politiſche Bedeutung zum Opfer gebracht hat. Im deutſchen Reich hatten die alte Kirche und das neue Bekenntniß neben einander mit gleichen politiſchen Rechten exiſtirt. Eine ſpätere Veränderung hat ſie nicht bloß im Ganzen, ſondern auch in jedem einzelnen Theil Deutſchlands mit völlig gleichen Rechten nebeneinander geſtellt. Dieß iſt nicht umſonſt geſchehen, ſondern an ſich ſelbſt das Vorzeichen einer neuen, höheren Entwicklung. Das ohnmächtige Geſchrei einiger wenigen, die zum Theil aus Verzweiflung auf keine andere Weiſe die Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen zu können, den Streit, der vor 300 Jahren entſchieden werden mußte, jetzt wieder, und zwar mit den ſchwächſten Waffen, anfangen wollen, wird nichts rückgängig machen. Selbſt dem böſeſten Willen wird es bei ſolcher Seichtigkeit der geſchichtlichen Anſicht und Undeutſchheit der Geſinnung vielleicht eine Zeit lang gelingen, den Samen der Zwietracht auszuſtreuen, aber doch nie den eigentlichen Zweck zu erreichen. Ich ſpreche von undeutſcher Geſinnung, denn jene große religiöſe Veränderung iſt recht eigentlich aus dem Weſen des deutſchen Geiſtes und Gemüths hervorgegangen: durch welche Mittel allein ſie in einem großen Theile Deutſchlands unterdrückt worden, iſt niemand verborgen. Ich bin hier nicht veranlaßt, den Apologeten des Proteſtantismus zu machen, mein Standpunkt iſt überhaupt das Chriſtenthum in der Totalität ſeiner geſchichtlichen Entwicklungen, mein Ziel jene erſt wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort iſt), die allein im Geiſt zu erbauen iſt, und nur im vollkommenen Verſtändniß des Chriſtenthums, ſeiner wirklichen Verſchmelzung mit der allgemeinen Wiſſenſchaft und Erkenntniß beſtehen kann. Solang Chriſtus im Geheimniß iſt — nicht bloß für die einzelnen Mitglieder der Kirche, ſondern für die Kirche ſelbſt, ſolang eine Kirche ihre ganze Aufgabe darein-ſetzt, ihn wie in einem verſchloſſenen Schrein, zu dem niemand den Schlüſſel hat, bloß von ferne zu zeigen, — ſo lange hat der Proteſtantismus ſeine wahre Frucht nicht getragen. Geht man auf den Urſprung zurück, ſo liegt ſchon im Wort *ἐκκλησία* etwas Beſchränkendes. Sie iſt die Gemeinſchaft der *ἐκκαλουμένων*, der aus der Welt Herausgerufenen, womit ſie ja aber eben die Welt ſich gegenüber und außer ſich hat. Da kann ſich denn der Proteſtantismus immerhin gefallen laſſen, wenn ihm von der Seite, welche das Chriſtenthum nur als Kirche hat, dieſer Name beſtritten wird; er kann auf ſich anwenden, was Paulus, dem man den Apoſtelnamen beſtritt, von ſich ſagt: Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und ſeine Gnade an mir iſt nicht vergeblich geweſen, ſondern ich habe viel mehr gearbeitet als ſie alle (1 Kor. 15, 10.). Er kann ſich ebenſo vorwerfen laſſen, er ſey ein Princip der Zerſtörung, indem er antwortet: dieß ſey überhaupt die Wirkung der vermittelnden Potenz, die das ausſchließliche Seyn der erſten Potenz überwindet, die aber eben dadurch höchſt poſitiv wirke, daß ſie ſtatt des erſten, blinden, unbeweglichen Seyns freies und ſich ſelbſtbewußtes Leben hervorbringe. Der Proteſtantismus ſoll erkennen, daß er bloß Uebergang, Vermittlung, daß er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere iſt, das er zu vermitteln hat. Aber eben darum hat er allein eine Zukunft, die für die erſtarrte petriniſche Kirche abgeſchnitten iſt, die ſelbſt endlich nur durch Hülfe des Proteſtantismus in dieſe Zukunft gelangen kann. Um ſo thörichter die Hoffnung, wo ſie ſich zeige, ihn umgekehrt wieder ins Joch zu zwingen[1]. Die Geſchichte iſt die unwiderſtehlichſte Autorität. Ich möchte nicht eben das bekannte Schillerſche Wort „die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht“, mit dem ſich jetzt manche viel wiſſen, beſonders nicht in gleichem Sinn wiederholen, wohl aber: die Urtheile der Geſchichte ſind Gottes Urtheile; ſie rückgängig zu machen, iſt eben ſo unmöglich, als den mächtigen Strom in ſeine Quelle zurückzulenken, oder den Baum, unter deſſen Krone die Vögel des Himmels niſten, auf ſeinen bloßen Keim zurückzuführen.

Dem Katholicismus muß zugeſtanden werden, er hatte die Sache, und hat ſie noch jetzt; ſein Verdienſt iſt, dieſe, den geſchichtlichen Zuſammenhang mit Chriſto, bewahrt zu haben. Von der andern Seite muß man ſagen: Die römiſche Kirche hatte die Sache, aber nicht das Verſtändniß derſelben. Die Einheit, die ſie hatte, und in der ſie einen Theil der chriſtlichen Welt erhielt, war nur eine äußere, blinde, nicht eine innere, verſtandene und begriffene. Dieß iſt kein Vorwurf für ſie; denn immer iſt das Aeußere vor dem Innern. Hat ſie nun aber ihren Gegenſatz gefunden, ſo kann die Bedeutung des Gegenſatzes nicht ſeyn, die Einheit ſelbſt aufzuheben, ſondern nur die blinde, alſo kann auch ſeine Abſicht nur ſeyn, den Uebergang zu vermitteln von der blinden, bloß realen Einheit zu der verſtandenen, begriffenen und eben darum freien Einheit. Wäre in dieſer Richtung das Ziel in Anſehung des

---

[1] Dadurch, daß der Pabſt (Gregor VII.) das Geiſtliche vom Weltlichen ganz emancipirte, indem er beſchloß, daß in Zukunft niemals wieder eine geiſtliche Stelle durch einen Weltlichen verſehen werden dürfe, hat er eigentlich das Weltliche vom Geiſtlichen (von dem es früher durchdrungen und ſelbſt geiſtlich war) unabhängig und getrennt gemacht, es war nicht mehr in ſich ſelbſt durch das Geiſtliche gebunden; weil nur noch äußerlich, anſtatt innerlich — geiſtlich — durch das Geiſtliche gebunden zu ſeyn, entſtand nun das äußere Verhältniß und damit der Kampf. Mit dem jugendlichen Gefühl eines mütterlichen Chriſtenthums war es vorbei, kein Pabſt vermochte es wieder zu erwecken. (Kalender von 1835.)

Chriſtenthums erreicht, könnte es ruhig auch die letzten Formen, die es von der petriniſchen Kirche beibehalten, im Vertrauen auf die nun einmal für immer gewonnene Erkenntniß, die natürlich in ſich ſelbſt den Charakter nicht einer zufälligen, ſondern einer nothwendigen haben müßte, fallen laſſen, die Schranken, mit denen es ſich auch in dieſem Mittelzuſtand umzäunen mußte, hinwegnehmen; dann wäre die Reformation erſt *vollendet*. Der Katholicismus könnte ihr nicht mehr ihre Inconſequenz vorwerfen, nicht mehr dem Proteſtantismus vorhalten, er wiſſe dem Naturalismus, Rationalismus u. ſ. w. nur menſchliche Meinung entgegenzuſtellen. Das alles, was die petriniſche Kirche nur abweiſen und unterdrücken konnte, hätte jener in offenem Kampf beſtanden, und könnte ſelbſt auf den Lieblingsſpruch ſeiner Gegner: ou Catholicisme ou déisme (der bekanntlich = Atheismus gehalten wird) antworten: ja auch Atheismus, auch dieſes Aeußerſte — es ließ ſich nicht abhalten, aber da eben der freie Geiſt von dieſem Aeußerſten den Rückweg gefunden, nicht zu einer unbeſtimmten Religion überhaupt ſondern zu dem Chriſtenthum in ſeiner ganzen Beſtimmtheit, und ſo daß das Menſchengeſchlecht in eben dieſem (dem Chriſtenthum) von nun an zugleich ſeine höchſte Wiſſenſchaft beſitzt: ſo iſt das wahrhaft, nämlich innerlich Allgemeine, alſo das *wahrhaft* Katholiſche nun erſt Reſultat und Gewinn eben *der* Reformation, von der ihr ſagt, daß ſie es zerſtört habe[1].

---

[1] d'Alembert äußert ſich (Oeuvres T. VII, Notes sur l'éloge de Bossuet pag. 302) folgendermaßen über die Theologie der Proteſtanten: En plaignant, comme nous le devons, les théologiens protestans de se tromper dans le principe fondamental de leur croyance, lorsqu'ils rejettent toute autorité en matière de foi, ayons du moins assez bonne opinion de leur *logique*, pour être persuadés, qu'ils pousseront enfin les conséquences de ce principe jusqu'où elles peuvent s'étendre, et que le Socinianisme, dont la plupart d'entre eux font aujourd'hui profession, ouverte ou cachée, dégénérera tôt ou tard en un *déisme franc et sans alliage*. (Vorher [p. 301] hatte d'Alembert als „l'argument le plus victorieux" Boſſuets gegen die Proteſtanten folgendes angeführt: Nous datons, leur disait l'évêque de Meaux, du tems des apôtres, sans interruption et jusqu'à nos jours; vous êtes de nouveaux venus, arrivés d'hier et sans mission;

Die auf Petri Autorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußern Einheit. In Paulus war ein Princip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, ſondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieſes Princip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittlung und Uebergang iſt zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit beſtehende, mit Ueberzeugung gewollte, und darum erſt als ewige, bleibende hergeſtellt iſt. Dieſe letzte ohne allen äußern Zwang beſtehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die zum voraus angedeutet iſt durch den dritten der großen Apoſtel, den heil. Johannes, über welchen und ſein Verhältniß ich noch einiges zu bemerken habe.

Wenn man die drei Apoſtel mit einander vergleicht, möchte man

---

ou réunissez-vous tout-à-fait à nous, ou séparez-vous-en tout-à-fait, et cessez absolument d'être chrétiens, si vous ne voulez vous résoudre à être tout franchement et tout uniment catholique.) Das haben ſie nun gethan; dieſen Rath haben ſie befolgt. Aber nachdem ſie (die Proteſtanten) beim reinen Deismus angelangt, von dieſem aber, und mit keinen andern Hülfsmitteln, als denen, welche auch dieſer Standpunkt noch übrig läßt, auf die Erkenntniß des poſitiven Chriſtenthums, und zwar in ſeinem ganzen Inhalt, zurückgekommen ſind: ſo iſt klar, daß jene Autorität, die vom Deismus abhalten ſollte, aber nicht abhalten konnte, überflüſſig geworden iſt, und der bekannte Alternativſatz: ou Catholicisme ou déisme nur ſo weit wahr iſt, daß der, welcher keiner ſichtbaren Autorität ſich unterwirft, nothwendig bis zum Standpunkt des pur déisme fortgehen muß, woraus aber nicht folgt, daß er nicht von eben dieſem Standpunkt auf den Standpunkt des Chriſtenthums zurückkehren, und auf dieſem nun ganz unabhängig von jener Autorität ſtehen könne. Die Vertheidiger des katholiſchen Princips werden alſo die größte Urſache haben, dieſe Philoſophie zu beſtreiten, und während ich von den eignen Glaubensgenoſſen der Hinneigung zum Katholicismus beſchuldigt worden bin, worin ſie nicht unrecht hatten, wenn ſie dieß bloß vom weſentlichen Inhalt, nicht vom Princip verſtanden, ſo werden die letzten dagegen glauben, daß durch mich ihrem Princip mehr Abbruch geſchehen, als durch alle jene aufgeklärt ſeyn wollenden Großſprecher; da ich aber gegen den Katholicismus ohne Haß, mit Billigkeit und Anerkennung verfahren bin, ſo hoffe ich eben dieß auch von ihnen in Bezug auf mich erwarten zu dürfen.[1]

[1] Man vergleiche zu dem Obigen die Bemerkungen des Verfaſſers in dem Vorwort zu Couſin. D. H.

an jenes Geſicht des Propheten, deſſen ich ſchon früher gedachte, erinnert werden, wo der Herr vor ihm überging und erſt ein Sturmwind kam, der Felſen und Berge zerbrach, dann ein Erdbeben und ein Feuer, zuletzt ein ſtill ſanftes Sauſen, in dem war der Herr. Johannes hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, welches immer die Natur des Anfangenden iſt, nicht das Erſchütternde des Paulus, deſſen Briefe ausgezeichnet ſind durch jene Donnerſchläge des Genies, die ein ganzes Gebiet zuſammengehöriger Begriffe zugleich erſchüttern und befruchten. In Johannes weht ein ſanfter, himmliſcher Geiſt. Er iſt von Chriſtus der Donnersſohn genannt worden: als ſolcher vielleicht hat er in früher Zeit die Apokalypſe geſchrieben, der man die Neuheit der Verhältniſſe, und wie viel für das Chriſtenthum noch Zukunft iſt, anfühlt. Im Evangelium und in den Briefen iſt es der bereits Verklärte, in Chriſtum Aufgenommene, der wie ein abgeſchiedener Geiſt zu uns ſpricht. Den Donner, der auch hier noch vernehmlich iſt, hört man nur eben im Himmel rollen, ohne daß er zur Erde niederſchlägt. Johannes hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektiſche Schärfe des Paulus. Am auffallendſten iſt immer der Contraſt geweſen zwiſchen den drei erſten Evangelien und dem des Johannes, wiewohl ſtellenweiſe das pauliniſche Evangelium des Lucas ſich dem Johanneiſchen nähert. Man hat unmöglich gefunden, daß beide Erzählungen gleich wahr ſeyn können. In neuerer Zeit iſt an das naheliegende Aehnliche bei Sokrates erinnert worden; denn kaum kann der Chriſtus des Evangeliſten Marcus und bei Johannes verſchiedener ſeyn, als der Sokrates des Xenophon und des Platon. Aus der großen Verſchiedenheit auch dieſer im Weſentlichen gewiß gleich wahren Darſtellungen folgt weiter nichts, als daß Sokrates groß genug war, die ganze Diſtanz zwiſchen der Xenophontiſchen und der Platoniſchen Darſtellung auszufüllen. Die wahre Größe beſteht in der Herablaſſung, in der Fähigkeit bis zu den tiefſten Standpunkten herabzuſteigen, ohne ſeiner Hoheit zu vergeben. Das Geheimniß dieſer Herablaſſung des Sokrates, die wir in Xenophons Denkwürdigkeiten bemerken, liegt in der durchgängig ſittlichen Bedeutung auch ſeiner höchſten und ſpeculativſten Begriffe, die zur Folge hatte, was Alkibiades von ihm rühmt, daß keiner ſeiner Schüler von ihm gegangen, der ſich nicht zugleich ſittlich beſſer und erhöht gefühlt hätte. Das Sittliche allein reicht bis ins Höchſte hinauf und ins Tiefſte hinab.

Es iſt nicht zu leugnen, daß in dem Evangelium des Johannes ein ganz anderer Geiſt weht; ſchon im Alterthum hieß es τὸ πνευματικὸν τῶν Εὐαγγελίων. Merkwürdig entſprechen übrigens die drei Evangelien, Marcus, Lucas, Johannes, den drei großen Apoſteln. Das Evangelium des Marcus ſetzt die älteſte Tradition in eine beſondere Beziehung zu Petrus; es iſt nach meiner Ueberzeugung das älteſte, Matthäus iſt offenbar der, welcher den Marcus in Ausdrücken und Erzählungen verbeſſert und mehr auseinanderſetzt, aber eben dadurch die Originalität des Marcus verwiſcht. Das pauliniſche Evangelium des Lucas bildet ſchon einen Uebergang, das Evangelium des Johannes iſt offenbar über die erſte Zeit hinaus für eine fernere Zukunft geſchrieben. Wahrſcheinlich um dieſem Evangelium eines Apoſtels auch ein apoſtoliſches entgegenzuſetzen, iſt die abſichtliche und künſtliche Compoſition unter dem Namen des Matthäus entſtanden; der Bezug zwiſchen beiden drückt ſich wenigſtens dadurch aus, daß in den lateiniſchen Handſchriften auf Matthäus Johannes, dann erſt Marcus und Lukas folgen. Es iſt längſt bemerkt, wie nahe ſich Paulus und Johannes in Bezug auf die Chriſtologie ſtehen. Die Uebereinſtimmung liegt nicht, wie man ſich gewöhnlich vorſtellt, in der von beiden Chriſto zugeſchriebenen göttlichen Würde (dieſe iſt überall gleich erkannt), ſondern vielmehr darin, daß beide ſo genau jenen mittleren Zuſtand Chriſti kennen, der allein über ſeine Perſon Aufſchluß gibt. — So viel glaubte ich über den Apoſtel Johannes im Allgemeinen bemerken zu müſſen. Aber wir haben nun noch die beſondere Stellung nachzuweiſen, in die wir ihn vorläufig zu den beiden andern Apoſteln geſetzt haben.

Wie in Gott ſelbſt drei Unterſcheidungen ſind, ſo ſtellen ſich im Chriſtenthum drei Hauptapoſtel dar. So wenig Gott bloß in Einer Perſon iſt, ſo wenig iſt die Kirche in Einem der Apoſtel allein. Petrus iſt mehr der Apoſtel des Vaters. Er blickt am tiefſten in die Vergangenheit. Paulus iſt der eigentliche Apoſtel des Sohnes, Johannes der

Apoſtel des Geiſtes — er allein in ſeinem Evangelium hat die Worte, die weder das petriniſche Evangelium des Marcus, noch das pauliniſche kennt, die herrlichen Worte vom Geiſt, den der Sohn vom Vater ſenden wird, den Geiſt der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und der erſt in alle Wahrheit, d. h. in die ganze und vollkommene, leiten wird. Wenn, nach dem ſchon erwähnten Beſchluß, bei der Zuſammenkunft in Jeruſalem Juden und Heiden zwiſchen Petrus und Paulus getheilt wurden, ſo ſcheint Johannes, von dem als Biſchof einer ſchon beſtehenden Gemeinde in Epheſus wir allerdings, aber von deſſen eigentlicher Wirkung als Apoſtel wir wenig oder nichts wiſſen, erſehen geweſen zu ſeyn, der Apoſtel jener aus Heiden und Juden völlig eins gewordenen Kirche zu ſeyn. Dieſe Kirche iſt aber eigentlich noch immer zukünftig, denn noch bis zur Stunde ſind beide Elemente unterſcheidbar. Davon nur Ein Beweis! Die Heidenchriſten konnten ſich natürlich nicht auf ihre Werke berufen, ſie wurden ſelig ohne Werke, χωρὶς ἔργων, aus bloßer Gnade, wie es eben darum auch der Apoſtel der Heiden eifrig und wiederholt einſchärft. Die Juden konnten ſich wenigſtens auf die ſtrenge Beobachtung eines von Gott gegebenen Geſetzes berufen und waren daher weniger geneigt, eine freie, von den Werken unabhängige Gnade anzunehmen. In den zwei Meinungen, wie ſie, die erſte in dem Briefe Pauli ausgeſprochen iſt, die andere in dem Brief Jakobi ſich zeigt, den kein Unbefangener ohne antithetiſche Abſicht geſchrieben denken kann (es iſt eben auch dieß das Bemerkenswerthe am N. T., daß in ihm ſelbſt ſchon alle ſpäteren Divergenzen ſich zeigen) — in dieſen zwei Anſichten, wie ſie bei Gelegenheit der Reformation wieder einander entgegen traten, und noch jetzt neben einander beſtehen, erkennt man in der einen das heidniſche, in der andern das jüdiſche Element. Johannes war alſo (dieß ſcheint ſein Leben ſelbſt im Vergleich mit dem thatenreichen Leben Pauli zu zeigen) auserſehen, der Apoſtel der zukünftigen, erſt wahrhaft allgemeinen Kirche zu ſeyn, der Kirche, welche zum zweitenmal ſich eröffnet, um zu denen, die ſchon früher aber auf jüdiſche Weiſe in ihr waren, nun auch die aufzunehmen, welche bis dahin außer ihr und in dieſem Sinn Heiden waren (wie ja viele chriſtlich Getaufte von jüdiſch Geſinnten heutzutag Heiden genannt werden — und leicht möglich, daß durch dieſe Heiden die Kirche mehr als durch die jüdiſch-Engen verherrlicht wird) — Johannes iſt der Apoſtel der zukünftigen, erſt wahrhaft allgemeinen Kirche jenes zweiten, neuen Jeruſalems, das er ſelbſt herabſteigen ſah vom Himmel, zubereitet wie eine geſchmückte Braut ihrem Manne, jener nichts mehr ausſchließenden Stadt Gottes (ein bis dahin fortdauernder Gegenſatz), in die Heiden und Juden gleich eingehen, in der Heidenthum und Judenthum gleich begriffen ſind, die ohne beſchränkenden Zwang, ohne äußere Auktorität, welcher Art ſie ſey, durch ſich ſelbſt beſteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigne Ueberzeugung, indem ſein Geiſt in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört. Und gerade darum war Johannes auch der Liebling des Herrn, den dieſer ſich immer am nächſten hielt; denn die der Herr liebt, denen gibt er das Geſchäft des Vollenders.

Wäre Johannes auch nicht in der Aufzählung der Apoſtel immer als der Dritte genannt, er wäre durch ſich ſelbſt, durch ſein Leben wie durch ſeine Schriften, der dritte Apoſtel, der Apoſtel der Zukunft, der letzten Zeit, wo das Chriſtenthum Gegenſtand allgemeiner Erkenntniß geworden, wo es nicht mehr das enge, verſchrobene, verkümmerte, verdürftigte der bisherigen dogmatiſchen Schulen, noch weniger das in armſelige, das Licht ſcheuende Formeln nothdürftig eingeſchloſſene, eben ſo wenig das zu einem Privatchriſtenthum zugeſchnitzelte ſeyn wird, ſondern erſt wahrhaft öffentliche Religion — nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, ſondern als Religion des Menſchengeſchlechts, das in ihm zugleich die höchſte Wiſſenſchaft beſitzt. Anders als ſo kann das Chriſtenthum nicht mehr des Deutſchen ſeyn. Nach der Reformation können wir es nur ſo oder gar nicht mehr als unſer achten.

Daß Chriſtus den Johannes der Zukunft beſtimmte, geht am entſchiedenſten hervor aus der Erzählung im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis, ſo räthſelhaft dieſe auch ſonſt ſcheinen mag. Hier, wie Chriſtus nach der Auferſtehung zum drittenmal ſeinen Jüngern ſich offenbart, fragt er den Petrus: Simon, Jonas Sohn, liebſt du mich mehr als dieſe (die andern Jünger)? Dieß bezog ſich offenbar auf die Rede Petri: Wenn auch alle dich verleugnen, werde ich dich nicht verleugnen. Der tief fühlende Petrus antwortet auf dieſe Frage nur: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe. Zum zweitenmal erläßt ihm der Herr die ſchmerzliche Erinnerung und fragt ihn einfach: Simon, Jonas Sohn, liebſt du mich? Petrus antwortet daſſelbe. Zum drittenmal fragt der Herr. Jetzt wird Petrus betrübt und antwortet: Herr, du weißeſt alles, du weißt, daß ich dich lieb habe. Nach jeder Erwiederung des Petrus ſagt Chriſtus: Weide meine Lämmer. Das drittemal fügt er dieſem Befehl Worte bei, welche Petri künftige Todesart anzeigen, und ſetzt dann hinzu: Folge mir nach. Indem aber Petrus ſich umwendet, ſieht er den Jünger, den der Herr lieb hatte, und fragt: Herr, was ſoll aber dieſer? Petrus begreift nicht, daß Chriſtus ihm dieſen Vorzug gibt vor dem Jünger, den er lieb hatte; er weiß ſelbſt, daß er ihm nicht ſo nahe ſtehe als dieſer, und hatte erwartet, daß dieſer, wie ſonſt immer von dem Herrn, auch zuletzt ihm beigeſellt werde (noch waren ja Petrus und Johannes zuſammen geſchickt worden, das Paſſahmahl zu beſtellen). Jeſus aber antwortete ihm, ſo ich will, daß dieſer bleibe bis ich komme, was gehet es dich an? Du folge mir nach (σὺ ἀκολούθει μοι). Die Erzählung bei Johannes ſelbſt bemerkt ſchon, es ſey von dieſem Wort die Rede ausgegangen, daß Johannes nicht ſterben würde, eine Meinung, die ſich lange erhielt, in verſchiedenen Zeiten wieder auftauchte und zugleich die Wahrheit des Faktums ſelbſt verbürgt, daß nämlich Chriſtus wirklich geſagt: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme. Zugleich widerlegt dieſer Umſtand die jejunſte aller Erklärungen, Chriſtus habe Petrum aufgefordert, ſich mit ihm zu entfernen, und Petrus frage nun, ob Johannes nicht mitkommen ſolle. Hierauf antworte Jeſus: So ich will, daß er bleibe (nämlich hier ſtehen bleibe) bis ich von meinem Gang von dir zurückkomme u. ſ. w. So Unbedeutendes pflegt doch nicht aufgezeichnet zu werden, und ἕως ἔρχομαι heißt nicht: bis ich zurückkomme, ſondern: bis ich komme, und aus andern Stellen weiß man, was Chriſtus unter ſeinem Kommen verſteht. Nimmt man aber dieſes Kommen wirklich als das Kommen Chriſti zum Weltende und das Bleiben des Johannes vom Nichtſterben, vom Lebenbleiben, ſo war die Auslegung, Johannes werde überhaupt nicht ſterben (denn wenn Chriſtus gekommen, gibt es kein Sterben mehr), allerdings die einzig mögliche. Und doch iſt Johannes geſtorben. Auch wird dieſe Auslegung durch das Evangelium ſelbſt widerſprochen. Welche Mittel man angewendet, die Schwierigkeit aufzulöſen, wäre weitläufig zu ſagen. Fragen wir alſo, worauf es beruhe, daß man das Bleiben (*μένειν*) in der Rede Chriſti vom Lebenbleiben verſteht. Weil *μένειν* auch anderswo ſo gebraucht wird[1], und auch hier vorher vom Tod Petri die Rede iſt. Allein man hat überſehen, daß die Frage Petri: was ſoll aber dieſer? nicht unmittelbar auf die Worte folgte, in denen Petri künftige Todesart angedeutet iſt. Ausdrücklich heißt es: Dieß geſagt, ſprach Jeſus zu Petrus: Folge mir. Hier muß man ſich nun der folgenden Erzählung wegen denken, daß Chriſtus wirklich geht, ſich entfernt, die Aufforderung an Petrus, ihm zu folgen, iſt eine wirkliche, gleichſam ſymboliſche Ausſonderung (Segregation des Petrus von den andern Apoſteln). Johannes aber, der ſich bisher noch nie ausgeſchloſſen geſehen, folgt ihm auch jetzt, worauf Petrus ſagt: Was ſoll aber dieſer? Der Sinn iſt: ſoll dieſer nicht auch dir folgen? Es wäre nun eine ganz widerſinnige Antwort, wenn *μένειν* hier lebenbleiben bedeuten ſollte. Dieſe Antwort ließe ſich nur denken, wenn Petrus gefragt hätte: ſoll dieſer auch wie ich ſterben? Ginge *ἀποθανεῖν* vorher, ſo könnte *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀποθανεῖν*. Da aber *ἀκολουθεῖν* vorhergeht, ſo kann *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀκολουθεῖν*, nicht folgen. Der Sinn iſt alſo: Wenn ich will, daß dieſer mir nicht folge, was geht es dich an? Du folge mir, *σὺ ἀκολούθει μοι*. Petrus iſt alſo unmittelbar der Nachfolger Chriſti; Johannes erſt ſein Nachfolger um die Zeit, da er kommt; denn ſo dürfen die Worte wohl erklärt werden; nicht daß Johannes erſt auftritt im Augenblick des wirklichen Kommens Chriſti (denn da bedürfte es keines Stellvertretens mehr), ſondern daß die Funktion des heil. Johannes anfängt mit der Zeit, in welcher der Herr kommt, alſo mit der letzten Zeit der Kirche.

---

[1] Wie 1 Kor. 15, 6: *ἐξ ὧν οἱ πλείους μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν*.

Ehe ich übrigens von dieſer Erzählung hinweg gehe, will ich bemerken, daß das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis ſchon ſeit Grotius als ein ſpäterer Zuſatz oder Nachtrag betrachtet werden. Dieß angenommen, ſo bleibt als reine, nicht zu bezweifelnde Thatſache immer Eines übrig, daß unter den Chriſten in Folge eines Wortes, das der Herr geſprochen, die Meinung ſich verbreitet hatte, Johannes werde nicht ſterben. Da nun aber, wie die Erzählung ſelbſt bemerkt, dieß der Sinn nicht geweſen ſeyn kann, ſo konnte das Wort bloß den Sinn haben, daß Johannes in einer andern Beziehung aufbewahrt werden ſollte bis zur Zeit der Zukunft Chriſti, und wenn die Rede nicht auf die Exiſtenz Johannis ſich bezog, konnte ſie nur auf ſeine Wirkung, ſein Amt, und dem Zuſammenhang nach nur darauf ſich beziehen, daß er nicht wie Petrus der unmittelbare Nachfolger Chriſti, daß er die herrſchende Potenz der Kirche erſt in der letzten Zeit ſeyn ſolle. Die Funktion des Johannes kann natürlich nicht eher anfangen, als die Ausſchließlichkeit Petri völlig überwunden iſt, und die Kirche ihre letzte Einheit erreicht hat, wo wirklich Ein Hirt und Eine Heerde ſeyn wird. Dieſes Wort findet ſich allein bei Johannes. Iſt es eine Ahndung davon, daß Johannes der letzten Zeit der Kirche angehört, daß ſo viele Kirchen den andern Apoſteln und Heiligen, beſonders auch Johannes d. T. geweiht ſind, aber ſehr wenige dem Apoſtel Johannes? Die Kirche des heil. Johannes vom Lateran zu Rom, die dem Rang nach die erſte Kirche Roms und der katholiſchen Welt iſt, wie die lateiniſche Inſchrift ſagt: Sacrosancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput, iſt ihrem älteſten Theil nach ein Baptiſterium, wiewohl eine Kapelle derſelben dem Evangeliſten Johannes gewidmet iſt. Der prachtvolle Tempel des heil. Petrus, deſſen Bau eine der nächſten Veranlaſſungen zur Reformation geben mußte, ſteht in der Mitte der Stadt Rom. Die Kirche des h. Paulus, die gegen Ende der Regierung Pius VII. abgebrannt und noch jetzt nicht vollſtändig hergeſtellt iſt, iſt in einer Vorſtadt. Hätte ich in unſerer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde ſie dem heil. Johannes widmen. Aber früher oder ſpäter wird eine gebaut werden, die die drei Apoſtelfürſten vereinigt, da die letzte Potenz die frühere nicht aufhebt oder ausſchließt, ſondern ſie verklärend in ſich aufnimmt. Dieſe würde dann das wahre Pantheon der chriſtlichen Kirchengeſchichte ſeyn.

* * *

Nachdem ich die Entwicklung bis in dieſe Zukunft fortgeführt, glaube ich den ganzen Weg, den eine Philoſophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, ſo weit zurückgelegt zu haben, als die Umſtände erlauben, und will daher dieſe Vorträge nur noch mit einigen allgemeinen Bemerkungen beſchließen.

Das Chriſtenthum iſt vorbereitet von Grundlegung der Welt her, es iſt nur die Ausführung des ſchon in den Verhältniſſen der Weltprincipien ſelbſt liegenden Gedankens. Außer dieſer Ordnung kann es alſo kein Heil geben, wir müſſen uns ihr bequemen, uns in ſie ſchicken. Es kann für den einzelnen nichts Beſonderes geſchehen. Einen andern Grund der Dinge kann niemand legen, als der von Anfang gelegt iſt, wir müſſen uns in ſeine nothwendige Folge ergeben. Wir leben in dieſer beſtimmten, wir ſind nicht in einer abſtrakten oder allgemeinen Welt, die wir uns ſo gern vorſpiegeln, indem wir uns nur an die allgemeinſten Eigenſchaften der Dinge halten, ohne in ihre wirklichen Verhältniſſe einzudringen. Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht. Es hängt eben in der Welt nicht alles ſo einfach zuſammen, als manche ſich einbilden; der gegenwärtige Zuſtand der Dinge und der Welt iſt ein unendlich bedingter. Möge der, welcher ſich zuvor bloß im Weiten und Allgemeinen gefallen hat, dieſe Ordnung eng und beſchränkt nennen: die Welt iſt nicht anders, ſie iſt nicht ein Schranken- und Grenzenloſes, ſondern in ſehr beſtimmte Schranken Eingeſchloſſenes. Das Höchſte iſt allerdings Gott im Geiſt erkennen und anbeten, aber daß dieß auch in Wahrheit geſchehe, wie Chriſtus fordert, dazu gehört, daß es der wirkliche, durch Thaten geoffenbarte Gott, nicht irgend ein abſtraktes Idol ſey, den wir verehren. Auch der Apoſtel bezeichnet als das Ende jene Zeit, wo auch der Sohn unterthan ſeyn wird dem, der ihm alles untergethan hat, und wo Gott alles in allem ſeyn wird, alſo dieſe äußere Veranſtaltung, die mit dem außer Gott, unabhängig von ihm geſetzten Sohn gegeben iſt, aufhören wird. Aber der Apoſtel ſetzt dieſe Zeit als das Ende, und auch dieſes letzte alles in allem Seyn Gottes wird keineswegs ein reiner Theismus im Sinne unſerer Theiſten und Rationaliſten ſeyn, ſondern ein ſolcher, der dieſen ganzen Weg Gottes vorausſetzt und in ſich enthält. Schon die alten Theologen haben die *ἄκρατος θεολογία*, die reine Theologie, und die *οἰκονομία* unterſchieden. So ſagt Baſilius d. G. in einem ſeiner Briefe: durch den heiligen Geiſt müſſe unſere Intelligenz bewahrt werden, daß wir nicht über der Theologie die Oekonomie vergeſſen, über der abſtrakten Gotteslehre nicht die geſchichtliche. An dieſen Hergang ſind wir gewieſen. Die Reformation, welche die ſpeculativen Dogmen, wie ſie in der Kirche überliefert waren, unerörtert gelaſſen hatte, wendete ſich vorzüglich nach der Seite des inneren Proceſſes und der ſoteriologiſchen Lehren, die, indem ſie zuletzt ausſchließliche Wichtigkeit erhielten, den Pietismus erzeugten. Den inneren Proceß hat jeder für ſich durchzumachen; was allein allen gemeinſam iſt, iſt der Weg, der geſchichtliche Hergang, der durch Lehre, die eben das allen Gemeinſchaftliche ſeyn ſoll, und ſelbſt durch ſymboliſche Handlungen, Feſtcyklen (durch den Cultus), gegenwärtig erhalten werden ſoll — deſſen Erkenntniß allein der Kirche ſelbſt ihre Objektivität erhält und ſie einerſeits vor der Auflöſung in bloße, wenn auch fromme Subjektivität, von der andern Seite vor der Auflöſung ins leere Allgemeine, das bloß Rationale bewahrt.

Es bleibt mir nun noch übrig, Ihnen, meine Herren, zu danken für die ausdauernde Theilnahme, mit der Sie mir auf dieſem langen Wege gefolgt ſind, oder vielmehr, ich will die Univerſität und die Stadt preiſen, wo eine ſolche ausgezeichnete Anzahl von Zuhörern ſich findet, die fähig ſind einem Vortrag von ſo ernſtem und tiefem Inhalt eine ſo anhaltende und ununterbrochene Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Laſſen Sie dagegen mir die Genugthuung, denken zu dürfen, daß ich mein Wort erfüllt, Ihnen nichts genommen, ſondern gegeben — gegeben etwas wirklich Poſitives, den Geiſt dauernd Erfüllendes, das, ich bin es überzeugt, Ihren Geiſt auch in der Folge noch beſchäftigen wird[1].

---

[1] „Daß ich mein Wort erfüllt u. ſ. w.“ Dieß bezieht ſich auf Aeußerungen in der (im Anhang wieder abgedruckten) Erſten Vorleſung in Berlin, mit welcher der Verfaſſer den Vortrag über Philoſophie der Offenbarung im Winter 18$^{41}/_{42}$ begonnen hatte. D. H.

Andere

Deduktion der Principien

der

positiven Philoſophie.

Unſer Ausgangspunkt iſt das allem Denken zuvor, das unbedingt Exiſtirende[1]. Die Aufgabe iſt, in dieſem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Exiſtiren (denn eigentlich nur dieſes ſehen wir im Anfang, das *Was* in ihm iſt uns noch verborgen), unſere Aufgabe iſt, eben in jenem allein Vorausgegebenen die eigentliche Monas, d. h. das Bleibende, das über allem ſtehende Princip zu finden; denn ob dieſes ſchon mit dem allem Denken vorausgehenden Seyn, das wir das unvordenkliche Seyn nennen wollen, ob alſo die Monas ſchon mit dem unvordenklichen Seyn gefunden ſey, *iſt* eben die Frage. Vielleicht iſt dieſes Seyn doch nur das erſte Seyn, nur die erſte Erſcheinungsweiſe der eigentlichen Monas. Es fragt ſich alſo, ob jenes unvordenkliche Seyn ſchlechterdings keinen Gegenſatz zulaſſe, von dem es alterirt werden, gegen den es ſich daher als ein zufälliges verhalten könnte. Wir müſſen von ihm hinweg-, von dem unvordenklichen Seyn loskommen, um zur *Idee* zu gelangen. Dieß wäre bloß möglich, wenn durch irgend eine Dialektik jenes unvordenkliche Seyn doch ſelbſt wieder als das zufällige zu zeigen wäre — nicht als das *ſchlechthin* zufällige, aber doch, als das nur zufällig das nothwendige iſt. Nun haben wir zwar behauptet, daß im unvordenklich Exiſtirenden der *Actus* aller Potenz zuvorkomme. Das nothwendig Exiſtirende iſt nicht erſt möglich und dann wirklich, ſondern es iſt gleich wirklich, es fängt mit dem Seyn an. Alſo jenes noch unerkannte Was, jenes x des unvordenklichen Seyns iſt freilich antecedenter oder a priori nur das *Seyende*. Aber nichts verhindert, daß eben dieſes, welches a priori das Seyende iſt, nach der Hand, post actum (wie hier recht eigentlich zu ſagen iſt) das Seynkönnende ſey. Wir ſagen nur: nichts verhindert, wir ſagen noch nicht: es iſt wirklich ſo — dieß kann erſt durch die Folge, a posteriori, bewieſen werden; a priori iſt nur die Möglichkeit einzuſehen, daß eben das, was vorausgehender Weiſe rein Seyendes iſt, nach der Hand das Seynkönnende ſey. Gerade darum, weil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte ſie im *Actus* dieſes unvordenklichen Exiſtirens auch nicht *überwunden* ſeyn. Dadurch aber iſt gerade in dieſem unvordenklichen Exiſtiren eine nicht auszuſchließende Zufälligkeit geſetzt. Was ſeinem möglichen Gegenſatz nur *zuvorkommt*, hat gegen dieſen ſelbſt, ſo lange er möglich bleibt, nur ein zufälliges Seyn. Wenn ich zwiſchen + a und — a gewählt und mich für + a entſchieden habe, ſo iſt nun — a für immer ausgeſchloſſen; mein + a ſeyn iſt kein blindes, wobei immer und nothwendig ein zufälliges gedacht wird, es iſt kein zufälliges, weil es ein gewolltes iſt. Setze ich aber + a nur geradezu, ohne Wahl, ſo iſt — a zwar vorgängig, aber nicht für immer ausgeſchloſſen, oder vielmehr es iſt überhaupt nicht ausgeſchloſſen, es bleibt immer noch möglich, daß es nach der Hand aufſtehe und ſich geltend mache. Alſo eben in dem reinen Aktus als ſolchen iſt etwas Zufälliges; das bloß actu nothwendig Exiſtirende, und bis jetzt haben wir nur ein ſolches, iſt das bloß zufällig nothwendig Exiſtirende oder, wie wir es eben darum auch nennen können, das blind Exiſtirende; das blind Exiſtirende iſt das bloß zufällig nothwendig Exiſtirende, welches darum das Seynkönnende nur als antecedens, aber nicht abſolut ausſchließt. Das Seynkönnende bloß als ſolches hätte kein Recht zu exiſtiren; nachdem aber das bloß actu, d. h. das bloß zufällig Nothwendige iſt, kann auch das bloß Mögliche ſeinen Anſpruch erheben, das unvordenkliche Seyn macht der Potenz erſt *möglich* zu erſcheinen. Eben hieraus erhellt aber, daß das nach der Hand auftretende Seynkönnen doch nicht ohne Beziehung auf das *bloß* Seyende ſeyn kann, und daß daher nicht etwa ein *anderes*, ſondern nur *daſſelbe*, was das *bloß* Exiſtirende iſt, auch die potentia existendi ſeyn kann, welche ſich jenem entgegenſtellt. Weil die Potenz nicht erſcheinen kann, als unter der Vorausſetzung des Seyns, ſo muß zwiſchen beiden eine Einheit ſeyn, d. h. daſſelbe, was das bloß Exiſtirende, muß auch die potentia existendi ſeyn; aber eben damit, indem ich dieſes ausſpreche, indem ich ſage: daſſelbe, was das bloß oder unendlich Seyende iſt, iſt auch die unendliche potentia existendi oder das unendliche Seynkönnen, iſt bereits etwas geſetzt, was *mehr* als das bloß Exiſtirende iſt, was über den bloßen actus des Exiſtirens hinausgeht, was über dieſen hinaus ſeyn kann, was eben darum nun nicht mehr das bloß actu nothwendig Exiſtirende, ſondern nur noch das weſentlich, d. h. das nothwendig nothwendig Exiſtirende, die natura necessaria ſeyn kann, die auch unabhängig vom *wirklichen* Exiſtiren, vom actus des Exiſtirens, das nothwendig Exiſtirende iſt, nämlich ihrer Natur oder ihrem Weſen nach.

---

[1] Dieſe Ausführung ſchließt ſich unmittelbar an die Einleitung in die Philoſophie der Offenbarung an, es iſt die in der Anmerkung S. 248 des vorhergehenden Bandes erwähnte. D. H.

Dieſe natura necessaria wäre alſo zuerſt und zunächſt: 1) das unvordenklich Seyende, 2) das ein anderes ſeyn Könnende, 3) das zwiſchen beiden frei als Geiſt Schwebende, frei, weil ſie gegen das Können ſich als Seyn, gegen das Seyn ſich als Können verhalten würde, denn das unvordenkliche Seyn macht ſie frei gegen das Können, das Können frei gegen das unvordenkliche Seyn, ſo daß ſie beides, das rein Seyende und das, was ſie vermöge des Seynkönnens zu ſeyn vermag, daß ſie beides ſeyn *und* nicht ſeyn kann. Sie ſelbſt, die natura necessaria, als die unauflösliche Einheit dieſer drei Momente, wäre alſo das abſolut *freie* Weſen, das nämlich frei iſt 1) in Anſehung des ihm gezeigten Seyns, das ein anderes von ſeinem Urſeyn (ſeinem unvordenklichen Seyn) iſt. Die natura necessaria iſt *frei* 1) in Anſehung dieſes anderen Seyns, frei, nämlich daſſelbe a) *nicht* zu wollen: denn auch unabhängig von dieſem Seyn und ihm voraus Iſt (exiſtirt) es, und dieſes Seyns iſt es a priori gewiß; es iſt aber ebenſo frei, dieß Seyn b) zu wollen, indem es eben an dem actus des unvordenklichen Exiſtirens das hat, wodurch es auch wieder jenes anderen Seyns mächtig und Herr ſeyn kann, denn dieſer actus würde bei dem Erſcheinen des anderen Seyns, das an ſeine Stelle träte — den Raum des Seyns einnähme — er würde, zwar als actus, nicht aber in ſeiner Wurzel aufzuheben, nur zur Potenz des unendlichen actus, er würde zur Potenz, aber die mit unwiderſtehlicher Macht ſich im actus wiederherſtellte durch Ueberwindung, d. h. durch Wiederpotentialiſirung jenes aus der Potenz herausgetretenen Seyns, das ihm jetzt entgegenſtände, und durch das es gleichſam von dem Orte des Seyns verdrängt, negirt wäre. Eben ſo frei aber, als die natura necessaria gegen das Seynkönnende wäre, wäre ſie 2) auch gegen das unvordenkliche Seyn ſelbſt, ſie iſt nicht genöthigt, in demſelben zu beharren, ſondern kann aus ihm hervortreten, dieſes unvordenkliche Seyn ſelbſt wieder zu einem bloßen Moment ihrer Bewegung, ihres Lebens machen. Denn auch ſo, d. h. auch dann, wenn ſie dieſes unvordenkliche Seyn dem actus nach aufhebt, bleibt ſie die nothwendige Natur, d. h. das ſeiner Natur nach Nothwendige. Weil ſie das Seynkönnende iſt, aber als ſolches das Seyn voraus hat, darum iſt ſie eben erſt das mit Freiheit — das wahrhaft Seynkönnende. Das wahrhaft Seynkönnende iſt erſt das, welches ſeines Seyns als eines von aller vorausgehenden Möglichkeit unabhängigen ſicher, und daher gewiß iſt, durch kein nachfolgendes Seyn in dieſem aufgehoben werden zu können. Weil es dieſes unendlichen Seyns ſicher, ſieht es ſich in der Freiheit, das andere Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; denn für es ſelbſt, das auch unabhängig vom wirklichen Exiſtiren das Exiſtirende bleibt, alſo das Ueberexiſtirende iſt (denn unter dem Ueberexiſtirenden wird eben das verſtanden, was auch unabhängig vom Actus des Exiſtirens das Exiſtirende iſt), für es ſelbſt alſo iſt es völlig gleichgültig (perinde est), ob es dieß andere Seyn adoptirt oder nicht adoptirt, es durch ſeinen bloßen Willen realiſirt, und dadurch das unvordenkliche Seyn in Spannung und Negation ſetzt, oder ob jenes bloß als möglich gezeigte Seyn unmittelbar wieder in die Potenz zurücktritt, oder vielmehr in der bloßen Möglichkeit belaſſen wird. Denn dieſe Möglichkeit iſt nichts, wenn das im unvordenklichen Seyn Seyende ſie nicht will, ſie iſt nur etwas, wenn es ſie will. Wenn daher das dieſer Möglichkeit entſprechende Seyn Iſt, iſt es als ein ſolches, das bloß und allein durch ſeinen, d. h. durch den göttlichen Willen iſt. (Bekanntlich wird eine ſolche Grundlage aller Schöpfung von allen denen angenommen, die nicht überhaupt die Schöpfung als ſolche leugnen, insbeſondere aber wird eine ſolche von den Theologen gelehrt, welche die Materie [den bloßen, noch formloſen Stoff] durch den bloßen göttlichen Willen geſchaffen ſeyn laſſen, freilich ohne daß ſie mit dieſer Annahme irgend einen verſtändlichen Begriff verbinden könnten.) Die Möglichkeit des anderen Seyns erſcheint dem in dem Urſeyn Eingeſchloſſenen — das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erſt nach dem Seyn, aber ſie erſcheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, daß es Iſt, alſo von Ewigkeit. Hier liegt die Erklärung dieſes gewöhnlichen Ausdrucks. Ewig iſt, dem nichts, auch nicht einmal der Gedanke zuvorkommen kann. Ich habe gegen dieſes Seyn, das, ſo früh wir kommen, ſchon da iſt, oft einwenden hören: eine ſolche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit ſey nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt ſind. Das Denken ſetzt ſich eben dieſes Seyn zu ſeinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meiſten Wiſſenswerthe, alſo auch als das im Wiſſen am meiſten Begehrenswerthe erſcheint, um zu dieſem als zu einem Wirklichen zu gelangen, und wirkliches Denken iſt es erſt im Weggehen von dieſem Punkt — aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem ſelbſt die Bewegung eigentlich noch nicht iſt, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, ſo wird jenes Seyn im Fortgang, im Hinweggehen von ihm ſelbſt, mit zu einem Moment des Denkens. — Sollte aber jene Einwendung ſo viel bedeuten: man könne ſich eine ſolche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit auch nicht einmal vorſtellen, ſo iſt auch dieß nicht der Fall. Denn man muß ein ſolches Seyn zuweilen wohl ſich vorſtellen; z. B. bei Hervorbringungen, Thaten, Handlungen, deren Möglichkeit erſt durch ihre Wirklichkeit begreiflich iſt. Was nach einem voraus vorhandenen

Begriff zu Stande kömmt, nennt niemand Original. Original iſt, wovon man die Möglichkeit erſt zugibt, wenn man die Wirklichkeit vor Augen ſieht.

Ewig iſt das Seyn, in dem Gott iſt, ſogar ehe er ſelbſt es denkt. Gott ſelbſt wird ſeine Ewigkeit erſt gegenſtändlich im Ausgehen von ihr. Die Ewigkeit gehört mit zu den Attributen Gottes, welche die Speculativeren unter den Theologen die negativen genannt haben. Unterſucht man dieſe genauer, ſo ſind ſie durchgängig ſolche, die von Gott an und vor ſich, d. h. vor ſeiner Gottheit, gedacht werden, die ohne welche er nicht Gott ſeyn könnte, aber durch die er noch nicht Gott iſt. Denn z. B. auch die Spinoziſche Subſtanz iſt ewig, ohne alle Vorausſetzung, grundlos ewig, und doch iſt ſie nicht Gott; hinwiederum aber könnte Gott nicht Gott ſeyn, wenn er nicht ewig wäre, die Ewigkeit iſt eine conditio sine qua non ſeiner Gottheit. Dieſe grundloſe Ewigkeit, in der allerdings keine Wiſſenſchaft, kein Denken iſt, weil ſie, wie Kant mit Recht ſagt, der Abgrund der Vernunft iſt, dieſe Ewigkeit iſt eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem ſogleich weggegangen wird, ja den die Wiſſenſchaft nur ſetzt, um von ihm wegzugehen. Zu einem ſolchen terminus a quo wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man ſagt: von Ewigkeit. In der Ewigkeit ſelbſt iſt nichts als eben jenes grundloſe Seyn; aber dieſes ſelbſt iſt nur geſetzt, um von ihm auszugehen. Von da an, daß es iſt, alſo von Ewigkeit, zeigt ſich dem Ewigen jene Möglichkeit eines anderen Seyns, wodurch er eben aus ſeiner blinden Ewigkeit, der Ewigkeit des bloßen Exiſtirens, geriſſen wird, um zur Ewigkeit des Weſens, zur Ewigkeit der Idee zu gelangen. Dieſe Möglichkeit erſcheint ihm ſelbſt als etwas zuvor nicht Geweſenes, Unverſehenes; aber obwohl ein Unvorgeſehenes iſt ſie ihm nicht ein invisum, ein Unwillkommenes, in anderem Sinne, ſondern vielmehr ein Willkommenes; denn indem ſie ihm ein Seyn zeigt, das es durch ſeinen bloßen Willen zur Wirklichkeit erheben kann, gibt ſie ihm überhaupt etwas, das es wollen kann — etwas überhaupt zu Wollendes, was es zuvor nicht hatte, nämlich ein bloßes Seyn- und Nichtſeyn-Könnendes[1]. Indem ſie alſo erſcheint, erhebt ſich das bloß unvordenklich Seyende zu dem, was mehr als nur dieß, nämlich auch das Seynkönnende, Herr eines Seyns iſt, das noch nicht iſt. Dadurch aber iſt es zugleich frei gegen ſein unvordenkliches Seyn, von dem es nicht Herr war, denn es iſt nicht ein von ihm ſelbſt geſetztes Seyn, und ſchon ideell — wenigſtens in der Vorſtellung — wird es durch das Erſcheinen jener Potenz, die ganz in ſeinem Willen ſteht, von dem unvordenklichen Seyn abgezogen. Die Erſcheinung jener Urmöglichkeit gibt alſo, was im unvordenklichen Seyn das eigentlich Seyende iſt, erſt ſich ſelbſt, denn in eben dieſem Seyn, das ihm als ein mögliches gezeigt wird, erſieht es zugleich das Mittel, ſich ſelbſt von dem unvordenklichen Seyn auch wirklich, in der That, zu befreien. Dadurch, daß es Herr eines dem unvordenklichen Seyn entgegengeſetzten Seyns iſt, ſieht es ſich zugleich als Herrn eben dieſes unvordenklichen Seyns, und zwar auf folgende Weiſe. Denken Sie ſich jenen Herrn des noch nicht ſeyenden, aber möglichen, und wenn es iſt, zufälligen Seyns, denken Sie ſich alſo dieſes zufällige Seyn als entſtanden, ſo wird es dem unentſtandenen, dem zuvor dageweſenen, dem Urſeyn begegnen, welches nun erſt als das ewige auch erſcheint. Aber ferner: dieſes zufällige Seyn kann nicht entſtehen, und zwar eben da entſtehen, wo zuvor nichts war als das ewige, nothwendige Seyn, — es kann nicht entſtehen, ohne auf dieſes zu wirken. Nennen wir das ewige Seyn A, ſo wird das zufällige, erſt entſtandene, das ihm ungleiche alſo, B ſeyn. Wo alſo unvordenklicher Weiſe nichts war als das reine A, da iſt jetzt B, das auf A ausſchließend wirkt. Dieſes, das wir als reinen actus, und demnach als rein ausgehend, durch nichts negirt und gehemmt, alſo auch durch nichts in ſich reflektirt oder zurückgetrieben gekannt haben, hat jetzt einen Gegenſatz, es wird durch das neu entſtandene Seyn gehemmt, gleichſam von der Stelle gerückt, in die Höhe gehoben, etwa wie wenn ein zuvor ruhender Theil eines lebendigen Organiſmus aktiv wird, ſich entzündet (Entzündung iſt nichts als aktiv Werden, aus der Potenz Hervortreten), wie dann der entzündete Theil die über ihm liegenden Theile emporhebt, ſie nicht eodem loco läßt, quo fuerunt, ſo wirkt das neu entſtandene Seyn auf das zuvor Geweſene. Auf dieſe Weiſe kommt denn in dieſes zuvor unbewegliche Seyn zuerſt eine Beweglichkeit. Dieſes Seyn wird ſelbſt auch ein anderes, es bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, in ſich, und wird dadurch ſelbſt zu einem Seyenden (da es uranfänglich das Seyende war), nämlich, es hört zwar dem Weſen nach nicht auf actus purus zu ſeyn, aber es iſt dieſer nicht mehr actu, ſondern nur noch dem Weſen nach, und da Weſen = Potenz iſt, iſt es alſo nur noch die unendliche Potenz des actus purus, das, dem es durch ſeine Natur auferlegt iſt, actus purus zu ſeyn; es iſt nicht mehr das lautere, potenz-, alſo zugleich ſelbſtloſe, ſich ſeiner ſelbſt nicht annehmende, ſich ſelbſt nicht wiſſende Seyn, das es zuvor war; indem es eine Negation, d. h. eine Potenz, in ſich bekommen, iſt es ein für ſich ſeyendes geworden; zuvor war es von ſich weg-, rein aus-gehendes, jetzt iſt es ein in ſich ſelbſt zurückgeſetztes, zur Potenz ſeiner ſelbſt, d. h. eben zum für ſich ſeyenden, geworden. Auf dieſe Weiſe ſehen wir, wie der, welchen wir ſchon als Herrn des zufälligen, bloß möglichen Seyns geſehen haben, wir ſehen, wie dieſer, indem er Herr iſt, dieſes zufällige Seyn zu ſetzen oder nicht zu ſetzen, wie er eben dadurch auch ſeines Urſeyns Herr geworden iſt, daß er durch Annahme des ihm gezeigten Seyns aus dem lauteren Seyn in ein Seyendes, ex actu puro in potentiam ſetzen, und ſo ſein nothwendiges Exiſtiren ſelbſt in ein zufälliges verwandeln kann, (in dieſer negirten Geſtalt iſt es ein zufälliges). Er kann dieſes Urſeyn aufheben, weil er unabhängig von ihm, d. h. ohne actu das Exiſtirende zu ſeyn, dennoch das ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirende, die natura necessaria bleibt.

---

[1] Vergl. im vorhergehenden Bande S. 268. D. H.

Dieß wäre alſo eine Art, wie die poſitive Philoſophie für ſich von dem unvordenklich Seyenden, mit dem in ſeiner Starrheit nichts anzufangen iſt, hinwegkommen kann. Ich verſuche jetzt, den Gang dieſer Entwicklung nochmals, aber auf eine andere Weiſe darzuſtellen; denn wir ſind hier nicht im Gebiet des nothwendigen, ſondern des freien, d. h. des eigentlich ſpeculativen Denkens. Der Ausdruck Speculation ſollte durchaus für die poſitive Philoſophie vorbehalten werden, wie z. B. die Elementarmatheſis auch nicht ſpeculativ genannt werden kann, die ſpeculative Matheſis iſt die höhere. Speculiren heißt, ſich nach Möglichkeiten umſehen, durch welche ein gewiſſer Zweck in der Wiſſenſchaft erreicht werden kann. Dieſe ſind freilich unmittelbar nur Möglichkeiten, die ſich im Erfolg als Wirklichkeiten erweiſen müſſen, wie im hypothetiſchen Schluß das, was im Oberſatze eine Hypotheſis, im Schlußſatz eine erwieſene Wahrheit iſt.

Dieſe ganze Entwicklung, mit der die poſitive Philoſophie (für ſich) anfängt, iſt eminent ſpeculativer Art und in einem Gebiet, in das ſich ein bloß mechaniſch geübtes Denken ſo wenig erheben kann, als ein bloßer gemeiner Rechenmeiſter in die Speculationen der Analyſis des Unendlichen, die ihm in ſeiner Unwiſſenheit als Willkür erſcheinen müſſen. Hier ſind alſo auch verſchiedene Darſtellungen möglich und zuläſſig, wie man in der höheren Analyſis zu demſelben Reſultat auf verſchiedenen Wegen kommen kann, und auch dann, wenn ein Reſultat längſt bewieſen iſt„ noch den einfacheren, einleuchtenderen, überſichtlicheren Gang dieſes Beweiſes ſucht.

Die Vernunft am Ende der negativen Philoſophie außer ſich geſetzt, gleichſam betroffen, weil ſie ſieht, daß ſie in dieſer Philoſophie ihren *wahren* Inhalt nicht als einen wirklichen beſitzen kann, entſchließt ſich vom Seyn vor allem Denken auszugehen.[1] Sie unterwirft ſich dieſem aber nur, um ſich unmittelbar gegen daſſelbe wieder aufzurichten, mit der Frage nämlich, **was** das unvordenklich Seyende iſt: denn ſie hat in ihm zunächſt und unmittelbar eben nur das unvordenkliche Exiſtiren ſelbſt, gerade ſo, wie in dem Schluſſe, deſſen ſich, wie Kant ſagt, niemand *erwehren* kann: „wenn etwas exiſtirt (das Hypothetiſche des Ausdrucks zeigt, daß das Vorausgeſetzte hier das iſt, was ebenſowohl ſeyn als nicht ſeyn kann, alſo das bloß zufällige Seyn) ſo muß auch *irgend Eines* (*was* es alſo ſey, bleibt unbeſtimmt) nothwendiger Weiſe exiſtiren.“[2] Wenn wir von dem nothwendig Exiſtirenden im Anfang nichts wiſſen, als eben ſein nothwendiges Exiſtiren und nun die Frage nach dem Was ſich erhebt, ſo iſt, was zu fragen iſt, nur: ob das unvordenklich Seyende nur das actu, oder ob es das ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirende iſt, (ſtatt des Letzteren kürzer: ob es das nothwendig Exiſtirende ſelbſt iſt). Nun iſt dieß, ob das actu nothwendig Exiſtirende, von dem wir ausgehen, das nothwendig Exiſtirende ſelbſt ſey, nicht a priori einzuſehen. Denn dieſes actu nothwendig Exiſtirende hat ſelbſt kein prius mehr, von dem aus wir zu ihm gelangen könnten, es iſt, wie wir angenommen und vorausſetzen, das abſolute prius, und was wir weiter von ihm zu erkennen vermögen, kann ein bloß a posteriori Erkanntes ſeyn. Demgemäß alſo werden wir weiter ſo zu Werk gehen, daß wir von dem disjunktiven Satz, der jetzt vorliegt: das actu nothwendig Exiſtirende iſt entweder bloß dieſes oder das nothwendig Exiſtirende ſelbſt, daß wir von dieſem Satz das zweite Glied als Hypotheſis annehmen, um ſo zu ſchließen: wenn dem ſo iſt, wenn in jenem actu nothwendig Exiſtirenden das nothwendig Exiſtirende ſelbſt (wenn in dem necessario Existens die natura necessaria) iſt, ſo muß ſich folgendes finden. Dieß der Oberſatz in ſeiner allgemeinen Form, den wir auch jetzt zunächſt allein auszuführen haben. Der Unterſatz kann dann nur der ſeyn, daß ſich dieſes alles, was wir als Folge jener Hypotheſis erwieſen haben, als das Wirkliche findet, womit dann auch jene Hypotheſe aufgehört hat eine ſolche zu ſeyn. (Dieß zur Berichtigung für die Armſeligkeit, die, weil wir von dem unvordenklich Seyenden, für ſich Unbeweglichen, allerdings nur mit Hülfe einer Hypotheſe hinweggehen, weil man alſo das Wort Hypotheſis in der Entwicklung gehört hat, den Schluß zieht: alſo beruht hier alles auf Hypotheſen. Demnach müßte in der ſtrengen Wiſſenſchaft der hypothetiſche Schluß überhaupt verboten ſeyn, deſſen wir doch in einer Menge von Fällen bedürfen, deſſen ſelbſt die Mathematik ſich z. B. in jedem apagogiſchen Beweiſe bedient.) Nach dieſer Erklärung ſtelle ich als unmittelbare Conſequenz des „Wenn" in unſerem Oberſatze folgendes auf. — Dem ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirenden muß das bloß actu nothwendige Exiſtiren ein gleichgültiges, ein in Anſehung ſeiner ſelbſt zufälliges ſeyn. Denn es hat ſein Wollen nicht an dieſes

---

[1] Vergl. im vorhergehenden Band die achte Vorleſung, beſonders S. 161 ff. D. H.

[2] Siehe ebendaſelbſt S. 166. D. H.

Seyn geſetzt (es iſt dieſes unvordenklich Seyende ohne ſein *Wollen*), darum auch hat es ſein Thun frei gegen dieſes Seyn, iſt das darüber hinaus frei Gebliebene, alſo auch das darüber hinaus ſeyn Könnende, natürlich nur das ein Anderes ſeyn *Könnende* — ein Anderes, als es in jenem unvordenklichen Seyn iſt. Das *natura sua* nothwendig Exiſtirende muß das bloß *actu* nothwendige Exiſtiren transſcendiren, überſchreiten, es muß *mehr* ſeyn, als nur dieſes; da es aber in dieſem *Mehr* nicht wieder das Seyende ſeyn kann, denn dieß *iſt* es ja ſchon zum voraus, ſo wird es nur das Seyn*könnende*, und zwar das über *ſich*, über ſein unvordenkliches Seyn, hinaus Seynkönnende ſeyn können. Es wird nicht potentia actus ſeyn (Potenz eines Actus), denn dieſes (actus) iſt es ja a priori, alſo nur potentia potentiae. Dieſes iſt nun wohl einleuchtend genug. Allein wenn nun aber auch das *in* dem unendlich Seyenden eigentlich Seyende das nothwendig Exiſtirende *ſelbſt* iſt, ſo wird dieſes darum noch nicht ſich als *ſolches*, es wird ſich alſo auch noch nicht als das *über* den urſprünglichen actus hinaus Seynkönnende *wiſſen*, dieß muß alſo noch beſonders gezeigt werden (nämlich, *daß* es ſich als das *über* den unvordenklichen actus hinaus Seynkönnende weiß). Denn es iſt bis jetzt das nur an und vor ſich, d. h. das ohne ſein Wollen und Wiſſen Seyende, das gerad aus Gehende, ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt. Hier bedarf es alſo jedenfalls noch eines ergänzenden Gedankens. Das unvordenkliche Exiſtiren iſt ein allem Begriff zuvorgekommenes, alſo nicht durch den Begriff beſtimmtes, inſofern zwar ein nothwendiges, aber doch nur nur zufällig nothwendiges, d. h. ein blindes. Als ſolches hat es das entgegengeſetzte Seyn (das durch Uebergang a potentia ad actum geſetzte) nicht ausgeſchloſſen, ſonſt hätte ihm der Begriff deſſelben vorausgehen müſſen. Dieſes durch Uebergang a potentia ad actum mögliche Seyn hat nun zwar gar keinen Anſpruch auf Wirklichkeit; es könnte von ihm als wirklichem gar nicht die Rede ſeyn, wenn nicht das unvordenkliche Seyn wäre, nun aber dieſes iſt, und zwar ſelbſt blindlings, d. h. zufällig iſt, dem *ſo* ſeyenden gegenüber hat auch das bloß zufällige Seyn ein Recht als eine Möglichkeit zu erſcheinen, ſich dem, was in dem *actu* nothwendigen Exiſtiren das eigentliche Selbſt, das Weſen iſt, zu zeigen, ſich darzuſtellen. Ich brauche dieſe Ausdrücke, weil dieſe Möglichkeit für ſich eine bloße Erſcheinung iſt, *nur* etwas iſt gegenüber von einem, dem ſie ſich zeigt, dem ſie bloß ſagt, daß es ſelbſt das Seynkönnende, das über ſein unmittelbares Exiſtiren hinaus Seynkönnende iſt, daß es eben darum ſich von dieſem Seyn befreien, ſich *über* dieſes Exiſtiren erheben kann, welches ihm jetzt erſt gegenſtändlich wird, denn bis jetzt war das Seyn ſelbſt an der Stelle des Subjekts; an dem Seynkönnen, als welches es ſich ſieht, hat es erſt einen Standpunkt außer dem Seyn, ein ποῦ, von dem aus es ſich in ſeinem Seyn bewegen, dieſes gleichſam aus ſeinem *Stand* heben kann, nicht um es abſolut aufzuheben, aber um es in einen negirten Zuſtand zu ſetzen, wie dieß ſchon erklärt worden.

Wir unterſcheiden das actu nothwendig Exiſtirende von dem, was das nothwendig Exiſtirende ſelbſt iſt. Dieſes iſt vorerſt bloß *Idee*, das, was *wir* in dem unvordenklichen Seyn vorausſetzen: aber *wenn* es in dieſem iſt (dieß eben iſt unſere Hypotheſe), ſo muß es durch die Erſcheinung der entgegengeſetzten Potenz auch ſelbſt in ſeine Idee erhoben werden; d. h. es muß ſich ſelbſt ſehen als das, was nicht mehr bloß dem *Exiſtiren*, ſondern der *Natur* nach das nothwendig Exiſtirende iſt, und dieſes erſt iſt wirklich Gott, denn Gott iſt, wie früher[1] erörtert worden, nicht das einfach Nothwendige, ſondern er iſt das *nothwendig* nothwendige Weſen, die natura necessaria, der, um dieſe zu ſeyn, des Exiſtirens ſelbſt nicht bedarf, der das nothwendig Seyende bleibt, auch wenn das nothwendige Seyn oder Exiſtiren aufgehoben iſt; dieſes erſt quod non per existentiam existit, d. h. quod existit, sed non per existentiam existit — dieſes erſt iſt, was wir *Gott* nennen. Es gilt hier von dem Begriffe des bloß und zwar actu nothwendig Seyenden, von welchem ſich namentlich Spinoza nicht losmachen kann, zu dem Begriffe des *natura sua* nothwendig Seyenden zu gelangen. Das Dialektiſche beſteht hier darin, in dem actu nothwendigen Exiſtiren das Zufällige zu erkennen. Wenn in dem bloß actu nothwendig Seyenden das nothwendig Seyende ſelbſt iſt, ſo muß dieſem jenes Seyn, jener actus, als ein Zufälliges und demnach als ein Aufhebliches ſich darſtellen, nicht als ein unmittelbar und durch ſich ſelbſt Aufhebliches — dieß wäre unmöglich — aber wohl als aufheblich durch ein nachkommendes Seyn, durch ein Seyn außer ihm, welches demnach als Möglichkeit ſich zeigen muß. Durch die Erſcheinung der Potenz eines anderen Seyns erſcheint das ihr zuvorgekommene bloß actu nothwendige Exiſtiren ſelbſt als ein Zufälliges, Aufhebliches, auch nicht ſeyn Könnendes. Aber eben damit wird das Exiſtirende von ſeinem Exiſtiren los und erſcheint in ſeiner von dieſem unabhängigen Nothwendigkeit. Im Grunde konnten wir doch von Anfang nur dieſes wollen, das ſeiner Natur nach Nothwendige. Was ſich unmittelbar und zunächſt darſtellte, das actu nothwendig Seyende, haben wir nur geſetzt, weil wir nicht anders konnten, alſo ſelbſt nur gleichſam blindlings. Es iſt die blinde Vernunft, welche nichts als das actu nothwendige Seyn ſetzt. Was wir das unvordenklich Seyende nannten, war, wie ſich nun gezeigt, doch eigentlich nur der actus des actus purus, der als actus nur zufällig, nur das Unumgängliche war, aber vor dem eben darum der actus purus ſelbſt nicht geſehen wurde. Indem nun aber der actus des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus ſelbſt als Weſen zurück und wird als Weſen geſetzt. Der wahre Begriff Gottes iſt kein anderer als eben, der actus purus ſelbſt, d. h. der actus purus als Weſen zu ſeyn.

---

[1] S. 159 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

Daß wir dem actus purus ſelbſt ſeinen actus vorausgehen laſſen, der dann erſt hinwegzuſchaffen iſt, iſt in dieſer Entwicklung unvermeidlich und könnte uns am wenigſten von denen vorgeworfen werden, welche in Gott negative Attribute ſetzen, d. h. ſolche, in welchen Gott noch nicht als ſolcher, nicht ſeiner Gottheit nach iſt. Allerdings nur das Ewige, das von ſelbſt Seyende (quod a se est) kann Gott ſeyn, ſo müßte man ſich ausdrücken (und man möchte daher dieſe Attribute auch die aprioriſchen Attribute der Gottheit nennen): nur das Ewige kann Gott ſeyn, aber es iſt nicht nothwendig Gott, es iſt bloß a poſteriori Gott, es iſt kein nothwendiger Uebergang von den negativen zu den poſitiven Attributen Gottes, unter welche Vorſehung, Weisheit, Güte und alle die gehören, durch welche Gott erſt eigentlich Gott iſt, und die Theologie hat bis jetzt dieſen Uebergang auch nicht gefunden. Die negativen Attribute für ſich allein führen auf Pantheismus, die poſitiven erſt auf den Begriff deſſen, was wir den wahren Gott nennen können.[1] Ohne das vorausgeſetzte unvordenkliche, d. h. (nach der früheren Erklärung) zufällig-nothwendige, inſofern blinde Seyn — könnte Gott gar nicht Gott ſeyn; denn er könnte nicht das Ueberſeyende, nicht Herr des Seyns, alſo überhaupt nicht der Herr ſeyn, als welchen wir ihn doch wollen müſſen, wenn wir ihn überhaupt wollen: — aber die Gottheit dieſes a priori Seyenden läßt ſich allerdings nur a posteriori beweiſen. Indeß iſt jenes allem zuvorkommende Seyn in dem Gott von ſelbſt, d. h. ohne ſein Zuthun iſt, dieſes Seyn, das er voraus — ſogar ſich ſelbſt voraus — hat, und ohne das er nicht Gott ſeyn könnte, dieſes Seyn iſt ſelbſt nur ein Gedanke des Augenblicks, von dem ſogleich hinweggegangen wird, es iſt nur eine Vorausſetzung der Sache, nicht der Zeit nach. Sowie er in jenem unvordenklichen Seyn iſt, alſo von Ewigkeit weiß er auch, dieſes actus des nothwendigen Exiſtirens nicht zu bedürfen, er weiß, daß er auch ohne dieſen, daß er über dieſes Exiſtiren hinaus das nothwendig Exiſtirende iſt, und gerade darin iſt ſeine Gottheit.

d Sein

Gott

Von Ewigkeit alſo ſieht er ſich als Herrn, ſein unvordenkliches Seyn aufzuheben, allerdings nicht abſolut es aufzuheben, aber es zu ſuſpendiren, damit es ihm ſo mittelſt eines nothwendigen Proceſſes zum ſelbſtgeſetzten, zum freigewollten und ſo erſt göttlich nothwendigen Seyn werde. Er ſieht ſich, ſage ich, als Herrn, dieß zu thun; aber fragen wir jetzt, warum ſollte er es wirklich thun? Bis jetzt blieb alles nur innerhalb der Möglichkeit, aber wie kann Gott nun vermocht ſeyn, das, was ihm als Möglichkeit erſcheint, ſein unvordenkliches Seyn aufzuheben, und an dieſes unbegreiflichen Seyns Stelle ein begreifliches Seyn zu ſetzen — dieſes, was ihm als Möglichkeit erſcheint, wirklich zu thun? Eine beim nächſten ſtehen bleibende Dialektik könnte ſich mit dem ſchon Erwähnten begnügen, für hinlänglich halten, zu ſagen: Gott nimmt die Potenz des entgegengeſetzten Seyns, durch die ihm ſein unvordenkliches Exiſtiren ex actu geſetzt und potentialiſirt wird, an, um ſein nicht ſelbſt geſetztes in ein ſelbſt geſetztes und gewolltes Seyn zu verwandeln, um die unvermittelte aber darum blinde Affirmation ſeines Seyns in eine durch Negation vermittelte zu verwandeln. Aber für wen ſollte er dieſes thun? Für ſich ſelbſt? Unmöglich; denn er weiß zum voraus, daß jenes actu nothwendige Seyn ſich als dieſes bewähren, wiederherſtellen wird. Um ſeiner ſelbſt willen hätte er alſo jene Spannung der Negation des unvordenklichen Seyns nicht zu ſetzen. Ja, wenn wir uns beſtimmter ausdrücken wollen, müſſen wir ſagen: wenn Gott dieß bloß um ſein ſelbſt willen thun könnte, würde er es unſtreitig nicht thun; wozu ſollte ihm ein Proceß dienen, der für ihn ſelbſt keinen Zweck hätte? Er kann ſich alſo zu dieſem Proceſſe nur entſchließen wegen etwas außer ſich, praeter se („außer" iſt = praeter und extra, vom zweiten aber iſt hier nicht die Rede); er kann ſich zur Suſpenſion ſeines actu ewigen Seyns nur entſchließen wegen etwas außer ſich — nicht wegen etwas, das ſchon außer ihm wäre, ſondern wegen etwas, das erſt durch dieſen Proceß wirklich würde, und deſſen Möglichkeit er eben durch die ihm unmittelbar ſich darſtellende Potenz vermittelt ſieht. Erſt als Herr, ein von dem ſeinen verſchiedenes Seyn hervorzubringen, erſt darin iſt Gott ganz von ſich hinweg; in dieſem von ſich Hinwegſeynkönnen beſteht aber für Gott wie ſeine abſolute Freiheit ſo ſeine abſolute Seligkeit. Dieſe Behauptung könnte denen auffallen, welche als das einzige von Gott zu Wiſſende nur jenen letzten Begriff der negativen Philoſophie anſehen, nach welchem er alſo nur das ewige, d. h. immerwährende Subjekt-Objekt wäre, oder, wie Ariſtoteles denſelben Gedanken ausgedrückt hat, ὁ τὸν ἅπαντα χρόνον ἑαυτὸν νοῶν. Als bloße Begriffsbeſtimmung genommen, würde am Ende mit dieſem Ariſtoteliſchen Ausdrucke nichts geſagt ſeyn, als daß Gott ſeinem Weſen nach das immerwährend bei-ſich-Seyende, ſich ſelbſt Bewußte iſt. Und Ariſtoteles hat offenbar damit bloß den Begriff, das Weſen Gottes beſchreiben wollen, in dieſem Sinn gibt er ſich alle Mühe, jenes immerwährende bei-ſich-Seyn als den an ſich ſeligen, ja als den ſeligſten Zuſtand zu beſchreiben, denn das höchſte Vergnügen, ſagt er[1], iſt überall im actus, z. B. im Wachen, im Denken, im Empfinden iſt mehr Freude als im Schlafen, als im Nichtdenken, Nichtempfinden. Das höchſte Weſen iſt aber nicht bloß Potenz des Denkens, wie in uns eine bloße Potenz des Denkens iſt, die regelmäßig im Schlafe verſchwindet und oft genug bei manchem auch außer der Zeit, ja zu ganz unrechter Zeit, einſchläft; Gott iſt vielmehr immerwährender actus des Denkens, und da er nichts anderes als das Göttlichſte denken kann, ſo kann er ohne Aufhören nur das ſich ſelbſt Denkende ſeyn. Wie geſagt, wenn von dem bloßen Begriff, d. h. von der bloßen Natur Gottes, die Rede iſt, mögen wir dieß gelten laſſen. Wenn aber eben darin auch die Aktivität des wirklichen Gottes beſtehen ſoll, ſo müßten wir dieſes immerwährende ſich ſelbſt Denken vielmehr als den peinlichſten Zuſtand anſehen. Peinlicher kann es gewiß nichts geben, als ohne Aufhören nur ſich ſelbſt und alſo an ſich ſelbſt zu denken. Der Menſch verlangt vielmehr von ſich hinweg, als an ſich zu haften, wie die an ſich haftenden Menſchen wahrlich weit nicht die glücklichſten und in der Regel am wenigſten im Stande ſind, etwas außer ſich, etwas wahrhaft von ihnen Unabhängiges — Objektives — geiſtig hervorzubringen. Johannes Müller ſchreibt in einem ſeiner Briefe: Ich bin nur glücklich, wenn ich producire. Darin wird ihm jeder beiſtimmen, der nicht etwa ſelbſt mit geiſtiger Improduktivität geſchlagen iſt. Im Produciren aber iſt der Menſch nicht mit ſich ſelbſt, ſondern mit etwas außer ſich beſchäftigt, und gerade darum iſt Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt, weil alle ſeine Gedanken immerwährend in dem ſind, was außer ihm iſt, in ſeiner Schöpfung. Er allein hat mit ſich nicht zu thun, denn er iſt ſeines Seyns a priori ſicher und gewiß. Allerdings alſo iſt der Proceß, den Gott ſich durch die ihm erſcheinenden Potenzen vermittelt ſieht, der Proceß einer Suſpenſion und dadurch geſetzten oder vermittelten Wiederherſtellung ſeines nothwendigen Seyns. Aber zwiſchen jener Aufhebung und dieſer Wiederherſtellung liegt die ganze

---

[1] Vergl. hierzu Philoſophie der Mythologie, S. 61, Anm. D. H.

---

[1] Magna moral. II.

Welt. Das unvordenkliche Seyn wird nur hinweggenommen, um der Schöpfung Raum zu geben (darum, weil etwas hinweggenommen iſt, damit die Schöpfung entſteht, iſt der Raum die aprioriſche Form alles endlichen Seyns). Die Welt iſt gar nichts anderes als der ſuſpendirte actus des nothwendigen göttlichen Exiſtirens, nicht das ſuſpendirte Weſen: denn dieſes iſt das Unaufhebliche, das durch die Aufhebung des actus nur in ſich ſelbſt erhöht wird.

Gott entäußert nicht ſich zur Welt, wie man jetzt zu ſagen pflegt, er erhebt ſich vielmehr in ſich ſelbſt, in ſeine Gottheit, dadurch, daß er Schöpfer iſt, er tritt eben damit in ſeine Gottheit. Entäußert iſt er in dem blinden, unvordenklichen Exiſtiren; indem er deſſen ſich entäußert, dieſes Exiſtiren außer ſich (als ein Anderes von ſich) ſetzt, geht er damit in ſich ſelbſt, in ſeinen Begriff, außer dem er war — eben im unvordenklichen Seyn[1]. Zugleich nun aber ſuſpendirt Gott den actus ſeines nothwendigen Exiſtirens, nicht bloß um ihn wiederherzuſtellen, ſondern um ein von ihm, von Gott, verſchiedenes Seyn an deſſen Stelle zu ſetzen. Um hierüber zuerſt im Allgemeinen zu ſprechen, ſo hat Gott in jenem bloß ſeyn Könnenden, das von Ewigkeit her ſich ihm darſtellt, das nur etwas iſt, wenn er will, und nichts iſt, wenn er nicht will, Gott hat an dieſem Seynkönnenden als realem, nicht mehr bloß gedachten, Princip dieſelbe Indifferenz, daſſelbe ſeyn und nicht ſeyn Könnende, das wir in der logiſchen Philoſophie als materia prima alles Denkens und alles zu Denkenden beſtimmt haben: ſo hat alſo auch Gott an dieſem ſeyn und nicht ſeyn Könnenden nun den realen Grund, aus dem alles aufſteigt, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philoſophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann. Was in der negativen Philoſophie gleichſam vorbildlich war, iſt hier als wirklich. Dieſelben Potenzen, die ſich uns in der negativen Philoſophie als aprioriſche darſtellten, und uns alles Concrete vermittelten, kommen hier (in der poſitiven) wieder, aber nicht als bloße Potenzen, d. h. nicht als ſolche, die dem Seyn vorausgehen, ſondern die das Seyn, und zwar das als Weſen geſetzte Seyn, zu ihrer

---

[1] Vergl. hierzu Philoſophie der Mythologie S. 230. D. H.

Vorausſetzung, und dadurch zugleich zu ihrer unauflöslichen Einheit haben. Das, was dieſe Potenzen zuſammenhält, iſt eben der zum Weſen erhobene actus purus, der als überſubſtantielle Einheit auch durch nichts Subſtantielles überwindlich iſt. Die Potenzen ſtellen das bloß materielle Exiſtiren vor, der purus actus als Weſen geſetzt iſt über die bloße Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche und unüberwindliche Einheit, welche die Potenzen, welche alſo z. B. das erſt entſtandene, und zwar ex improviso entſtandene Seyn und das von ihm negirte — alſo mit ihm in Spannung ſtehende — Urſeyn nicht auseinander läßt, ſie zwingt, uno eodemque loco zu ſeyn, und ſo die materiellen Urſachen eines Proceſſes zu ſeyn, deſſen übermaterielle Urſache ſie ſelbſt (die Einheit) iſt. Auf ſolche Weiſe alſo wird die unauflösliche Einheit zur Urſache eines Proceſſes überhaupt. Denken wir uns zum voraus deſſen Erzeugtes, ſo wird dieſes die alle aprioriſchen Möglichkeiten begreifende Wirklichkeit, es wird ein πᾶν, ein All, eine Welt ſeyn, die als eine logiſche zugleich eine reale iſt, und als eine reale zugleich eine logiſche.

Der Punkt nun aber, woran ſich der in Ausſicht geſtellte und Gott als möglich gezeigte Proceß anknüpft, liegt allein in jenem zwar nicht geſehenen, ex improviso als möglich hervorgetretenen Seyn, welches ſeiner Natur nach nur als das zufällige erſcheinen kann, aber in ſeinem Hervortreten das unvordenkliche Seyn als das immer geweſene bereits Daſeyende vor ſich findet (hier iſt das Wort Daſeyn in ſeiner eigentlichen Bedeutung). Aber auch voraus ſchon wird Gott durch jene Möglichkeit ſich nicht nur in ſeinem über das unvordenkliche Seyn Hinausſeynkönnen, ſondern eben damit zugleich ſeines unvordenklichen Seyns inne, ſo daß er ſich in der Mitte zwiſchen beiden und als ein Drittes, von beiden Freies ſieht. Durch das Seynkönnen frei vom Seyn, iſt dieſes Dritte ſelbſt-Potenz, ſelbſt-Können, inſofern reines Subjekt; durch das Seyn frei vom Können, iſt es inſofern gegen das Können ſelbſt-Seyn, ſelbſt Objekt; alſo es iſt in Einem und Demſelben Subjekt und Objekt, alſo überhaupt das ungetrennliche Subjekt-Objekt, das ungetrennlich ſeiner ſelbſt Gegenſtändliche, ſich ſelbſt Beſitzende, nothwendig bei-ſich-Bleibende, was weder mehr Subjekt noch Objekt allein ſeyn kann, was Subjekt und Objekt ſeyn muß, und alſo Geiſt iſt. Dieſes ſind die drei Momente, aus denen ſich in der göttlichen Anſchauung oder im göttlichen Verſtand unmittelbar der Prototyp aller Exiſtenz zuſammenſetzt, wie er ſchon der negativen Philoſophie zu Grunde lag. Denn der Anfang alles Exiſtirenden, nämlich der Anfang alles Exiſtirenden in ihm ſelbſt, iſt das bloße Subjekt zum Seyn, das inſofern ſelbſt noch nicht ſeyend nur das iſt, was ſeyn kann, das bloße Subjekt zum Seyn, aber noch ohne Seyn, und demnach als bloße Potenz, bloßes Können, zu denken: dieſes iſt der innere Anfang alles Exiſtirens — der An-fang, weil es eben durch ſein unendliches Nichtſeyn die anziehende Potenz des eben ſo unendlichen Seyns iſt, welches darum das Zweite, und nur das Zweite iſt. Anfangen und Anziehen ſind ſchon dem Worte nach gleichbedeutende Begriffe; im Anziehen liegt der Anfang. Jene potentia ultima — durch ihre unendliche Negativität iſt ſie die anziehende Potenz des eben ſo unendlichen Seyns, welches darum das Zweite und mit ihr zuſammen erſt das Seyende iſt, aber das noch zertrennliche Seyende, indem das, was das Subjekt des Seyns iſt, ſich von dieſem abwenden und ſelbſt für ſich ein Seyendes werden kann; ſeiner Beſtimmung nach hineingewendet gegen das unendliche Seyn, ihm Subjekt, ſoweit intransitives Können, kann es ebenſo wohl ſich herauswenden, als transitive Potenz ſelbſt in das Seyn übergehen, wo es dann ebenſo ausſchließend und zurückſtoßend auf das unendliche Seyn wirkt als zuvor anziehend und feſthaltend. Aber eben weil das Seyende, welches allerdings ſchon mit dem reinen Subjekt als dem Anziehenden und dem Objekt als dem Angezogenen geſetzt iſt, weil dieſes Seyende ein Zertrennliches iſt, ſo iſt das vollkommen Seyende erſt mit dem Dritten, welches in Einem und Demſelben Subjekt und Objekt, alſo das unzertrennliche Subjekt-Objekt iſt, mit dieſem erſt iſt das vollkommen Seyende geſetzt, ohne daß man jedoch ſagen könnte, dieſes für ſich ſey das Vollkommene oder das Abſolute: dieſes darum nicht, weil es doch nicht für ſich allein ſeyn könnte, weil es doch nur als das

Dritte möglich iſt. Aus dem alſo, was ſich ihm darſtellt, dem unmittelbaren Seynkönnen, dem unvordenklichen Seyn und dem, was über beiden, frei von beiden iſt, ſetzt ſich Gott jenen Prototyp aller Exiſtenz zuſammen, aus dem allein alles wirkliche Exiſtiren hervorgeht. Aber er hat dieß Urbild noch nicht als verwirklicht in ſich. Um es zu verwirklichen, muß das, was in ihm das Seynkönnen iſt, ſich herauswenden, ſelbſt ſeyend werden, dadurch das unvordenkliche Seyn aufheben, nämlich es in die Höhe heben, alſo es ſteigern, in die Potenz erheben. Unvermeidlich wird nun aber eben dadurch auch das Dritte, das unzertrennliche Subjekt-Objekt, ausgeſchloſſen und negirt. Damit gehen indeß die drei Elemente alles Exiſtirens nicht abſolut auseinander, denn eben Gott iſt in ihnen das unüberwindlich Eine, auch in der gegenſeitigen Spannung und Ausſchließung ſie dennoch zuſammenhaltend; aber damit iſt Widerſpruch unter ihnen, mit dem Widerſpruch ein nothwendiger Proceß geſetzt, durch welchen das, was reines Subjekt, und als ſolches das Tragende der ganzen Einheit ſeyn ſollte, wieder in das Subjekt, das reine Können, überwunden, und ſo jenes Urbild des Exiſtirenden, das Gott finaliter allein wollen kann, verwirklicht wird. Aber zwiſchen dem verwirklichten Urbilde und der erſten durch den göttlichen Willen geſetzten Spannung liegen alle die Momente des Proceſſes, die wir ſchon in der negativen Philoſophie als mögliche vorherſahen, dieſe ſehen hier als Momente eines nothwendigen Proceſſes wieder.

Erſte Vorleſung in Berlin.

15. November 1841.

Meine Herren!

Ich fühle die ganze Bedeutung dieſes Augenblicks, ich weiß, was ich mit demſelben auf mich nehme; wie könnte ich es mir ſelbſt verhehlen oder wie Ihnen verbergen wollen, was durch meine bloße Erſcheinung an dieſer Stelle ausgeſprochen und erklärt iſt? Gewiß, m. H., hätte ich nicht die Ueberzeugung, durch meine Anweſenheit der Philoſophie einen weſentlichen, ja einen größern Dienſt zu leiſten, als ich ihr je früher zu leiſten im Stande geweſen; ſo ſtünde ich nicht vor Ihnen. Dieſes alſo iſt mein Glaube: allein ich bin weit entfernt zu erwarten, und kann noch weniger daran denken zu verlangen, daß dieß auch die allgemeine Meinung über mich ſey. Nur ſo viel hoffe ich zu erlangen, daß niemand mich mit Mißgunſt an dieſer Stelle ſehe; daß man mir willig Zeit und Raum gönne zu der ausführlichen Antwort auf das Ob und Wie, die ich durch die ganze Folge meiner Vorträge zu ertheilen im Begriff ſtehe. Habe ich doch auch andern Raum gelaſſen, keinem gewehrt, das gleiche Ziel in der Wiſſenſchaft mit mir zu erreichen! Bin ich in derſelben zu etwas gelangt, das werth iſt, hier vorgetragen zu werden und die Aufmerkſamkeit einer Verſammlung, wie ich ſie hier vor mir ſehe, in Anſpruch zu nehmen, — der Weg dazu ſtand jedem offen, und niemand kann ſagen, daß ich ihm durch Eile zuvorgekommen.

Es ſind jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geſchichte der Philoſophie aufzuſchlagen; die eine Seite deſſelben iſt jetzt voll geſchrieben; gern hätte ich einem andern überlaſſen, das

Zeit, das Reſultat derſelben zu ziehen, das Blatt umzuwenden, und eine neue Seite anzufangen.

Wenn ich verſichere, daß ich die ganze Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe gefühlt, und ſie dennoch nicht abgelehnt habe: ſo ſpricht ſich darin allerdings das Bewußtſeyn eines entſchiedenen Berufs aus. Aber ich habe dieſen Beruf nicht mir ſelbſt gegeben, er iſt mir ohne mein Zuthun geworden; nun er mir geworden, darf ich ihn auch nicht verleugnen noch gering achten. Ich habe mich nicht aufgeworfen zum Lehrer der Zeit, wäre ich ein ſolcher, ſo hätte die Zeit ſelbſt mich dazu gemacht, und ich würde mir kein Verdienſt dabei zuſchreiben, denn was ich für die Philoſophie gethan, ich habe es nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan.

Die Umſtände nöthigen mich, bei dieſer Gelegenheit von mir ſelbſt zu reden: doch eitles Selbſtrühmen iſt mir fern. Der Mann, der, nachdem er das Seinige für die Philoſophie gethan hatte für geziemend erachtete, nun auch andere frei gewähren und ſich verſuchen zu laſſen, der, ſelbſt vom Schauplatz zurückgezogen, inzwiſchen jedes Urtheil ſchweigend über ſich ergehen ließ, ohne ſelbſt durch den Mißbrauch, der von dieſem Schweigen, durch Verfälſchungen ſelbſt des geſchichtlichen Hergangs der neuern Philoſophie gemacht wurde, ſich bewegen zu laſſen, es zu brechen; der im Beſitz — nicht einer nichtserklärenden, ſondern einer ſehnlichſt gewünſchte, dringend verlangte wirkliche Aufſchlüſſe gewährenden, das menſchliche Bewußtſeyn über ſeine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philoſophie ruhig ſagen ließ: es ſey mit ihm gar aus, und der dieß Schweigen, ganz und vollſtändig, nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwiderſprechlich klar geworden, jetzt ſey die Zeit gekommen, das entſcheidende Wort zu ſprechen: dieſer Mann, m. H., hat wohl gezeigt, daß er der Selbſtverleugnung fähig iſt, daß er nicht an [illegible] Einbildung leidet, daß es ihm um mehr als um eine vorübergehende Meinung, als um einen flüchtigen, ſchnell zu erlangenden Ruhm zu thun iſt.

läſſig, das fühle ich, muß ich wohl zum Theil ſeyn. Man hatte mich untergebracht, ich war conſtruirt, man wußte aufs genaueſte, was an mir war. Nun ſoll man mit mir von vorn anfangen und einſehen, daß doch etwas in mir geweſen, von dem man nicht wußte.

Der natürlichen Ordnung der Dinge gemäß ſollte ſtatt meiner an dieſer Stelle ein jüngerer der Aufgabe gewachſener Mann ſtehn. Er komme — ich werde ihm mit Freuden den Platz einräumen. Habe ich doch ſo manche treffliche jüngere Talente bedauert, die ich aller Orten ſich mit Mitteln und Formen abmühen ſah, von denen ich wußte, daß ſie zu nichts führen können, daß ihnen nichts abzugewinnen ſey: wie gern hätte ich ſie an mich gezogen, wie gern denen geholfen, die von mir nichts wiſſen wollten! Nun ich ſehen mußte, daß ich ſelbſt Hand anlegen müſſe, wenn zu Stande kommen ſollte, was ich als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geſchichte der Philoſophie erkannte, und daß ich für dieſes Werk eigentlich aufgeſpart worden — da, als von mir verlangt wurde, in dieſer Metropole der deutſchen Philoſophie, hier wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutſchland geſprochen, ja ſelbſt über die Grenzen Deutſchlands getragen wird, wo allein die entſcheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geſchicke deutſcher Philoſophie ſich entſcheiden müſſen, hier als Lehrer zu wirken: da, in einem ſo bedeutenden Moment, und nachdem Gott ſo lang das Leben mir gefriſtet, der Philoſophie, die der Schutzgeiſt meines Lebens geweſen, nicht zu fehlen, mußte ich als unabweisliche Pflicht erkennen, und nur dieſer Gedanke, dieſe klare Ueberzeugung allein konnte mich entſcheiden.

Zwar ich leugne nicht, viel anderes ſtand vor mir, das mich bewegen konnte. Einem König, wenn auch nur kurze Zeit, zu dienen, den ein glorreicher Thron nicht höher erhebt, als er durch Eigenſchaften des Herzens und des Geiſtes erhoben wird, dem längſt meine Verehrung gewidmet war, ehe der königliche Purpur ihn ſchmückte; das Land und Volk, deſſen ſittlicher und politiſcher Kraft jeder echte Deutſche von Kindheit an zu huldigen gewohnt, und durch die letzten, ewig denkwürdigen Ereigniſſe erſt neue zu knüpfen geſucht werden: die Stadt, die zuerſt genannt wird, wenn von den Sitzen der Wiſſenſchaft und immer fortſchreitenden Bildung in Deutſchland die Rede iſt, die zwar wie ein großes mächtiges Waſſer nicht von jedem leichten Hauch bewegt wird, und auch wohl zuweilen retardirend gewirkt hat (ich erinnere an die Zeit, wo bereits Kants Philoſophie in ganz Deutſchland, nur nicht in der Hauptſtadt ſeines Vaterlandes Wiederhall gefunden), die aber dagegen auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreift und fördert: ſodann dieſer Kreis von Männern der Wiſſenſchaft, den vornehmſten Zierden dieſer Stadt, unter denen ich viele, zum Theil von Jugend auf, mir befreundete, andere längſt hochverehrte Männer wußte, mit denen vereint zu leben, vereint zu wirken ich jeder Zeit mir zur Freude, zum Glück gerechnet hätte: endlich dieſe Jugend, von der bekannt iſt, daß ſie dem Ruf der Wiſſenſchaft zu folgen gewohnt iſt, daß ſie, wenn ihr ein würdiges Ziel vorgehalten wird, vor Schwierigkeiten nicht erſchrickt, ſondern wo ihr nur die Spur und Fährte echter Wiſſenſchaft gezeigt iſt, freudig auf den Weg ſich ſtürzt und ſelbſt dem Lehrer voraneilt — dieß alles, m. H., waren Anziehungskräfte von großer, ja faſt unwiderſtehlicher Gewalt, aber dieß alles, ſo mächtig es war, hätte doch andern Betrachtungen weichen müſſen, die ſo nahe liegen, daß ich ſie eben darum nicht anzuführen nöthig habe. Nur erſt als ich in der ohne alles Zuthun mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen mußte, dem ich widerſtreben nicht durfte, nicht konnte, ohne meinen letzten und höchſten Lebensberuf zu verfehlen: da war ich entſchloſſen, und ſo trete ich denn auch entſchloſſen und mit der Ueberzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es ſey viel oder wenig, für die Philoſophie gethan, ich hier das Bedeutendſte für ſie thun werde, wenn es mir gelingt, ſie aus der unleugbar ſchwierigen Stellung, in der ſie ſich eben befindet, wieder hinaus zu führen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen iſt: denn dieſe Schwierigkeiten, mit denen die Philoſophie zu ringen hat, ſind offenbar und laſſen ſich nicht verheimlichen.

Noch nie hat ſich gegen die Philoſophie eine ſo mächtige Reaktion von Seiten des Lebens erhoben, als in dieſem Augenblick. Dieß beweiſt, daß die Philoſophie bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen iſt, gegen die es keinem erlaubt, ja möglich iſt, gleichgültig zu ſeyn. So lange ſich die Philoſophie in ihren erſten Anfängen oder auf den erſten Stufen ihres Fortſchreitens befindet, kümmert ſich niemand um ſie, der nicht ſelbſt Philoſophie zum Geſchäft ſeines Lebens gemacht hat. Alle anderen erwarten die Philoſophie bei ihrem Ende, für die Welt erlangt ſie erſt Wichtigkeit durch ihre Reſultate.

Nur tiefe Unerfahrenheit indeß könnte ſich einbilden, daß die Welt bereit ſey, jedes Reſultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und ſtrenger Wiſſenſchaft verſichert oder darſtellt, jedes Reſultat ohne Unterſchied ſich auflegen zu laſſen. Wäre dem ſo, ſo müßte ſie nach Umſtänden z. B. auch einer weſentlich unſittlichen oder ſelbſt die Grundlagen der Sittlichkeit in ſich aufhebenden Lehre ſich unterwerfen. Dieß erwartet aber niemand von ihr, und es iſt noch kein Philoſoph erfunden worden, der ihr dieß zugemuthet hätte. Sie würde ſich nicht damit abweiſen laſſen: ſie verſtehe die Principien nicht, nicht den künſtlichen und verwickelten Gang der Beweiſe, ſondern, ohne nach dieſen ſich umzuſehen, würde ſie behaupten, daß eine Philoſophie, die zu ſolchen Reſultaten gelangt ſey, auch in ihren Principien nicht richtig ſeyn könne. Was römiſche Sittenlehrer vom Nützlichen geſagt: nihil utile nisi quod honestum, müſſe auch von dem Wahren geſagt werden. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche jeder zugeſteht, das muß auch von allen anderen das menſchliche Leben zuſammenhaltenden Ueberzeugungen, alſo vorzüglich von den religiöſen gelten. Keine Philoſophie, die auf ſich etwas hält, wird zugeſtehen, daß ſie in Irreligion ende. Die Philoſophie befindet ſich nun aber grade in der Lage, daß ſie in ihrem Reſultat religiös zu ſeyn verſichert, und daß man ihr dieß nicht zugibt, namentlich ihre Deduktionen chriſtlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Dieß ſagen ſelbſt einige ihrer getreuen oder ungetreuen Schüler. Wie es ſich verhalten möge, iſt vorerſt gleichgültig: genug, daß der Verdacht erregt worden, die Meinung vorhanden iſt.

Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und ſo droht denn zuletzt von dieſer Seite wirklich der Philoſophie ſelbſt Gefahr. Schon ſtehen ſie bereit, die gegen eine beſtimmte Philoſophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philoſophie meinen, und in ihrem Herzen ſagen: Philoſophie ſoll überhaupt nicht mehr ſeyn. Auch ich bin hiebei nicht unbetheiligt, denn der erſte Impuls zu dieſer Philoſophie, die nun ſo allgemein wegen ihrer religiöſen Reſultate übel angeſehen wird, iſt, wie man dafür hält, von mir ausgegangen. Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philoſophie von Seiten ihrer letzten Ergebniſſe angreifen, was ohnedieß nicht leicht ein philoſophiſcher, die erſten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem iſt es bekannt genug, daß ich gleich von vorn herein mit den Anfängen jener Philoſophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinſtimmend erklärt habe. Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeſchäft machen, jenes Syſtem zu beſtreiten, deſſen Reſultate eine ſolche Aufregung gegen Philoſophie hervorgebracht haben. So iſt es nicht, meine Herren. Vermöchte ich nur dieſes, ſo wäre ich nicht hier; ſo gering denke ich nicht von meinem Beruf. Ein ſolches unerfreuliches Geſchäft überlaſſe ich gern andern. Unerfreulich nenne ich es; denn es iſt ſchon immer traurig, etwas, das mit beſonderer Energie zuſammengefügt worden, von ſelbſt ſich auflöſen zu ſehen. Die geiſtige und moraliſche Welt iſt in ſich ſo zertrennt, ſo zur Anarchie geneigt, daß man froh ſeyn darf, wenn, wie immer, wenn auch nur für den Augenblick ein Vereinigungspunkt gegeben iſt. Noch trauriger aber iſt, etwas zu zerſtören, wenn man nichts an deſſen Stelle zu ſetzen hat. Mach' es beſſer! ſagt man mit Recht dem, der bloß tadelt, und eben ſo Recht hatte ein Mann, den ich aufrichtig bedaure, nicht mehr unter den Lebenden hier gefunden zu haben, der mit lobenswerther Offenheit ſagte: „ein Syſtem müſſe man einmal haben, und ein Syſtem könne nur durch ein Syſtem widerlegt werden, ſo lang dem beſtehenden kein anderes haltbares entgegengeſetzt ſey, möge man ihn bei dieſem laſſen*)“.

In dem nun, was er vom Syſtem ſagt, gebe ich ihm Recht:

---

*) Gans, Vorrede zu Hegels Philoſophie des Rechts. S. XIV

Einzelnes thut es allerdings nicht mehr, einzeln (man iſt davon überzeugt) kann nichts eigentlich gewußt werden. Und auch darin hat derſelbige Mann nicht Unrecht, ſeine Verwunderung zu äußern, daß der Urheber der Identitäts-Philoſophie, wie verlaute, von dem, was ihn ausgezeichnet, von ſeinem Principe abgewichen ſey und in dem „wiſſenſchaftlich undurchdrungenen Glauben", in der Geſchichte ein Aſyl geſucht habe, unter dem ſich ſeine neue Philoſophie unterſtelle. Darüber nur dürfte ich nun meinerſeits mich verwundern, daß der ſonſt ſo kluge und einſichtsreiche Mann nicht, eh' er ſeine Verwunderung an den Tag gegeben, ſich erkundigt hat, ob es denn mit dem, was verlaute, auch ſeine Richtigkeit habe: denn wenn er lebte, würde er durch die Folge dieſer Vorträge erfahren, wie ganz anders es ſich in der Wirklichkeit verhält, als man ihm glauben gemacht.

Alſo — Polemik, was man gewöhnlich ſo nennt; als Zweck wird ſie nie erſcheinen und jedenfalls nur als Nebenſache vorkommen. Allerdings ſo lehrreich, als ich ihn wünſche, würde dieſer Vortrag nicht ſeyn, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurückſähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwieſe; allein ich werde dabei weniger bemüht ſeyn zu zeigen, worin dieſer oder jener, als worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philoſophie wirklich durchzudringen. Hat einer mehr geirrt, ſo hat er mehr gewagt; hat er ſich vom Ziel verlaufen, ſo hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verſchloſſen hatten.

Nicht um mich über einen andern zu erheben, bin ich gekommen, ſondern um meinen Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen.

Die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung iſt ein ſo großes Gut, daß dagegen, was man ſonſt Exiſtimation nennt, Meinung der Menſchen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu rechnen iſt.

Ich will nicht Wunden ſchlagen, ſondern die Wunden heilen, welche die deutſche Wiſſenſchaft in einem langen, ehrenhaften Kampfe davon getragen, nicht ſchadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, ſondern ſie wo möglich vergeſſen machen. Nicht aufreizen will ich, ſondern verſöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die ſo vielfach und nach allen Richtungen zerriſſene Welt. Nicht zu zerſtören bin ich da, ſondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philoſophie von nun an ſicher wohnen ſoll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Beſtrebungen gelegt iſt. Nichts ſoll durch mich verloren ſeyn, was ſeit Kant für echte Wiſſenſchaft gewonnen worden: wie ſollte ich zumal die Philoſophie, die ich ſelbſt früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philoſophie an ihre Stelle ſetzen, ſondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft ihr hinzufügen, um ſie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befeſtigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die ſie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchſtück eines höheren Ganzen ſeyn konnte, ſelbſt zum Ganzen machen wollte — dieß iſt die Aufgabe und die Abſicht.

Es iſt eine große Sache darum, daß die Philoſophie in dieſer Zeit eine allgemeine Angelegenheit geworden iſt; ſelbſt die erwähnte Aufregung, dieſe Bewegung der Gemüther, die ich bei meinem Auftreten um mich wahrnehmen konnte, zeigt, daß die Philoſophie aufgehört hat, bloß eine Sache der Schule zu ſeyn, daß ſie eine Sache der Nation geworden iſt. Die Geſchichte der deutſchen Philoſophie iſt von Anfang verflochten in die Geſchichte des deutſchen Volks. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbrachte, gelobte es ſich ſelbſt, nicht zu ruhen, bis alle die höchſten Gegenſtände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in Eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer ſolchen ihre Stellung gefunden hätten. In der Zeit der tiefſten Erniedrigung hielt Philoſophie den Deutſchen aufrecht, über den Trümmern untergegangener Herrlichkeit hielten Männer von Kraft das Panier deutſcher Wiſſenſchaft hoch empor, um das die beſte Jugend ſich ſammelte. In den Schulen der Philoſophen — wer gedenkt hier nicht Fichtes, wer nicht zugleich Schleiermachers? — fanden manche die Entſchloſſenheit, in den Kämpfen um Philoſophie den Muth und die Beſonnenheit, die ſich nachher auf ganz andern Schlachtfeldern erprobte. — Auch ſpäter noch blieb Philoſophie der Deutſchen Ruhm und Erbtheil. Sollte nun dieſe lange ruhmvolle Bewegung mit einem ſchmählichen Schiffbruch enden, mit Zerſtörung aller großen Ueberzeugungen und ſomit der Philoſophie ſelbſt? Nimmermehr! Weil ich ein Deutſcher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutſchlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutſchen iſt in der Wiſſenſchaft.

Mit ſolcher Geſinnung bin ich hergekommen, ohne andere Waffe als die der Wahrheit, ohne auf einen andern Schutz Anſpruch zu machen, als den dieſe in ihrer eignen Stärke hat, ohne ein anderes Recht für mich zu begehren, als das ich jedem unverkümmert erhalten wünſche, das Recht der freien Forſchung und ungehemmten Mittheilung des Erforſchten. So geſinnt trete ich in Ihre Mitte. Ich komme mit dem ganzen Ernſt meines Geiſtes und meines Herzens. Mir iſt es Ernſt, möge es auch denen Ernſt ſeyn, die mich hören werden! Mit Liebe begrüße ich Sie, nehmen Sie auch mich mit Liebe auf! Der Lehrer vermag viel, aber er vermag nichts ohne die Schüler. Ich bin nichts ohne Sie, nichts ohne Ihr bereitwilliges Entgegenkommen, ohne Empfänglichkeit, ohne Eifer auf Ihrer Seite. Hiemit weihe ich mich dem übernommenen Beruf, ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten und nicht müde werden, ſo lang' ein Hauch in mir iſt, und ſo weit derjenige es verſtattet, ohne deſſen Willen kein Haar von unſerem Haupte fällt, geſchweige ein tiefempfundenes Wort, ein echtes Erzeugniß unſeres Innern, ein Lichtgedanke unſeres nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geiſtes verloren geht.

Zu verbeſſern in Abth. 2, Bd. III.

Seite 27, Zeile 12 v. o. ſtatt möchte zu leſen: möchten.
„ 32, „ 7 v. o. ſtatt jedes zu leſen: jenes.
„ 63, „ 10 v. u. ſtatt an die zu leſen: an der
„ 173, „ 11 v. o. ſtatt [illegible] zu leſen: [illegible]
„ 186, „ 4 v. o. ſtatt nur der Vater zu leſen: der Vater nur
„ 263, „ 13 v. u. ſtatt dem zu leſen: den.
„ 271, „ 9 v. u. ſtatt nur zu leſen: um.

Zu verbeſſern in Abth. 2, Bd. IV.

Seite 74, Zeile 2 v. u. ſtatt 2, 20, zu ſetzen: 2, 26.
„ 79, „ 6 v. o. gehört das Comma nach „geht“ vor dieſes Wort

Nachtrag zu den Verbeſſerungen in Abth. 2, Bd. II.

Seite 26, Zeile 11 v. o. ſtatt nicht ſeyn könnte zu leſen: nicht nicht ſeyn könnte
„ 83, „ 3 v. o. ſtatt Jewoh zu leſen: Jowoh.
„ 93, „ 7 v. o. ſtatt Ana zu leſen: Anq
„ 98, „ 6 v. u. ſtatt Gal. 20 zu leſen: Gal. 3.
„ 166, „ 11 v. o. 18 unten zu ſetzen: 1. Abth. 1. Bd., S. 142.
„ 190, „ 7 v. u. ſtatt ihr zu leſen: Ihm.
„ 200, „ 2 v. o. ſtatt Aſherte zu leſen: Militta.
„ 205, „ 14 v. o. (wie auch S. 209, Anm. 1) iſt zu leſen: [illegible]
„ 209, „ 3 v. u. ſtatt Gebeten zu leſen: Geboten.
„ 217, „ 6 v. u. ſtatt Phraortes zu leſen: Phraotes.
„ 240, „ 40 ſtatt einer Verlaſſung zu leſen: mit Veranlaſſung.
„ 291, „ 9 v. o. ſtatt abgeſtumpft zu leſen: abgeſtellt.
„ 293 und 296 ſtatt ἀργυς zu leſen: ἀργυῖς.
„ 297, Zeile 15 v. o. ſtatt um zu leſen: der
„ 303, „ 3 v. u. ſtatt σχήματα zu leſen: σχήματι.
„ 307, „ 11 v. o. ſtatt und zu leſen: um.
„ 323, „ 4 v. u. ſtatt [illegible] zu leſen: [illegible]
„ 400, „ 4 v. o. ſtatt Thotmoſis I. zu leſen: Thutmoſis I.
„ 425, „ 3 v. u. ſtatt Uebergang zu leſen: Untergang.
„ 446, „ 10 v. u. ſtatt berühmern zu leſen: berühmten.
„ 500, „ 9 v. u. ſtatt der zu leſen: das.
„ 520, „ 9 v. o. ſtatt [illegible] zu leſen: [illegible]
„ 548, „ 6 v. o. ſtatt dieſen zu leſen: dieſem
„ 567, „ 12 v. o. ſtatt Es zu leſen: Er.
„ 571, „ 10 v. o. ſtatt ihm zu leſen: ihnen
„ 573, „ 13 v. o. ſtatt der zu leſen: dem.
„ 579, „ 6 v. u. ſtatt [illegible] zu leſen: [illegible]
„ 582, „ 16 v. u. ſtatt vorlag zu leſen: vorher
„ 587, „ 2 v. u. ſtatt tertio zu leſen: trio.
„ 630, „ 14 v. o. ſind die zwei erſten Commata zu ſtreichen
„ 647, „ 3 v. u. ſtatt Odyss. II, 136 zu ſetzen: Il. XXIV, 19. 120
„ 648, „ 10 v. u. ſtatt es zu leſen: er
